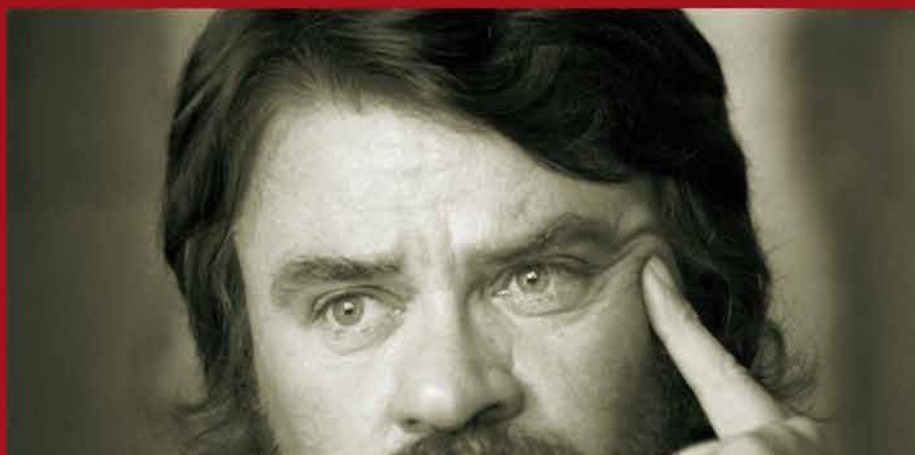


HOMENAJE A FERNANDO DE TRAZEGNIES GRANDA

TOMO I



Capítulo 13

COMITÉ EDITOR

Jorge Avendaño Valdez
Alfredo Bullard González
René Ortiz Caballero
Carlos Ramos Núñez
Marcial Rubio Correa
Carlos A. Soto Coaguila
Lorenzo Zolezzi Ibárcena



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso del Comité Editor.

Homenaje a Fernando de Trazegnies Granda

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Editado por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición: Carlos A. Soto Coaguila

Diseño, diagramación y corrección de estilo: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-06815

ISBN: 978-9972-42-888-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900257

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DEL *COGITO* AL *METARRELATO*. AUGE Y REFLUJO DEL RACIONALISMO EN EUROPA Y EN AMÉRICA. DE LA MODERNIDAD ILUSTRADA A LA POSTMODERNIDAD

*Bernardino Bravo Lira**

Se ha dicho que la universidad nació en el siglo XI, cuando la Europa medieval sintió la necesidad de explicarse a sí misma. Algo similar puede decirse del racionalismo, nacido en el siglo XVII, cuando la Europa moderna sintió la necesidad de replantear los fundamentos de sí misma.

El racionalismo moderno no se contentó con desentrañar la realidad tal cual es, al modo griego. Antes bien, cuestionó desde dentro la propia cultura y acometió la grandiosa empresa de construir un mundo a la medida del hombre. Sus ilusiones se derrumbaron al cabo de dos siglos, cuando este mundo nuevo se volvió contra el hombre y terminó en una suerte de «barbarie tecnificada», según la expresión del uruguayo Zum Felde¹, vale decir en su autodestrucción o, mejor dicho, deconstrucción, para usar la expresión de Derrida (1930-1994)². Con ella llegó a su fin la Modernidad con sus ideales y realizaciones, sepultadas bajo la lápida de «metarrelatos».

El principio y el fin de este intento pueden verse de algún modo retratados en el *cogito ergo sum* de Descartes³ y el «metarrelato» de Lyotard⁴. El *cogito* evoca su punto de partida en el siglo XVII, con la construcción de un mundo racionalista, basado en la disociación entre el más acá terreno y el más allá ultraterreno. El «metarrelato» alude a su término en el siglo XX, con la «deconstrucción» de esa misma visión racionalista y antropocéntrica del mundo.

* Abogado. Profesor de Historia del Derecho en la Universidad de Chile. Profesor de Historia de las Instituciones. Miembro de la Academia Chilena de la Historia. Miembro correspondiente de numerosas instituciones científicas de Europa e Hispanoamérica. Autor de numerosos libros y publicaciones sobre Historia del Derecho.

¹ FELDE (1939).

² DERRIDA (1971), BORRADORI (2004).

³ DESCARTES (1637).

⁴ LYOTARD (1984).

Surgido en el seno de la Europa barroca, el racionalismo se propuso la titánica empresa de reinterpretar y refundar Europa y el mundo sobre nuevas bases. Paul Hazard no ha vacilado en describir este revisionismo como «crisis de la conciencia europea»⁵. De hecho, el racionalismo moderno clausura toda la larga época de formación de la Europa medieval y moderna, hasta el barroco, bajo el signo de la armonía entre razón y revelación⁶ e inaugura otra etapa, en la que se somete a crítica y revisión los pilares de esa visión del mundo: Dios, el hombre y el universo. Esa es, sin más, la meta del racionalismo⁷.

Un desafío como este no tiene paralelo en la historia. Nadie somete a crítica y revisión los fundamentos de la propia cultura, ni menos opone a la visión del mundo vigente y consolidado, que descansa sobre la armonía entre razón humana y revelación divina, otra nueva, construida a partir de la sola razón. Por lo mismo, este intento constituye una experiencia tan fascinante como difícil de estudiar.

El tema es vasto y la bibliografía amplia y variada. A pesar de eso, adolece de serias limitaciones. Por mucho tiempo la investigación se centró en la Europa atlántica y dejó en la penumbra las otras dos partes del mundo moderno, los países hispánicos y los centroeuropeos. Hasta ahora se echa en falta una mirada de conjunto que abarque los tres escenarios: Europa atlántica, Europa central y Europa transatlántica. Sin tener en cuenta la trabazón entre ellas es del todo imposible hacerse una idea acerca de la vitalidad y variedad del racionalismo y de cómo se difunden y transforman sus doctrinas y la práctica.

Al respecto, la obra de de Trazegnies, *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*⁸, constituyó, a la vez, un adelanto y una incitación a abordar el tema. Parte por hacer suya la noción de modernización tradicionalista en Hispanoamérica de Unger⁹. La estudia en toda su amplitud, sin dejarse aprisionar por la antedicha compartimentación en tres áreas, ni en una convencional división cronológica, entre el siglo XVIII y el XIX. De esta suerte abarca con una sola mirada, los juristas peruanos y su relación con los europeos desde Heinccio hasta Ahrens. Empalma así con un abanico de investigaciones acerca de la vertiente católica y nacional de la Ilustración, en Europa y en Iberoamérica: de Cabral de Moncada en Portugal¹⁰, Góngora en Chile¹¹, Plongerón en Europa¹² y Wandruszka en Europa

⁵ HAZARD (1975).

⁶ DAWSON (1932).

⁷ CASSIRER (1943).

⁸ DE TRAZEGNIES (1992).

⁹ UNGER (1975).

¹⁰ MONCADA (1950).

¹¹ GÓNGORA DEL CAMPO (1957, 1969, 1980).

¹² PLONGERON (1969).

central¹³. La obra arroja mucha luz acerca del racionalismo y sus ramificaciones en el mundo hispánico, desde el reformismo ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII hasta la modernización del «estado novo» en el siglo XX¹⁴.

Dentro de esta misma perspectiva se inscriben los trabajos de Steger, sobre lo que llama «entendimientos y desentendimientos» entre europeos e iberoamericanos, que nos ponen delante del ocaso de la modernización¹⁵. Steger no vaciló en calificar a Hispanoamérica de «hoyo negro» donde mueren las ideologías del racionalismo europeo, desde el liberalismo y el socialismo decimonónicos, hasta las teorías del pleno empleo de Keynes, de la dependencia, de la modernización desarrollista y demás; sin olvidar el modernismo eclesiástico y la teología de la liberación. Según él, Hispanoamérica se lo traga todo, lo transforma y deforma de acuerdo a su ser y modo de ser.

En estas breves páginas pretendemos abordar de modo forzosamente aproximado, este ancho campo que de Trazegnies ha abierto ante nuestros ojos. Nuestro propósito se reduce a reconstruir la singladura histórica del racionalismo en sus distintos escenarios. Sin limitarnos a la Europa atlántica, cuyo foco es Francia (mejor conocida), nos interesa ensanchar el horizonte y examinar las relaciones de las tres Europas entre sí. Concretamente vale la pena prestar atención a los otros dos focos, la Europa central y la Europa transatlántica, constituida por los países hispánicos de ambos mundos.

Una y otra vez tendremos ocasión de comprobar que la relación de estos países con la Europa atlántica no es de dependencia sino de comunidad cultural. Unos y otros tienen su propio modo de ver y de actuar¹⁶. No otra cosa indica el adjetivo tradicional que de Trazegnies aplica a la modernización en el Perú. Lejos de limitarse a imitar las innovaciones provenientes de otras latitudes, estos países tienen una forma de actuar propia, conforme a las creencias y preferencias nacionales, tan arraigada que, al cabo de tiempo, da lugar a esa doble actitud, de acogida y reacción, advertida por Steger.

Este estudio panorámico no deja de ser atrevido, pero es posible gracias, en primer lugar, a la bibliografía disponible acerca de Europa central y el mundo hispánico en esta época, y en segundo lugar por el hecho de que, después del *Wende* tenemos por primera vez oportunidad de examinar el itinerario completo del racionalismo y la modernidad ilustrada, desde sus principios hasta su agotamiento.

¹³ WANDRUSZKA (1965, 1979).

¹⁴ REIS TORGEL (1997) y GARAY (1987).

¹⁵ STEGER (1984, 1988: 831 y ss.) y MORANDÉ (1984).

¹⁶ KRAUSS (1973), MARAVALL (1991), KOVACS (1979), JÜTTNER y SCHLOBACH (1992), KLUETING (1993).

RACIONALISMO MODERNO Y AUTOCRÍTICA

En estas páginas se da al término racionalismo una significación más amplia que la habitual en los libros y manuales de filosofía. Bajo este nombre se comprende no solo al idealismo en sus diversas manifestaciones, sino también a las distintas corrientes empiristas. La razón de ello queda clara en el texto. En último término ambas directrices tienen un mismo punto de partida: el rechazo de la realidad tal cual es, para sustituirla por una realidad tal como los observadores mismos la reconstruyen mentalmente, conforme a sus propios métodos, sean especulativos o empíricos. De esta suerte se forja una nueva visión del mundo, racionalista y antropocéntrica que disocia el más acá terreno del más allá ultraterreno.

En el umbral de la posmodernidad la perspectiva se invierte. Rehacer el mundo conforme a los dictados de la razón parece una ingenuidad supina. Cae de lleno en la categoría de «metarrelato». El afán constructor de la modernidad cede paso a la deconstrucción posmoderna. Este cambio de perspectiva exige abordar el racionalismo con otros ojos.

No se trata de creer o no creer en el poder de la razón. Eso es lo de menos. A estas alturas, lo primero que es preciso determinar es el auge y reflujo del racionalismo en cada una de las tres Europas. No se trata tan solo de hacer un recuento de sus avances o retrocesos. Al efecto, el investigador ha de tener suficiente sensibilidad para considerar como históricos, esto es, como relativos a una época y a un medio, supuestos intelectuales que son parte de su propia mentalidad, de su manera de mirar y concebir el mundo. En este sentido, este estudio no puede menos que representar una especie de introspección o autocrítica.

Pero esta autocrítica no es igual para todos. Aquí vuelven a entrar en juego las tres áreas antedichas, que son otras tantas partes del mundo moderno. Para quienes pertenecen al mundo hispánico, esta autocrítica resulta más fácil y más provechosa que para otros, como los europeos o los estadounidenses, dado que en la propia mentalidad —bajo una corteza racionalista más o menos densa— pervive en mayor medida que entre los otros, la visión realista y teologal del mundo que precedió al racionalismo. Ella explica en buena parte ese desdén con que —sin dejar de admirar lo que tienen otros pueblos más poderosos— los hispanos suelen mirar lo que ellos son. Les parecen aldeanos con zapatos nuevos. Lo que ocurre es que a la hora de estudiar el racionalismo y su naufragio en las ideologías y el totalitarismo del siglo XX, los hispanos cuentan de partida con un contrapunto que el europeo o el estadounidense muchas veces tienen que descubrir tras largas y minuciosas investigaciones.

Sea que de esta autocrítica salga fortalecida una u otra vertiente de nuestra mentalidad —la realista o la racionalista— ella es siempre provechosa, porque nos pone en condiciones de examinar los fundamentos de nuestra manera de pensar. Y esto, al menos al hombre culto, universitario o no; le es indispensable.

La exposición se articula en cuatro partes que corresponden a otros tantos momentos en la trayectoria histórica del racionalismo moderno. Primero, surgimiento en el siglo XVII: con el nuevo criterio de certeza que prescinde hipotéticamente de las verdades que superan la razón humana. Segundo: auge en la segunda mitad del siglo XVIII, durante el cual —a partir del nuevo criterio de certeza— se acomete la revisión crítica de los grandes temas del pensamiento occidental: Dios, el hombre y la naturaleza. Tercero: apogeo en el siglo XIX, en el que la nueva visión crítica del mundo cuaja en grandes sistemas de pensamiento racionalista: idealismo dialéctico absoluto de Hegel (1770-1831), positivismo sociológico de Comte (1798-1857) y materialismo dialéctico de Marx (1818-1883). Cuarto, ocaso en el siglo XX: del derrumbe de la modernidad racionalista a la posmodernidad. Epílogo, umbral de la posmodernidad: síntesis y conclusión.

PRIMERA FASE: NUEVO CRITERIO DE CERTEZA, DE LA SOLA FE A LA SOLA RAZÓN

El racionalismo es ante todo una actitud mental, una nueva manera de mirar las cosas, una nueva postura frente a la realidad. Su raíz es la búsqueda de la certeza, de un saber seguro, inobjetable, al margen de los conocimientos transmitidos, vale decir, al margen de la «revelación» y de la tradición clásica de la antigüedad.

Los descubrimientos geográficos y científicos que se suceden a partir de fines del siglo XV mostraron en forma cada vez más acabada los errores y limitaciones de la física, es decir, de los conocimientos sobre la naturaleza que se remontaban a Aristóteles, Galeno y Ptolomeo. De rechazo, arrojaron también una sombra de duda sobre la metafísica, esto es, los conocimientos acerca del ser de las cosas o filosofía, de los grandes pensadores de la antigüedad y del medievo, entre los que se contaban Platón, el propio Aristóteles y su principal continuador medieval, Santo Tomás de Aquino. Se produjo así una conmoción intelectual que comprometió uno de los pilares del pensamiento europeo: la autoridad de los clásicos griegos y latinos.

Pero mucho mayor fue la conmoción religiosa, originada por el protestantismo. Con él apareció el libre examen de las Sagradas Escrituras, al margen de la autoridad y las enseñanzas de la Iglesia. La propia revelación divina pasó así a convertirse en materia de disputa. De esta suerte, se conmovió el otro pilar, hasta entonces indiscutible e indiscutido, del pensamiento europeo: la autoridad

de la «revelación divina», tal como se contiene en las Sagradas Escrituras y en la tradición de la Iglesia, y es propuesta por el magisterio eclesiástico.

Surge así la búsqueda de nuevos criterios de certeza, la preocupación por las condiciones del conocimiento cierto y verdadero, en una palabra, por el método —en griego, camino— adecuado para adquirir conocimientos seguros, comprobados, indiscutibles.

En lugar de preguntarse —como se había hecho hasta entonces— qué son las cosas, qué se sabe sobre ellas, se pregunta qué se puede demostrar sobre las cosas, qué puede uno comprobar sobre ellas. Se prescinde así, al menos hipotéticamente, de la «revelación», cuyo contenido escapa en su núcleo fundamental a toda comprobación por la razón humana: son los misterios superiores a la razón, que solo puede admitir por la autoridad de Dios, manifestada a través de la «revelación». Se prescinde también —al menos en cuanto su contenido no ha sido previamente comprobado— de las obras clásicas: son las noticias anteriores a la razón, cuya verificación ella no siempre está en condiciones de realizar y que solo cabe admitir por la autoridad de los antiguos, que dan testimonio de ellas.

Entre los pensadores que contribuyeron a forjar este nuevo criterio de certeza se destacan el holandés Hugo Grocio (1583-1645) y el francés Renato Descartes (1595-1650). Ambos son sinceramente creyentes, el primero protestante, el segundo católico. Sin embargo, ambos prescinden hipotéticamente de las verdades reveladas, para limitarse a determinar lo que la razón humana puede comprobar por sí misma de un modo inobjetable. Dan así el primer paso hacia la construcción de un mundo formado únicamente por lo que la razón humana logra demostrar.

Grocio lo hace en el campo del derecho y postula frente al derecho establecido, al que califica de voluntario, esto es, creado artificialmente por la voluntad humana, un derecho natural racionalista, fundado en la razón humana que lo deduce *a priori* de la naturaleza individual del hombre y lo comprueba a posteriori a través de los derechos de los distintos pueblos. Este derecho natural está dotado de una certeza semejante a la de las matemáticas: universal, necesario e inmutable y por tanto, válido para todos los tiempos y para todos los hombres, sean católicos o protestantes, cristianos o no cristianos, independientemente del hecho de que Dios exista o no, lo cual, como el mismo Grocio advierte, nadie podría dudar sin gran impiedad¹⁷.

Lo que Grocio hizo en el campo del derecho, Descartes lo hizo en el campo de la filosofía¹⁸. Propuso un nuevo método de conocimiento cuyo objeto es

¹⁷ CASSIRER (1943), VILLEY (1975).

¹⁸ DESCARTES (1637) y VILLEY (1975).

formular ideas claras y distintas, como los conceptos matemáticos, dotadas de una certeza que estuviera más allá de toda duda. En consecuencia, sostuvo que la razón humana demuestra que la realidad se reduce en último término a dos órdenes absolutamente distintos entre sí, el de la *res cogitans* y el de la *res extensa*, vale decir, de la substancia pensante y de la substancia extensa. Introdujo así una disociación metafísica entre espíritu y materia; entre lo suprasensible —accesible a la razón humana a través de la especulación— y lo sensible —accesible a través de la experimentación—. Esta disociación es básica para todo el pensamiento racionalista ulterior.

El criterio de certeza, adoptado por Grocio y por Descartes y que sirve de punto de partida al racionalismo moderno, es pues, no admitir otros conocimientos que los adquiridos por la razón, que ella misma está en condiciones de comprobar. Esta comprobación se busca por dos vías fundamentales, que corresponden a la distinción metafísica postulada por Descartes entre *res extensa* y *res cogitans* y son: la vía experimental —en el caso de los hechos que el investigador está en condiciones de reproducir y observar cuantas veces lo desee, como son los del mundo sensible y mensurable— o la vía especulativa —en el caso de las realidades con un contenido suprasensible, entre las que se cuentan las actuaciones humanas, desde la religión, la moral, el derecho y la historia hasta la filosofía, la política y el arte—.

Pero este dualismo metafísico cartesiano resultó pronto insostenible para los racionalistas. La mayoría de los autores posteriores a Descartes estimó que la razón humana demuestra que toda la realidad se reduce en último término a un único principio, llamado o bien idea —por los que lo consideran puramente espiritual y accesible a través de la especulación— o bien materia —por los que lo consideran puramente material y accesible a través de la experimentación—. De ahí arrancan las dos grandes corrientes en las que desemboca el pensamiento racionalista posterior a Descartes: el idealismo y el materialismo. Ambas llegan a su culminación en el siglo XIX, la una con el idealismo dialéctico absoluto de Hegel y la otra con el materialismo dialéctico o histórico de Marx.

Entre los iniciadores de esta reducción del dualismo cartesiano a una forma de monismo está el pensador inglés Tomás Hobbes (1588-1679), fundador del positivismo jurídico moderno. En lugar de colocar al derecho, como lo hace Grocio, dentro del campo especulativo del deber ser suprasensible, lo coloca dentro del campo fáctico, del ser sensible o de los simples hechos. Conforme a esto postuló que el estado natural y original del hombre no era la comunidad sino el individuo, de suerte que la sociedad y el Estado no tenían otro origen que el contrato o pacto entre los individuos que los componen y, por tanto, no existía otro derecho que el impuesto por el Estado. En este sentido, Hobbes no

solo niega el derecho natural y es, por tanto, el padre del positivismo jurídico moderno, sino que también lo es del contractualismo social moderno.

Nueva actitud ante la realidad

La clave del racionalismo es la actitud ante la realidad implícita dentro del nuevo criterio de certeza. Conforme a él, la búsqueda de un conocimiento cierto se convierte en búsqueda de verdades al alcance de la razón humana, que ella misma esté en condiciones de comprobar. Lo cual no conduce a una visión de la realidad tal como es y se presenta a la razón humana, sino a una visión de la realidad tal como la razón humana la concibe y se la representa, por los medios de demostración a su alcance. Tal es la visión racionalista de la realidad, que no puede evitar alejarse cada vez más de la visión simplemente racional —o realista— de la realidad, hasta entonces dominante en el pensamiento europeo¹⁹.

En efecto, para el racionalismo solo es real lo concebible por la razón humana. Únicamente de esto cabe tener certeza. De lo demás no; por tanto, ni siquiera cabe afirmar que exista. Así, pues, dentro del horizonte mental de racionalismo no hay cabida para realidades que superen a la razón humana: ni para un Dios, cuya grandeza sobrepase los límites del entendimiento humano, ni para un mundo, cuya complejidad solo pueda ser plenamente conocida por un entendimiento divino. Por eso, los iniciadores del racionalismo en el siglo XVII —aunque sinceramente creyentes como lo fueron Grocio y Descartes— prescindieron, al menos hipotéticamente, de la «revelación» y sus seguidores no pudieron menos que rechazarla en nombre de la razón, como lo hicieron los enciclopedistas del siglo XVIII, hasta terminar por proponer un sustituto racionalista de ella, como de hecho lo hicieron finalmente los creadores de los grandes sistemas de pensamiento racionalista del siglo XIX: Hegel, Comte y Marx.

El universo mental del racionalismo es más estrecho que el universo mental simplemente racional. En lugar de contener todo lo inteligible en sí mismo, contiene tan solo lo inteligible para la razón humana. En esta identificación de la realidad con lo inteligible para la razón humana se fundamenta la nueva actitud del racionalista frente a la realidad: la afirmación del poder de la razón humana para transmutar la realidad tal cual es, en otra distinta, tal cual ella misma dictamina que debe ser.

La raíz de esta actitud mental es clara. Desde que se hace coincidir la realidad con lo que la razón humana alcanza a comprobar por sí misma, los límites de la razón humana son también los límites de la realidad. De esta manera la razón

¹⁹ CHEVALIER (1958).

humana deja de reconocerse limitada exteriormente por la realidad y pasa a erigirse a sí misma en medida de la realidad. En efecto, si la realidad no se extiende más allá de lo que cabe dentro de la razón humana, tampoco está la razón humana circunscrita por la realidad, inmersa dentro de un universo real, anterior y superior a ella, al cual le es imposible abstraerse. Antes bien, nada le impide sobreponerse al mundo real y forjar otro distinto, conformado según sus propios dictados.

Lo inteligible en sí y lo concebible para el hombre

Esta actitud frente a la realidad diferencia netamente al racionalismo moderno de otras formas de pensamiento racional anteriores, como son la visión realista del mundo de raíz griega y la visión teologal del mundo de raíz cristiana. Una y otra coinciden en reconocer a la realidad como algo dado, que en todo caso supera a la razón humana, cuyas limitaciones le impiden abarcarla totalmente. Es decir, parten por reconocer una insalvable desproporción —que el racionalismo ignora— entre la realidad inteligible en sí misma y la realidad inteligible para la razón humana: lo concebible para el entendimiento humano es tan solo una parte de lo inteligible en sí mismo. Según esto, los límites de la realidad distan mucho de coincidir con los de la razón humana, pues derivan de una razón superior, el entendimiento divino, único capaz de abarcar cuanto es inteligible en sí mismo. En consecuencia, la realidad se impone a la razón humana como algo anterior y superior a ella, a lo cual ella misma no está en condiciones de abstraerse. Tal es el punto de partida del realismo.

Según esto, el papel de la razón y el objeto de la ciencia humana no es otro que conocer la realidad tal cual es (realismo) y dentro de ella, reconocer el lugar y la misión del hombre, en el seno de ese mundo real anterior y superior al mismo hombre, plenamente inteligible para el entendimiento divino y solo parcialmente concebible para el entendimiento humano. De ahí tomó su nombre la filosofía (entre los griegos: amor a la sabiduría); que en sí misma es un atributo de la divinidad.

Por su parte, el enfoque teologal, propio del cristianismo, añade a esta visión realista una dimensión trascendente. Es decir, refiere el más acá terreno al más allá divino, donde tiene su razón de ser, tanto por su origen como por su fin. Esta explicación última de la realidad por la causa primera, que es Dios, supone —no elimina— las explicaciones inmediatas, a través de las causas segundas, que son los agentes creados. Así la realidad inteligible para la razón humana tiene su explicación última en la razón sabia de Dios que gobierna todos los actos y movimientos (*lex aeterna* = ley eterna). Ella rige cada cosa según su naturaleza: el orden físico mediante leyes (físicas) impuestas, que se cumplen infaliblemente,

y el orden humano a través de leyes (morales), propuestas para ser cumplidas libremente por los hombres. Al conocer esta ley eterna, la razón humana reconoce también cuál es el lugar y la misión que el propio Dios ha asignado al hombre dentro del universo (*lex naturae* = ley natural), que cada uno ha de adoptar libremente como regla y medida de su actuación terrena si quiere alcanzar la relativa felicidad en esta vida y la completa felicidad en la vida ultraterrena. La razón y la libertad humana son, pues, un don divino que coloca a todos y cada uno de los hombres radicalmente por encima de las demás realidades terrenas —bienes, poder, placer— que son simples medios, para él, como el único capaz de acoger deliberadamente la invitación de Dios para disponerse en esta vida a participar eternamente de su gloria.

En cuanto el racionalismo se alza contra el mundo real, tal como es, en última instancia, según los dictados de la razón divina, para substituirlo por un mundo real, tal como debe ser, según los dictados de la razón humana, no puede menos que alejarse cada vez más de esta cosmovisión realista y teologal que le precedió.

Este desenlace tiene mucho de inevitable. Desde que la búsqueda de la certeza en los conocimientos humanos, no responde al amor del saber, que dio su nombre a la filosofía, sino al afán de poder, que anima el intento de conformar la realidad a los dictados de la razón humana, se genera una situación violenta, que solo puede sostenerse mediante la fuerza.

En una palabra, para el racionalismo es indigno del hombre, como sujeto racional, conformarse con aplicar la razón a entender la realidad (*intus-legere*) y a jugar un papel dentro del universo, tal cual es, sin que él mismo haya intervenido para nada en su diseño, limitándose a buscar la perfección y la justicia mediante una mera transformación de esa misma realidad, dentro de las limitaciones de su propia naturaleza y de la naturaleza de las cosas. En lugar de eso, sostiene que lo propio del hombre, como sujeto racional, es aplicar su razón a hacer realidad un mundo ideal, más perfecto y más justo, diseñado por su razón, donde él mismo no estará sometido a otro poder que el de su propia razón. En el fondo el racionalismo rechaza la realidad, como algo anterior a la razón, imperfecto e injusto, que la razón está precisamente llamada a abolir y reemplazar.

Tal es precisamente la suprema aspiración de la Ilustración. Para ella la razón humana y ciencia están llamadas a rehacer el mundo según sus propios dictados, es decir a substituir la realidad tal cual es por otra distinta tal cual ellas mismas dictaminan que debe ser. Dentro de este mundo conformado por la razón, el hombre no tendrá un lugar y una misión determinada de antemano, como sucede dentro del mundo real, sino el lugar y la misión determinados por su propia razón.

SEGUNDA FASE: AUGE DEL RACIONALISMO, ILUSTRACIÓN Y CREENCIA EN EL PROGRESO INDEFINIDO

El revisionismo crítico de la Ilustración no tiene límites. No se detiene ante nada ni ante la teología y las ciencias sagradas, ni frente a la metafísica y las ciencias humanas, ni en fin, frente a la física y las ciencias de la naturaleza. Naturalmente los resultados son diferentes, según se trate del más acá terreno o del más allá ultraterreno. Además, lejos de quedarse en el plano de la teoría, estos resultados comportan dimensiones prácticas de largo alcance. Responden a un propósito de rehacer el mundo según los dictados de la razón, es decir, de los filósofos, nombre que se da a los pensadores ilustrados.

Bajo el signo del racionalismo las ciencias de la naturaleza pasan a primer plano. Reciben mayor impulso que las sagradas o las humanas y se convierten en modelo de las ciencias del hombre. El nuevo criterio de certeza rinde más fruto en las llamadas ciencias exactas. Se produce un auge del estudio de la materia cuantificable, como las matemáticas y del mundo sensible, como las ciencias experimentales. Recuérdense los trabajos de Pascal (1623-62) y de Leibniz (1646-1716) en el campo de las matemáticas; los descubrimientos de Galileo (1564-1642) y de Newton (1642-1727) en el de la física; y las investigaciones de Linneo (1707-78) y Buffon (1707-88) en el de la biología.

En contraste, el conocimiento de Dios se vuelve cada vez más inaccesible. Al prescindir de la «revelación», la sagrada teología se convierte en mera teología natural o teodicea y deriva hacia la búsqueda de un fondo común a todas las religiones, que viene a ser como un mínimo común denominador en materia religiosa. De ahí la declinación de la teología y de las ciencias sagradas. Al comenzar el siglo XIX, Hegel hace notar, con una mezcla de asombro y de desconcierto, esta pérdida de una visión teocéntrica del mundo:

[...] nuestro tiempo, se caracteriza frente a todos los demás por conocer una interminable multitud de cosas y, en cambio, nada de Dios. Antes el espíritu ponía su más alto interés en conocer a Dios y escudriñar su naturaleza. Nuestro tiempo, en cambio, ha prescindido de esta necesidad, y se ha ahorrado el esfuerzo y lucha consiguiente. Lo damos por sabido y lo descartamos. Pero lo más asombroso es que el hombre parece hallarse tan orgulloso de esta actitud, que por sí misma merece mirarse como la fase extrema de su abatimiento, que considera que [...] cabalmente este abatimiento debe cifrarse su más alto y verdadero destino²⁰.

El auge de las ciencias exactas y la declinación de las ciencias sagradas tienen, a su vez, un efecto sobre las humanidades o ciencias del hombre. Da lugar a una aproximación de ellas a las ciencias de la naturaleza. De esta suerte, la propia

²⁰ HEGEL (1970).

razón humana termina por no ver en el hombre sino un elemento más dentro del mundo físico natural, sujeto a las mismas leyes que rigen a la materia y a los seres irracionales.

Creencia en el progreso indefinido

Para los ilustrados estos adelantos traen consigo necesariamente un perfeccionamiento no solo material, sino también moral del hombre. Es decir, conducen no solo al conocimiento y al dominio del mundo exterior, sino también al conocimiento y dominio de sí mismo. De ahí su preocupación general por la educación, en especial, por la educación popular, y la difusión de las llamadas ciencias útiles: la física, la química, la biología, las matemáticas y los conocimientos técnicos y su menosprecio de las humanidades: las lenguas clásicas, la historia, la metafísica y la teología.

Pero la idea del progreso indefinido tenía para los ilustrados un alcance aún mayor. No era solo una idea, sino que constituía una auténtica creencia, de orden racional, indiscutible e indiscutida y, como tal, un sustituto de la creencia sobrenatural en Dios como principio, medio y fin de todas las cosas. En concreto, permitía explicar la historia sin intervención de Dios, quien quedaba relegado al papel de mero espectador. En este sentido, se tornó frecuente la comparación con un relojero que, después de echar a andar la máquina del universo, se limita a observar su movimiento, regido únicamente por leyes naturales. De ahí el rechazo de la posibilidad de una revelación divina y de los milagros, por considerar que el curso de las leyes naturales era inalterable, incluso para el mismo Dios.

En otras palabras esta creencia racional en el progreso indefinido viene a ser el sustituto de la creencia sobrenatural en un Dios que, después de esta vida, premia a los buenos y castiga a los malos. De ahí que muchos descarten la idea del hombre como viajero —*viator*— en búsqueda de Dios y de la salvación personal, como supremo ideal humano, al que debían tender todas las instituciones sociales: el gobierno, la enseñanza y la economía. Se ponen así los fundamentos de una descristianización de la vida pública y privada.

Esta nueva fe en la razón y el progreso persistió durante el siglo XIX y fue el nervio de los grandes sistemas de pensamiento de la etapa siguiente, de apogeo del racionalismo. Dichos sistemas no son sino concreciones de ella, dentro de un esquema tripartito, que corresponde al pasado, presente y porvenir. Tal es el caso del idealismo absoluto de Hegel, del que derivan el positivismo de Comte y el materialismo de Marx. Los tres están igualmente animados por la convicción de haber descubierto el curso necesario de la historia. En el colmo del optimismo,

Comte, el más simple de todos, no vaciló en anunciar que los hombres no cesarían de hacerse «más ricos, más poderosos y más felices».

Por más de un siglo, los avances cada vez más espectaculares de la ciencia y de la técnica, que se suceden sin intermisión desde el siglo XVIII hasta el XX parecieron avalar la creencia en el progreso indefinido. Pero esta creencia se derrumbó bruscamente durante la primera mitad del siglo XX y con ella, se desmoronó también la modernidad ilustrada. Las dos guerras mundiales —de 1914-1918 y de 1939-1945— la gran depresión económica del período intermedio y el surgimiento, también a partir de la primera posguerra, de los estados totalitarios, hicieron dudar de que el progreso técnico y el moral vayan unidos. Esta desilusión es uno de los factores decisivos del ocaso intelectual del racionalismo y, al mismo tiempo, una de las manifestaciones más claras del mismo.

La ilustración y sus vertientes

Dentro de este marco general surgen, como es natural, diversas posiciones y corrientes. Entre ellas, se distancian entre sí una Ilustración irreligiosa y cosmopolita²¹ y otra católica y nacional²². Ambas tienen en común su confianza en el poder de la razón para transformar el mundo y hacer a los hombres más felices. Pero entienden esta ampliación de los fines del gobierno, más allá de mantener la paz y la justicia, a lo que entonces se denominaba «policía» de modo opuesto, hasta terminar enfrentadas entre sí. Mientras para unos, cuyo foco principal es Francia, la meta es disociar el más acá terreno del más allá ultraterreno, a fin de liberar al hombre de sus creencias y de su pasado, y dejarlo sometido únicamente a los dictados de la razón, vale decir, de los filósofos; para otros, espíritu reformador y el ideal católico y nacional van unidos. La crítica a la Iglesia, no pone en duda la revelación divina, sino que se dirige contra la credulidad y las supersticiones que la deforman, así como contra los abusos de la disciplina eclesiástica. Del mismo modo, en materias profanas, junto con fomentar los adelantos científicos y técnicos, se renueva el propio derecho e instituciones y se fomentan en general, los recursos y la prosperidad del país.

Caso aparte es la Ilustración en cámara lenta de los países de habla inglesa. Ahí la religión no es ni rechazada ni reconocida. Se mira como cosa privada. Se habla más bien de creencias. Esta indiferencia frente a ellas permite centrar la vida pública en otras cosas, como el individuo y sus derechos, que solían compendiarse

²¹ CASSIRER (1943), GAY (1966-69).

²² Sobre la Ilustración católica y nacional, véase MERKLE (1909-1910), MONCADA (1950), GÓNGORA (1957), PLONGERON (1969), WANDRUSZKA (1965), KOVACS (1979), KRAUSS (1973), BRAVO LIRA (1985-86), KLUETING (1993).

en la trilogía *life liberty and state*²³. De hecho estos bienes terrenos, pasan a ser lo único sagrado e intangible, según aparece de manifiesto, sin ir más lejos, en la independencia de Estados Unidos. Sabido es que —a diferencia de la revolución francesa o de la independencia iberoamericana— fue provocada no por motivos ideales, sino por una disputa en materia de impuestos. El sentido práctico anglosajón, procura evitar los trastornos sociales a la hora de realizar los ideales de la Ilustración, más que nada en atención a los propietarios. Más importante que esos ideales es la estabilidad, la tranquilidad económica.

Ni reformas ni revolución, pero tampoco inmovilidad. Si hay que hacer cambios, se procede con toda la cautela posible para evitar alteraciones. Nadie expresó mejor esta mentalidad que Jefferson, uno de los primeros presidentes de Estados Unidos: «El mejor gobierno es el que gobierna menos»²⁴. Lo cual vale, ante todo, para las creencias y las costumbres. No conviene hacerse problemas por tales asuntos, aunque eso signifique discriminación contra los católicos en Inglaterra o la esclavitud de los negros en Estados Unidos. En suma, si las otras vertientes de la Ilustración brillan por sus realizaciones, esta brilla por su modo de realizarlas, con un mínimo de costo. Como observó Chaunu, a diferencia de Francia, Inglaterra no necesita de una revolución para transformarse en un país moderno²⁵.

El distanciamiento entre las distintas vertientes de la Ilustración puede seguirse a lo largo del siglo XVIII, por medio de tres generaciones. La primera tiene un sello marcadamente crítico. Está representada por autores de gran difusión, tanto en Europa como en Iberoamérica. Entre ellos, los italianos Vico (1668-1743) y Muratori (1672-1750), el inglés Toland (1670-1722), el alemán Heinecio (1681-1741), el español Feijóo (1676-1764) y el francés Montesquieu (1689-1755).

Muratori critica los abusos de la devoción y de la jurisprudencia, sus obras se difundieron desde el Danubio a Filipinas²⁶. Heinecio fue sin duda, durante más de un siglo, el autor más conocido en Europa y en América hispana por su derecho romano y derecho natural, editados y reeditados a ambos lados del Atlántico²⁷.

²³ BAHATEC (1986).

²⁴ JEFFERSON (1900-1903).

²⁵ CHAUNU (1989).

²⁶ WANDRUSZKA (1965).

²⁷ HEINECIO (Heinecius), véase GOTTIELB [1725], eds. castellanas Madrid 1829, 1836, Santiago de Chile 1843, París 1850. Sus *Elementa iuris naturae et gentium*, Halle 1738, fueron reeditados en Madrid en 1776 y traducidos al castellano en Ayacucho 1832 y Madrid 1837. De sus *Recitaciones in elementa iuris civilis*, 2 vols., Ticino 1780-1781, se hicieron hasta 1870, cinco ediciones castellanas. Muy difundidas fueron sus *Obras completas*, de las que hay varias ediciones, Ginebra 1744-1749 y Nápoles 1769-1777. Véase también KLAUS (2001).

No sin razón, pues su distinción entre derecho divino y derecho humano es compatible con la visión teocéntrica del mundo de los pueblos hispánicos. Feijóo, autor de *Cartas eruditas* y de un *Teatro crítico universal*, fue el escritor ilustrado más leído en España y en América²⁸.

Montesquieu, cuyas obras se difundieron ampliamente en ambos mundos, contrasta con la de los anteriores. Traspone al obrar humano, cuyo objeto son las acciones que el hombre realiza, las categorías propias del hacer, cuyo objeto son las cosas que el hombre produce. Según esto, para él, se puede construir un estado como un artefacto técnico²⁹.

En concreto propone —como modo de garantizar los derechos de los individuos— limitar el poder del estado, mediante una división mecánica de su ejercicio entre distintos sujetos, que se encarguen respectivamente de los llamados tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. En otras palabras, Montesquieu reduce el despotismo a algo abstracto. En lugar de consistir en abusos concretos cometidos por el gobernante contra los gobernados —como siempre se entendió— lo hace consistir, como dirá más adelante la declaración francesa de los derechos del hombre, en la sola reunión de esos tres poderes en un mismo titular.

Esta teoría de la separación de poderes será idea matriz del constitucionalismo del siglo XIX, cuyos seguidores se aplicarán con toda seriedad a construir un estado como una máquina, técnicamente sin fallas. Su punto de partida no serán los hombres concretos, tal como son, con su carácter, su mentalidad, todo lo que les es propio, sino un catálogo de derechos del hombre abstracto, que se suponen tan universales e inmutables como las leyes del mundo físico. Al igual que los productos de la técnica, estos artefactos constitucionales —diseñados conforme a esos postulados— se supondrán válidos para todos los pueblos de una misma época. En una palabra, se asimila la comunidad política a un mero producto técnico y los hombres concretos, a simples objetos.

Reformas y enciclopedia

La distancia entre las distintas vertientes de la Ilustración se ahonda en la siguiente generación. Es la gran época de las reformas ilustradas en la Europa y la América de las luces y al mismo tiempo, la de la Enciclopedia. Publicistas, ministros y monarcas impulsan con fervor trabajos como la codificación del derecho, en Europa central³⁰, como obras públicas o la introducción del estaco del tabaco, con

²⁸ BRAVO LIRA (1985).

²⁹ HENNIS (1972).

³⁰ CONRAD (1961), OGRIS (1979, 1990), KOCHER (1986), BRAUNEDER (1987).

espectaculares resultados —en América española— donde no tardó en convertirse en la mayor de las rentas reales³¹.

En el mundo hispánico alcanzaron singular relieve los portugueses Verney y Pereyra de Figueredo. Verney (1713-1792), cuyo *Verdadeiro Metodo* difundido desde México hasta Ouro Preto, aboga por una reforma universitaria para «ser útil a Republica e a Igreja» (1746), los ideales católico y nacional³². Figueredo (1725-1797) aboga por un restablecimiento del pretendido antiguo poder de los Príncipes frente a la Iglesia. Sus escritos alcanzaron rápida y sorprendente acogida en la Europa y la América de las luces³³. Otra figura central de la Ilustración católica es Von Martini (1726-1800), catedrático de Viena, consejero de María Teresa, autor del primer código civil, el *Westgalizisches Gesetzbuch* de 1797, y de unas *Positiones* que tuvieron también amplia resonancia en las universidades de Europa central y del mundo hispánico, por lo menos hasta después de 1840³⁴.

Mientras tanto en los países de lengua inglesa, Adam Smith (1723-1790) pasa de la creencia en la bondad natural del hombre, que gozaba de mucho favor entre sus compatriotas, a hablar de la mano invisible que regula la actividad económica. En las colonias inglesas de Norteamérica, destaca un autodidacta, Franklin (1706-1790), tipógrafo, editor, padre de la electricidad y de la independencia.

Contrapunto de la Ilustración reformadora es la Enciclopedia (1751-1766). Obra de diversos autores —entre los que descuellan Rousseau (1712-78), Diderot (1713-84) y D'Alembert (1717-83)— constituye un monumental inventario del saber humano, liberado del «lastre» de la revelación y las tradiciones patrias. En este sentido viene a ser una verdadera antítesis de esas sumas del saber humano, transmitido y adquirido, reelaborado una y otra vez en la Edad Media. Los enciclopedistas abominan de esos tiempos por su sello cristiano y exaltan, de rechazo, a la antigüedad grecorromana precristiana. Se oponen abiertamente, tanto a la idea de Dios como a la de patria, y proclaman —como exigencia de la razón humana— el ateísmo y el cosmopolitismo. A tono con lo anterior, la obra respira un inconfundible antisemitismo. Dentro de la línea de Voltaire (1694-1778), así como no admiten un Dios que se ocupe de los hombres, tampoco admiten un pueblo elegido suyo³⁵. En suma, el propósito de la Enciclopedia es transformar al europeo en un individuo liberado de sus creencias y de su pasado, sometido únicamente a los dictados de su razón, cuyos intérpretes son los propios filósofos

³¹ BRAVO LIRA (1994).

³² ANDRADE (1966), BRAVO LIRA (1985).

³³ GÓNGORA (1957), DOS SANTOS (s/f).

³⁴ CASSI (1999).

³⁵ GAY (1966-1969).

y autores ilustrados. Aunque prohibida en varios países, la Enciclopedia alcanzó gran difusión en la Europa y la América de las luces.

Entre estos autores tuvo singular fortuna Rousseau. Dos tesis suyas alcanzaron gran predicamento durante el siglo XIX: la bondad natural del hombre y el pacto social. La primera, el hombre es bueno por naturaleza y ha sido corrompido por la sociedad. Con ella se opone a la noción cristiana de pecado original, la noción racionalista de culpa social, colectiva e impersonal. En consecuencia, sustituye el llamado cristiano a la conversión interior de cada persona, como presupuesto para una efectiva transformación exterior de las instituciones, por la llamada revolucionaria y colectiva a transformar exteriormente las instituciones para cambiar así al hombre.

Estrechamente relacionada con esta transformación exterior de las instituciones, la otra tesis postula que los hombres nacen libres e iguales. De ahí que sea asunto de los propios individuos constituir a la sociedad, mediante un pacto social que garantice su libertad e igualdad bajo el poder de la voluntad general. Con ello se opone a la concepción aristotélica de la naturaleza social del hombre —*zoon politikon*— la concepción racionalista de la naturaleza individual del hombre. La sociedad queda así reducida a una polvareda de individuos y el propio hombre a una cifra o número, insignificante, dentro del conjunto social. En consecuencia, la visión cristiana de una sociedad y de un poder instituido en sus lineamientos fundamentales por Dios es substituida por la visión racionalista de una sociedad y de un poder constituido exclusivamente por los propios individuos humanos, a través de un acuerdo de voluntades o contrato. Se supedita así lo público a lo privado lo que en definitiva lleva a una sociedad sin cabeza ni centro, cuyo destino es ser absorbida por el estado.

Esta teoría del pacto social es otra de las ideas matrices del constitucionalismo del siglo XIX. Sirve para desahuciar las instituciones históricamente establecidas hasta entonces, por arcaicas y opresoras, contrarias a la libertad e igualdad natural del hombre y para promover el reemplazo de ellas por constituciones escritas, destinadas precisamente a garantizar los derechos de los individuos e instituir un poder cuyo fundamento no venga de arriba —de la gracia de Dios— sino de abajo, de la voluntad general.

Disociación del más acá y del más allá

La Enciclopedia marca un hito en el itinerario intelectual del racionalismo. Con ella se pasa de la prescindencia de la revelación divina y de la tradición humana a su rechazo en nombre de la sola razón. Sobre esta base hace sinónimo lo natural con lo que la razón humana está en condiciones de demostrar sobre

Dios, el hombre y la naturaleza³⁶. De esta suerte cobra forma una nueva visión del mundo, opuesta a la racional y teológica de raíz griega y cristiana. En ella las humanidades, cada vez más desconectadas de Dios, resbalan hacia el campo de las ciencias exactas.

Se comienza por afirmar la razón natural frente a la razón iluminada por la fe y se exalta la filosofía y a los propios filósofos como mentores, luces o antorchas de la humanidad. Por lo que toca a Dios, se afirma la religión natural frente a la religión revelada y se exalta el deísmo o ateísmo como exigencia de la razón universal. En lo que hace al hombre, mientras por una parte se afirma la moral natural frente a la moral revelada y se exalta la filantropía, el amor a la humanidad como ideal universal; por otra parte se afirma la sociedad natural frente a la sociedad instituida, fundada en las creencias y en las costumbres que distinguen entre sí a los hombres y a los pueblos y se exalta el estado de naturaleza, la sociedad fundada en el pacto o contrato social y la ley como expresión de voluntad general. Finalmente, se afirma el derecho natural basado en la sola razón frente al derecho establecido, fundado en la revelación y un derecho común romano-canónico, unas costumbres y una legislación del pasado, diversos en cada pueblo. En cambio, exalta los derechos del hombre individual y el contrato como fundamento de las relaciones recíprocas.

Esta exaltación de la naturaleza, tal como la razón humana por sí sola está en condiciones de comprobarla, no puede menos que reducir al hombre a uno dentro de la especie humana: vale decir, un individuo dentro del género, numéricamente distinto de los demás, pero con iguales derechos y, por tanto, sujeto a una legislación uniforme impuesta desde arriba. Esto se convertirá, en definitiva, en un ideal constante a lo largo de dos siglos desde el reformismo ilustrado en la segunda mitad del siglo XVIII hasta el constitucionalismo liberal o socialista de los siglos XIX y XX. Tal es la razón de ser de la reducción del derecho a la ley, igual para todos, lo que equivale a estatalizar el derecho. Es decir, deja de ser el *iustum* —como tal situado por encima del Estado, del poder y de los gobernantes— para transformarse en *iussum*, cuyo contenido y aplicación entregados a su arbitrio pueden tornarse inhumanos.

Reformas y revolución

Al aproximarse el fin del siglo el pensamiento racionalista se encamina decididamente de la prescindencia de la revelación divina y de la tradición humana a su rechazo. Las tensiones entre las dos vertientes de la Ilustración llegan a un punto

³⁶ CASSIRER (1943), GAY (1966-1969).

álvido y ambas se enfrentan, incluso en el campo de batalla. La creencia en el progreso indefinido encuentra sus principales intérpretes en Turgot (1727-1781) y Condorcet (1743-1793), quien incluso al pie de la guillotina, tuvo ánimo para componer un discurso sobre el poder de la razón para conducir a la humanidad desde las tinieblas del pasado hacia un luminoso futuro de felicidad y perfección siempre en aumento. Contra tales ilusiones y contra los horrores cometidos en Francia durante la revolución de 1789, bajo lema «libertad-igualdad-fraternidad», se alzó un coro de autores desde Europa central —Halle, Viena— hasta el mundo hispánico —Coimbra, México, Manila—.

El rechazo de la Francia revolucionaria y sus constituciones escritas es general. Mientras bajo el antiguo lema «Dios-patria-rey» se llevan adelante ambiciosas reformas destinadas a liberar a la religión de abusos y supersticiones, y al pueblo de los obstáculos que se oponen a su felicidad, el inglés Edmund Burke (1729-1797) opone en 1790 —en sus *Reflexiones sobre la revolución francesa*— un modelo histórico y nacional de constitución, diferente del modelo revolucionario, basado en el individuo y el contrato. Esto bastó para hacer de él un liberal, un adalid del pensamiento conservador³⁷. En los países hispánicos, las constituciones escritas no despertaron entusiasmo. Mientras el español Jovellanos (1744-1811) no se privó de reírse de la seguidilla de ellas en Francia: «[...] constitución que se hizo en pocos días, se contuvo en pocas páginas y duró pocos meses»; allende el Atlántico, el brasileño Andrada e Silva las encontró delirantes: «¿No hemos visto tantas veces en Europa que hombres alucinados por principios metafísicos y sin conocimiento de la naturaleza humana, quisieron crear poderes imposibles de sustentar? Vimos los horrores de Francia; sus constituciones apenas hechas y luego destruidas [...]»³⁸.

El enfrentamiento entre estas dos vertientes de la Ilustración desemboca en la derrota de Napoleón en 1815. Vencedor, el emperador Francisco de Austria hace erigir entonces un arco de triunfo en Viena donde se inscribe la sentencia bíblica *iustitia regnorum fundamento*, antítesis de la prepotencia de su antiguo adversario. Algo semejante hace el Papa en un monumento alzado frente a Quirinal, que exalta a la fe frente al poder. La Ilustración católica y nacional une, pues, al acento fuertemente crítico y reformador, una afirmación de los ideales nacionales, tanto religiosos y profanos, que las guerras napoleónicas no hicieron sino exacerbar.

La época de la Ilustración es la de los grandes códigos en Europa, primero en Austria, el ya mencionado Código Civil de 1797 (*Westgalizisches Gesetzbuch WGGB*) de Von Martini y el código penal de 1803, de su discípulo Von Zeiller,

³⁷ BURKE (1954), COBBAN (1960), SCHMIDT y ASSMANN (1967).

³⁸ JOVELLANOS, ANDRADA e SILVA.

adoptado como modelo en todo el mundo hispánico, a partir del Código del imperio de Brasil de 1830. Les siguen los *cing codes* franceses, cinco elaborados en siete años al terminar la revolución (civil, penal, comercio, procedimiento civil y criminal), de gran influencia en Europa y en el mundo hispánico³⁹. En estos países la codificación es más tardía y por eso se lleva a cabo bajo el signo de los grandes modelos. Comienza en 1829 con el código de comercio español y no se completa sino en 1916 con el Código Civil brasileño⁴⁰.

Codificación y «estatalización» del Derecho

La codificación transformó el derecho anterior y superior a la razón, fundado en la revelación o en la tradición y, por tanto, válido por igual para gobernantes y para gobernados, en un derecho legal, emanado del Estado. Es decir implantó una sumisión incondicionada de los gobernados a la ley impuesta por quien dice mandar en nombre de la razón. Este intento racionalista de liberar a los hombres de sus creencias y de su pasado, que se imponen a la razón en nombre de la revelación y de la tradición, parece tener en todas partes el mismo precio: sacrificar en alguna medida a los hombres concretos, con sus diversidades y su personalidad histórica, ante un hombre abstracto, propuesto en nombre de la razón por los pensadores de una época inmediatamente anterior e impuesto por la fuerza por los gobernantes del momento.

Al respecto no deja de ser un contrasentido que precisamente en la época del racionalismo las leyes se impongan, desde el poder, sin invocar las razones en las que se fundan y se conviertan en simples disposiciones que mandan, prohíben o permiten. Leyes sin Dios ni Patria, se las supone expresión de la razón universal por el solo hecho de haber sido dictadas por quien gobierna y manda. A los jueces, en cambio, se les exige en esta misma época que fundamenten sus sentencias, con el objeto de comprobar que se limitan aplica ley, sin distinguir si es buena o mala. En este sentido, el racionalismo se hace cada vez menos razonable: sacrifica la autoridad del jurista a la potestad del gobernante; elimina el elemento racional de la ley, sujeto a la autoridad de quienes saben derecho, para afirmar, en cambio, el elemento dispositivo de la misma, expresión del poder de los gobernantes.

Ahora bien, esta estatalización del derecho avanza gradualmente. Solo en el siglo XX se impone en términos mundiales, desde la Unión Soviética hasta

³⁹ VAN KAN (1910), ARNAUD (1969), EWALD (1989), HALPERIN (1992).

⁴⁰ BRAVO LIRA y CONCHA MÁRQUEZ (1998), GUZMÁN (2000).

Estados Unidos⁴¹. Lo que varía en el curso del tiempo es quién asume la misión de imponer esa uniformidad legal: si un monarca que reina por la gracia de Dios, como en el siglo XVIII, o un parlamento manejado por oligarquías que representan los ideales partidistas dominantes, como en el siglo XIX o, en fin, un Estado manejado por una *nomenklatura*, la del núcleo o partido portador que lo ha capturado, como en el caso de Estados totalitarios. Para el reformismo ilustrado la ley es protección de los débiles frente a los poderosos, acordada por el monarca; para el liberalismo la ley es regla de la actuación individual encaminada a mejorar la propia situación, garantizada por el Estado; y para el socialismo, la ley es regla de la actuación individual encaminada a mejorar la situación de la colectividad, conforme a la imposición del Estado⁴².

Lo que sucede en el derecho no es más que el reflejo de lo que ocurre en los demás planos de la vida humana. A medida que avanza el pensamiento racionalista se vuelve cada vez menos razonable. Se le hace cada vez más difícil sostener y fundamentar que nada hay en el mundo superior a una persona, según recuerdan las *Siete Partidas*⁴³.

En lo que toca a Dios, se le hace cada vez más difícil extrañarse de que su divinidad traspase los límites del entendimiento humano y prescindir sin más de su revelación, sin examinar siquiera su contenido, como si otro fuera de Dios mismo, pudiera dar noticia de Él mismo. En lo que toca al hombre, se le hace cada vez más difícil reconocer que cada uno, aparte de tener una naturaleza común con los demás, es una persona. O sea, que cada hombre singular no puede ser definido tan solo como un individuo de la especie humana, porque el soporte de su naturaleza individual es una persona, y por lo mismo, todo cuanto él tiene es personal: honra, vida, familia, patria, patrimonio.

En suma, el pensamiento racionalista no puede evitar alejarse de la imagen personal del hombre, como alguien único, dueño de sí, para resbalar hacia la imagen individualista del hombre, como uno más dentro de un género, llámese este la humanidad, como en el siglo XVIII, o la colectividad a que se pertenece: nación, partido político o clase social, como en el siglo XIX. A cada una de estas colectividades corresponde, en términos generales, una fase del estado constitucional: estado nacional, estado parlamentario y estado totalitario, con las distintas variantes de este último: pluri o monopartidista, socialista internacional o nacional-socialista.

⁴¹ WYSCHINSKI (1949), BOVARD (1994, 2000).

⁴² BRAVO LIRA (1982).

⁴³ *Siete Partidas* (7, 1,26).

TERCERA FASE: APOGEO DEL RACIONALISMO. GRANDES SISTEMAS DE PENSAMIENTO Y FELICIDAD TERRENA

El siglo XIX histórico no coincide con el cronológico. Comienza en 1815 con el Congreso de Viena, que restableció la paz y el equilibrio europeo destruidos por las guerras de la revolución francesa, y termina en 1914 con la gran guerra, como se llamó el primer conflicto mundial. Transcurre dentro de un clima de relativa paz y prosperidad. Al favor de él se operó en Europa un cambio espectacular: el nacimiento de un nuevo tipo de cultura, urbana e industrial, cuyo empuje contribuyó a consolidar el poderío mundial del continente. Símbolo de ella fue el reparto del África en la conferencia de Berlín (1884-1885). Pero esta primacía, cada vez más amplia, se tornó también cada vez más precaria. Perdió contenido cultural y se redujo a una mera superioridad técnica.

En estas condiciones, el racionalismo llegó a su punto culminante y también al límite de sus posibilidades. El dominio del hombre sobre el mundo, cada vez más efectivo, llevó al extremo la tensión entre la teoría y la práctica. Con ello puso a prueba la viabilidad de los propios ideales y planteamientos racionalistas.

En el racionalismo se contraponen en esta fase dos caras: la de la teoría y la de los hechos. Mientras los pensadores construyen sistemas de largo vuelo y exaltan el dominio del hombre sobre el mundo, y del Estado sobre el hombre, en la práctica surge toda suerte de confrontaciones. El paso de los discursos dieciochescos sobre cómo rehacer el mundo, a la tarea concreta de cambiar a los hombres y a las instituciones establecidas, despertó oposiciones y resistencias tan profundas y enconadas, que provocaron una suerte de descarrilamiento. Se produjo un divorcio entre país ideal y país real. La fractura entre ambos y las fricciones consiguientes recuerdan a dos placas tectónicas en constante tensión. En atención a esta división, el portugués Figueredo habló de las «dos Españas» y el brasileño Maciel de Barros de «os dois Brasil»⁴⁴.

Esta situación es nueva. Comparadas con las reformas, más o menos ambiciosas, del siglo XVIII, las transformaciones decimonónicas tuvieron un efecto completamente distinto. Si en el siglo anterior se había pasado sin mayores trastornos de la formulación de un criterio de certeza a su aplicación en el plano intelectual, es decir, a un revisionismo crítico, ahora el tránsito de la crítica a sus aplicaciones concretas, no se hizo sin rupturas y trastornos, a veces duraderos.

Esta ambivalencia puso en tela de juicio la creencia racionalista de que progreso material y progreso moral iban naturalmente unidos. Nadie lo vio mejor que Hegel. La historia entraña un incesante enfrentamiento entre los hechos y

⁴⁴ FIGUEREIDO (1936), MACIEL DE BARROS (1960).

la teoría. Hegel creyó poder zanjarlo en favor de la teoría: si los hechos no se ajustan a la teoría, tanto peor para los hechos. Su gran sistema de pensamiento racionalista, el idealismo absoluto, descansa en esta superioridad del espíritu sobre la materia. Para él la historia no es, en último término, más que el despliegue de una idea, la idea del Estado. De este modo transformó la creencia genérica en el progreso indefinido en algo concreto, la sucesión de tres épocas históricas, que corresponden, como las de Joaquín de Fiore, al pasado, el presente y el futuro. Al cabo de ellas, la humanidad alcanza la felicidad en la tierra. Detrás de él vinieron Comte y Marx que, con variaciones, se mantuvieron dentro de este mismo esquema monocausal y tripartito.

Grandes sistemas de pensamiento

Estos sistemas derivan en alguna forma de Kant (1724-1804) y de su divorcio entre el conocer y el ser. Con ello abrió el camino al idealismo de Hegel y, a través de él, al positivismo de Comte y el materialismo de Marx. Todos coinciden en reducir la realidad a un solo principio, llamado idea por Hegel y materia por Marx.

Autor del primero de estos sistemas, modelo de los demás, fue Hegel (1770-1831). Es el idealismo dialéctico absoluto. Según él, la razón demuestra que en último término todo lo real se reduce a diversas formas de una única idea, el espíritu absoluto, en perpetuo despliegue dialéctico: la afirmación de la idea engendra necesariamente su negación y esta, a su vez, su plenitud, que supera y engloba la afirmación y negación anteriores en un todo completo. Este movimiento dialéctico se repite indefinidamente, pues la plenitud es a su vez punto de partida para una nueva vuelta del proceso.

Según Hegel esta tríada tiene su máxima expresión en el dogma cristiano de la Santísima Trinidad. Sobre la base de ella acometió la tarea de abarcar toda la realidad en una sola cosmovisión. Esta visión del mundo hegeliana culmina, en cierto modo, en su exposición de la historia humana como despliegue dialéctico de la idea de Estado. Allí la tesis es el estado oriental, donde solo es libre el gobernante y los demás son súbditos; la antítesis, la ciudad-estado griega, donde son libres los ciudadanos y los demás simples elementos pasivos; y la síntesis, el estado germánico-cristiano, dentro del cual se sitúa el propio Hegel y su tiempo, en él todos son libres y ciudadanos. Estas tres fases históricas se suceden necesariamente y en este mismo orden, de suerte que al hombre no le cabe otra cosa que colaborar en su realización⁴⁵.

⁴⁵ HEGEL (1970).

El positivismo sociológico de Comte (1798-1857) depende de Hegel, en cuanto se propone oponer una réplica al idealismo absoluto. Es también un intento de abrazar toda la realidad dentro de una sola gran visión y termina asimismo en una interpretación de la historia universal. Según Comte, el pasado, el presente y el futuro de la humanidad transcurren bajo la ley de los tres estadios, que abarca la vida del espíritu desde sus orígenes hasta su final. Primero viene el estadio teológico que se extiende hasta la antigüedad grecorromana, durante el cual el hombre, aplastado por la grandeza del mundo exterior, busca una explicación del mismo a través de fuerzas ultraterrenas o divinas, lo que cimienta el predominio de la teología. Enseguida, sobreviene el estado metafísico, que se inicia con el cristianismo, durante el cual el hombre busca una explicación abstracta para lo que le rodea, lo que fundamenta el predominio de la filosofía. Finalmente, la historia culmina en el estado positivo cuyo fundador es el propio Comte, en el que el hombre cesa de preguntarse por las causas o el por qué de las cosas y se pregunta solo por el cómo, por los hechos positivos, lo que cimienta el predominio de la sociología, ciencia creada por Comte mismo, y abre una etapa de orden y progreso que pone fin a los trastornos de la revolución francesa y las guerras napoleónicas⁴⁶.

Por último, el materialismo dialéctico o histórico de Marx (1818-1883) representa, como el propio Marx reconoce, una inversión del sistema hegeliano. Al igual que su maestro, Marx niega la distinción entre espíritu y materia, pero en lugar de afirmar que lo único real es el espíritu absoluto en perpetuo despliegue dialéctico, afirma que lo único real es la materia, a la que, sin embargo, atribuye las propiedades del espíritu —en rigor la omnisciencia y la omnipotencia de la divinidad misma— y, en consecuencia, la supone también en perpetua actividad, bajo la forma de un despliegue dialéctico.

Marx se opone a Comte, en cuanto para él la gran cuestión contemporánea no son los trastornos derivados de la revolución francesa y las guerras napoleónicas, sino las transformaciones derivadas del maquinismo y la aparición del proletariado industrial, esa gran masa de trabajadores manuales que vegetan en condiciones inhumanas sin más haber que su prole. En consecuencia, Marx propone, a su vez, como culminación de su sistema, una nueva interpretación de la historia, articulada —como las anteriores— en tres etapas fundamentales, pero sobre la base de las relaciones económicas de producción. Todo lo demás, la religión, el arte, la filosofía, la ciencia, el derecho no son, según Marx, sino superestructuras derivadas de esas relaciones de producción.

⁴⁶ COMTE (1851-1854).

Atendiendo a este factor determinante, el gran acontecimiento de la historia humana es la invención de la propiedad privada. La tesis en el proceso dialéctico de la historia es la sociedad primitiva anterior a la propiedad privada; la antítesis la sociedad de clases fundada sobre la propiedad privada, que opone a los hombres en una lucha inevitable y sin cuartel entre la clase explotadora de los propietarios y la clase explotada, de los proletarios; y la síntesis será una sociedad sin clases, cuyo advenimiento pronostica Marx a través de una revolución mundial del proletariado, que acabará con la propiedad privada de los medios de producción y por tanto, con la clase explotadora y con la explotación del hombre por el hombre, para inaugurar una era definitiva fundada en la propiedad colectiva de esos medios de producción y la consiguiente abolición de las clases sociales y el Estado⁴⁷.

Sistema y felicidad de este mundo

En estos tres grandes sistemas late, como fondo común, la creencia en el progreso indefinido. Cada uno de ellos no es más que una explicitación de las etapas a través de las cuales avanza en el tiempo. Todos siguen el mismo esquema —que es el de Joaquín de Fiore— con sus tres épocas, que corresponden a pasado, presente y futuro. Los tres afirman saber por anticipado cuál es la etapa final de la historia de la humanidad, y apelan precisamente al futuro para imponerse. Para Hegel ese final de la historia advendrá por obra del Estado, para Comte será por obra de la sociedad, y para Marx de la economía. En todos los casos se trata de una edad perfecta, justa y feliz completamente conforme a los dictados de la razón humana, que en última instancia viene a ser un paraíso en la tierra, es decir, un substituto racionalista de la esperanza cristiana.

En el fondo estos tres grandes sistemas no son más que explicitaciones del curso histórico que sigue el progreso indefinido. Todos adoptan el esquema tripartito de Joaquín de Fiore, que tiene la fuerza de encuadrar al presente entre el pasado y el futuro. Los tres afirman saber por anticipado el desenlace de la historia de la humanidad y lo identifican con su propio triunfo. Su poder de atracción, una verdadera fascinación, radica más que en una fundamentación racional en esta suerte de revelación secularizada o esperanza racional substituto de la esperanza cristiana. A la luz de ella, al pasado es interpretado como una preparación remota y el presente como introducción inmediata a la edad de oro, que advendrá en forma inminente y necesaria, como recapitulación de todo lo sucedido desde el

⁴⁷ BOCHENSKY (1956), IBÁÑEZ (1981). Véase también MORENO (1979). Una visión sucinta en OCARIZ (1985).

principio de los tiempos. En virtud de esta visión de los últimos tiempos, cada uno de estos sistemas se autoerige en sucedáneo de la religión, hasta el punto de exigir de los hombres una sumisión incondicional, más estricta que la religiosa, pues para él no hay distinción entre las esferas de lo sacro y lo profano.

De esta manera, el rechazo de la revelación divina en nombre de la razón del siglo XVIII, desemboca en el siglo XIX en la divinización del Estado por el idealismo hegeliano o de la sociedad por el positivismo comtiano o de la materia y de su expresión, el proletariado, por el materialismo marxista. Estado, sociedad, proletariado son endiosados como salvadores sea de la esclavitud, sea de la ignorancia sea de la explotación.

Estado monárquico y estado oligárquico

Una cosa es el endiosamiento del Estado por los pensadores y otra demoler efectivamente los otros poderes diferentes al suyo —Estado e Iglesia— supremos y menores, que limitaban el suyo. Este fue el gran escollo con que tropezó en Europa e Iberoamérica el ideal político de la Ilustración, de una sociedad como suma de individuos iguales ente sí y con los mismos derechos.

No fue fácil desarticular la constitución varias veces centenaria de cada país e implantar en su lugar otra mejor, cortada según los patrones de Montesquieu y de Rousseau. Cambiar una constitución histórica por otra de papel, equivalía a reemplazar el estado jurisdiccional, vigente desde hacia siglos, con su multiplicidad de poderes, por un estado individualista, donde un poder único —cuyo ejercicio se dividía entre los tres poderes clásicos— no tenía delante de sí más que una masa de individuos aislados e indefensos, que forman la llamada sociedad civil *sine imperio*⁴⁸. Según explica Hespánha: «La progresiva expropiación de los poderes políticos de entidades superiores (papado, imperio) o inferiores (señoríos, ciudades, corporaciones, familias) permite al Estado transformarse en una entidad monopolizadora del poder político, contrapuesta a una sociedad expropiada de ese poder, sociedad civil»⁴⁹.

De este modo lo público y lo privado se separaron como dos esferas, una estatal, regida por la ley, y otra individual, regida por el contrato, el dualismo.

⁴⁸ Sobre la génesis y sentido de la contraposición Estado-sociedad, véase BRUNNER (1963, 1965, 1991), SCHIEDER (1958), SCHMITT (1960), EHMKE (1962), CONZE (1962), ANGERMAN (ed.) (1963), ERNST WOLFGANG (ed.) (1976), con trabajos de diversos especialistas. RIEDEL (1970), BOBBIO (1973), GARCÍA-PELAYO (1975), ahora en *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid 1977. ENGELHARDT, ULRICH y otros (editores) (1976), QUARITSCH (ed.) (1980), con trabajos de varios especialistas. HESPANHA (1984), KOSLOWSKI (1989). Para Chile, BRAVO LIRA (1991).

⁴⁹ HESPANHA (1984).

Tal es el origen de la contraposición de Estado y sociedad de las constituciones y códigos del siglo XIX, antesala del totalitarismo duro y blando del siglo XX, donde, eliminada la trama de poderes intermedios, los individuos quedan solos e indefensos frente al poder⁵⁰.

En otras palabras, las codificaciones y las constituciones escritas contribuyeron a hacer tabla rasa de la diversidad del país real, de las personas, los bienes y las instituciones que lo conforman. Su propósito era implantar un modelo ideal, cosmopolita, igualitario, de individuos y derechos, que son los mismos para todos los hombres y todos los pueblos, de todos los tiempos. De esta manera, la comunidad política se disolvió en una mera sociedad política. La comunidad viviente, constituida por una trama de personas e instituciones, fue reemplazada por una sociedad ideada por los pensadores, compuesta por individuos iguales entre sí y con los mismos derechos, como accionistas de una sociedad anónima. Entonces, el Estado como tal se vio impedido de seguir jugando su papel protector de los desvalidos frente a los poderosos y entró en crisis.

El idealismo hegeliano experimentó tempranamente los efectos del choque de las dos constituciones. Su grandioso intento de reconciliar los sistemas antagónicos de los pensadores anteriores fue muy pronto abandonado. La exaltación del Estado persistió, pero bajo dos formas opuestas, de los llamados hegelianos de derecha y de izquierda. Para Hegel, como sabemos, el Estado es motor y promotor de la libertad en la historia. La constitución «es algo que existe por sí y que está por encima de las cosas fabricadas» y «la corporación constituye la segunda raíz moral del Estado, después del núcleo familiar». Los «miembros de la sociedad civil se hacen miembros de alguna corporación, conforme a sus especiales aptitudes»⁵¹.

Entre sus seguidores se perfilaron dos interpretaciones. Una teológica y política, conservadora, como la de Lorenz von Stein (1815-1890) que vio, como siempre, en el Estado el instrumento de la libertad. En manos de la monarquía, interviene en las luchas sociales para elevar a los sectores inferiores de la población. La otra, atea y violenta, revolucionaria, como la de Karl Marx (1818-1883), que por el contrario, vio en el Estado un instrumento de opresión, en manos de los poderosos, del cual el proletariado no podría liberarse sino mediante la revolución.

Ambos atienden el mismo criterio a saber, en manos de quién se encuentra el Estado: o bien de un monarca, situado por encima de los más poderosos y en condiciones de proteger frente a ellos a los más débiles o bien de una clase

⁵⁰ REINHARD (2005).

⁵¹ HEGEL (1970: 273, 439; 251, 394; 255, 396).

dominante —minoría, partidos, grupos— que se sirve de él para explotar a los más desvalidos. Según eso, el papel del Estado será, como recuerda Stein, solucionar los problemas sociales, mediante la elevación de los sectores inferiores⁵² o por el contrario, como sostiene Marx, no habrá otra salida posible para liberar a los oprimidos, que eliminar el Estado y las clases sociales, mediante la revolución; ni otra manera de contribuir a ella que acentuar lo que llamó contradicciones sociales, a fin de acelerar la revolución⁵³.

El caso del marxismo es muy distinto al idealismo y al positivismo. Ya hemos visto que en lugar de acudir al Estado y a los cuerpos intermedios, a fin de proteger a los más débiles, apeló a la revolución para acabar con el Estado. Pero solo alcanzó su verdadera significación en el siglo XX, por una vía completamente original, la de capturar un Estado. Con ello inauguró el Estado totalitario, nueva forma de Estado individualista, que terminó por prevalecer en el siglo XX.

Entonces el Estado entró en crisis y se vio impedido de asumir en forma efectiva su papel protector de los desvalidos frente a los poderosos.

Estado jurisdiccional y estado individualista

Entre estas dos posiciones, primó en Europa y en Iberoamérica —a lo largo del siglo XIX— la favorable a un Estado formado por múltiples poderes y grupos en oposición al Estado reducido a una suma de individuos y a la dualidad estado-sociedad. Esta fue una constante en la que coincidían liberales y conservadores, hegelianos y positivistas. Su convergencia no es casual. Desde luego, la idea de una comunidad organizada era más realista que la individualista de los autores ilustrados. Guardaba mayor consonancia con la situación y mentalidad de estos pueblos. Desde luego, es todo menos una postura teórica; viene de atrás, tiene hondas raíces y lleva muy lejos. Responde a una conciencia viva. Por lo mismo, explica muchas cosas, entre ellas, el fracaso de tantas constituciones escritas o la reticencia frente a ciertas instituciones como el parlamento y el sufragio; en una palabra, el conflicto entre país real de las instituciones y país legal de las constituciones. En definitiva, sin esta clave no puede hacerse la historia de las constituciones escritas.

Ante todo, hay que tener en cuenta que entre estos pueblos no hay conciencia cívica. Para ellos lo que interesa vitalmente es disponer de lo propio, no meterse en lo ajeno. No les importa mayormente participar en el gobierno, y lo que les importa de veras es que el gobierno no intervenga en el suyo. Así entienden

⁵² STEIN (1972), GARCÍA PELAYO (1977).

⁵³ MARX (1843).

también la representación política. Para ellos opera de abajo hacia arriba, como mecanismo para exigir lo propio al gobierno, pero no a la inversa, de arriba hacia abajo, como mecanismo para que el gobierno, que se llama representativo, despoje de todo o parte de lo suyo —libertad, bienes y demás— a los llamados representados.

La cuestión fue mucho más candente de lo que parece. Basta remitirse a la comparación entre la libertad de los antiguos y de los modernos que esboza en esta época Benjamín Constant⁵⁴. Los hispanos no quiere ni oír hablar de cambiar algo real como es su propio ámbito de disposición por algo tan etéreo como participar en la cosa pública, vale decir, ir a meterse en asuntos de otros. Bello lo dice con todas sus letras: los derechos políticos, otorgados en las constituciones escritas, son infinitamente menos interesantes para ellos que los propios bienes de los que han gozado sin esos textos: honra, vida y hacienda, según la clásica trilogía⁵⁵. Esta mentalidad cuadra con el estado jurisdiccional, limitado de múltiples maneras, por el derecho y por los derechos, *iura et privilegia*, de los estamentos, cuerpos y grupos. En cambio, es inconciliable con un estado individualista, cuyos ciudadanos, según puntualiza Constant, en el mejor de los casos participan teóricamente en el gobierno y, por ese solo hecho, quedan obligados a someterse en todo lo que él haga. No es raro, pues, que el sentir y la práctica hispánica se resistieran a morir y se las arreglaran para pervivir por las vías de hecho y de derecho más inesperadas. Así, al lado de un país legal de las constituciones y de los ciudadanos prosperó el país real de las instituciones y las costumbres.

País real y país legal

En Europa y en Iberoamérica, ese país real encontró amplio respaldo frente al país legal. Entre los autores de mayor resonancia al respecto, están el alemán Krause (1781-1832) y el hispanoamericano Bello (1781-1865). Nacidos el mismo año, el uno en Eisenberg y el otro en Caracas, tuvieron un modo de pensar similar. Los dos fueron maestros por excelencia y en torno a ellos se formaron varias generaciones de discípulos, singularmente fieles a sus enseñanzas. Su actitud abierta, concilia sin dificultad lo nuevo con el pasado.

Las obras de Krause *Fundamentos del derecho natural*, publicada en Jena en 1803 y *Teoría del conocer y del conocimiento*, aparecida en Gotinga en 1835, fueron conocidas en Francia Bélgica y Alemania, pero alcanzaron su máxima difusión en el mundo hispánico, donde el krausismo floreció por encima de las diferencias

⁵⁴ CONSTANT-REBECQUE (1954).

⁵⁵ BELLO (1881-1993), BRAVO LIRA (2005).

entre derecha e izquierda⁵⁶. Krause afirma que la razón lleva al conocimiento de Dios, principio del ser y del conocer. Su obra *Ideal para la humanidad para la vida*, traducida al castellano por Sanz del Río, tuvo tres ediciones hasta 1904. En España gozó de una autoridad indiscutida hasta mediados del siglo XX, mientras en Portugal e Iberoamérica tuvo un peso considerable. En este sentido Krause fue el Hegel para estos países⁵⁷.

Andrés Bello fue en su tiempo la primera figura intelectual del mundo hispánico. Compuso unos *Principios de derecho internacional americano*, una *Gramática castellana* destinada al uso de los americanos y codificó el derecho civil vigente en estos países⁵⁸. En su discurso inaugural de la Universidad de Chile, después de ocuparse de la armonía entre revelación y razón, hizo un llamado a la independencia de pensamiento: «[...] jóvenes chilenos, aprended a juzgar por vosotros mismos, aspirad a la independencia de pensamiento. Esta es la primera filosofía que debemos aprender de Europa»⁵⁹. A tono con la mentalidad hispánica, contrapuso los «bienes» que tienen las personas «por ser hombres» —honor, vida y hacienda— a los «derechos» que les son otorgados por la constitución escrita, como el sufragio, que, en cambio, les son incomparablemente menos valiosos⁶⁰.

El principal sostenedor de la concepción orgánica de la comunidad a uno y otro lado del Atlántico fue Enrique Ahrens (1808-1884), discípulo de Krause y catedrático de diversas universidades europeas —Gotinga, París, Bruselas, Graz y Leipzig— y ampliamente conocido en el mundo hispánico. Su obra fundamental, *Curso de derecho natural* fue publicada en Bruselas en 1839 y traducida a diversos idiomas; al castellano en 1841, y editada por sexta vez en Viena en 1870⁶¹.

Allí expone un derecho natural opuesto al racionalista de la Ilustración. Formula una teoría del derecho y del Estado. Muestra que «el derecho no puede ser una construcción *a priori*, sino que ha de estar legitimado por la historia y por la vida real. La libertad, no es un fin, sino un medio para conseguir el bien. Como idea racional, debe compatibilizarse con el orden establecido». Mira a la igualdad con reservas, pues es contrario al «sistema abstracto, individualista y atomista, que se apoya en una noción abstracta del ciudadano, realizada de modo idéntico en cada miembro de la comunidad política [...] porque no

⁵⁶ FERNÁNDEZ DE LA MORA (1985).

⁵⁷ MARTIN (1881).

⁵⁸ SALVAT (1971), ÁVILA (1981), HANISH (1983), MURILLO (1986). Sobre su significación, STEGER (1967-1968, 1971, 1973). BRAVO LIRA (2000, 2001).

⁵⁹ BELLO (1843, 1881-1993).

⁶⁰ BELLO (2005).

⁶¹ AHRENS (1880: 81).

tiene en cuenta las relaciones reales, esenciales y permanentes que mantienen el orden social»⁶².

Rechaza la absorción de la sociedad por el Estado, sostiene que los cuerpos sociales intermedios son primarios y el Estado subsidiario. «El autogobierno es aplicable a todas las esferas de la actividad humana. El Estado no debe inmiscuirse jamás en la actividad que las diversas esferas ejercen para su fin propio». Lo que no obsta para retener, en cierto modo, la idea ilustrada de buen gobierno: el papel del Estado no se reduce a proteger a los ciudadanos, sino que debe hacer al bien, vale decir es semejante al del gobierno ilustrado⁶³.

Además, destaca con calor la ventaja de la monarquía como soporte del Estado: «[...] por su posición eminente para procurar el bien común y (porque) refleja la unidad, la permanencia y la conservación del Estado»⁶⁴. En definitiva, para Ahrens el Estado es un poder más, en medio de otros poderes, lo mismo que en el Estado jurisdiccional, modelo de Estado de derecho, según un autor reciente, Pietro Costa, quien no vacila en afirmar que «es el más logrado Estado de derecho, un Estado precisamente limitado por el derecho (y por los derechos), titular de una soberanía, que lejos de crear con su potencia beligerante un orden enteramente dependiente de ella misma, encuentra un orden ya constituido, se inserta en los derechos y privilegios que florecen a su sombra y se somete a los inevitables condicionamientos de unos y otros»⁶⁵.

Orden y progreso

Pero lo que parece dar la clave del prestigio de Ahrens y de Bello en el mundo hispánico, como antes de Heinecio, es su consonancia con el sentir profundo de estos pueblos, expresado en la trilogía «Dios-Patria-Ley» o «Dios-Patria-Fueros», que en su tiempo se encuentra en todas partes, desde la península ibérica hasta México y el juramento imperial en Brasil o presidencial en Chile⁶⁶. A esta luz resultan muy sugerentes los términos con que Ahrens recapitula el sentir de su maestro Krause, visiblemente coincidente con el de Bello y, desde luego, con el suyo propio: «[...] respeto de la historia y de las instituciones que han ido formándose sucesivamente por la evolución del cuerpo social; pero las anima con un nuevo espíritu, las llama

⁶² AHRENS (1880: 2, 411-412).

⁶³ AHRENS (1880: 1, 141-145, 55-56).

⁶⁴ AHRENS (1880: 3, 339).

⁶⁵ COSTA (2003: 93-94).

⁶⁶ *Religião-Patria-Lei*. Primacía de la constitución histórica sobre la escrita en Brasil (2000).

a un desarrollo armónico y abre al perfeccionamiento social un porvenir en el que el ideal se irá convirtiendo progresivamente en realidad»⁶⁷.

Por encima de sus múltiples ramificaciones, gran parte de los positivistas coincide en el fondo con estos planteamientos. De ahí que tanto en Europa como en América dieran origen a un nuevo tipo de conservador, preocupado por encauzar los cambios que trae consigo el progreso, cuyos exponentes no fueron, como hasta entonces, de preferencia militares y clérigos sino ingenieros, médicos y burócratas, símbolos del progreso. De todos modos, lo que menos pudo imaginar Comte, fue la fortuna del positivismo en el mundo hispánico. Al parecer, por su corto vuelo, su sistema estaba más al alcance del núcleo dirigente que abstracciones como las de Hegel o que su versión materialista de Marx.

Sea lo que fuere, el positivismo fue transformado y deformado a su modo en estos países⁶⁸. En México, Gomez Farías suprimió, por considerarla superflua, la universidad mas antigua de América; en Brasil, se puso fin a la monarquía y se adoptó como divisa oficial el lema positivista «orden e progreso» y esa misma fue la consigna de muchos gobiernos de fin de siglo, como el de Porfirio Díaz en México, Guzmán Blanco en Venezuela, Joao Franco en Portugal, Battle y Ordóñez en Uruguay, Augusto Leguía en Perú y Miguel Primo de Rivera en España⁶⁹.

Esta manera de pensar y de actuar encontró amplio respaldo a uno y otro lado del Atlántico. Entre otras grandes figuras, que es imposible enumerar, están el peruano Silva Santistevan, el chileno Letelier, el español Salmerón, el portugués Oliveira Martins. En definitiva, en el mundo hispánico el positivismo empalmó con el ideal reformador de la Ilustración y con las organizaciones intermedias del krausismo.

El caso del marxismo es muy distinto al idealismo y al positivismo. Ya hemos visto que en lugar de acudir al Estado y a los cuerpos intermedios a fin de proteger a los más débiles, apeló a la revolución para acabar con el Estado. Pero solo alcanzó su verdadera significación en el siglo XX, por una vía completamente original, la de capturar un Estado. Con ello inauguró el Estado totalitario, nueva forma de Estado individualista, que terminó por prevalecer en el siglo XX.

⁶⁷ AHRENS (1880).

⁶⁸ ZEA (1965).

⁶⁹ RABASA (1912), DÍAZ y DÍAZ (1991), VALLENILLA (1919), GARCÍA CALDERÓN (1979), QUESADA (1917, 1923), EDWARDS (1927), PEREIRA (1980), BONFIM (1929), CAPUÑAY (1951), TAU ANZOÁTEGUI (2001).

Dos constituciones

En el siglo XVIII se despierta el interés por la constitución histórica de los países europeos, Inglaterra, Francia, Portugal, las monarquías múltiples española y austriaca, los estados alemanes, Venecia y demás. Pero la bibliografía no pasó en general de descripciones, comentarios, comparaciones y teorías⁷⁰. En el siglo XIX, en cambio, la actitud es diferente y la Constitución se convierte en problema. A la histórica —vigente en cada país— se opone otra escrita —ideada según un molde cosmopolita— tomado de autores como Montesquieu y Rousseau.

Un rápido vistazo comparativo muestra varias maneras de encarar el conflicto entre las dos constituciones. No deja de ser sugerente su relación con las distintas vertientes de la Ilustración.

En algunos casos, como el de Inglaterra o de Hungría, se lo evitó. Se renovó la antigua constitución jurisprudencial, sin hacer ninguna constitución escrita. Es decir, estos países no necesitaron de ella para convertirse en modernos. La antítesis fue Francia que por más de dos siglos, desde 1791 hasta 1958, vivió cambiando constituciones, gobiernos, formas gobierno, y regímenes en un intento, una y otra vez fracasado, de reemplazar la constitución jurisdiccional por otra escrita.

La solución tal vez más rica y menos estudiada es el *Scheinkonstitutionalismus* en Europa central e Iberoamérica⁷¹, que claramente responde a la Ilustración católica y nacional. En estos países se dictaron constituciones escritas, pero no por eso se removió la constitución jurisdiccional. Se pueden imitar muchas cosas, siempre que no comprometan ni a la Iglesia ni a la patria. En este sentido se habla de modernización tradicional, moderada por los sectores dirigentes⁷². Los modos de arreglárselas fueron múltiples. A veces simplemente no se tomó en serio la constitución escrita y otras veces estos textos dejaron más o menos intactas las instituciones vigentes. De una u otra forma la constitución escrita no pasó de ser una fachada al gusto de la época —con separación de poderes y garantías— tras la cual subsistieron las propias instituciones. Se combinaron, por ejemplo, las innovaciones antedichas con la subsistencia de los dos poderes supremos, Estado e Iglesia, y la introducción del parlamento con la monarquía gubernativa, sostenida por instituciones antiguas como ministerios e intendencias. Al modelo

⁷⁰ SCHMIDT (1967), MOHNHAUP y DIETER (1995).

⁷¹ Acerca del *Scheinkonstitutionalismus*, véase HATTENAUER (1980), VON SRBIC RITTER (1935-1941: 3), BÖCKENFÖRDE (1977), HUBER (1991, tomo 1: 89-91, 120; tomo 4: 131 y ss y 332). Para Austria (tomo 3: 381-382). En Prusia, GRUENTHAL en «Grundlage konstitutioneller Regiment in Preussen 1848-1867», en RITTER, Gerhard A. (ed.) *Regierung, Beurokratie und Parlament in Preussen und Deutschland von 1848 bis zum Gegenwart*, (1983: 42 y ss.). WILLOWEIT (1991, 1992), BRAVO LIRA (1993, 1998).

⁷² UNGER (1975), DE TRAZEGNIES (1992).

ilustrado de constitución escrita, se sobreañadieron en el mundo hispánico toda suerte de instituciones.

De hecho, ellas constituyeron la parte más sólida y estable del Estado, sobre la cual pudieron asentarse las novedades introducidas por la constitución escrita. Los más logrados ejemplos de *Scheinkonstitutionalismus* fueron Austria y los estados alemanes, en Europa, Brasil y Chile en Iberoamérica, a los que se agregaron posteriormente Argentina y México.

En el resto del mundo hispánico, las situaciones son muy diversas. En todo caso, estos países parecen debatirse entre una constitución jurisdiccional que se resiste a morir y una seguidilla de constituciones escritas al estilo de Francia, que pasan sin echar raíces.

CUARTA FASE: AGONÍA DEL RACIONALISMO.

DE LA MUERTE DE DIOS A LA MUERTE DEL HOMBRE

El siglo XIX terminó en una apoteosis del poder del hombre para dominar el mundo. Nunca como entonces pareció tan próxima a alcanzarse la meta propuesta por Comte: hacerse cada vez más ricos, más poderosos, más felices. El siglo XX, en cambio, acabó en un abismo que enterró las ilusiones de la Ilustración bajo la lápida de metarrelatos⁷³. La centuria tiene mucho de fin de una época. De hecho, vio sucederse el fin de los imperios⁷⁴ y el derrumbe del liberalismo después de la primera guerra mundial⁷⁵, el fin de la preponderancia mundial de Europa y la partición del mundo entre dos superpotencias tras la segunda guerra —Estados Unidos y Unión Soviética— y, como si esto fuera poco, el derrumbe de la propia Unión Soviética y del socialismo desde los años 1990, que dejó paso a Estados Unidos como única superpotencia, y a su increíble indiferencia frente al derecho⁷⁶.

Nos hallamos pues ante un cambio de escenario. En medio de tantas catástrofes se desvaneció la creencia en el poder de la razón humana para rehacer el mundo y el sueño de un progreso indefinido de la humanidad por obra suya.

⁷³ LYOTARD (1984).

⁷⁴ BRAVO LIRA (1988).

⁷⁵ NOLTE (1971).

⁷⁶ La CIA mantiene cárceles secretas en diversos países del mundo. En octubre de 1989 se autorizó al FBI (Oficina Federal de Investigaciones) para apresar, sin autorización del país respectivo, a cualquier persona, de cualquier nacionalidad, en cualquier parte del mundo. Con ello se legalizó la caza del hombre por la CIA, algo que los países civilizados tenían por inconfesable. Se puso así a los hombres por debajo de las fieras, que no pueden casarse en territorio ajeno. Véase también BRAVO LIRA (1989, 2003, 2004).

Murió así la Modernidad antropocéntrica y se produjo bruscamente el *Wende*, esto es, el vuelco hacia una posmodernidad de contornos todavía inciertos.

El ocaso del racionalismo está lleno de contradicciones. Es a la vez una época creadora y destructiva. Los avances son impresionantes, pero también lo son los problemas que traen consigo: ecológicos, demográficos, psicológicos, morales, económicos, sociales, religiosos. Algunos se vuelven insolubles. En este sentido se habla de decadencia como redondamente lo hace Spengler⁷⁷ o de los desafíos pendientes, como más cautamente lo hace Toynbee⁷⁸, de cultura de la muerte o autodestrucción. El lenguaje de estas visiones de la historia es significativo. Deja atrás el tono triunfal de los grandes sistemas del siglo XIX, Hegel, Comte y Marx, y su interpretación monocausal queda relegada al pasado.

Pérdida del centro

Un somero examen de la situación revela que estamos ante una pérdida del centro. Junto a un incremento sin precedentes de la prosperidad material, se produce una descristianización masiva, también sin precedentes. Se rompe así el equilibrio interior y exterior de la persona. Manifestaciones de ello son la vulgarización del lenguaje y las costumbres, del pensamiento y de la religiosidad. En una palabra, un rebajamiento de la persona. Correlato de él son, como señaló Sombart, la falta de aprecio por la vida y la baja de la natalidad⁷⁹, preludio de la extinción del mundo civilizado.

De hecho Europa pierde su preponderancia mundial. Superioridad espiritual, degenera en cultural y termina en meramente técnica. Entonces su relación con el resto del mundo se invierte. Si antes la emigración europea llevaba su espíritu a otros continentes, ahora no europeos afluyen por millones a Europa: turcos, árabes, chinos, marroquíes, tailandeses. Al mismo tiempo, Europa y Estados Unidos imponen en el resto del mundo métodos destinados a frenar el crecimiento demográfico. Sin razones para vivir, tampoco las hay para perpetuarse en los hijos.

Lo singular de este hundimiento es que, al igual que el engrandecimiento, viene de dentro y de arriba, lo que evoca esa deserción de los letrados denunciada por Julien Benda⁸⁰. Tiene su foco en los pueblos más avanzados y dentro de ellos, en los núcleos dirigentes. Los pueblos más prósperos y poderosos —que se hallan

⁷⁷ SPENGLER (1918-1922).

⁷⁸ TOYNBEE (1934-1961).

⁷⁹ SMBART (1938).

⁸⁰ BENDA (1927).

a la cabeza de los adelantos científicos y técnicos— se empobrecen moralmente y ejercen una influencia corrosiva sobre el resto del mundo. Esta decadencia no viene de abajo, de las grandes mayorías —menos cultas, marginales y menos acomodadas— sino de la propia minoría dirigente, del sector más cultivado de las urbes mundiales que, de este modo, arruina su prestigio y su papel rector.

El abandono de la fe, fenómeno aislado en el siglo XVIII, se tornó masivo en la Europa del siglo XX, comenzando en las capas cultas⁸¹, descreídas, indiferentes moralmente, sin interés por la creación intelectual y artística, desarraigadas, sin más patria que sus inversiones ni más intereses que los económicos. El fenómeno no es desconocido. Al fin del mundo antiguo sucedió algo semejante, según pudo comprobar el ruso Rostovtzeff⁸².

Esa deserción de los sectores dirigentes es perceptible al menos en tres círculos concéntricos: uno más visible, la relación entre la técnica y el hombre; otro más profundo y ramificado, la relación entre medios de vida y razones para vivir y, en fin, uno de fondo, la relación entre Dios y el mundo.

La técnica contra el hombre y la naturaleza

La técnica y la industrialización realizaron prodigios durante el siglo XX. Tal vez ninguno tan beneficioso como la elevación sostenida de las condiciones de vida de pueblos enteros. De hecho, muchas limitaciones espaciales desaparecieron ante el avance de los medios de transporte y de comunicación, desde el motor a vapor y los ferrocarriles, hasta la electricidad, el teléfono, el telégrafo, el cable, la propulsión nuclear y la aviación. Muchas limitaciones de los medios de vida desaparecieron ante el avance empresarial, desde las manufacturas, el comercio colonial y las grandes compañías de comercio hasta el empleo de material sintético, la producción en serie, el comercio y las finanzas mundiales. Muchas limitaciones de la salud corporal desaparecieron ante el avance de la medicina, desde la vacuna y la anestesia hasta los rayos X y los antibióticos. En fin, desaparecieron también muchas limitaciones en la información ante el avance de los medios de comunicación, desde la prensa y los periódicos, hasta el telégrafo y el teléfono, la radio y la televisión.

Pero desde temprano, esos mismos adelantos que permitieron mejorar las condiciones de vida y enfrentar diversas formas de infortunio —catástrofes, enfermedades y demás, causadas por la naturaleza— permitieron realizar también las más atroces injusticias, atentados del hombre contra el hombre. A lo largo

⁸¹ MÜLLER-ARMACK (1968).

⁸² ROSTOVITZ (1937-1939).

de la centuria se desencadena una serie de horrores, nunca vistos en la historia. Apenas hace falta recordarlos. Comienzan con la primera guerra mundial (1914-1918) y sus millones de víctimas. Siguen con la discriminación de las minorías, el exterminio de más de cincuenta millones de personas bajo la Unión Soviética y sus satélites (1917-1987)⁸³, los bombardeos a poblaciones civiles indefensas en la segunda guerra mundial, desde Dresde hasta Hiroshima y Nagasaki, y la expulsión de millones de personas de su patria. Prosiguen, en la segunda mitad del siglo, con las demoledoras intervenciones de Estados Unidos en Corea, Vietnam, Afganistán e Irak⁸⁴, las masacres en las guerras tribales de África⁸⁵ y las de los Balcanes en la década de 1990. A la vista de este espectáculo inhumano, el inglés Johnson no pudo menos que calificar al Estado como el mayor asesino de la historia⁸⁶, en tanto que el francés Ternon denunció el Estado criminal y los genocidios del siglo XX⁸⁷.

Medios de vida y razones para vivir

A pesar de tantas catástrofes, muchos mantuvieron por largo tiempo la ilusión de vivir en el mejor de los mundos posible. El fuerte de la ciencia experimental y de la técnica está en el conocimiento y el dominio del mundo exterior al hombre; y su débil en el conocimiento del hombre mismo y de lo que conduce al dominio de sí. Aunque la ciencia y la técnica pudieron ciertamente mejorar y multiplicar los medios de vida del hombre, no pudieron dar un sentido a su vida, ni razones para vivir. Por eso, la prosperidad material pudo muy bien ir acompañada de los mayores horrores contra nacidos y por nacer, lo que Zum Felde denominó «barbarie tecnificada», mil veces peor que la barbarie primitiva del arco y la flecha⁸⁸.

La vida se volvió cada vez menos humana. Primero fue la miseria material del proletariado, luego la miseria moral de la sociedad masificada. Nada lo muestra mejor que la suerte de la educación. Se desvirtuó poco a poco hasta hacerse cada vez más incapaz de transmitir ideales de vida a las nuevas generaciones. Dio por supuesto el sentido y el fin de la vida y se contentó con impartir conocimientos o destrezas. De este modo empobreció moralmente a la persona. Ni la alfabetización, ni la familia, ni la escuela, ni la Iglesia, ni tampoco, en cuanto les cabe, los

⁸³ COURTOIS (1998).

⁸⁴ Véase SPLENGER (1918-1922).

⁸⁵ Véase SPLENGER (1918-1922).

⁸⁶ JOHNSON (1988).

⁸⁷ TERNON (1994).

⁸⁸ ZUM FELDE (1939).

medios de información lograron impedirlo. A la hora de asegurar su supervivencia, la sociedad industrial del siglo XX, tan orgullosa de sus logros, se encontró por debajo de tantas culturas orales y rurales de antes y de ahora.

Esta es en definitiva la gran contradicción del siglo. Empobrecimiento moral más que material, enmascarado por un espectáculo brillante de elevación de las propias condiciones de vida. Los medios de vida son cada vez más abundantes, en tanto que faltan cada vez más razones para vivir.

Un mundo sin Dios

La raíz última de este desajuste entre el mundo exterior y el interior, con todas sus consecuencias, no es sino la disociación entre el más acá y el más allá. A principios de siglo observó cáusticamente el inglés Chesterton: «El que no cree en Dios es capaz de creer en cualquier cosa»⁸⁹. El tiempo le dio la razón. A medida que se apagaba la fe, Europa y el mundo se llenaron de supersticiones. Necesitado de Dios, el hombre creó sus propios ídolos, comenzó a endiosar cosas nobles como el arte, la ciencia, el Estado, el mundo, la naturaleza; o cosas bajas, como sus propios vicios fustigados otrora por San Agustín: el amor desordenado a la riqueza, al cuerpo, al bienestar⁹⁰.

Parte principal de este desmoronamiento interior es la degradación de la persona, primera consecuencia de la disociación racionalista del más acá terreno y el más allá ultraterreno. No podía ser de otro modo. En un mundo sin Dios, el hombre no puede conservar su puesto como persona, por debajo de Dios y por encima de la naturaleza, capaz de tratar directamente con Él y, por tanto, situado por encima de las cosas. Simplemente no hay lugar para él como persona. Inevitablemente se le considera como una partícula más de la naturaleza. Lo que equivale a reducirlo a un simple individuo, vale decir uno más dentro de su especie, un número sin nada que, como a la persona, lo haga respetable en sí mismo⁹¹.

El racionalismo no puede evitar volverse en contra del hombre. Desde que no reconoce ninguna instancia más alta —supraterrenal— tampoco tiene nada que invocar a la hora en que se atente contra él. De nada sirven los discursos sobre unos derechos humanos que ni siquiera tienen fundamentos. Cualquiera los atropella. Sin hablar de las expulsiones en masa, de la opresión a la minorías y

⁸⁹ CHESTERTON (1929), ahora en sus *Obras completas*, Barcelona 1952. La frase original, más sarcástica y contundente, reza al parecer: «Lo peor de que los hombres hayan dejado de creer en Dios, no es que ya no crean en nada, sino que están dispuestos a creer en cualquier cosa».

⁹⁰ GÓNGORA (1982, 1987).

⁹¹ SCHELER (1928), MÜLLER-ARMACK (1968).

de la llamada limpieza étnica. Todo esto se practica de hecho y se institucionaliza en los campos de concentración y de exterminio del socialismo internacional y del nacionalsocialismo y, últimamente, en los campos de prisioneros como los estadounidenses en Bagram, Abu-Ghraib o Guantánamo⁹². Sin la degradación del hombre por el racionalismo, no habría sido posible a los europeos y los estadounidenses el exterminio de millones y millones de hombres⁹³.

Proclamar la muerte de Dios, como lo hizo Nietzsche, lejos de traer una liberación del hombre, significó entregarlo en manos del poder y de los poderosos. En una palabra, lo dejó a merced de la voluntad de poder. No podía esperarse otra cosa. Según dijo el francés Lubac: «El hombre puede muy bien forjar un mundo sin Dios, pero no puede evitar que sea contra el hombre»⁹⁴. Convertidos en meros individuos, los hombres quedaron aislados e indefensos frente a las nuevas divinidades, llámense Estado, Nación, democracia, ideología, la ecología o lo que fuera.

De la democracia individualista a la totalitaria

Con la descristianización aparecen nuevas formas de opresión del hombre por el hombre, propias de este siglo. De ellas mencionaremos tres, administradas todas por una *nomenklatura* de iniciados⁹⁵ que captura el Estado, los organismos internacionales e intenta capturar asimismo la Iglesia.

En este siglo dominado por la contradicción entre los ideales del racionalismo y la realidad de los hechos, la crítica racionalista cede paso a un cultivo de los problemas que permite vivir de ellos. Tal es la clave de la *nomenklatura* como núcleo dirigente de innegable sello gnóstico. Distintos del común de los mortales sus componentes se autoidentifican con alguna causa humanitaria en boga: lucha contra el hambre, las enfermedades, la opresión, la miseria, la falta de vivienda, de educación, etcétera. Parapetados tras la democracia —ese abuso de las estadísticas, al decir de Borges—⁹⁶ de los derechos humanos —ese abuso de la ingenuidad que deja indefensos a los más débiles frente a la violencia— de la policía política, de la extorsión tributaria —ese abuso del gobierno contra los

⁹² De Bagram y de Guantánamo se tenía noticia. Sobre la denuncia de Joe Darby que provocó la investigación sobre el trato en Abu-Ghraib, véase *Die Presse*, Viena 17 de agosto de 2006. *El Mercurio*, Santiago 13 de diciembre de 2005.

⁹³ TERNON (1994).

⁹⁴ LUBAC (1955).

⁹⁵ ARENDT (1951) repara en el papel de la elite dirigente. VOULENSKY (1981).

⁹⁶ Jorge Luis Borges decía en 1976: «Descreo de la democracia, ese curioso abuso de la estadística». Véase FERNÁNDEZ FERRER (1988).

ciudadanos— los medios de comunicación y de las encuestas se erigen en expertos y se incrustan en el interior de las instituciones para transformarlas.

Dividen el país o el mundo en dos, ellos y los demás, los que mandan y vigilan, y los que trabajan y producen. Esta suerte de orden faraónico es de hecho una gran realización del siglo XX, de la que no cabe estar orgulloso, porque como anticipó Antoine Pinay: en cualquier época pueden construir pirámides, pero el precio es siempre el mismo, la esclavitud de millones de hombres⁹⁷.

Un caso claro es el de las organizaciones humanitarias que desde 1948 prosperan bajo el alero de las Naciones Unidas. Cunden tanto en el marco nacional como internacional. Pero no les es fácil escapar a la tentación de vivir espléndidamente de los problemas que son su razón de ser —en lugar de solucionarlos— ya que esto traería consigo la propia disolución y la cesantía de su personal. Al parecer, un gran descubrimiento del siglo XX es la conveniencia, al menos para algunos, de que los problemas no se resuelvan, sino que se cultiven. Es toda una mentalidad. Ejemplo de ello es un tema tan traído y llevado como los derechos humanos. Brindan a las potencias un pretexto para intervenir en países chicos. En cambio, en ningún caso se los hace valer frente a esas potencias, para amparar, por ejemplo a las víctimas de Estados Unidos o de la Unión Soviética. Un caso entre miles es el del presidente Noriega de Panamá, apresado en el ejercicio de su cargo en 1989 y retenido años y años en la cárcel por Estados Unidos sin que nadie proteste⁹⁸. La maraña de estas organizaciones internacionales prolifera, sin que se vea que solucionen los problemas ni que sean disueltas.

Sin embargo, el caso más claro de vivir de los problemas públicos es el deslizamiento de la democracia individualista a la democracia totalitaria. Una vez atomizada la sociedad, el Estado neutral se hace absorbente. Nadie ha descrito esta transformación mejor que Tocqueville⁹⁹. En ambas etapas, el Estado individualista vive a cuenta del futuro, vale decir, de la «buena república» o más ambiciosamente de la «felicidad en la tierra»¹⁰⁰. Pero esta dicha es siempre para la siguiente generación. Como ha dicho Derrida es la «democracia para otro día»¹⁰¹, lo cual autoriza a exigir el sacrificio de la actual generación. En este sentido, el Estado totalitario, respaldado por la técnica, viene a ser el último y más radical esfuerzo por llevar del plano teórico y parcial al plano histórico y total el viejo

⁹⁷ GUILLAUME (1984).

⁹⁸ BRAVO LIRA (1993).

⁹⁹ TOCQUEVILLE (1957).

¹⁰⁰ GAXOTTE (1933).

¹⁰¹ DERRIDA (1989).

ideal racionalista de transmutar el mundo real en otro ideal, conformado según los dictados de la razón humana.

Totalitarismo duro y blando

El término «Estado total», paralelo a «guerra total» es de origen centroeuropeo. Bajo la forma de «totalitarismo» se empleó en Estados Unidos durante la guerra fría, para exorcizar a la Unión Soviética, sin imaginar que ellos mismos no tardarían en derivar también hacia dicha forma política¹⁰². Históricamente presenta dos modalidades: el totalitarismo duro y el blando.

El mejor exponente del totalitarismo duro fue el soviético, que puso en práctica el exterminio de una buena parte de la población. Allí no se tuvo empacho en emplear todos los recursos de la técnica moderna: desde la planificación, el Gulag de Solzhenitsyn y la reclusión forzada en clínicas psiquiátricas hasta los campos de concentración y el exterminio masivo. La cifra de víctimas, del orden de treinta millones, linda con lo inverosímil¹⁰³. El totalitarismo blando, por ejemplo, de Estados Unidos, opera de modo en general incruento. Extorsiona, amedrenta, tortura, pero no asesina sino por excepción. Recurre a medidas de orden policial, legal o administrativa, y al encierro, sin proceso alguno en cárceles secretas, contra ciudadanos y extranjeros¹⁰⁴. Pero no trepida en implantar y difundir en países extranjeros formas inhumanas de guerra antisubversiva, ni en aplicar horribles torturas a los prisioneros¹⁰⁵.

En el siglo XX el totalitarismo se extendió por los cinco continentes, en todo el arco comprendido desde la Unión Soviética —donde fue implantado por primera vez por Lenin— hasta Estados Unidos.

La señal de partida para su difusión mundial la dio, sin darse cuenta, el presidente Wilson, de Estados Unidos, cuando al término de la gran guerra (1914-1918) hizo un llamado a hacer un mundo seguro para la democracia¹⁰⁶. Con ello dio entrada al fundamentalismo democrático de Estados Unidos en el escenario internacional. Se trata de una conciencia mesiánica de estar llamados

¹⁰² ARENDT (1951), TALMON (1952), SEIDE, RYMO y JENKER (1968), SCAPIRO (1972), BRACHER (1982), REINHARD (1998), TRAVERSO (2001).

¹⁰³ COURTOIS (1998).

¹⁰⁴ BARBER y OTROS (1966), COUTO E SILVA (1967), COMBLIN (1978), CHILD (1980), FERNÁNDEZ BAEZA (1981).

¹⁰⁵ REINHARD (2005).

¹⁰⁶ BAINVILLE (1936).

a imponer la democracia en todas partes¹⁰⁷. Pero en Europa y en el mundo las cosas tomaron un giro completamente inesperado para ellos. En lugar de triunfar una democracia individualista parecida a la estadounidense, triunfó incluso en los propios Estados Unidos, la democracia totalitaria. Sin que Wilson llegara a explicárselo Europa se cubrió de dictaduras. Para asombro suyo el andamiaje de sufragio, plebiscitos y partidos, no sirvió para otra cosa. Al igual que la Unión Soviética todos rivalizaron en su celo por legitimarse mediante elecciones¹⁰⁸.

Si al mediar el siglo el soviético Wyschinski podía decir triunfalmente que en Rusia «las leyes son hechas para defender al Estado contra los individuos, no a los individuos contra el Estado»¹⁰⁹, antes de terminar la centuria, el estadounidense Bovard denunciaba en su país la misma inversión del sentido de la ley. En lugar de ser la garantía y la protección para el ciudadano frente al gobierno, como en tiempos de la independencia y de la constitución, se ha convertido en un elemento de presión y opresión del Estado sobre él: «Hoy día las leyes existen cada vez más para someter a los ciudadanos, no a los gobiernos»¹¹⁰. Se cumplió así el vaticinio de Tocqueville¹¹¹. Las dos vertientes del totalitarismo, dura y blanda, siguen el mismo curso y van a dar a la misma parte¹¹².

Esta convergencia no es casual ni exclusiva de ambas superpotencias. Como explica Reinhard, factor común a ellas es la democracia que demuele las instituciones intermedias y deja al Estado dueño y señor de millones y millones de ciudadanos aislados e indefensos frente a él. Se comprende que en el siglo XX se torne prácticamente imposible escapar a esta democracia totalitaria. «Bajo el impulso de la democracia y los nacionalismos, caen las últimas barreras que contenían desde fuera el poder del Estado»¹¹³. Entonces, lo único que cabe es esa suerte de autolimitación del poder del Estado, más aparente que real, como la que se intenta mediante las constituciones escritas. Escapar a esta autolimitación supone conseguir que se interponga entre el Estado y los ciudadanos una trama de organizaciones intermedias las cuales, junto con proteger a las personas frente al Estado, lo limitan. De lo contrario, desaparecidas estas instancias intermedias «al hombre le resulta cada vez menos posible entrar en contacto con el poder del

¹⁰⁷ Charles Eliot Norton, profesor de Harvard, habla del «surgimiento de un espíritu bárbaro de arrogancia e irracional autoafirmación» y lo califica el «peor espíritu de nuestra democracia». Carta a E. L. Goldkin, Liggió, Leonard, *Early Anti-imperialism*. Véase también TUCHMAN (1966).

¹⁰⁸ BAINVILLE (1936).

¹⁰⁹ WYSCHINSKI (1949).

¹¹⁰ BOVARD (2000).

¹¹¹ TOCQUEVILLE (1957).

¹¹² REINHARD (2005).

¹¹³ REINHARD (2005).

Estado en calidad de miembro sea de una parentela, comuna, gremio o estamento. En lugar de eso, se encuentra directa e inmediatamente frente al Estado»¹¹⁴. «El ámbito de competencia de este se torna ilimitado, de suerte que el ciudadano se encuentra sin ningún espacio a salvo del Estado»¹¹⁵.

Avanzada de la posmodernidad

Hispanoamérica siguió un rumbo diferente. Allí no hubo una descristianización como la de Europa. Al filo del nuevo siglo, antes de que el presidente Wilson hiciera su llamado a favor de la democracia en el mundo, Rubén Darío advirtió a su antecesor, el presidente Roosevelt: «[...] y pues contáis con todo, falta una cosa ¡Dios!»¹¹⁶. De hecho, en la América hispana no hubo lugar ni para ideologías ni para endiosamientos del Estado, de la ley, de la democracia, ni de ninguna otra cosa. Como no se ha perdido el centro, sino que está en Dios, todo lo demás se toma *cum granum salis* o como dicen los brasileños *con muita calma*¹¹⁷. Así se explica que Steger pueda comprobar, no sin asombro, que Hispanoamérica ha sido el «hoyo negro» donde mueren las ideologías del racionalismo europeo, desde el liberalismo y el socialismo decimonónicos, hasta las teorías del pleno empleo de Keynes, de la dependencia, de modernización desarrollista y demás, sin olvidar el modernismo eclesiástico y la teología de la liberación¹¹⁸.

En estas condiciones el ocaso de la Modernidad racionalista representó para estos países una suerte de liberación. Abrió las puertas a un renacer de la mentalidad barroca, anclada en la visión realista y teologal del mundo, anterior a la ilustrada, que bajo una corteza racionalista pervivía en ellos con mucho mayor vigor que en Europa. En este sentido, la América hispana ha sido la gran favorecida con el ocaso de la Modernidad ilustrada. Su desmoronamiento deja a la vista esa otra Modernidad barroca, soterrada pero todavía viva, sobre todo en los medios populares. En este sentido el argentino Sampay proclamaba ya en 1942 que el rezago hispanoamericano en seguir los modelos europeos se había convertido en una ventaja¹¹⁹. Además, los hispanoamericanos experimentan una reacción casi biológica de rechazo frente a los modelos foráneos, sean europeos o desarrollistas, promovidos por organizaciones internacionales. A quienes no habían perdido la

¹¹⁴ REINHARD (2005: 407).

¹¹⁵ REINHARD (2005: 406).

¹¹⁶ DARÍO (1947).

¹¹⁷ ZUM FELDE (1939).

¹¹⁸ STEGER (1987).

¹¹⁹ SAMPAY (1942, 1951), PIERPAULI (1999).

visión teocéntrica, siempre les parecieron mortecinas las luces de la razón que encandilaban a los europeos y estadounidenses.

No es extraño que en estas latitudes tampoco se conociera el Estado totalitario, salvo en la caricatura de Cuba, desde 1959. En contraste, a lo largo del siglo se mantuvo incólume, con sus mil variaciones, la monocracia hispánica. Mientras ministerios e intendencias, soportes del gobierno modernizador estuvieron fuera de discusión¹²⁰, la suerte de los parlamentos y partidos fue altamente problemática. De este modo, el gobierno pudo muy bien derivar hacia las formas burocráticas, descritas en México por Octavio Paz, como *El ogro filántropico*¹²¹ y en Brasil por Penna como *Dinossauro*¹²² sin que en ningún caso se convirtiera en un Estado totalitario. Es un monstruo burocrático pero no totalitario. Mientras en el mundo hispánico hay un Estado fuerte sin apenas sentido cívico, en los otros países de Europa, un sentido cívico más o menos fuerte no impide el deslizamiento del Estado por la pendiente del totalitarismo.

Obra de pensadores europeos, la Teología de la Liberación pretendía atajar la difusión del marxismo en Iberoamérica, tras la toma del poder por Castro en Cuba en 1959. Su idea fue detener al marxismo con una dosis de marxismo, y a la revolución con otra revolución anticipada y menos violenta. Desde una cómoda cátedra en Lovaina, el canónigo Houtart lanzó con beata complacencia de espíritu avanzado, expresiones como «legalidad formal» primero, «legalidad sobrepasada» después, para terminar en la «violencia institucionalizada o inmanente al sistema»¹²³. Pero estos teóricos no sabían ni tenían porqué saber que la América de habla castellana o portuguesa es inmanejable. Se dobla, pero no se quiebra. Puede recibir lo que sea, pero sigue siendo la misma, pues según reza el viejo adagio «lo recibe a su modo», por cierto poco afín al racionalismo europeo y muy próximo al barroco. Con la teología de la liberación ocurrió lo mismo que con otras teorías e ideologías racionalistas. Contra las esperanzas de sus promotores europeos, no convenció ni venció. Antes bien, en Iberoamérica tomó otros rumbos, que no raramente coinciden con lo que se conoce como doctrina social de la Iglesia¹²⁴.

En suma, Iberoamérica no es fácil. Nada entra en la forma que viene. Todo se filtra y deforma de suerte que cuadre con la propia mentalidad y modo de ser. La mejor prueba de ello es el arte. Según sucede a menudo en el mundo preindustrial,

¹²⁰ Estos son los elementos fuertes de la constitución, véase BRAVO LIRA (2006).

¹²¹ PAZ (1979).

¹²² PENNA (1988).

¹²³ GORGEN (1971).

¹²⁴ GARCÍA HUIDOBRO (1986).

allí ha obtenido sus mejores logros en el siglo XX. No es casual que en el mundo decadente del fin de la Modernidad ilustrada el arte hispanoamericano, desde la arquitectura hasta las bellas letras, emerja —por así decirlo— en la avanzada de la Posmodernidad¹²⁵.

El racionalismo dentro de la Iglesia

A principios del siglo XX, mientras el racionalismo avanzaba hacia la captura del Estado, surgió un núcleo de católicos que se propuso capturar la Iglesia. Su aspiración era buscar una conciliación entre la doctrina revelada —de la que es depositaria la Iglesia— y diversas formas de pensamiento racionalista. Esta actitud respondía a un temor de inconfundible raíz clerical: que la Iglesia se quedara atrás frente los avances del racionalismo y de la des cristianización. Tal fue el origen y razón de ser del modernismo, o intento de modernizar la Iglesia desde dentro, con criterios racionalistas¹²⁶.

Ahora bien, el revisionismo crítico no había sido en absoluto extraño a la Iglesia. Por el contrario, había hallado acogida desde el principio, si bien en el ámbito de lo opinable, y había producido frutos notables. Baste recordar la labor de eruditos de la talla de Mansi, Muratori y Flórez en la época de la Ilustración o de Adam Möhler, Migne y Vigouroux en el XIX. Realizaron una obra monumental al recoger, depurar y editar antiguos textos. Con ella abrieron camino para un mejor conocimiento del dogma, la moral, la liturgia y la historia eclesiástica¹²⁷. Católicos, protestantes y otros entendieron que la revelación y los asuntos de fe exigían un tratamiento distinto de las materias profanas. Debido a que se hallan por encima de la razón humana, estaban también por encima de una crítica y revisionismo al modo de las cosas profanas. Después de todo, la sola razón no podía ni añadir ni quitar nada a la revelación.

Esto cambió al filo del siglo XX con el Modernismo. Tuvo una primera oleada en Europa a fines del siglo XIX y otra de alcance mundial —el neomodernismo— en la segunda mitad del siglo XX. Denunciado y condenado por Pío X, en la encíclica *Pascendi* de 1907, se adoptaron entonces enérgicas medidas para extirparlo dentro de la Iglesia. Con ello consiguió contenerlo por algún tiempo, pero al cabo de medio siglo renació con nuevo vigor.

Característico del modernismo y del neomodernismo es que sus promotores no abandonaron la Iglesia, como los herejes de otros tiempos. Permanecieron en

¹²⁵ BRAVO LIRA (1993).

¹²⁶ GARCÍA DE HARO (1972).

¹²⁷ GERBOB (1977), RÉMOND (2000).

ella con el propósito de transformarla, según los dictados de una *nomenklatura* constituida por sus mentores. La acción de los neomodernistas se vio facilitada de hecho por el clima de incertidumbre, subversión y ambigüedad doctrinal y hasta de experimentación de la época del Concilio Vaticano II (1962-1965). Se trataba de abusos, pero eran tantos y tan graves que el papa Paulo VI no vaciló en hablar de una «autodemolición» de la Iglesia. Se desatendió la predicación y la enseñanza religiosa para ocuparse de temas políticos, sociales o económicos. Se descuidó la asistencia a la misa dominical y el sacramento de la confesión. Se discutieron los dogmas, se desacralizó el culto y la administración de los sacramentos y se relajaron la moral y las costumbres. Consecuencias de esta desorientación fue la deserción de miles de clérigos y religiosos y un alejamiento de la práctica religiosa entre los fieles¹²⁸.

El modernismo y sobre todo el neomodernismo constituyen una irrupción sin precedentes del racionalismo dentro de la Iglesia. Para sus promotores todo debía ser reinterpretado mediante categorías mentales racionalistas, todo lo que es sobrenatural en la Iglesia y, en general, toda la doctrina cristiana dogmas, sacramentos y moral. Esta reinterpretación desemboca en una reducción de todo elemento sobrenatural a fenómeno explicable por la razón humana, debido a causas puramente naturales y, en definitiva, en el reemplazo de la visión teocéntrica del mundo por otra antropocéntrica.

Se disuelve así la mismísima trascendencia de Dios frente al mundo dentro de la realidad inmanente del propio mundo. El origen y principio de toda religión, incluso del cristianismo, se cifra en el propio hombre, en un sentimiento de su radical indigencia frente a la naturaleza que anida en su subconsciente. En consecuencia, en la Iglesia no se reconoce una institución fundada por Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, sino una emanación de la conciencia colectiva; los dogmas no contienen verdades religiosas inmutables, recibidas de Dios, sino que son formulaciones provisionales, fruto del sentimiento religioso de los hombres y, por tanto, como ese sentimiento esencialmente variables; los sacramentos no confieren la gracia que significan «sino son raros símbolos encaminados a despertar el sentimiento religioso»¹²⁹.

Sin exagerar puede decirse que los modernistas abogaban más que por una adaptación de la Iglesia a los tiempos, por una verdadera capitulación frente al racionalismo. Rechazan la lucha que la Iglesia libra contracorriente desde la época romana por hacer prevalecer el sentido cristiano de la vida en un mundo hostil, y creen llegada la hora de plegarse cómodamente a la corrientes dominantes.

¹²⁸ ORLANDIS (1998).

¹²⁹ POULAT (1962).

Con ello se elimina lo trascendente, lo que equivale a eliminar también la visión teocéntrica del cristianismo para sustituirla por otra antropocéntrica, en la que el hombre, desligado de Dios, acaba convertido en un náufrago, llevado de un lado para otro por los poderes y corrientes de pensamiento del momento, cuando no por las fuerzas de la naturaleza. Nacido de falta de fe en la revelación misma y en la misión de la Iglesia, el modernismo termina por invertir las cosas. En lugar de cristianizar ese mundo, opta por mundanizar la Iglesia.

EPÍLOGO: EL MUNDO EN EL UMBRAL DE LA POSMODERNIDAD. ENTRE ECOCENTRISMO Y TEOCENTRISMO

El siglo XX se acabó de un modo doblemente inesperado. Antes de lo previsto y con un brusco cambio de escenario, debido al derrumbe de la Unión Soviética en 1989. Este acontecimiento y sus repercusiones mundiales se suelen designar abreviadamente en lengua alemana con el término *Wende*. Su cara más visible fue el fin de la guerra fría entre las dos superpotencias. Súbitamente se desmoronó el precario acuerdo de Yalta, equilibrio del miedo basado en el temor al contragolpe, entre Estados Unidos y la Unión Soviética. De un día para otro cayeron el muro de Berlín, la partición de Alemania, de Europa y del mundo en dos bloques antagónicos¹³⁰. De las dos superpotencias que se disputaban la hegemonía mundial, quedó en pie una sola: Estados Unidos.

Sin entrar en un análisis del tema, cabe anotar que el término Posmodernidad es de por sí elocuente. Tiene dos caras. Refleja a la vez ruptura con la Modernidad —a la que relega al pasado— y apertura hacia nuevas formas históricas que permitan configurar un mundo distinto y de ser posible, mejor. En este sentido, Posmodernidad alude de un modo u otro al ocaso del sueño racionalista de disociar el más acá terreno del más allá divino. Por lo mismo, esboza un nuevo horizonte, abierto como un abanico en múltiples direcciones: desde una visión cosmocéntrica, a la manera griega o simplemente budista, para la cual el hombre no es más que una partícula en el universo¹³¹, hasta otra teocéntrica, que lo sitúa debajo de Dios, pero por encima del resto de la creación¹³². Entre una y otra se sitúan los intentos de revivir de alguna forma el antropocentrismo y los metarrelatos. Esto es algunos ideales trasnochados del racionalismo. Sus promotores se autodenominan «renovados», pero en el fondo son retrógrados, pues a lo único

¹³⁰ CZEMPIEL (1991).

¹³¹ VATTIMO (1986).

¹³² KOSLOWSKI (1986).

que atinan es a aferrarse —como náufragos— a los restos del pasado sin mirar hacia adelante.

Por encima de eso, el verdadero significado del *Wende* es el fin del antropocentrismo y de la propia Modernidad racionalista, evidente tras el desmoronamiento de la Unión Soviética, el intento más consecuente de rehacer el mundo según los dictados de la razón humana.

Su derrumbe es históricamente notable. Se produjo por sí solo sin intervención de agentes externos. Sus problemas no fueron en primer lugar económicos. Fueron espirituales. Se perdió la fe en la ideología que sustentaba al Estado totalitario. Entre otras cosas, a causa de la imposibilidad de dejar atrás a Estados Unidos en la carrera por el poderío mundial. Perdida la fe en la ideología, la *nomenklatura* quedó en el aire, sin título alguno para seguir al frente del Estado, enfrentada a una población cansada de que la obligaran a sacrificarse por un paraíso en la tierra que no llegaba nunca... Entonces la Unión Soviética se halló bruscamente sin razón de ser y se vino abajo, como un automóvil que se queda sin combustible. El desmoronamiento se produjo de arriba abajo. Quienes primero cayeron en la cuenta de que con el marxismo no se llegaba a ninguna parte, fueron los hombres de la Academia de Ciencias, luego los hombres de gobierno y por último el pueblo¹³³.

Para un marxista consecuente, para quien la economía lo es todo, esto equivale a una crisis de fe. Algo terrible en un mundo ateo. Como no hay Dios, todo amenaza con desplomarse al mismo tiempo: el mundo interior juntamente con el exterior. Al igual que las otras democracias del siglo XX, la democracia totalitaria de Lenin y Stalin giraba a cuenta del futuro¹³⁴. No era sino una versión llevada al paroxismo de la «buena república», bien conocida en otras latitudes. Esa república cuya fuerza reside, según explica Gaxotte, «en que está por llegar, no es real, es un espejismo». Como tal, no se le conocen defectos. Es todo el bien sin mezcla alguna de mal. Por lo mismo, es la carta de triunfo para quienes están en el poder. Les permite justificar a los ojos de quienes la soportan, la carga de la república real. El monopolio del partido, la prensa y la policía alimenta la sensación de que los males de la república real son transitorios y de que vale la pena soportarlos para llegar a la república ideal. Es un verdadero opio que la *nomenklatura* administra al pueblo, a fin de que olvide los problemas y necesidades del diario vivir. Lo importante es creer que vamos en esa dirección. Una cuestión de fe humana en

¹³³ BRAVO LIRA (1990).

¹³⁴ Hugo Chávez y otros sesenta oficiales en retiro denunciaron en febrero de 1992 el hastío de las grandes mayorías en Venezuela «de recibir solo promesas y ser las víctimas de un sistema que unos llaman cogollocracia y otros, lo que sea». Véase BRAVO LIRA (1992).

nombre de la cual la Unión Soviética exigía de la actual generación todos los sacrificios. Pero esta democracia de promesas había durado demasiado; tal vez todo lo que era posible. Ya iban en la tercera generación y Estados Unidos seguía por delante. El resorte se venció. La burbuja reventó. Los soviéticos se negaron a aceptar más sacrificios por las generaciones venideras y reclamaron resultados.

Pero la onda expansiva del *Wende* fue mayor, casi puede decirse mundial. Desestabilizó también a las democracias de promesas del resto del mundo. Partiendo por Italia, cuyo primer ministro se exilió, Francia, donde el primer ministro se suicidó, y Alemania, donde el canciller de la reunificación se vio comprometido en un escándalo de sobornos. En todas partes comenzaron a salir a luz las lacras de la democracia silenciadas hasta entonces. Escándalos, suicidios y corrupción menudearon, «quedando en evidencia la sorda indignación contra la *nomenklatura*». La desproporción entre sus exigencias y su incompetencia no era privativa de la Unión Soviética, sino común a las democracias del resto del mundo. Según explica el español Tusell, «su comportamiento es oligárquico en extremo [...] La política se ha convertido en una actividad para quienes carecen de una vida profesional brillante y quieren tener una cierta dimensión pública. Con ella reciben privilegios, inmunidades y sueldos por encima de lo normal, pero las preocupaciones y el lenguaje de los profesionales de la política están a años luz de los ciudadanos». Concluye «el fenómeno más decisivo que se da en todas las latitudes es una sorda irritación contra la clase dirigente, contra ella, sea cual sea su significación, derechista o izquierdista»¹³⁵.

En una palabra, con la caída de la Unión Soviética terminó de desaparecer la imagen ingenua del hombre bueno por naturaleza. Se hundió el antropocentrismo. Con él murió también su expresión política, el mito de la democracia, como forma política más perfecta que sea dable alcanzar a la humanidad, más allá de la cual sería imposible pasar. Desde entonces se volvieron a sopesar fríamente sus defectos y ventajas. Nada puede ser perfecto con hombres imperfectos. La democracia volvió a ser entonces lo que había sido siempre, hasta que fuera idealizada por la Ilustración: una más entre las formas de gobierno posibles¹³⁶. «La crisis de la democracia que detectamos cada vez con mayor fuerza desde el desplome de la Unión Soviética —resume el español Sotelo— no es un fenómeno circunstancial que pueda resolverse con algunos arreglos cosméticos, sino que exige cambios substanciales»¹³⁷.

¹³⁵ TUSSELL (1993).

¹³⁶ RATZINGER (1992, 1993). Véase también Juan Paulo II, Encíclica *Veritas Splendor*, 6 de agosto de 1993.

¹³⁷ SOTELO (1995).

Todavía es temprano para caracterizar la Posmodernidad por sí misma. Pero al menos podemos certificar la muerte de la Modernidad. La perspectiva se ha invertido por completo. Moderno y modernización suenan a trasnochado. Rehacer el mundo conforme a los dictados de la razón humana parece un sinsentido. Es todo menos un ideal, no pasa de ser una ilusión desechable. Las soluciones que el racionalismo tuvo por válidas de una vez para siempre, se diluyen como los *ismos* en metarrelatos. Para qué decir la creencia en el progreso indefinido o la esperanza de construir un mundo feliz. En una palabra, el afán constructor de la Modernidad cede paso a la deconstrucción posmoderna.

Desvanecido el sueño racionalista de disociar el más acá terreno del más allá divino el horizonte se despeja. En los umbrales de la Posmodernidad, el antropocentrismo es cosa solo de rezagados y renovados, que como náufragos se aferran a la primera tabla a su alcance. En cambio, frente a él se perfilan dos opciones, un teocentrismo, que combina al modo europeo razón y revelación y en el cual hay lugar para el hombre como persona; y un cosmocentrismo, en el que parecen confluír el desencanto irracionalista europeo, con los mitos orientales. Termina en conformismo y pasividad. Pero en esto el europeo deja atrás a los demás. Es más radical. Para él sería una pretensión exorbitante pensar que el hombre sea algo más que una minúscula partícula del universo —en expresión de Vattimo—¹³⁸ y que pueda cambiar algo dentro del mundo.

SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN

El itinerario intelectual del racionalismo se puede reconstruir muy bien a partir de la visión teológica del mundo, que constituye históricamente su punto de arranque y de la que continúa dependiendo, aun a pesar suyo, ya que solo consigue alejarse de ella en la medida en que se convierte en sustituto de la misma.

Así, los comienzos del racionalismo con el *cogito* y la búsqueda de un nuevo criterio de certeza, así como el revisionismo crítico consiguiente a su aplicación, corresponden a una prescindencia, al principio puramente metódico, como en el caso de Grocio y de Descartes, de la fe como elemento de comprensión de las realidades terrenas. Se busca substituir la visión teológica, fundada en la armonía y complementación entre la razón y la revelación por una visión racionalista, fundada exclusivamente en la razón, con independencia de la revelación. Esta primera etapa culmina en el siglo XVIII con la idea del progreso indefinido de la humanidad por obra de la razón. Cobra forma así la creencia en el progreso

¹³⁸ VATTIMO (1986).

indefinido de la humanidad por obra de la razón, que viene a ser un sustituto secularizado de la creencia cristiana en el poder de Dios.

Esta creencia prepara el tránsito hacia la segunda etapa del racionalismo, su apogeo con los grandes sistemas de pensamiento racionalista de Hegel, Comte y Marx en el siglo XIX. Dichos sistemas se presentan a sí mismos como anunciadores del ingreso de la humanidad en la etapa final de su historia: el estado germánico-cristiano de Hegel, la edad positiva de Comte o la sociedad sin clases de Marx. Son un sustituto de la esperanza cristiana en una vida ultraterrena como razón de ser de la vida presente.

A su vez, esta esperanza en el advenimiento de una edad ideal en la tierra conduce a la tercera etapa del racionalismo, la de su derrumbe. Un mundo sin Dios se vuelve en contra del hombre. En medio de los mayores horrores de la historia, se hunde la creencia en el progreso y la esperanza en los grandes sistemas. Como escapatoria no queda sino el Estado totalitario.

ANTINOMIAS DEL RACIONALISMO

Dentro y fuera de la Iglesia ese parece ser el drama del racionalismo. No es posible disociar el más acá del más allá, sin que el hombre se convierta en una insignificante partícula del universo y se vea aplastado por los poderes, ahora incontenibles, del más acá. Por eso, el intento racionalista de construir un mundo sin Dios se vuelve inevitablemente contra el hombre. Su actitud ante la realidad y sus métodos le condenan a destruir lo mismo que se propone exaltar. Paradójicamente, cada avance hacia la realización de sus ideales solo puede conseguirse al precio de sacrificar a los hombres reales y concretos del presente, en aras de un hombre ideal y abstracto del futuro. Por este camino medio planeta se convirtió en cárcel bajo el totalitarismo duro del marxismo y el otro medio no se encuentra muy lejos de eso, bajo el totalitarismo blando.

Lo que ocurre es que el racionalismo no puede evitar asimilar el hombre al mundo físico, como si fuera un elemento más de la naturaleza, sometido enteramente a sus leyes, como un hormiguero o una colmena. Por eso, bajo el signo de la sola razón los mejores logros de la ciencia y de la técnica se vuelven contra el hombre.

De poco le sirve al racionalismo su admiración por las ciencias experimentales y por la técnica, a las que exalta como artífices del progreso indefinido. Al confiar, un tanto ingenuamente, en que el progreso resultará necesariamente del solo avance de las ciencias experimentales y de la técnica, torna cada vez más difícil el autodomínio del hombre y empuja —por el contrario— hacia la dominación de unos sobre otros, hacia la creación de nuevas formas de opresión, cada vez más refinadas científica y técnicamente, como son las de los Estados totalitarios.

La gran limitación del racionalismo está en que su actitud frente a la realidad solo le permite contar con el mundo de los hechos y de la técnica, de los *facta* y los *artefacta*, y le condena a ignorar la enorme diferencia que hay entre ese mundo y el otro tanto más complejo de las acciones humanas. Porque nada de lo que se refiere al hombre como tal es simple hecho, puramente *facta* mensurable o cuantificable; ni sus acciones —por las que el hombre está en condiciones de responder y son, por tanto, materia de dictamen de su conciencia y de juicio sea moral, sea en derecho—, ni sus proyecciones en la vida colectiva —*res gesta*, gestas grandes o pequeñas que son materia de historia—, ni sus creaciones objetivas, *poiesis* —que son materia del arte—, ni en sus especulaciones por las que desentraña la realidad y la convierte así en materia de intelección o pensamiento, es decir, de la filosofía.

De ahí que el pensamiento racionalista termine abocado a una serie de antinomias: razón y revelación, que llevan del revisionismo crítico del siglo XVIII al absolutismo de los grandes sistemas del siglo XIX; ciencia y creencia que llevan del deísmo dieciochesco al ateísmo contemporáneo; profano y sagrado, que llevan de la aconfesionalidad decimonónica a la lucha contra toda religión en el siglo XXI; persona y sociedad, que llevan del individualismo del siglo XIX al colectivismo del XX; libertad y potestad, que llevan de la igualdad dieciochesca al totalitarismo contemporáneo; derecho natural y derecho positivo, que llevan del iusnaturalismo racionalista en el siglo XVIII al positivismo legal del siglo XX.

Estas oposiciones no se dan en la visión realista porque la dignidad del hombre está más allá de toda disputa, tiene un fundamento teologal en la analogía con la Trinidad de Personas en Dios. Ante Dios que es eterno no hay anonimato, cada hombre es único, es alguien capaz de honrarle y de ofenderle racional y libremente, con deliberación. En comparación con esta dignidad, las diferencias con otros hombres, en este mundo temporal y tornadizo, por grandes que parezcan, son algo muy relativo, secundario, insignificante. Dios y el hombre son lo permanente, lo demás —saber, poder, prestigio, bienestar— un decorado, que en palabras del poeta «pasa como las naves, como las nubes, como las sombras [...]».

Pero en la visión teológica dignidad del hombre e indigencia son indisociables, es frente al Creador, imagen de Dios y pecador. Cada hombre, en la medida en que es dueño de sí, es también único e irremplazable en su capacidad de honrar u ofender deliberadamente a Dios. El protestantismo acentuó la noción de pecado y, al oponerse a esta versión deformada del cristianismo, el pensamiento racionalista ha buscado de diversas maneras transponerla a la sociedad, encontrar un culpable del mal: desde la sociedad fundada en las creencias y en las tradiciones patrias hasta la sociedad fundada en la distinción de clases sociales.

GRANDEZA Y MISERIA DEL RACIONALISMO MODERNO

Las directrices del pensamiento racionalista son fundamentalmente divergentes. Cada nueva corriente se opone a la precedente. Los distintos pensadores no concurren por eso a elaborar una visión común del mundo. Antes bien, cada uno propone la propia. De ahí que, a medida que se aleja de su punto de partida, el pensamiento racionalista se disgregue en una serie de planteamientos sucesivos, dependientes de los anteriores, pero disociados entre sí: cada vez más sistemáticos, más globales y, por eso mismo, más inconciliables, hasta disolverse en el relativismo.

Hay en esto un contraste con el pensamiento realista que fue advertido ya en el siglo XVII por Leibniz (1646-1716), quien calificó a aquel como *philosophia perennis*, en cuanto en él la diversificación de posiciones contribuye a enriquecer y profundizar un acervo común. Entre los pensadores racionalistas falta este núcleo central de verdades fundamentales. Todo está en perpetua revisión. En atención a ello el mismo Leibniz observó que por lo general sus planteamientos valen por lo que afirman y no por aquello que rechazan.

La disgregación del pensamiento racionalista culmina en el siglo XX —tras el ocaso de los grandes sistemas del siglo XIX— en un relativismo. Proliferan los *ismos* hasta terminar desechados como metarrelatos. Este es, sin duda, uno de los factores de la disolución del pensamiento racionalista.

La significación del racionalismo en la historia de Occidente es indudable. En la hora de su reflujo es imposible desconocer su grandeza y miseria. Los poderes que la razón contribuyó a alzar, en su intento de conformar el mundo a su solo dictado, proclaman su grandeza. A ella no pudo menos que ser sensible una multitud de talentos superiores y por eso el racionalismo encontró tantos sostenedores. Pero, al mismo tiempo, el abatimiento de la propia razón frente a estos poderes, que ella contribuyó a exaltar, proclama la miseria de esta razón humana entregada a sí misma. Ante él tampoco permanecieron indiferentes los mejores talentos y por eso el racionalismo encontró tantos adversarios.

A la postre, no hay razón humana que prevalezca, por su sola fuerza, sobre los poderes que ella misma eleva cuando sus representantes recusan toda autoridad superior a la suya propia. Al disociar el más acá del más allá, lo terreno de lo divino, los pensadores racionalistas renunciaron a toda posibilidad de invocar una instancia superior frente a los poderes del aquí y del ahora y, por tanto, no pudieron sustraerse a una sumisión incondicionada ante esos poderes que ellos mismos contribuyeron a exaltar. En este sentido puede decirse que el racionalismo ha obrado una verdadera *Entfesselung der Unterwelt*, un desencadenamiento de las potencias inferiores del hombre —afán de dominar, de poseer, de gozar— contra el espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADA E SILVA, Jose Bonifacio
 1823 «Discurso a la Asamblea Constituyente». En *Anais de Assamblea Constituinte de 1823*, 5 de mayo 1, 53.
- ANDRADE, António Alberto
 1966 *Vernei e a culture de seu tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- ANGERMAN, Erich (editor)
 1963 «Das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft im Denken des 18. Jahrhundert». *Zeitschrift für Politik*, 10, ahora en BÖKENFÖRDE, Ernst Wolfgang (editor), *Staat und Gesellschaft*. Darmstadt.
- ARENDDT, Hanna
 1982[1951] *Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- AHRENS, Heinrich
 1880 *Cours de Droit Naturel*, Bruselas [1839], París.
- ARNAUD, André-Jean
 1969 *Origines doctrinelles du code civil français*. París.
- ÁVILA MARTEL, Alamiro
 1981 *Andrés Bello, breve ensayo sobre su vida y obras*. Santiago: Editorial Universitaria.
- BAHATEC, Josef
 1986 «Menschen und Bürgerrechte in der englischen Publizistik». En *Schnur*, Roman (editor), *Die Rolle der Juristen bei der Entsetzung des modernen Staates*, Berlín.
- BAINVILLE, Jacques
 1938 *Los Dictaduras* [1935]. Buenos Aires: Juventud.
- BARBER, Willard F. y RONNING C. Neale
 1966 *Internal Security and Militar Power. Counter Insurency and Civic Action in Latin America*. Ohio: Columbus.
- BELLO, Andrés
 1843 «Discurso de instalación de la Universidad de Chile». Santiago, 17 de setiembre de 1843. *Anales de la Universidad de Chile*, 1843-1844. Santiago.
 1881-93 «Modo de estudiar la historia». Santiago [1848], ahora en sus *Obras Completas*. 15 volúmenes, 1881-1993. Santiago.

- 1993 «Responsabilidad de los jueces». *El Araucano*, N° 305, Santiago [1836], ahora en sus *Obras Completas*. 15 volúmenes, 1881-1993. Santiago.
- BENDA, Julián
1927 *La trahison des clercs*. París: Grasset.
- BOBBIO, Norberto
1973 *Società e Stato, de Hobbes a Marx*. Turín: CLUT.
- BOCHENSKY, J. M.
1956 *El materialismo dialéctico*. Madrid: Rialp.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang
1991 *Der Verfassungstyp der deutsche konstitutionelle Monarchie in 19 Jahrhundert*. Stuttgart.
«Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat». En BRUNNER, Otto. *Festschrift*, [1963].
1991 «Die Bedeutung der Unterschied von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart», en *Hefermehl, Wolfgang*, Festgabe, Stuttgart [1972], ahora ambos en *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt.
- BONFIM, Manuel
1929 *O Brasil na America, caracteização da formação brasileira*. Río de Janeiro: s/e.
- BORRADORI, Giovanna
2004 *Desconstrucción y terrorismo. Derrida en la crisis de la filosofía en época de terrorismo* [2003]. Bogotá: Taurus.
- BOVARD, James
1944 «Imperio de la Ley». *El Mercurio*, Santiago, 14 de junio.
2000 *Lost Right. The destruction of the American Liberty*. Nueva York: Macmillan.
- BRACHER, Karl Dietrich
1989 *Zeit der Ideologien*. [1982]. Stuttgart: DVA.
- BRAUNEDER, Wilhelm
1987 «Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch für die gesamten Deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie von 1811». *Gutenberg-Jahrbuch* 62, Mainz.
- BRAVO LIRA, Bernardino
1982 «Metamorfosis de la legalidad. Forma y sentido de un ideal dieciochesco». *Revista de Derecho Público*. 31-32, Santiago, ahora en *El Juez entre el derecho y la ley, en el mundo hispánico*. Santiago.

- 1985 «Feijóo y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa». *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 22, Colonia, Viena.
- 1986 «Verney y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa». *Historia* 21, Santiago.
- 1988 «El fin del imperio austro-húngaro, fin de una época en la historia mundial». *Anales del Instituto de Chile*, Santiago.
- 1989 *Poder y respeto a las personas en Iberoamérica. Siglos XVI a XX*. Valparaíso.
- 1990 «Ocaso de la democracia totalitaria», en *El Mercurio*, Santiago: 4 de marzo de 1990.
- 1991 «Comunidad política y representación del pueblo en Chile. De la conquista a la ilustración: 1541-1760». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 14 Santiago.
- «Ilustración y representación del pueblo en Chile 1760-1860». En *Política*. Santiago: 27.
- «Sociedad de clases y representación electoral en Chile 1860-1924». *Revista Chilena de Derecho*. Santiago: N° 18.
- 1992 *El Estado constitucional en Hispanoamérica 1811-1991*. México.
- 1993 «América y la Modernidad: de la Modernidad barroca e ilustrada a la Postmodernidad». *Jahrbuch Lateinamerika* 30, Colonia, Weimar, Viena.
- 1993 «Portales y el Scheinkonstitutionalismus en Hispanoamérica». En *Ciudad de los Césares*. Santiago: 31.
- 1994 *El absolutismo ilustrado en Hispanoamérica. Chile 1750-1850*. Santiago.
- 1998 *Codificación y descodificación en Hispanoamérica*. Bernardino Bravo Lira y Concha Márquez de la Plata (editores). Tomo I, Santiago.
- 1998 «Entre dos constituciones, histórica y escrita. Scheinkonstitutionalismus en España, Portugal e Hispanoamérica». *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 27. Milán.
- 2000 «Universidad y Modernidad en Hispanoamérica. Autoafirmación de Chile y del Nuevo Mundo frente al Viejo, del Barroco a la Postmodernidad». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 108-109, Santiago.
- 2001 «Cultura de abogados en Hispanoamérica, antes y después de la codificación (1750-1920)». En *Roma e America. Diritto romano comune* 12, Módena.
- 2003 «Kraft im Recht. Europa e Iberoamérica frente a la violencia en el mundo de los Estados, tras el Wende». En *Staat und Politik*. Beiträge aus Politischer Wissenschaft und Politischer Bildung, Baden Baden.
- 2004 «*Fiat iustitia ne pereat mundus*. El derecho frente a la globalización de la violencia». En LOSANO, Mario y MUÑOZ CONDE, FRANCISCO. *El derecho ante la globalización y el terrorismo. Cedant arma togae*. Valencia.

- 2005 «Honor, vida y hacienda. Estado de derecho en el mundo hispánico. (Siglos XVI a XXI). Contrastes con el *rule of law* inglés y el *règne de la loi* ilustrado». *Revista de Derecho Público* 67. Santiago.
- 2006 «Judicatura y Monocracia». En *El Juez entre el derecho y la ley*. Santiago.
- BRUNNER, Otto
 1965 *Land und Herrschaft* [1939]. Viena: s/e.
- BURKE, Edmund
 1960 *Reflexiones sobre la revolución francesa* [1790]. Madrid: s/e.
- CAPUÑAY, Manuel
 1951 *A. Leguía. Vida y obra del constructor del gran Perú*. Lima: s/e.
- CASSI, Aldo Andrea
 1999 *Il «bravo funzionario» asbugico. Tra assolutismo e Aufklärung. Il pensiero e l'opera di Karl Anton von Martini (1726-1800)*. Milán.
- CASSIRER, Ernst
 1943 *Filosofía de la Ilustración*. [1932]. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- CHAUNU, Pierre
 1989 *La grand déclassement*. París: Robert Lafont.
- CHESTERTON, Gilbert Keith
 1952 *Ensayos católicos* [1929], ahora en *Obras completas*, Barcelona: Plaza & Janés.
- CHEVALIER, Jacques
 1958 *Historia del pensamiento* [1955]. II tomos. Madrid: Aguilar.
- CHILD, John
 1980 *Unequal Alliance: The Inter-American Military System 1938-1978*. Boulder.
- COBBAN, A.
 1960 *Edmund Burke and the Revolt against the Eigtheenth Century*. Londres.
- COMTE, Auguste
 1830-42 *Curso de Filosofía Positiva*. París.
 1851-54 *Sistema de Filosofía positiva*. París.
- CONRAD, Hermann
 1961 «Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussen und Oesterreichs am Ende de 18». Jahrhunderts. *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein lo anterio-Westfalen*, cuaderno 25, Colonia y Opladen.

- CONSTANT-REBECQUE, Benjamin de
 1954 *La liberté des antiques comparée a la liberté de modernes*. [1819] y *Ecrits et discours politiques*. París.
- CONZE, Werner (editor)
 1962 *Staat und Gesellschaft in deutschen Vormärz*. Stuttgart.
- COSTA, Pietro
 2003 «Lo Stato di diritto: una introduzione storica». En ZOLO, Danilo (editor) *Lo Stato di diritto*, Milán: 93-94.
- COURTOIS, Stéphanie *et al.*
 1998 *El libro negro del comunismo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- COUTO E SILVA, Goldbery
 1967 *Geopolítica do Brasil*. Río de Janeiro: José Olympio Editôra.
- COMBLIN, Joseph
 1978 *Le Pouvoir Militaire en Amérique Latine. L'ideologie de la Sécurité Nationale*. París: Jean-Pierre Delarge.
- CZEMPIEL, Ernst Otto
 1991 *Weltpolitik im Umbruch. Das internationale System nach der Ende des Ost-West Konflikts*. Munich.
- DARÍO, Rubén
 1947 «A Roosevelt». En *Cantos de vida y esperanza*. Madrid: Afrodisio Aguado.
- DAWSON, Christopher
 1932 *The Making of Europe*. Londres: Sheed & Ward.
- DERRIDA, Jacques
 1971 *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
 1992 «La democracia para otro día» [1989], ahora versión completa en *El otro cabo*, «La democracia para otro día». Barcelona: Ed. del Serbal.
- DE TRAZEGNIES, Fernando
 1992 *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DESCARTES, René
 1637 *Discours de la Methode*.
- DOS SANTOS, Cândido
 s/f «Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung». *Revista da História das Ideias*, 4, 1.

- DÍAZ Y DÍAZ, Martín
 1991 *Emilio Rabasa, teórico de la dictadura necesaria*. México: Porrúa.
- EDWARDS VIVES, Alberto
 1927 *La fronda aristocrática*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- EHMKE, Horst
 1962 «Staat und Gesellschaft des Verfassung-theoretisch Problem». En SMEND, Rudolf, *Festschrift*. Tubinga.
- ENGELHARDT, Ulrich y otros (editores)
 1976 *Soziale Bewegung und politische Verfassung*. Stuttgart.
- EWALD, Françoise (editor)
 1989 *Naissance du Code Civil*. París.
- FERNÁNDEZ BAEZA, Mario
 1981 *Nationale Sicherheit in Lateinamerika*. Heildelberg.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo
 1985 *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*. Barcelona: Plaza y Janés.
- FERNÁNDEZ FERRER, Antonio
 1988 *Borges A/Z*, selección prólogo y notas. Madrid: Siruela.
- FIGUEREIDO, Fidelino
 1936 *Las dos Españas*. Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Portugueses de la Universidad de Santiago de Compostela.
- GARAY VERA, Cristián
 1987 *El tradicionalismo y los orígenes de la guerra civil española 1927-1937*. Santiago: Ediciones Hernández Blanco.
- GARCÍA CALDERÓN, Francisco
 1978 *Les démocraties latines de l'Amérique*. París [1912], traducción castellana, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- GARCÍA PELAYO, Manuel
 1977 «La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein». *Revista de Estudios Políticos*, ahora en *Las transformaciones del Estado Contemporáneo*. Madrid.
 1977 «La organización de intereses y la teoría constitucional». En *Politeia* 4, [1975] ahora en *Las transformaciones del Estado Contemporáneo*. Madrid.
- GAY, Peter
 1966-69 *The Enlightenment. An interpretation*. Dos tomos: «The rise of modern paganism» y «The science of freedom». Londres: Norton.

GORGEN, Hermann M.

1971 «Desvios e distorções na Igreja latinoamericana». *Deutsche-Brasilinische Hefte* 10, 718. Nuremberg.

GARCÍA DE HARO, Ramón

1972 *Historia teológica del modernismo*. Pamplona: Universidad de Navarra.

GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín

1986 *La tentación del poder*. Santiago: Andrés Bello.

GAXOTTE, Pierre

1933 «La buena república». *Acción Española* 34. Madrid.

GERBOD, Paul

2000 *Europa cultural y religiosa* [1982]. Barcelona: Labot.

GÓNGORA DEL CAMPO, Mario

1957 «Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española». *Revista Chilena de Historia y Geografía* 125, Santiago.

1980 «Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y vida eclesiástica chilena (1770-1814)». *Historia* 8, Santiago. Ahora ambos en *Estudios de Historia de las ideas y de historia social*. Valparaíso, 1980.

1987 *Civilización de masas y esperanza* [1982]. Santiago: Vivaria.

GOTTLIEB, Johann

s/f *Elementa iuris civilis*. Ámsterdam [1725], ediciones castellanas en Madrid [1829, 1836]. Santiago de Chile [1843], París [1850]. Sus *Elementa iuris naturae et gentium*, Halle [1738], fueron reeditados en Madrid [1776] y traducidos al castellano, en Ayacucho [1832] y Madrid [1837]. De sus *Recitaciones in elementa iuris civilis*, 2 tomos, Ticino [1780-1781] se hicieron hasta 1870, cinco ediciones castellanas. Muy difundidas fueron sus *Obras completas*, de las que hay varias ediciones: Ginebra [1744-1749] y Nápoles [1769-1777].

GUILLAUME, Sylvie

1984 *Antoine Pinay ou la confiance en politique*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

GUZMÁN BRITO, Alejandro

2006 *La codificación civil en Iberoamérica. Siglos XIX y XX*. Santiago [2000], ahora ampliado en *Historia de la codificación civil en Hispanoamérica*. s.l. Navarra.

HALPERIN, Jean-Louis

1992 *L'impossible code civil*. París: Presses Universitaires de France.

HANISCH ESPÍNDOLA, Hugo

1983 *Andrés Bello y su obra en derecho romano*. Santiago: Ediciones del Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas.

HATTENAUER, Hans

1981 *Die geistesgeschichtliche Grundlagen des deutschen Rechtes: zwischen Hierarchie und Demokratie*. Heidelberg [1980], traducción castellana, Madrid.

HAZARD, Paul y Julián MARÍAS

1975 *La crisis de la consciencia europea 1680-1715*. [1932]. Madrid: Pegaso.

HEGEL, Georg Friedrich

1970 «Philosophie der Religion» [1832]. En sus *Obras*. Frankfurt.

«Grundlinien der Philosophie des Rechtes» [1821]. En sus *Obras*. Frankfurt.

«Lecciones sobre filosofía de la historia» [1837]. En sus *Obras*. Frankfurt.

HENNIS, Wilhelm

1972 «Sobre la crisis política en la Edad Moderna», *Humboldt* 48. Munich.

HESPANHA, Antonio Manuel

1984 *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Estampa.

HUBER, Ernst-Rudolf

1983 *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. VIII tomos. Stuttgart, Berlín, Colonia [1991], 1: 89-91, 120; 4: 131 ss. y 332. Para Austria, 3: 381-382. En Prusia, *Gruenthal, Guenter*, «Grundlage konstitutioneller Regiment in Preussen 1848-1867». Ritter, Gerhard A. (editor). *Regierung, Beurokratie und Parlament in Preussen und Deutschland von 1848 bis zum Gegenwart*. Bonn: 1983: 42 y ss.

IBAÑEZ Langlois, J. M.

1981a *Marxismo: visión crítica*. Madrid: Rialp.

1981b *Síntesis crítica del marxismo leninismo*. Santiago: Andrés Bello.

JEFFERSON, Thomas

1988 *The Writings of Thomas Jefferson*. Andrew Lipscomb (editor), 20 volúmenes. Washington: Chapel Hill.

JOHNSON, Paul

1988 *Tiempos modernos*. La historia del siglo XX desde 1917 hasta nuestros días. Buenos Aires: Vergara.

- JOVELLANOS, Gaspar Melchor de
 1846-88 «Memoria sobre educación pública». Rivadeneyra (editor). Madrid: *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*.
- JÜTTNER, Siegfried y SCHLOBACH, Jochen (editores)
 1992 *Europäische Aufklärung*. Hamburgo.
- KLUETING, Harm (editor)
 1993 *Katholische Aufklärung-Auklärung in katholischen Deutschland*. Hamburgo.
- KOCHER, Gernot
 1986 «Die Vaterländischen Gesetze oder der Weg zum österreichischen Recht». En THIEME, Hans, Festschrift Sigmaringen.
- KRAUSS, Werner
 1973 *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*. Munich.
- KOSLOWSKI, Stefan Reinhard (editores)
 1989 *Die Geburt des Sozialstaates aus dem Geist des deutschen Idealismus. Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*. Weinheim.
- KOSLOWSKI, Peter
 1986 *Moderne oder Postmoderne*. Spaeman, Robert y Loew Reinhard (editores). Weinheim.
- LUBAC, Henri de
 1955 *El drama del humanismo ateo* [1944]. Madrid: Encuentro.
- LUIG, Klaus
 2001 «Heineccius». Michael Stolleis (editor). En *Juristen*. Ein biographisches Lexikon. Munich.
 «Gli Elementa iuris civilis di J.G. Heineccius come modello per le Istituciones de Derecho romano di Andrés Bello», en *Andrés Bello y el derecho latinoamericano*.
- LYOTARD, Jean François
 1984 *La Condición Postmoderna* [1979]. Madrid: Cátedra.
- MACIEL DE BARROS, R. S.
 1960 *Directizes e bases da educação nacional*. Sao Paulo: Livraria Cioneira.
- MARAVALL, José Antonio
 1991 *Estudios de la historia del pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

- MARTIN, B.
 1881 *Krauses Leben, Lehre und Bedeutung*. Leipzig.
- MARX, Karl
 1843 *Kritik des Hegelschen Staatrechts*.
- MERKLE, Sebastian
 1909 *Die Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalter*. Berlín.
 1910 *Die Kirchliche Aufklärung in katholischen Deutschland*. Berlín.
- MOHNHAUP, Heinz y GRIMM Dieter
 1995 *Verfassung, Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlín.
- MONCADA, Luis Cabral de
 1950 «Italia e Portogallo nel settecento», Roma [1949], ahora en *Estudios de Historia do Direito* 3. Coímbra.
- MORANDÉ Court, Pedro
 1984 *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Cuaderno del Instituto de Sociología.
- MORENO VALENCIA, Fernando
 1979 *La herencia doctrinal y política de Marx*. Santiago: Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales.
- MURILLO RUBIERA, Fernando
 1986 *Andrés Bello. Historia de una vida y de una obra*. Caracas: La Casa de Bello.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred
 1968 *El siglo sin Dios* [1959], traducción castellana, México: Fondo de Cultura Económica.
- NOLTE, Ernst
 1971 *Die Krise des liberalen Systems und die Fachistische Bewegungen*. Munich [1968], traducción castellana, Barcelona.
- OGRIS, Werner
 1979 «Eine einheitliche Rechtsordnung als Mittlerstaatlicher Einigung- dargestellt am Beispiel der Habsburgermonarchie». Facultad de Giurisprudencia dell'Università de Bari, Atti del Congresso internazionale. *Le nuove frontiere del diritto e il problema de l'unificazione*. Milán.
 1990 «Rechteinheit und Staatsidee in der Donaumonarchie», en BUSEK, Erhard y Gerald STOURZH, *Nationale Vielfalt und Gemeinsames Erbe in Mitteleuropa*. München.

- OCARIZ, Fernando
 1975 *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*. Madrid: Palabra.
- ORLANDIS, José
 1998 *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Palabra.
- PIERPAULI, José Ricardo
 1999 «Arturo E. Sampay: Una fundamentación naturalista en torno a la relación entre teoría del Estado y constitución jurídica». *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 5. Madrid.
- PAZ, Octavio
 1979 *El ogro flandrónico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PENNA, José Osvaldo
 1988 *Dinossauro*. Sao Paulo: T.A. Queiroz.
- POULAT, E.
 1996 [1962] *Dogme et critique dans la crise moderniste*. París: Albin Michel.
- PEREIRA, Teresa
 1980 «El pensamiento de una generación de autores hispanoamericanos. Alberto Edwards, Ernesto Quesada y Laureano Vallenilla Lanz». *Historia* 15. Santiago.
- PLONGERON, Bernard
 1969 «Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale 1770-1830». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 16.
- QUARITSCH, Helmut (ed.itor)
 1980 «Von ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit». *Der Staat* 4. Berlín.
- QUESADA, Ernesto
 1917 *Desenvolvimiento Social Hispanoamericano*. Buenos Aires: L.J. Rosso y Cia.
 1950 [1923] *La época de Rosas*. Buenos Aires: Ediciones del Restaurador.
- RABASA, Emilio
 1912 *La constitución y la dictadura*. México: Tipografía de Revista de Revistas.
- RATZINGER, Joseph
 1955 «El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista», conferencia en Bratislava. En *Wahrheit, Werte, Macht* [1993], Madrid.
 «Discurso de recepción», en *La Academia francesa de Ciencias Morales y Políticas*, 7 de noviembre de 1992.

- RÉMOND, René
2000 *Religión und Gesellschaft in Europa* [1998], Munich.
- REIS TORGEL, Luis
1997 «Estado novo em Portugal: Esaio de refexiao sobre eu significado». *Estudios Ibero-americanos*, 33. Río Grande do Sul.
- REINHARD, Wolfgang
1998 *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Munich.
- RIEDEL, M.
1970 *Bürgerliche Gessellschaft und Staat bei Hegel*. Neuwied.
- ROSTOVTZEFF, Miguel
1937-39 *Historia social y económica del mundo romano*. Dos tomos. Madrid.
- SALVAT MONGUILLOT, Manuel
1971 «Vida de Bello», en *Vida y Obra de Andrés Bello*. Santiago.
- SAMPAY, Arturo Enrique
1942 *La crisis del Estado de derecho liberal burgués*. Buenos Aires: Losada.
1951 *Introducción a la teoría del Estado*. Buenos Aires: Politéia.
- SHAPIRO, Leonard
1981 *El Totalitarismo* [1972], traducción castellana, México: Fondo de Cultura Económica.
- SCHELER, Max
1928 *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada.
- SCHIEDER, Theodor
1958 *Staat und Gesellschaft im Wandel unser Zeit*. Munich.
- SCHMIDT-ASSMANN, Eberhard.
1967 *Der Verfassungsbegriff in der deutsche Staatslehre der Aufklärung und der Historismus*. Berlín.
- SCHMITT, Carl
1960 «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliechen Unterscheidung». En *Estudios jurídico-sociales Homenaje a Luis Legaz y Lacambra*. Santiago de Compostela.
- SEIDEL, Rymo y JENKER, Siegfried
1968 *Wege des Totalitarismus-Forschung*. Darmstadt.

- SOMBART, Werner von
 1938 *Menschen Versuch einer Geisteswissenschaftlichen Anthropologie.*
- SOTELO, Ignacio
 1995 «Sobre la actual descomposición de la democracia». *Política Exterior* 47. Madrid.
- SPENGLER, Oswald
 1998 [1918-22] *Decadencia de Occidente.* Dos tomos. Madrid: Espasa-Calpe.
- STEGER, Hanns-Albert
 1967-68 *Die Universitäten in der gesellschaftlichen Entwicklung Lateinamerikas.* Bielefeld.
 1971 «Hochschulplanung in Lateinamerika». En *Zeitschrift fuer Lateinamerika.* Viena.
 1973 «Die Bedeutung des römischen Rechtes für die Lateinamerikanische Universität im 19. und 20. Jahrhundert». Catalano Pierangelo (editor). *Diritto romano e Università nell'America Latina.* Sassari: Università de Sassari.
 1987 «América Latina». *Encuentros*, 1. Caracas.
 1988 «Deutschland und Lateinamerika, Gedanken zur Anthropologie gegenseitigen Verstehens oder Misverstehens». En *Jahrbuch f. Geschichte, von Staat, Wirtschafts un Gesellschaft Lateinamerikas*, 25. Colonia, Viena: pp. 831 y ss.
- SRBIK RITTER, Henrich von
 1935-41 *Deutsche Einheit. Idee und Wirklichkeit von Heiligen Reich bis Koenigsgraetz*, 4 tomos.
- STEIN, Lorenz von
 1972 *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 tomos. Leipzig [1850]. Darmstadt.
- TALMON, Jacob
 1952 *The Origins of Totalitarian Democracy.* Londres: Secker & Warburg.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor
 2001 «Código y ciencia jurídica en la Argentina. El pensamiento de Ernesto Quesada». En *Roma e América, Diritto romano comune*, 12. Roma.
- TERNON, Yves
 1994 *L'Etat criminel. Les genocides du XX é siècle.* París: Seuil.
- TOCQUEVILLE, Alexis de
 1986 *La démocratie en l'Amérique.* París [1835], traducción castellana, México: Orbis.
 2005 *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856]. Madrid.

- TOYNBEE, Arnold
1953 [1934-61] *Estudio de la Historia*, 12 tomos Buenos Aires: Emecé.
- TRAVERSO, Enzo
2001 *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires: Eudeba.
- TUCHMAN, Barbara
1966 *The proud Tower*. Nueva York, Londres: Bantam Books.
- TUSSELL, Javier
1993 «Regeneración de la democracia». En *Cuenta de nuestra democracia*. Madrid.
- UNGER, Roberto Mangabeira
1975 *Law in Modern Society. Toward a Criticism of Social Theory*. Nueva York: Free Press.
- VALLENILLA LANZ, Laureano
1919 *El cesarismo democrático*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- VAN KAN, Jean
1910 *Les efforts de codification en France avant la rédaction du Code Civil*. París.
- VATTIMO, Gianni
2000 [1986] *La fine della Modernità*. Turín [1985], traducción castellana, Barcelona: Gedisa.
- VILLEY, Michel
1975 *La formación de la pensée juridique moderne*. París: Montchrestien.
- VOSLENSKY, Michael,
1981 *Nomenklatura* [1980]. Barcelona. WANDRUSZKA, Adam
1965 «Il reformismo cattolico del settecento in Italia ed Austria». *Storica e politica* 3-4.
1979 «Die Katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluss auf Österreich». Elisabeth KOVACS (editor). *Katholische Aufklärung und Josefismus*, München.
- WILLOWEIT, Dietmar
1991-92 *Deutsche Verfassungsgeschichte*. Munich.
- WYSCHINSKI, Andrei
1949 *Cuestiones de teoría del Estado y del derecho* (en ruso). Moscú.
- ZEA, Leopoldo
1965 *El pensamiento latinoamericano*. México: Editorial Pormaca.
- ZUM FELDE, Alberto
1939 *El ocaso de la democracia*. Santiago: Zig-Zag.