

CONSTRUCCIÓN Y DESCONSTRUCCIÓN. El sino del racionalismo moderno de la Ilustración a la postmodernidad

Por BERNARDINO BRAVO LIRA (*)

Durante dos siglos la historia del mundo moderno parece tener como música de fondo el racionalismo. No es extraño. Bien miradas las cosas, se trata de un fenómeno fuera de lo común, un desafío sin precedentes, ni paralelos a las raíces mismas de la cultura de Europa e Iberoamérica. No se limita al plano de las ideas, sino que afecta a la cultura entera en sus múltiples dimensiones, desde la religión, la política y las costumbres hasta las instituciones, el derecho, el arte y, en fin, la vida social, la moda, así como la industria y la economía.

Semejante cuestionamiento de los fundamentos del propio mundo es altamente original. No se da en todas las latitudes ni en todos los tiempos. Nadie somete a crítica y revisión las bases de la propia cultura, ni menos opone a la visión del mundo imperante y consolidada, otra nueva, construida a partir de supuestos diferentes. Semejante replanteamiento, propio del racionalismo moderno, es netamente europeo. No sin razón ha visto Paul Hazard en él una *crisis de la conciencia europea* (1). Aunque sea sólo por su naturaleza y amplitud, o constituye una experiencia tan fascinante como difícil de estudiar.

Históricamente el racionalismo moderno separa en Europa e Iberoamérica dos etapas de la Modernidad, la del Barroco y la de la Ilustración. Es decir, rompe con más de un milenio de formación de la Europa medieval y moderna, hasta el Barroco, bajo el signo de la armonía entre razón y revelación y abre un capítulo, en principio aparte, en el que se somete a crítica y revisión los pilares de esa visión del mundo: Dios, el hombre y el universo (2). Es decir, se propone nada menos que la titánica empresa de reinterpretar y refundar

(*) Academia Chilena de la Historia. Universidad de Chile

(1) Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, París, 1932, trad. castellana de Julián Marías, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, 1975

(2) Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1932, trad. castellana *Filosofía de la Ilustración*, Madrid, 1943.

Europa y el mundo sobre nuevas bases. Naturalmente esto no vale ni para las colonias europeas ni para los pueblos más o menos europeizados de Asia y Africa. Éstos llegaron tarde a la Modernidad. No conocieron otra que la ilustrada. Entre ellos no hubo Modernidad barroca, de suerte que la única a la cual han tenido acceso y a la cual de algún modo adhieren es la Modernidad racionalista. Tal es el caso, sin ir más lejos, de los Estados Unidos, cuya Modernidad es de primeras aguas, todo menos una reinterpretación o refundación de otra anterior.

De una u otra forma, el racionalismo moderno depende mentalmente de la Modernidad barroca, en cuanto cuestiona sus fundamentos racionales y revelados y, en último término, en cuanto pretende reemplazarla por otra construida a partir de la sola razón. Esta actitud, se halla, por así decirlo, en las antípodas del pensamiento griego. No busca comprender la realidad, tal como es, sino rehacerla según los dictados de la razón humana. No se contenta con descubrir los secretos de la naturaleza, sino que aspira a dominarla, someterla al poder del hombre. En consecuencia, lo que tiene de más propio es criticar y construir.

Desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX, este enfrentamiento entre las dos Modernidades es una constante en la historia de Europa e Iberoamérica. Su historia puede compendiarse en dos términos: construcción y desconstrucción. La actitud mental del racionalismo frente a la realidad no es especulativa, al modo griego, sino más bien constructiva o, si se quiere, reconstructiva. Al *intus legere*, descifrar la realidad, de la filosofía clásica, opone el *cogito ergo sum*, cartesiano (3), vale decir, el demostrarme a mí mismo que el mundo exterior existe, lo que equivale a reconstruir mentalmente todo lo que me rodea (4).

De ahí las dos caras del racionalismo y su desenlace, que, a la vuelta de dos siglos, hemos visto producirse ante nuestros ojos, con el derrumbe de la Unión soviética y el *Wende* (5). Anverso es la crítica y revisión de las bases de la imagen racional y teocéntrica del mundo, dominante hasta el Barroco, y reverso, la construcción de otra imagen del mundo nueva, racionalista y antropocéntrica. La quiebra de la armonía greco-cristiana entre Revelación y razón, abrió la puerta a una disociación del más acá terreno del más allá ultraterreno. Pero la visión racionalista y antropocéntrica del mundo construida sobre ella, resultó pronto insostenible, se desfondó o desplomó por sí sola. Así toda esta construcción racionalista, fue a parar en lo que, con un término acuñado por Derrida, puede llamarse desconstrucción. Sus ideales se diluyeron en una sar-

(3) Descartes, René, *Discours de la Méthode*, 1637.

(4) Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée*, 2 vols, París, 1955, trad. castellana, Madrid, 1958. 2.

(5) Czempiel, Ernst Otto, *Weltpolitik im Umbruch. Das internationale System nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*, Munich, 1991.

ta de *metarrelatos* como los calificó Lyotard, de los cuales, como los cuentos de hadas, nadie puede vivir (6).

El término desconstrucción cuadra de maravilla al derrumbe de la Unión Soviética, y de la Modernidad racionalista y antropocéntrica. Ante todo, según acabamos de recordar, se produjo por sí mismo, sin intervención de agente externo. Se trata, pues, de una autodemolición o autodestrucción, no de una vulgar destrucción o demolición. El propio Derrida ha explicado que tampoco coincide con la *Aufheben* de Hegel. Si por un lado no viene provocada desde afuera, por otro, tampoco interviene ningún factor histórico superior que cancele al racionalismo y al mismo tiempo, lo absorba y lo eleve a un plano más alto (7). Dicho de otro modo, aquí hay una derrota, sin ningún triunfador. Sólo los lectores de Fukuyama pudieron no comprenderlo y creer que el triunfador que faltaba eran los Estados Unidos y su sistema político y económico (8). Hasta donde se sabe, lo propio históricamente del *Wende*, es decir, de la caída de la Unión Soviética y del advenimiento de una la Postmodernidad, es que no hay triunfador. Se combina desconstrucción de la Modernidad, por agotamiento, esclerosis y muerte, todo fruto de una descomposición interna, con el hecho de que, ella no deja tras de sí nada a qué agarrarse. Sin asidero, la Postmodernidad, es tan sólo lo que viene después, algo todavía sin contornos propios y que, a falta de mejor denominación, se suele llamar.

Ese es en grandes líneas el tema del presente trabajo. La exposición se abre con un somero estado de la cuestión, al que sigue un recuento del itinerario histórico del racionalismo en Europa y en América. Al efecto cabe diferenciar cuatro momentos y, a modo de epílogo, el umbral de la Postmodernidad. Al final se agrega una síntesis y conclusión.

La primera etapa corresponde a los cimientos en la primera mitad del siglo XVII. Entonces se formula un nuevo criterio de certeza. Su origen está en Grocio y en Descartes, quienes invierten la sola fe luterana en la sola razón. Una segunda etapa, que consiste en la construcción de una visión racionalista del mundo, ocupa en buena parte el siglo XVIII, el siglo del optimismo. Entonces se aplica el nuevo criterio de certeza a los grandes temas del pensamiento europeo: Dios, el hombre y el mundo y cobra forma la creencia racionalista en el

(6) Lyotard, Jean François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París, 1979, trad. castellana, Madrid, 1984.

(7) Derrida, Jacques, *De gramatología*, Buenos Aires 1971. Borradori, Giovanna, *Desconstrucción y terrorismo. Derrida en la crisis de la filosofía en época de terrorismo* (2003), Buenos Aires, 2004.

(8) Fukuyama, Francis, «¿El fin de la Historia?», en *The National Interest*, 16, 1989, en general lo encontró eco fuera de algunos círculos de los Estados Unidos. El autor atenuó su posición. El mismo, *The end of history and the last man*, Nueva York 1992, trad. castellana, Buenos Aires, 1992. Mohler, Armin, «Kondylis, el anti-Fukuyama. La política planetaria tras la "guerra fría"», en *Hespérides* 8, Madrid, 1995.

progreso indefinido de la humanidad por obra de la razón humana que es el alma de la *Enciclopedia*. En la tercera etapa, durante el siglo XIX, siglo de las ilusiones, la construcción racionalista se consolida y perfecciona. Entonces el poder del hombre para dominar el mundo alcanza su punto culminante, mientras los grandes sistemas de pensamiento racionalista prometen como fin de la historia la felicidad de la humanidad en la tierra y por obra del hombre, una suerte de sustituto de la esperanza cristiana. Tales sistemas son, el idealismo dialéctico absoluto de Hegel (1770-1831), el positivismo sociológico de Comte (1798-1857) y el materialismo dialéctico de Marx (1818-1883). La cuarta etapa, de desconstrucción corresponde al siglo XX, siglo de desilusiones. Esta llena de contradicciones, errores y horrores. La técnica se vuelve contra el hombre, abundan medios de vida y faltan razones para vivir, el mundo sin Dios se vuelve contra el hombre. Termina con el *Wende* y el advenimiento de la Postmodernidad.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

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 sólo 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 éstos 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.

Los estudios acerca del racionalismo moderno adolecen de una marcada fragmentación. No puede ser de otro modo, dada la amplitud del tema. Su historia se ha hecho separadamente por escenarios, por áreas de la cultura —desde la religión hasta el arte y el derecho—, por corrientes de pensamiento o por realizaciones —como el reformismo ilustrado—, por grandes figuras —escritores, gobernantes, estudiosos—, y a menudo también por países, como es el caso de, Francia y la *Enciclopedia*, la Ilustración en Portugal y España, al margen de sus manifestaciones en México, Quito, Perú, Brasil y el resto de Iberoamérica. Lo mismo puede decirse de la Ilustración en Italia y en Europa central, desde Austria y Baviera, a los principados eclesiásticos y seculares alemanes. Hay también una Ilustración inglesa con repercusiones en las colonias de Norteamérica que constituyeron los Estados Unidos. Esta misma variedad de temas, personajes e historias se prolonga, bajo diversas formas, a lo largo de los siglos XIX y XX: luchas doctrinarias entre liberales y conservadores, conflicto entre país real

y país legal, guerras civiles y demás. Todo lo cual va a morir en el siglo XX en la desconstrucción, los metarrelatos y el *Wende*.

A la vista de este panorama, no llama la atención que la bibliografía esté atomizada. Primero son las monografías, sólo después son posibles obras de síntesis. Al respecto, ha habido avances significativos en muchos sentidos que hacen posible la presente investigación. En primer término, cabe mencionar, tres obras únicas en su género, *La formación del pensamiento jurídico moderno* de Villey, *Casuismo y sistema* de Tau Anzoátegui y el estudio histórico de Mohnhaupt, sobre la idea de constitución (9).

En el plano histórico, son relevantes, por abarcar diversos escenarios de Europa y en Iberoamérica, los estudios acerca de la Ilustración católica, debidos a estudiosos de diversos países, desde Merkle y Kluebing en Alemania hasta Moncada, Wandruszka y Ventura en Italia, Plongeron en Francia, Maravall, Seelander y Hespanha en España y Portugal, González Casanova, Góngora y tantos otros para Iberoamérica, como el estadounidense Whitaker, el alemán Krauss, la argentina Rípodaz Ardanaz (10).

Uno de los aspectos más estudiados, es el de las instituciones, la Ilustración, la policía, la disciplina, constitución histórica y escrita, Estado jurisdiccional y

(9) Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, París, 1975. Tau Anzoátegui, Víctor, *Casuismo y Sistema*, Buenos Aires, 1992. Hespanha, Antonio, *Panorama histórico da cultura jurídica europeia*. Lisboa-Macao, 1994-1995. Mohnhaupt, Heinz, y Grimm Dieter, *Verfassung, Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlín, 1995.

(10) Merkle, Sebastian, *Die Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlín, 1909. El mismo, *Die Kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland*, Berlín, 1910. Moncada, Luis Cabral de, *Italia e Portogallo nel settecento*, Roma, 1949. Ahora en: El mismo, *Estudios de Historia do Direito* 3, Coimbra, 1950. Wandruszka, Adam, «Il reformismo católico del settecento in Italia ed Austria», en *Storica e politica* 3-4, 1965. El mismo, «Die Katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluss auf Österreich», en Kovacs, Elisabeth (ed.), *Katholische Aufklärung und Josefianismus*, Munich, 1979. Venturi, Franco, *Settecento riformatore*, Turín, 1969. Plongeron, Bernard, «Recherches sur l'Éclaircissement catholique en Europe occidentale 1770-1830», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 16, 1969. Maravall, José Antonio, *Estudios de la historia del pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, 1991. Hespanha, António, *La gracia del derecho*, Madrid 1993. Kluebing, Harm, (ed.) *Katholische Aufklärung-Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburgo 1993. Whitaker, Arthur P., (ed.) *Latin America and the Enlightenment*, 1942. González Casanova, Pablo, *El misonetismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, 1948. Góngora del Campo, Mario, «Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española», en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 125, Santiago, 1957. El mismo, «Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y vida eclesíástica chilena (1770-1814)», en *Historia* 8, Santiago, 1969, ahora ambos en El mismo, *Estudios de Historia de las ideas y de historia social*. Valparaíso, 1980. Krauss, Werner, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*, Munich 1973. Rípodaz Ardanaz, Daisy, *El Obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires, 1982. Bravo Lira, Bernardino, «Feijó y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa», en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 22, Colonia-Viena, 1985. El mismo, «Verney y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa», en *Historia* 21, Santiago 1986. Seelander, Airton L. Cerqueira, *Polizei, Ökonomie und Gesetzgebungslehre*, Francoforte de Meno, 2003.

Estado individualista en sus versiones neutral o liberal y absorbente o socialista, en fin, totalitarismo duro y blando (11).

Sería imposible detallar aquí otros estudios comparativos, también capitales, pero que últimamente se han trabajado menos, como comunidad estamental y sociedad burguesa, representación gremial y electoral, parlamentos. En todo caso, no podemos omitir unas indicaciones acerca de la bibliografía relativa a la contraposición entre Estado y sociedad. Pertinente. Nos limitaremos, a título de ejemplo al último tema (12).

(11) Hespanha, António Manuel, «Poder e instituições na Europa do Antigo Regime», Lisboa 1984. Jüttner, Siegfried y Schlobach, Jochen, (ed.) *Europäische Aufklärung(en)*. Hamburgo, 1992. Schiera, Pierangelo, «Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale», en Prodi, Paolo (ed) *Disciplina dell'anima e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994. Stolleis, Michael, (ed.) *Polizei im Europa der früher Neuzeit*, Francoforte de Meno, 1996. Blicke, Peter, «Gute Polizei oder Sozialdisziplinierung», en Maier, Hans, *Festschrift zum 65. Geburtstag*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, 1996 y observaciones de Dinges, Martin, «Policeyforschung statt Sozialdisziplinierung» en *Zeitschrift f. neuere Rechtsgeschichte* 3-4, Viena, 2002. nota 96. Reinhard, Wolfgang: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, 1998. Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, 2001. Benedicctis, Angela de, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bolonia, 2001. Costa, Pietro y Zolo, Danilo, (eds.) *Lo Stato di diritto*, Milán, 2003, 93-94.

(12) Sobre la génesis y sentido de la contraposición Estado-sociedad, Brunner, Otto, *Land und Herrschaft* (1939), Viena, 1965. Schieder, Theodor, *Staat und Gesellschaft im Wandel unser Zeit*, Munich, 1958. Schmitt, Carl «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigleichen Unterscheidung», en Legaz y Lacambra, Luis, *Estudios jurídico-sociales, Homenaje a Luis Legaz Lacambra*, Santiago de Compostela 1960. Ehmke, Horst, «Staat und Gesellschaft des Verfassung-theoretischen Problems», en Smend, Rudolf, *Festschrift*, Tubinga, 1962. Conze, Werner (ed.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz*, Stuttgart, 1962, con estudios de varios especialistas. Angerman, Erich (ed.), «Das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft im Denken des 18. Jahrhunderts», en *Zeitschrift für Politik* 10, 1963, ahora en Bökenförde, Ernst Wolfgang (ed.), *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1976, con trabajos de diversos especialistas. El mismo, «Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat» en Brunner, Otto, *Festschrift*, 1963. El mismo, «Die Bedeutung des Unterschieds von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart», en Hefermehl, Wolfgang, *Festgabe*, Stuttgart 1972, ahora ambos en el mismo, *Recht, Staat, Freiheit*, Francoforte de Meno, 1991. Riedel, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied, 1970. Bobbio, Norberto, *Società e Stato, de Hobbes a Marx*, Turín 1973. García-Pelayo, Manuel, «La organización de intereses y la teoría constitucional», en *Politeia* 4, 1975, ahora en, El mismo, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, 1977. Engelhardt, Ulrich y otros (editores), *Soziale Bewegung und politische Verfassung*, Stuttgart, 1976, Quaritsch, Helmut (ed.), «Von ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit», en *Der Staat* 4, Berlín 1980, con trabajos de varios especialistas. Hespanha, Antonio Manuel, «Poder e instituições na Europa do Antigo Regime», Lisboa, 1984. Koslowski, Stefan, *Die Geburt des Sozialstaates aus dem Geist des deutschen Idealismus. Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*, Wenheim, 1989. Para Chile, Bravo Lira, Bernardino «Comunidad política y representación del pueblo en Chile. De la conquista a la ilustración 1541-1760», en *Revista de Estudios Histórico-jurídicos* 14, 1991. El mismo, «Ilustración y representación del pueblo en Chile 1760-1860» en *Política* 27, Santiago, 1991. El mismo, «Sociedad de clases y representación electoral en Chile 1860-1924», en *Revista Chilena de Derecho* 18, Santiago, 1991.

A modo de observación general, cabe repetir lo que se ha dicho para el reformismo ilustrado. Aunque los ideales del racionalismo sean los mismos, sus manifestaciones son distintas en Europa y en Hispanoamérica y, por supuesto, en las distintas regiones de ambos continentes (13).

Un capítulo especial es la receptividad frente a las ideas e ideales racionalistas en cada escenario. Al respecto Europa central y el mundo hispánico tienen mucho en común. En este punto, se han analizado fenómenos como la llamada modernización tradicional o el *rechazo* de lo que se opone al propio modo de ser. Por modernización tradicional se entiende aquella que no es, por así decirlo, espontánea, sino inducida desde arriba, por los sectores dominantes. Como tal es cuidadosa de evitar innovaciones que pudieran comprometer la estabilidad social o institucional (14). Más instintivo y más enérgico suele ser la reacción de *rechazo*, similar al biológico, frente a ideas o instituciones extrañas (15).

Pero, eso no es todo. El alemán Steger, no vacila en calificar a Iberoamérica, de *hoyo negro* donde mueren las ideologías del racionalismo europeo. No le resulta difícil remitirse a la experiencia de los dos últimos siglos, con el liberalismo y el socialismo decimonónicos, las teorías del pleno empleo de Keynes, de la dependencia, de modernización desarrollista en el siglo XX, sin olvidar el modernismo eclesiástico y la teología de la liberación. Según él, Hispanoamérica se lo traga todo, todo lo transforma y deforma de acuerdo a su ser y modo de ser (16).

En todo caso hay todavía mucho por hacer. Aquí nos proponemos realizar un avance. En concreto, ensanchar el horizonte y reconstruir el itinerario histórico del racionalismo simultáneamente en tres escenarios, que hasta ahora han sido estudiados casi siempre aparte. En este sentido cabe hablar de tres Europas, sin olvidar, por eso, el caso de los países anglosajones. En primer término tenemos a la Europa atlántica, constituida en torno a Francia, luego a la Europa central, cuyo eje es Austria y finalmente, la Europa transatlántica constituida por los países hispánicos de ambos mundos.

(13) Bravo Lira, Bernardino, *El absolutismo ilustrado en Hispanoamérica. Chile, 1750-1850*, Santiago, 1994, 25.

(14) Unger, Roberto Mangabeira, *Law in Modern Society. Toward a Criticism of Social Theory*, Nueva York 1975. Trazegnies, Fernando de, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, 1992.

(15) Clavero, Bartolomé, «Ley del código: Transplantes y rechazos constitucionales por España y por América», in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 23, Florencia, 1994. Bravo Lira, Bernardino, «Entre dos constituciones, histórica y escrita, *Scheinkonstitutionalismus* en España, Portugal e Hispanoamérica», *id.* 27, Florencia, 1998.

(16) Steger, Hanns Albert, «América Latina» en *Encuentros*, 1, Caracas, 1987, el mismo, «Deutschland und Lateinamerika, Gedanken zur Anthropologie gegenseitigen Verstehens oder Missverstehens» en *Jahrbuch f. Geschichte, von Staat, Wirtschaft un Gesellschaft Lateinamerikas* 25, Colonia-Viena, 1988, p. 831 ss. La cita p. 835. Morandé Court, Pedro, *Cultura y modernización en América latina*, Santiago, 1984.

Antes de entrar en materia, es menester una advertencia previa. Estudiar el racionalismo no es ocuparse de algo ajeno o remoto como las pirámides de Egipto. Su derrumbe es demasiado reciente y los hombres del umbral de la Postmodernidad no nos hemos liberado todavía por completo de sus supuestos mentales. Sin saberlo, somos en alguna medida racionalistas. En estas condiciones es preciso estar prevenido y abordar el racionalismo como algo histórico. Lo cual exige considerar como pasados, esto es, relativos a otra época y a otro medio, distinto del actual, supuestos intelectuales que son parte de nuestra propia mentalidad, de nuestra manera de mirar y concebir el mundo. En este sentido, su estudio no puede menos que representar una suerte de introspección o autocrítica.

En todo caso, esta autocrítica no es igual para todos. Resulta más fácil y más provechosa para quienes pertenecemos al mundo de habla castellana y portuguesa que para otros occidentales, como los europeos o los estadounidenses. La razón es muy clara. Nosotros no estamos completamente identificados con el racionalismo. A lo más, somos racionalistas a medias. En nuestra mentalidad pervive, bajo una corteza racionalista más o menos densa, en mayor medida que entre ellos, la visión realista y teologal del mundo, que precedió al racionalismo. Esto explica, en buena parte, ese desdén con que nosotros, sin dejar de admirar lo que tienen otros pueblos más poderosos, miramos lo que ellos son. Contamos, pues, con un contrapunto para estudiar el racionalismo y su naufragio en los *metarrelatos* del siglo XX, que el europeo o el estadounidense, muchas veces, tiene 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.

I. CIMIENTOS: 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 Medioevo, 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 ésta sólo 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 sólo 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 dere-

cho natural está dotado de una certeza semejante a la de las matemáticas: universal, necesario e inmutable y por tanto, también 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 impiedad (17).

Lo que Grocio hizo en el campo del derecho, lo hizo Descartes en el campo de la filosofía (18). Propuso un nuevo método de conocimiento cuyo objeto es 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 o bien, 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 bien mediante 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 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

(17) Cassirer, nota 2. Villey, nota 8.

(18) Descartes, nota 3. Villey, nota 8.

positivismo jurídico moderno. En lugar de colocar al derecho, como lo hace Grocio, dentro del campo especulativo del deber ser suprasensible, lo colocó 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 sólo 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 europeo (19).

En efecto, para el racionalismo sólo es real lo concebible por la razón humana. Únicamente de esto cabe tener certeza. De lo demás no; y, 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 sólo 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 pues, más estrecho que el universo mental simplemente racional. En lugar de contener todo lo inteligible en sí

(19) Chevalier, nota 4.

mismo, contiene tan sólo 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 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 substraerse. 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 teológica 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 sólo 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 substraerse. 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 sólo 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 teológico, 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 sustituirlo 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 sólo 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 propias 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 la 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.

II. CONSTRUCCIÓN 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 la física y las ciencias de la naturaleza. Pero 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. Recuérdese los trabajos de Pascal (1623-62) y de Leibniz (1646-1716) en el campo de las matemáticas, y 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

en cabalmente este abatimiento debe cifrarse su más alto y verdadero destino» (20).

El auge de las ciencias exactas y la declinación de las ciencias sagradas, tiene, 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 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 sólo material, sino también moral del hombre. Es decir, conducen no sólo 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 sólo 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.

(20) Hegel, Georg Friedrich, *Philosophie der Religion* (1832), en sus *Obras*, Francoforte de Memo, 1970.

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. Tales 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 de 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 1914-18 y de 1939-45, la gran depresión económica del período intermedio y el surgimiento, también a partir de la primera postguerra, 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 cosmopolita (21) y otra católica y nacional (22). 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* (23) 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

(21) Cassirer, nota 2. Gay, Peter, *The Enlightenment. An interpretation*. 2 vol. 1. *The rise of modern paganism*, 2. *The science of freedom*, Londres, 1966-1969. Jüttner y Schlobach, nota 11.

(22) Sobre la Ilustración católica y nacional, nota 10.

(23) Garrido Falla, Fernando, «Las transformaciones del concepto jurídico de policía administrativa», *Revista de la Administración Pública*, Madrid, 1953.

abusos disciplinares o prácticos. 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 comendarse en la trilogía *life, liberty and state* (24). 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 los 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» (25). Lo cual vale, ante todo para las creencias y a las costumbres. No conviene provocarse 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, ésta 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 moderno (26).

El distanciamiento entre las distintas vertientes de la Ilustración puede seguirse a lo largo del siglo XVIII, a través 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 Filipinas (27). Heinecio fue, sin duda

(24) Bahatec, Josef, «Menschen und Bürgerrechte in der englischen Publizistik», en Schnur, Roman (ed.), *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlín, 1986.

(25) Jefferson, Thomas, *The Writings of ...*, ed. Andrew Lipscomb, 20 vols., Washington, 1900-1903.

(26) Chaunu, Pierre, *La grand déclassement*, París, 1989.

(27) Wandruzka, nota 10. Zlabinger, Eleonore, «L.A. Muratori und Österreich», en *Convegno internazionale di studi Muratoriani, La Fortuna de Muratori*. Florencia, 1975 con

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 Atlántico (28). 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 América (29).

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 técnico (30).

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 judiciales. 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 —la separación de poderes— será una idea matriz del constitucionalismo del siglo XIX, cuyos seguidores se aplicarán con toda seriedad a construir un Estado con 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 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, que se supondrán válidos, para

trabajos de 16 especialistas. Hersche, Peter, «Muratori e il Giansenimo austriaco», id. Winter, Eduard, «Muratori e i paesi de la Corona boema», id. Mestre, Antonio, «Muratori y la cultura española», *ibid.*

(28) Heinecio (Heinecius), Johann Gottlieb, *Elementa iuris civilis*, Ámsterdam, 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 en 1832 y en 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. Luig, Klaus, artículo «Heineccius» en Stolleis, Michael, (ed), *Juristen. Ein biographisches Lexikon*, Munich, 2001, El mismo, «Gli *Elementa iuris civilis* di J.G. Heineccius come modello per le *Instituciones de Derecho romano* di Andrés Bello», en *Andrés Bello y el derecho latinoamericano*,

(29) Bravo Lira, nota 10.

(30) Hennis, Wilhelm, «Sobre la crisis política en la Edad Moderna», en *Humboldt* 48, Munich, 1972.

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 central (31), o como obras públicas o la introducción del estanco del tabaco, con espectaculares resultados, en América española, donde no tardó en convertirse en la mayor de las rentas reales (32).

En mundo de 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 nacional (33). Figueredo (1725-1797) aboga por un restablecimiento de pretendidos antiguos poderes de los Príncipes frente a la Iglesia. Sus escritos alcanzaron rápida y sorprendente acogida en la Europa y la América de las luces (34). 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 1840 (35).

(31) Conrad, Hermann, *Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Oesterreichs am Ende des 18. Jahrhunderts*, en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, cuaderno 25, Colonia y Opladen, 1961. Ogris, Werner, «Eine einheitliche Rechtsordnung als Mittel Staatlicher Einigung - dargestellt am Beispiel der Habsburgermonarchie», en *Facoltà de Giurisprudenza dell'Università de Bari, Atti del Congresso internazionale Le nuove frontiere del diritto e il problema de l'unificazione*, Milán, 1979. El mismo, «Rechteinheit und Staatsidee in der Donaumonarchie», en Busek, Erhard y Stourzh, Gerald, *Nationale Vielfalt und Gemeinsames Erbe in Mitteleuropa*, München, 1990. Kocher, Gernot, «Die Vaterländischen Gesetze oder der Weg zum österreichischen Recht», en Thieme, Hans, *Festschrift Sigmaringen* 1986. Brauneder, Wilhelm, «Das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch für die gesamten Deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie von 1811», en *Gutenberg-Jahrbuch* 62, Mainz, 1987.

(32) Bravo Lira, nota 13.

(33) Andrade, Antonio Alberto, *Verney e a cultura de seu tempo*, Coimbra, 1966. Bravo Lira, nota 10.

(34) Góngora, nota 10. Dos Santos Cândido, «Antonio Pereira de Figueredo, Pombal e a Aufklärung», en *Revista da História das Ideias*, 4, 1.

(35) Cassi, Aldo Andrea, *Il «bravo funzionario» asburgico. Tra assolutismo e Aufklärung. Il pensiero e l'opera di Karl Anton von Martini (1726-1800)*, Milán, 1999.

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 (1712-1778), Diderot (1713-1784) y D'Alembert (1717-1783), 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 la idea de Dios como 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 suyo (36). 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 interpretes son los propios filósofos 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

(36) Gay, nota 21.

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 instituidos en sus lineamientos fundamentales por Dios es sustituida por la visión racionalista de una sociedad y de un poder constituidos 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. Se hacen así sinónimos lo natural con lo que la razón humana está en condiciones de demostrar sobre Dios, el hombre y la naturaleza (37). De esta suerte cobra formas 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 a la filosofía y a los propios filósofos como mentores, luces o antorchas de la humanidad. Por lo que toca 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, fundando 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.

(37) Cassirer, nota 2. Gay, nota 21.

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 más 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.

Lo que varía.

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 álgido y ambas se enfrentan, incluso en el campo de batalla. La creencia en el progreso indefinido encuentra sus principales intérpretes en Turgot (1727-81) 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 que une desde Europa central –Halle, Viena– hasta el mundo hispánico –Coimbra, México, Manila–, bajo el antiguo el lema *Dios-patria-rey*.

El rechazo de la Francia revolucionaria y sus constituciones escritas es general, en medio de una ambiciosa política de reformas, destinadas 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 conservador (38). En los países hispánicos, las constituciones escritas, produjeron

(38) Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución francesa* (1790), Madrid, 1954. Cobban, A. Edmund, *Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londres, 1960. Schmidt-Assmann, Eberhard, *Der Verfassungsbegriff in der deutschen Staatslehre der Aufklärung und der Historismus*, Berlín, 1967.

desconfianza. 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 descartó por 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...» (39).

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, adoptado como modelo en todo el mundo hispánico, a partir del código del imperio de Brasil de 1830. Les siguen los *cinq 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 hispánico (40). 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 brasileño (41).

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

(39) Jovellanos, Gaspar Melchor de, «Memoria sobre educación pública...», en Rivadeneira (editor) *Biblioteca de autores españoles*, vol. 46, 230 ss., la cita en 263. Andrada e Silva, Jose Bonifacio, «Discurso a la Asamblea constituyente, 5 de mayo de 1823», en *Anais de Assembleia Constituinte de 1823*, 1, 53.

(40) Van Kan, Jean, *Les efforts de codification en France avant la rédaction du Code Civil*, París, 1910. Arnaud, André-Jean, *Origines doctrinelles du code civil français*. París, 1969. Ewald, Françoise (ed.), *Naissance du Code civil*, París, 1989. Halpérin, Jean-Louis, *L'impossible code civil*, París, 1992.

(41) Bravo Lira, Bernardino y Concha Márquez de la Plata, Sergio (eds.), *Codificación y descodificación en Hispanoamérica*, Vol. I, Santiago, 1998. Guzmán Brito, Alejandro, *La codificación civil en Iberoamérica. Siglos XIX y XX*, Santiago, 2000, ahora ampliado, *Historia de la codificación civil en Hispanoamérica*, s.l. (Navarra), 2006.

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 de invocar las razones en 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 limiten a aplicar la 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, y 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. Sólo en el siglo XX se impone en términos mundiales, desde la Unión Soviética hasta los Estados Unidos (42). 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 los 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 Estado (43).

(42) Wyschinski, Andrei, *Cuestiones de teoría del Estado y del derecho* (en ruso), Moscú, 1949. Bovard, James, *Lost Right. The destruction of the American Liberty*. Nueva York, 2000. El mismo, «Imperio de la Ley» en *El Mercurio* 14 de junio de 1994.

(43) Bravo Lira, Bernardino, «Metamorfosis de la legalidad. Forma y sentido de un ideal dieciochesco» en *Revista de Derecho Público*, 31-32, Santiago, 1982, ahora en el mismo, *El Juez entre el derecho y la ley, en el mundo hispánico*, Santiago, 2006.

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* (44).

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 sólo 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 éste 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.

III. CORONAMIENTO 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 al 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 Africa 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 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,

(44) *Siete Partidas*, 7, 1, 26.

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 surgen toda suerte de confrontaciones. El paso de los discursos dieciochescos sobre cómo rehacer el mundo, a la tarea concreta de 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 al brasileño Maciel de Barros de *os dois Brasil* (45).

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 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 suyo 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

(45) Figueredo, Fidelino, *Las dos Españas*, Santiago 1936. Maciel de Barros, R. S., *Directizes e bases da educação nacional*, Sao Paulo, 1960.

y, a través de él, al positivismo de Comte y el materialismo de Marx. Todos coinciden en reducir toda la realidad a un sólo principio, llamado idea por Hegel o materia por Marx.

Autor del primero de estos sistemas, modelo de los demás, fue Hegel (1770-1831). Es el idealismo dialéctico absoluto. Conforme a 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 a ésta, 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 sólo 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 a su realización (46).

El positivismo sociológico de Comte (1798-1857) depende de Hegel, en cuanto se propone oponer una réplica al idealismo absoluto. Es, pues, 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 sólo por el cómo, por los hechos positivos, lo que cimienta el predominio de la sociología, ciencia

(46) Hegel, Georg Friedrich, *Lecciones sobre filosofía de la historia* (1837), en sus *Obras*, Francoforte de Meno, 1970,

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 napoleónicas (47).

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.

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 Estado (48).

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.

(47) Comte, Auguste, *Curso de Filosofía positiva*, París, 1830-42. El mismo, *Sistema de Filosofía positiva*, París, 1851-1854.

(48) Bochenski, J.M., *El materialismo dialéctico*, trad. castellana, Madrid, 1956. Ibáñez Langlois, J.M., *Marxismo: visión crítica*, Santiago, 1981. Del mismo autor, *Síntesis crítica del marxismo leninismo*, Santiago, 1981. También vid. Moreno Valencia, Fernando, *La herencia doctrinal y política de Marx*, Santiago, 1979. Una visión sucinta en Ocariz, Fernando, *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Santiago, 1985.

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. Para Hegel ese final de la historia advendrá por obra del Estado, en tanto que para Comte será por obra de la sociedad y para Marx de la economía. 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, sustituto 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 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 interpretan 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, supremos –Estado e Iglesia– 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 hacía 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* (49). Según explica Hespánha «La progresiva expropiación de los poderes políticos de entidades superiores

(49) Sobre la contraposición Estado-sociedad, nota 12.

(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» (50).

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. 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 poder (51).

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 vió 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» (52).

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

(50) Hespanha, nota 12.

(51) Reinhard, Wolfgang, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, 1998. Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Madrid, 2005.

(52) Hegel, Georg Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, en sus *Obras*, Francoforte de Meno, 1970, 273, 439; 251, 394; 255, 396.

población. La otra, atea y violenta, revolucionaria, como la de Karl Marx (1818-1883), que vio, por el contrario, 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 al 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 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 inferiores (53) 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 acelerarla revolución (54).

El caso del marxismo es muy distinto al idealismo y al positivismo. Ya hemos visto que en lugar de acudir al Estado y los cuerpos intermedios a fin de proteger a los más débiles, apeló a la revolución para acabar con el Estado. Pero sólo 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 de múltiples poderes y grupos en oposición al Estado reducido a una suma de individuos y a la dualidad Estado-sociedad. Ésta 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

(53) Stein, Lorenz von, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. 3 vols. Leipzig 1850, hay nueva edición, Darmstadt 1972. Bökenförde nota 12. García Pelayo, Manuel, «La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein», en *Revista de Estudios Políticos*, ahora en, el mismo *Transformaciones*, nota 12.

(54) Marx, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 1843. Fleischer, Helmut (Hg.): *Der Marxismus in seinem Zeitalter*, Leipzig, 1994.

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 pude 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 si les importa de veras, es que el gobierno no intervenga en lo suyo. Así entienden también la representación política. Para ellos, opera de abajo a arriba, como mecanismo para exigir lo propio al gobierno, pero no a la inversa, de arriba 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 Constant (55). 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 que han gozado sin esos textos: honra, vida y hacienda, según la clásica trilogía (56). 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 ale-

(55) Constant-Rebecque, Benjamin de, «La liberté des anciens comparée à celle des modernes», Discurso en el Ateneo Royale, París, 1819, en el mismo *Ecrits et discours politiques*, París, 1954.

(56) Bello, Andrés, «Responsabilidad de los jueces», en *El Araucano*, 305, Santiago, 1836, ahora en sus *Obras Completas*, 15 vols., Santiago, 1881-1993. Bravo Lira, Bernardino, «Honra, 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», en *Revista de Derecho Público* 67, Santiago, 2005.

mán 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 y el pasado.

Las obras de Krause *Fundamentos del Derecho Natural*, publicados 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 entre derecha e izquierda (57). 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 países (58).

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 países (59). 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» (60). A tono con la mentalidad hispánica, contrapuso los *bienes* que tienen las personas *por ser*

(57) Fernández de la Mora, Gonzalo, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Barcelona, 1985.

(58) Martin, B., *Krauses Leben, Lehre und Bedeutung*, 1881.

(59) Salvat Monguillot, Manuel, «Vida de Bello», en *Vida y Obra de Andrés Bello*, Santiago, 1971, s. ff.; Ávila Martel, Alamiro, *Andrés Bello, breve ensayo sobre su vida y obras*, Santiago, 1981. Hanisch Espíndola, Hugo, *Andrés Bello y su obra en derecho romano*, Santiago, 1983. Murillo Rubiera, Fernando, *Andrés Bello. Historia de una vida y de una obra*, Caracas, 1986. Sobre su significación, Steger, Hanns-Albert, *Die Universitäten in der gesellschaftlichen Entwicklung Lateinamerikas*, Bielefeld, 1967-1968. El mismo, «Hochschulplanung in Lateinamerika» en *Zeitschrift für Lateinamerika-Wien*, Wien, 1971. El mismo: «Die Bedeutung des römischen Rechtes für die Lateinamerikanische Universität im 19. und 20. Jahrhundert», in Catalano, Pierangelo (ed.), *Diritto romano e Università nell'America Latina*, Università de Sassari, Sassari, 1973. Bravo Lira, Bernardino, «Universidad y Modernidad en Hispanoamérica. Autoafirmación de Chile y del Nuevo Mundo frente al Viejo, del Barroco a la Postmodernidad», en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 108-109, Santiago, 2000. El mismo, «Cultura de abogados en Hispanoamérica, antes y después de la codificación (1750-1920)», en *Roma e America. Diritto romano comune* 12, Módena, 2001.

(60) Bello, Andrés, «Discurso de instalación de la Universidad de Chile» (Santiago, 17 de septiembre de 1843), en *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago, 1843-1844. El mismo, «Modo de estudiar la historia», Santiago, 1848, ahora en sus *Obras Completas*, 15 vols., Santiago, 1881-1993.

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 valiosos (61).

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 vastamente 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 editado por sexta vez en Viena en 1870 (62).

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 tiene en cuenta las relaciones reales, esenciales y permanentes que mantienen el orden social» (63).

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 de los ciudadanos, sino que debe hacer al bien, vale decir es semejante, al del gobierno ilustrado (64).

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» (65). 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 legiferante un orden enteramente dependiente de ella misma, encuentra un

(61) Bello, nota 56.

(62) Ahrens, Heinrich, *Cours de Droit Naturel*, Bruselas, 1839, cito ed. castellana, París 1880, 81.

(63) Id., 2, 411-412.

(64) Id., 1, 141 y 145; 55-56.

(65) Id., 3, 339.

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» (66).

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 Chile (67). 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 a un desarrollo armónico y abre al perfeccionamiento social un porvenir en el que el ideal se irá convirtiendo progresivamente en realidad (68).

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 de 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 de ello lo que fuere, el positivismo fue transformado y deformado a su modo en estos países (69). En México Gomez Farías suprimió, por considerarla superflua, la universidad más 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, João Franco en Portugal, Battle y Ordóñez en Uruguay, Augusto Leguía en Perú y Miguel Primo de Rivera en España (70).

(66) Costa, Pietro, «Lo Stato di diritto: una introduzione storica», en el mismo y Zolo, nota 11.

(67) «Religião-Patria-Lei. Primacia de la constitución histórica sobre la escrita en Brasil» en VII Congreso da Associação Iberoamericana de Academias de História, *Anais*, Río de Janeiro, 2000

(68) Ahrens, nota 62.

(69) Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, 1965.

(70) Rabasa, Emilio, *La constitución y la dictadura*, México, 1912. Díaz y Díaz, Martín, *Emilio Rabasa, teórico de la dictadura necesaria*. México, 1991. Vallenilla Lanz, Laureano, *El*

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 sólo 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.

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 teorías (71). 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

cesarismo democrático, Caracas, 1919. García Calderón, Francisco, *Les démocraties latines de l'Amérique*, París, 1912, trad. castellana, Bogotá, 1979. Quesada, Ernesto, *Desarrollo social hispanoamericano*, Buenos Aires, 1917. El mismo, *La época de Rosas*, Buenos Aires, 1923. Edwards Vives, Alberto, *La fronda aristocrática*, Santiago, 1927. Pereira, Teresa, «El pensamiento de una generación de autores hispanoamericanos: Alberto Edwards, Ernesto Quesada y Laureano Vallenilla Lanz», en *Historia* 15, Santiago, 1980. Bonfim, Manuel, *O Brasil na America, caracterização da formação brasileira*, Río de Janeiro, 1929. Capuñay, Manuel A., *Legua, Vida y obra del constructor del gran Perú*, Lima, 1951. Tau Anzoátegui, Víctor, «Código y ciencia jurídica en la Argentina. El pensamiento de Ernesto Quesada», en «Roma e América», *Diritto romano comune* 12, Roma, 2001.

(71) Croix, de la, «Constitutions des Principaux États d'Europe et des Etats-Unis de l'Amérique», París, 1793, 5 vols. Schmidt Assman, Eberhard, *Der Verfassungsbegriff in der deutschen Staatslehre der Aufklärung und der Historismus*, Berlín, 1967. Mohnhaupt, Heinz, y Grimm Dieter, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlín, 1995.

modernos (72). 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 (73).

La solución, tal vez más rica y menos estudiada es el *Scheinkonstitutionalismus* en Europa central e Iberoamérica (74), que claramente responde a la Ilustra-

(72) Diversos autores han comparado la historia constitucional de Inglaterra con la de Hungría. Conocidas son las palabras de Csekey, István en su «Ungarn Staatsrecht nach dem Weltkrieg», en el *Jahrbuch des öffentlichen Rechts*, Tübinga, 1926, 14: «En consonancia con su largo desarrollo histórico proveniente de la vida del pueblo, la constitución de Hungría no está recogida en un texto constitucional, sino que se encuentra en diversas leyes de diversas épocas... Con las Constituciones de Inglaterra y de Hungría sucede lo mismo que con los edificios de la universidad de Heidelberg o de Oxford. En vano se busca allí una Ley fundamental, en la cual estén compiladas sus principios constitucionales; a diferencia de las cartas constitucionales de otros Estados, estos dos reinos tienen una constitución histórica. En este sentido ambos son iguales y dos casos únicos en todo el mundo». Para Inglaterra, Maitland, F. W., *Constitutional History of England*, Cambridge, 1908. Jennings, Sir W. Ivor, *The Law and the Constitution*, Londres, 1933. McLwain, C. M., *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Cornell, 1947, 2.^a ed., Teubner, Werner, *Kodifikation und Rechtsreform in England*, Berlín. Pereira Menaut, Antonio Carlos, *El ejemplo constitucional de Inglaterra*, Madrid, 1992. Caenegh, Raoul C. van, *I signori del diritto* (1987), Milán, 1991. Henshall, N., *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londres, Nueva York, 1992. Acerca de tradición y renovación de la constitución histórica en Hungría: Gergely, András y Mathé, Gábor, *The Hungarian State 1000-2000, thousand years in Europe*, Budapest, 2000. Mathé, Gábor y Mezey, Barna, (eds.) *Die Elemente der ungarischen Verfassungsentwicklung*, Budapest, 2000, con aportes de seis especialistas. Los mismos (eds.) *Von den Ständeversammlungen bis zum parlamentarischen Regierungssystem in Ungarn*, Budapest-Graz 2001, con aportes de diez especialistas. Los mismos (eds.) *Von dem Vormärz bis zum 20. Jahrhundert, Tradition und Erneuerung in der ungarischen Rechtsentwicklung. Studien zu den Reformen in den 19-20. Jahrhunderten*, Würzburg-Budapest, 2002, con trabajos de ocho especialistas. Los mismos (eds.), *Nationalstaat-Monarchie-Mitteuropa*, Budapest, 2004, con aportes de doce colaboradores. Mathé, Gábor *Die Problematik der Gewaltentrennung*, Budapest, 2004.

(73) Ponteil, Felix, *Les institutions de France de 1814 à 1870*, París, 1966. Godechot, Jacques (hrg.), *Les constitutions, de France, depuis 1789*, París, 1970. Chevalier, Jean-Jacques, *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France*, París, 1981. Rosonvallon, Pierre, *L'état en France de 1789 à nos jours*, París, 1990. Morabito, Marcel, *Histoire constitutionnelle de la France (1789-1958)*, París, 2001.

(74) Acerca del *Scheinkonstitutionalismus*, Hattenauer, Hans; *Die geistesgeschichtliche Grundlagen des deutschen Rechtes: zwischen Hierarchie und Demokratie*, Heildelberg, 1980, trad. castellana, Madrid, 1981; Von Srbik Ritter, Henrich, *Deutsche Einheit. Idee und Wirklichkeit vom Heiligen Reich bis Königgrätz*, 4 vols., 1935-1941, 3; Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Der Verfassungstyp der deutschen konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1977. Huber, Ernst-Rudolf, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 8 vols., Stuttgart-Berlín-Colonia, 1991, 1, págs. 89-91 y 120; 4, págs. 131 ss. y 332. Para Austria, 3, pp. 381-382. En Prusia, Gruenthal, Guenter, «Grundlage konstitutioneller Regiment in Preussen 1848-1867», en Ritter, Gerhard A. (ed.) *Regierung, Bürokratie und Parlament in Preussen und Deutschland von 1848 bis zur Gegenwart*, Bonn, 1983, pp. 42 ss; Willoweit, Dietmar, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Munich 1991, 1992. Bravo Lira, Bernardino, «Portales y el *Scheinkonstitutionalismus* en Hispanoamérica», en *Ciudad de los Césares* 31, Santiago, 1993. El mismo, «Entre dos constituciones, histórica y escrita. *Scheinkonstitutionalismus* en España, Portugal e Hispanoamérica» en *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 27, Milán, 1998.

ción 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 dirigentes (75). 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 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 monocracia gubernativa, sostenida por instituciones antiguas como ministerios e intendencias. Al modelo ilustrado de constitución escrita, se sobreañadieron en el mundo hispánico toda suerte de instituciones elementos propias.

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.

IV. DESCONSTRUCCIÓN 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 *metarrelatos* (76). La centuria tiene mucho de fin de una época. De hecho, vio sucederse el fin de los imperios (77) y el derrumbe del liberalismo después de la primera guerra mundial, el fin de la preponderancia mundial de Europa y la partición del mundo entre dos superpoten-

(75) Unger, nota 13. Trazegnies, nota 13.

(76) Lyotard, nota 5.

(77) Bravo Lira, Bernardino, «El fin del imperio austro-húngaro, fin de una época en la historia mundial», en *Anales del Instituto de Chile*, Santiago, 1988.

cias, los Estados Unidos y la Unión soviética tras la segunda guerra (78) y, como si esto fuera poco, el derrumbe de la propia Unión Soviética y del socialismo desde los años 1990, que dejó paso a los Estados Unidos, como única superpotencia, y a su increíble indiferencia frente al derecho (79).

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. Murió así la Modernidad antropocéntrica y se produjo bruscamente el *Wende*, esto es, el vuelco hacia una Postmodernidad, 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 Spengler (80) o de los desafíos pendientes, como más cautamente lo hace Toynbee (81), 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 quedan relegados al pasado.

Descristianización y 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 natalidad (82), 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 los Estados Unidos imponen en el resto del mundo métodos desti-

(78) Nolte, Ernst, *Die Krise des liberalen Systems und die fascistischen Bewegungen*, Munich 1968, trad. castellana, Barcelona, 1971. El mismo, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945*, Francoforte-Berlín, 1987 García Pelayo, *transformaciones...*, nota 12.

(79)

(80) Spengler, Oswald, *Decadencia de Occidente*, 2 vols, 1918-1922.

(81) Toynbee, Arnold, *Estudio de la Historia*, 12 vols, 1934-1961.

(82) Sombart, Werner, *Von Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938.

nados 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 la deserción de los letrados denunciada por Julien Benda (83). 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 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 cultas (84), 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 Rostovtzeff (85).

Esta 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 y 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

(83) Benda, Julián, *La trahison des clercs*, París, 1927.

(84) Müller-Armack, Alfred, *El siglo sin Dios* (1959) trad. castellana, México, 1968.

(85) Rostovtzeff, Miguel, *Historia social y económica del mundo romano*, 2 vols., Madrid, 1937-1939.

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 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 la discriminación de las minorías, el exterminio brutal de 20 millones de personas bajo la Unión Soviética y sus satélites (1917-1987) (86), los bombardeos de 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 las demoledoras intervenciones de los Estados Unidos en Corea, Vietnam, Afganistán e Irak (87), las masacres en las guerras tribales de Africa, (88), 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 historia (89), en tanto que el francés Ternon denunció el Estado criminal y los genocidios del siglo XX (90).

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 flaco 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, como se dijo, Zum Felde denominó *barbarie tecnificada*, mil veces peor que la barbarie primitiva, del arco y la flecha (91).

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 mues-

(86) Courtois, Stéphanie et al, *El libro negro del comunismo*, Madrid, 1998.

(87) Bravo Lira, *Fiat iustitia*, nota 79.

(88) Id.

(89) Johnson, Paul, *Tiempos modernos* (1983), Buenos Aires, 1988.

(90) Ternon, Yves, *L'Etat criminel. Les génocides du XXème. siècle*, París, 1994.

(91) Zum Felde, Alberto, *El ocaso de la democracia*, Santiago, 1939.

tra 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 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» (92). 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 se 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 bienestar (93).

Parte muy 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 mismo (94).

(92) Chesterton, Gilbert Keith, *Ensayos católicos* (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».

(93) Góngora, Mario, «Civilización de masas y esperanza» (1982), en el mismo, *Civilización de masas y esperanza*, Santiago, 1987.

(94) Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), Müller-Armack, nota 84.

El racionalismo no puede evitar volverse en contra del hombre. Desde que no reconoce ninguna instancia más alta –supraterrena– tampoco tiene nada que invocar a la hira 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 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 Guantánamo (95). 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 hombres (96).

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» (97). 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 iniciados (98), 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, etc. Parapetados tras la democracia –ese abuso de las estadísticas, al decir de Borges– (99), de los derechos humanos

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

(96). Ternon, nota 90.

(97) Lubac, Henri de, *El drama del humanismo ateo* (1944), Madrid, 1955.

(98) Arendt, Hanna, *Orígenes del Totalitarismo* (1951), repara en el papel de la elite dirigente. Voslensky, Michael, *Nomenklatura* (1980), Barcelona, 1981.

(99) Borges, Jorge Luis, decía en 1976: «Descreo de la democracia, ese curioso abuso de la estadística», Fernández Ferrer, Antonio, *Borges A/Z, selección prólogo y notas*, Madrid, 1988.

—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 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 hombres» (100).

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 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 los Estados Unidos o 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 los Estados Unidos, sin que nadie proteste (101). La maraña de estas organizaciones internacionales prolifera, sin que se vea ni 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 democracia totalitaria. Una vez atomizada la sociedad, el Estado neutral se hace absorbente. Nadie ha descrito esta transformación mejor que Tocqueville (102). 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 (103). Pero esta dicha es siempre para la siguiente generación. Como ha dicho Derrida, es *la democracia para otro día* (104). Lo cual autoriza para exigir el sacrificio de la actual

(100) Pinay, Antoine, *El comunismo frente al liberalismo*, Buenos Aires, 1961. Guillaume, Silvie, *Antoine Pinay ou la confiance en politique*, 1984.

(101) Bravo Lira, *Poder y respeto...*, nota 81.

(102) Tocqueville, Alexis de, *La démocratie en l'Amérique*, París, 1835, trad. castellana, México, 1957.

(103) Gaxotte, Pierre, «La buena república», en *Acción española* 34, Madrid, 1933.

(104) Derrida, Jacques, «La democracia para otro día» (1989) ahora versión completa en el mismo *El otro cabo, La democracia para otro día*, Barcelona, 1992.

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 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 *totalitarismo* se empleó en los 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 política (105). Históricamente presenta dos modalidades formas, 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 las víctimas, del orden de 30 millones, linda en lo inverosímil (106). El totalitarismo blando, por ejemplo, de los 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 extranjeros (107). Pero no trepida en implantar y difundir en países extranjeros formas inhumanas de guerra antisubversiva, ni en aplicar horribles torturas a los prisioneros (108).

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

La señal de partida para su difusión mundial, la dio, sin darse cuenta, el presidente Wilson, de los Estados Unidos, cuando al término de la gran guerra (1914-1918) hizo un llamado a hacer un mundo seguro para la

(105) Arendt, nota 98. Talmon, Jacob, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952. Seidel, Rymo y Jenker, Siegfried, *Wege des Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt 1968. Schapiro, Leonard, *El Totalitarismo* (1972), trad. castellana, México, 1981. Bracher, Karl Dietrich, *Zeit der Ideologien* (1982) Buenos Aires, 1989. Reinhard, nota 51. Traverso, Enzo, *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, 2001.

(106) Courtois, nota 86.

(107) Reinhard, nota 51.

(108) Barber, Willard F. y Ronning c. Neale, *Internal Security and Militar Power: Counter Insurgency and Civic Action in Latin America*, Ohio, 1966. Couto e Silva, Goldberg, *Geopolítica do Brasil*, Río de Janeiro, 1967. Comblin, Joseph, *Le Pouvoir Militaire en Amérique Latine. L'ideologie de la Sécurité Nationale*, París 1978. Child, John, *Unequal Alliance: The Inter-American Military System 1938-1978*, Boulder (Colorado), 1980. Fernández, Baeza, Mario, *Nationale Sicherheit in Lateinamerika*, Heidelberg, 1981.

democracia (109). Con ello dio entrada al fundamentalismo democrático de los Estados Unidos en el escenario internacional. Se trata de una conciencia mesiánica de estar llamados a imponer la democracia en todas partes (110). 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 elecciones (111).

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» (112), 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» (113). De su lado el inglés Gray observa que «Norteamérica tiene ya una organización social más burocratizada y regimentada, menos tolerante, más dividida y más estatista que la mayoría de las otras democracias modernas». Se ha cumplido así el vaticinio de Tocqueville (114). Las dos vertientes del totalitarismo, dura y blanda, siguen el mismo curso y van a dar a la misma parte (115).

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 aislado 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» (116). Entonces, lo único que cabe es esa suerte de

(109) Bainville, Jacques, *Las Dictaduras*, (1935), Santiago, 1936.

(110) 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, Liggio, Leonard, *Early Anti-imperialism*. Tuchman, Bárbara, *The proud Tower*, Nueva York-Londres, 1966.

(111) Bainville, Jacques, nota 109.

(112) Wyschinski, nota 42.

(113) Bovard, James, 42.

(114) Gray, John, «Fin de la historia o del liberalismo», en *El Mercurio*, Santiago, 1989. Tocqueville, nota 102.

(115) Reinhard, nota 51

(116) Reinhard, nota 51.

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, limitan a éste. De lo contrario, desaparecidas estas instancias intermedias «al hombre le resulta cada vez menos posible entrar en contacto con el poder del 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» (117). «El ámbito de competencia de éste se torna ilimitado, de suerte que el ciudadano se encuentra sin ningún espacio a salvo del Estado» (118).

Avanzada de la Postmodernidad

Hispanoamérica siguió un rumbo diferente. Allí no hubo una descristianización como la de Europa. De hecho, allí 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* (119). Al filo del nuevo siglo, antes de que de que el Presidente Wilson hiciera su llamado a favor de la democracia en el mundo, advirtió Rubén Darío a su antecesor el presidente de Estados Unidos Roosevelt: «Y pues contáis con todo, falta una cosa ¡Dios!» (120). 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 liberación (121).

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 la 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

(117) Id., 407.

(118) Id., 406.

(119) Zum Felde, nota 91.

(120) Darío, Rubén, «A Roosevelt», en *Cantos de vida y esperanza*, Madrid, 1947.

(121) Steger, nota 15.

Europeos se había convertido en una ventaja (122). 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 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 discusión (123), 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* (124) y en Brasil por Penna como *Dinossauro* (125) sin que en ningún caso se convirtiera en un Estado totalitario. Es un monstruo burocrático pero no totalitario. Mientras en el mundo hispánico prevalece un Estado fuerte, sin apenas sentido cívico, ni mayor interés por participar en el poder ni menos confianza en el Estado, en otros países como los europeos, 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 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* (126). Pero estos teóricos no sabían ni tenían por qué 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

(122) Sampay, Arturo Enrique, *La crisis del Estado de derecho liberal burgués*, Buenos Aires, 1942. El mismo, *Introducción a la teoría del Estado*, Buenos Aires, 1951. Pierpauli, José Ricardo, «Arturo E. Sampay: Una fundamentación naturalista en torno a la relación entre teoría del Estado y constitución jurídica» en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 5, Madrid, 1999.

(123) Estos son los elementos fuertes de la constitución, Bravo Lira, Bernardino, «Judicatura y Monocracia», en el mismo, nota 44.

(124) Paz Octavio *El ogro filántropico*, México, 1979.

(125) Penna, José Osvaldo, *Dinossauro*, Sao Paulo, 1988.

(126) Gorgen, Hermann M., «Desvios e distorções na Igreja latinoamericana», en *Deutsch-Brasilianische Hefte* 10, 718, Nurnberg, 1971.

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 Iglesia (127).

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, 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 Postmodernidad (128).

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 que es depositaria la Iglesia, y diversas formas de pensamiento racionalista. Esta actitud, respondía a un temor, de inconfundible raíz clerical, de que la Iglesia se quedara atrás frente los avances del racionalismo y de la descristianización. Tal fue el origen y razón de ser del modernismo, o intento de modernizar la Iglesia desde dentro, con criterios racionalistas (129).

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 eclesiástica (130). 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, *neomodern-*

(127) García-Huidobro, Joaquín, *La tentación del poder*, Santiago, 1986.

(128) Bravo Lira, Bernardino, «América y la Modernidad: de la Modernidad barroca e ilustrada a la Postmodernidad», en *Jahrbuch Lateinamerika* 30, Colonia-Weimar-Viena, 1993.

(129) García de Haro, Ramón, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona, 1972.

(130) Gerbod, Paul, *Europa cultural y religiosa* (1977), Barcelona, 1982. Rémond, René, *Religion und Gesellschaft in Europa* (1998), Munich, 2000.

nismo, 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 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 (1962-65). 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 fieles (131).

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» (132).

Sin exagerar, puede decirse que los modernistas abogaban más que por una adaptación de la Iglesia a los tiempos, por una verdadera capitulación frente a

(131) Orlandis, José, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, 1998.

(132) Poulat, E., *Dogme et critique dans la crise moderniste*, París, 1962.

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. 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 naufrago, 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 mundanizar la Iglesia.

EPÍLOGO. UMBRAL DE LA POSTMODERNIDAD EL MUNDO 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 de la época: los Estados Unidos y la Unión Soviética. Súbitamente se desmoronó el precario acuerdo de Yalta, equilibrio del miedo basado en el temor al contragolpe, entre ambas. De un día para otro cayeron el muro de Berlín, la partición de Alemania, de Europa y del mundo en dos bloques antagónicos (133). Sólo una de las superpotencias que se disputaban la hegemonía mundial, quedó en pie: los Estados Unidos.

Sin entrar en un análisis del tema, cabe anotar que el término Postmodernidad es, de sobra elocuente. Tiene dos caras. Refleja, por un lado, una ruptura con la Modernidad, a la que relega al pasado, y por el otro, una apertura hacia nuevas formas históricas que permitan configurar un mundo distinto y, a ser, posible mejor. En este sentido, Postmodernidad, 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 universo (134), hasta otra teocéntrica, que lo sitúa debajo de Dios, pero por encima del resto de la creación (135). Entre una y otra se sitúan los

(133) Czempiel, nota 5.

(134) Vattimo, Gianni, *La fine della Modernità*, Turín, 1985, trad. castellana, Barcelona, 1986.

(135) Koslowski, Peter; Spaeman, Robert y Loew, Reinhard (eds.), *Moderne oder Postmoderne*, Weinheim, 1986.

intentos de revivir de alguna forma el antropocentrismo y los *metarelatos*, como se calificó, o mejor, descalificó a los ideales, ahora trasnochados, del racionalismo. Sus promotores se autodenominan *renovados*, pero en el fondo son retrógrados, pues, no atinan a otra cosa que 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 la Modernidad racionalista, evidente tras el desmoronamiento de la Unión Soviética, que constituyó el intento más consecuente de rehacer el mundo según los dictados de la razón humana.

Caída de la Unión Soviética

Su derrumbe es un hecho histórico digno de atención. Se produjo por sí solo, sin intervención de agentes externos y de un modo brusco, en un tiempo mínimo. Parodiando a Quevedo, Octavio Paz, dedicó a este acontecimiento una *pequeña crónica de grandes días* (136). Los problemas no fueron en primer lugar económicos. Fueron espirituales. Se perdió la fe en la ideología que sustentaba al Estado totalitario. Entre otra cosas, debido a la imposibilidad de dejar atrás a los Estados Unidos en la carrera por el poderío mundial.

Perdida la fe en la ideología, la *nomenklatura* que estaba al frente del Estado totalitario quedó en el aire, sin título alguno para imponerse a una población, cansada de que la obligaran a sacrificarse por paraíso en la tierra que no llegaba nunca. Entonces la Unión Soviética se halló bruscamente sin razón de ser y se vino abajo, del mismo modo que por falta de combustible se queda detenido un automóvil. 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 jefes del gobierno y por último el pueblo (137).

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 conjuntamente con el exterior. Al igual que las otras democracias del siglo XX, la democracia totalitaria de Lenin y Stalin giraba a cuenta del futuro (138). No era

(136) Paz, Octavio, *Pequeña crónica de grandes días*, México, 1990.

(137) Bravo Lira, Bernardino, «Ocaso de la democracia totalitaria», en *El Mercurio*, Santiago, 4 de marzo de 1990.

(138) No otra cosa habían denunciado en Venezuela Hugo Chávez y otros sesenta oficiales en retiro en febrero de 1992, al hacerse intérpretes del hastío de las grandes mayorías en Venezuela «de recibir sólo promesas y ser las víctimas de un sistema que unos llaman *cogollocracia* y otros, lo que sea». Bravo Lira, Bernardino, *El Estado constitucional en Hispanoamérica 1811-1991*, México, 1992. Con posterioridad Chavez llegó a la presidencia en medio de un agotamiento generalizado de los sectores dirigentes en Iberoamérica,

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. Es decir, no en lo que es, sino en lo que se espera que sea, en un espejismo. Como tal, no se le conocen defectos. Es todo el bien, sin mezcla alguna de mal. En aras de él, pueden los gobernantes exigir del pueblo lo que sea (139).

La *buena república* es una 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 sufrirlos para alcanzar la república ideal. Administrada al pueblo por la *nomenklatura*, es un verdadero opio que lo hace olvidar las penurias y necesidades del diario vivir. Lo importante no es el grado de bienestar presente, sino la creencia de que se va en la buena dirección. Es una cuestión de fe humana, en nombre de la cual la Unión Soviética exigía de la actual generación sacrificarse por el futuro. Pero esta democracia de promesas había durado y había durado demasiado, talvez todo lo que era posible. La Rusia soviética había llegado ya a la tercera generación y los Estados Unidos seguían por delante. El resorte se venció. La burbuja reventó. Los soviéticos se negaron a aceptar más sacrificios por las generaciones venideras y reclamaron resultados.

En definitiva, lo que se hundió con la Unión Soviética fue el antropocentrismo. Terminó de desaparecer la imagen ingenua del hombre bueno por naturaleza, capaz de conseguir la felicidad en la tierra. 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 antes de ser idealizada por la Ilustración: una más entre las formas de gobierno posibles (140). «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» (141). De su lado, el Papa Juan Pablo II, no demoró en marcar la distancia entre cristianismo y democracia. Apenas cayó la Unión

(139) Gaxotte, nota 103.

(140) Ratzinger, Joseph, «El significado, de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista», conferencia en Bratislava, en el mismo *Wahrheit, Werte, Macht* (1993), Madrid, 1995. El mismo, «Discurso de recepción» en la Academia francesa de Ciencias Morales y Políticas, 7 de noviembre de 1992. Juan Paulo II, Encíclica *Veritas Splendor*, 6 de agosto de 1993, 152.

(141) Sotelo, Ignacio, «Sobre la actual descomposición de la democracia, en *Política Exterior* 47, Madrid, 1995.

Soviética, después de insistir en que la Iglesia no tiene preferencia por ninguna forma de gobierno, denunció derechamente la democracia totalitaria, dura o blanda: «una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo, visible o encubierto, como lo demuestra la historia» (142). Desaparecido el peligro soviético, se volvió también la espalda a un siglo de experiencias demócrata cristianas, a las que habían terminado por inclinarse no pocos eclesiásticos. Se descartó la democracia como medio apropiado *per se* para defender o realizar ideales cristianos o siquiera humanos (143).

Modernidad contracorriente

La onda expansiva del *Wende* casi puede decirse que fue mundial. En todas partes tomó por sorpresa. Pero en ninguna tanto como en los Estados Unidos, que se beneficiaron del derrumbe, sin sufrirlo ellos mismos. Por eso los descolocó. No entendieron lo que ocurría. Más bien dio pie a autores como Fukuyama y Huntington, para apresurarse a proclamar que el desmoronamiento de la Modernidad en la Unión Soviética equivalía al triunfo definitivo de la misma en la versión de los Estados Unidos (144). En consecuencia, esta superpotencia, no sólo quedó como solitaria dominadora de la escena sino que se quedó tranquilamente en la Modernidad, y comenzó a ir contracorriente, es decir, a jugarse por imponer y mantener una Modernidad que ya no se sostenía a sí misma. En este sentido, cabe ver en este empeño un postrer estertor de la Modernidad agonizante.

En los mismos momentos en que moría el ideal ilustrado de rehacer el mundo según los dictados de la razón humana, los Estados Unidos, convertidos en única superpotencia mundial, retomaron la política, que, por lo demás les había valido tantos enemigos, de imponer determinadas soluciones a otros pueblos, como si fueran válidas para todo el mundo y para todos los tiempos. Empeñados en hacer realidad los ideales dieciochescos de la Ilustración, los círculos dirigentes estadounidenses pasaron a ser los últimos reductos de la Modernidad.

Así no tardó en advertirlo el español Carlos Caballero. Ya en 2000 hizo ver que: «Uno de los rasgos más definitorios de la modernidad es el odio a la diversidad cultural. Para la modernidad sólo puede existir una cultura, la suya propia... Hoy vivimos en la “aldea global”. El mundo se ha empequeñecido

(142) Juan Paulo II, Encíclica *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46. El mismo, *Veritatis Splendor*, nota 140. Cfr. *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 70.

(143) Ratzinger, nota 140.

(144) Fukuyama, Francis, «The End of History?», en *The National Interest* 16, 1989. El mismo, *The End of History, and the last man*, Nueva York, 1992. Huntington, Samuel, «The clash of civilizations?», en *Foreign Affairs* 72, 3, 1993, aumentada en 1996, sin signo de interrogación. Acerca de ambos, Nieto, Eduardo Hernando, *Pensando peligrosamente. El pensamiento raccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, 2000.

hasta extremos increíbles por obra y gracia del progreso tecnológico y económico. Se ha hecho demasiado pequeño para que en él subsistan distintas culturas diferenciadas. Hoy los Estados Unidos se están lanzando a una lucha titánica para eliminar y destruir las grandes culturas que aún subsisten en nuestro planeta. Como nuevos jacobinos, a escala planetaria, su objetivo –ya formalmente declarado y asumido– no es otro que el de extirpar de la superficie del planeta todo vestigio de diversidad cultural» (145).

Insistir en una política moderna en el contexto postmoderno no tiene nada de visionario ni de plausible. Mientras en todas partes, las democracias de promesas, corrían la misma suerte que la soviética y se venían abajo, los Estados Unidos creyeron llegada la hora momento de desenfundar su fundamentalismo democrático. Es un anacronismo, tanto o más despiadado que el de sus intervenciones en las dos guerras mundiales, en los que se dispuso de pueblos y naciones como si fueran ganados.

Este y no otro es el verdadero fin de la guerra contra de Irak, según el prof. Eliot Cohen, cuyas palabras se apresuró a hacer suyas el director de la CIA, James Woolsey, «más que una guerra contra el terrorismo, esta es una guerra por extender la democracia en aquellas partes del mundo árabe y musulmán que amenazan la civilización liberal, que nos esforzamos en construir y defender durante todo el siglo XX» (146). No sin razón denuncia Caballero en su opúsculo *De Fukuyama a Huntington, o la legitimación del etnocidio*, que el alcance de la tesis de Huntington no es otro que justificar el etnocidio: «De la misma manera que las Leyes del Mercado justificaban la pobreza o las Leyes Biológicas de Darwin fueron utilizadas para justificar el Imperialismo, el nuevo paradigma de Huntington sobre el *choque de civilizaciones* no es sino la legitimación y justificación del etnocidio a escala universal» (147).

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 cazarse en territorio ajeno.

(145) Caballero, Carlos, «De Fukuyama a Huntington, o la legitimación del etnocidio», en *Hespérides* 8, 1999.

(146) Woolsey, James, *Discurso* en la UCLA, el 2 de abril de 2003, en *Global Viewpoint*, trad. castellana, *El Mercurio*, Santiago, abril de 2003.

(147) Caballero, nota 145. Bravo Lira, Bernardino, *Poder y respeto a las personas en Iberoamérica. Siglos XVI a XX*, Valparaíso, 1989. El mismo, «*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, 2003. El mismo, «*Fiat iustitia ne pereat mundus*. El derecho frente a la globalización de la violencia, 2», en Losano, Mario y Muñoz Conde, Francisco, *El derecho ante la globalización y el terrorismo. Cedant arma togae*, Valencia, 2004.

Desaparecido el contrapeso soviético, imponer la uniformidad a quienes acaban de escapar de ella, aparte de absurdo, resulta cada vez más costoso. Los tiempos no están para eso. Sin darse cuenta, los Estados Unidos, en lugar de contribuir a la paz mundial, destruyen sus bases con nuevos estragos. Conforme a la sentencia agustiniana, *remota iustitia, quae sunt regna, nisi magna latrocinia* (148), se convierten, sin saberlo, en bandas de ladrones. De hecho, en los cortos años transcurridos desde el *Wende*, animados de este propósito uniformador, han sembrado la destrucción, sin conseguir que los pueblos masacrados se plieguen, ni siquiera en apariencia, a una suerte de *happy democracy*, parecida a la suya. Esta es actualmente una cuestión candente en el caso de la guerra de Irak. Sucesivamente los Estados Unidos se han visto forzados a reconocer que no hubo ningún motivo para ella, que están frente a una derrota y que su intento de transformar ese país en una democracia fracasó. En una palabra, peor que en Corea, que en Vietnam, en Sudán, en Afganistán. Durante la Modernidad, sus fracasos forzaron a esta potencia a oscilar entre fundamentalismo democrático y aislacionismo. En el umbral de la Postmodernidad, las cosas parecen no haber variado. No se trata de a de poderío sino de saber emplearlo. Su política contracorriente adolece de los mismos errores y lleva los mismos fracasos que en la Modernidad. Tras el *Wende*, han quedado solos en el escenario, pero no han aprendido nada ni olvidado nada.

Perspectivas postmodernas, Europa y el mundo hispánico

La Postmodernidad se impuso con menos obstáculos en Europa e Iberoamérica. En lugar de apegarse a una Modernidad agonizante, estos países no tuvieron mayores problemas para desprenderse de ella. Las democracias de promesas se desestabilizaron. En unos casos degeneraron en comedia, en la cual no se cree, pero se aparenta creer, y en otros, donde ya no era más que comedia, degeneraron en una parodia, ejecutada mecánicamente, por conveniencia y sin convicción.

Todo sucedió en muy poco tiempo. Bastó la caída de la Unión Soviética para que comenzaran a salir a la luz las lacras de estas democracias, silenciadas hasta entonces, por temor a caer en otra más dura, como la soviética (149). Escándalos, suicidios y corrupción menudearon. En Italia, el primer ministro se exilió, en Francia, se suicidó, mientras se descubrían redes de tráfico de la mujer y el hijo del presidente Mitterand con el África francófona, y en

(148) Agustinus, Aurelius, *De Civitate Dei*, 2, 21, 34, en *Corpus Christianorum*, series latina 47-48, Turnhout, 1955.

(149) Argullol, Rafael y Trías, Eugenio, *El cansancio de Occidente*, Madrid, 1992. Jiménez Losantos, F., *La dictadura silenciosa, mecanismos totalitarios de nuestra democracia*, Madrid, 1993.

Alemania, el propio canciller de la reunificación se vio comprometido en un escándalo de sobornos (150).

La democracia totalitaria, dura o blanda, mostró su verdadera cara. Según explica el español Tusell: «quedó en evidencia que la sorda indignación contra la *nomenclatura*, la desproporción entre sus exigencias y su incompetencia, no era privativa de la Unión Soviética, sino común a las democracias del resto del mundo...». La razón es clara, «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». Lo que le lleva a concluir: «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» (151).

Esto sucedió en la Europa de allende los Pirineos. En el mundo hispánico las cosas no fueron ni podían ser iguales. Tantas eran las constituciones que estos pueblos habían visto pasar —más de doscientas—, tantos los gobiernos *de iure* o *de facto*, que habían visto caer, tantos los parlamentos que habían visto cerrar violentamente, que el grado de confianza en tales cosas no sólo era menor que en otras partes, sino que andaba por los suelos. De hecho, nunca habían visto en ellas otra cosa que una comedia. En estas condiciones el *Wende* no desbarató en el mundo hispánico, como lo hizo al otro lado de los Pirineos, una democracia constitucional al estilo europeo o estadounidense, más o menos indiscutida, sino tan sólo una precaria superestructura, más aparente que real, en la que pocos creían.

Acostumbrados a vivir con un pie en la legalidad y el otro fuera de ella, estos pueblos no podían hacerse demasiadas ilusiones. El país legal de las constituciones, se hallaba, permanentemente, en contradicción con el país real de las instituciones. Esta contraposición entre apariencias y realidad, era parte del diario vivir. Nada parecía tan normal como ella, hasta el punto de que no faltaron casos en que se aprendió, por así decirlo, a domesticarla y a hacer de esta contradicción un factor de estabilidad institucional. Sin ir más lejos es el caso de Brasil, donde el juego entre lo legal y lo extralegal fue siempre clave del crecimiento, o de México, donde sólo tardíamente, tras un siglo de inestabilidad política, se acertó a partir de la década de 1930 a hacer de esta contradicción la clave de la estabilidad institucional (152).

(150) Bravo Lira, Bernardino, «La democracia antídoto contra la corrupción», en *Revista de Estudios Públicos* 52, Santiago, 1993.

(151) Tusell, Javier, «Regeneración de la democracia», en *Cuenta de nuestra democracia*, Madrid, 1993.

(152) Bravo Lira, Bernardino, *El Estado constitucional en Hispanoamérica 1811-1991*, México, 1992.

De todos modos, no todos los países hispánicos reaccionaron de la misma manera frente a los modelos en boga. España y Portugal, incorporados a la Unión Europea optaron por amoldarse a lo políticamente correcto allende los Pirineos, es decir, por atribuir una primacía al país legal. En cambio, los iberoamericanos, aprovecharon el *Wende* para desprenderse con libertad de esa superestructura legal que, a sus ojos no tenía mayor credibilidad. En otras palabras, España y Portugal se inclinaron por mantener la comedia constitucional con el libreto europeizante, al estilo de los siglos XIX y XX, en tanto que, al otro lado del Atlántico, por el contrario, esa comedia dejó paso a la parodia, sin libreto previo ni consuetudina.

Hispanoamérica en la perspectiva postmoderna

Se diría que, en Hispanoamérica el país real aprovechó esa sorda irritación contra la clase política, de que habla Tussell, en Europa, para cortar su dependencia de las construcciones teóricas de los constitucionalistas. Al menos, así lo indica el hecho de que, sin romper clamorosamente con él, después del *Wende*, en la práctica tomaron cada vez menos en serio el andamiaje legal de las constituciones escritas, las elecciones, los partidos, los parlamentos, las asambleas constituyentes y demás. Todo eso se escenifica cuando es necesario, pero con miras no a adoptar esos modelos e instituciones europeos o estadounidenses sino más bien a utilizarlos como artefactos, en cuanto y como conviene a cada uno. Insensiblemente, la parodia constitucional postmoderna pasa a ser en Iberoamérica una suerte de segunda naturaleza, como hasta entonces lo había sido la comedia moderna. Este deslizamiento coincide con la extinción del núcleo dirigente y, lo que es más decisivo, con un debilitamiento de la monocracia presidencial, que, desde su independencia, fue para los países iberoamericanos el puntal del Estado y del gobierno y era hasta ese momento lo único intocable.

Este panorama real y vital suele horrorizar a los constitucionalistas novatos, quienes no pueden comprender que los porfiados hechos salgan del marco de sus esquemas mentales. *E pur si muove*, pero el mundo se mueve. Las cosas cambiaron una vez extinguida la Modernidad, por eso se habla de Postmodernidad, y, lo que para ellos es más desconcertante, es que las cosas cambiaron para dejar atrás, aquello que en Estados Unidos y todavía en Europa pasa por políticamente correcto. Sin embargo esta distancia de Hispanoamérica de las ideologías del racionalismo europeo era ya conocida, tanto que antes del *Wende* se la había calificado cabalmente de *hoyo negro* donde muere todo eso (153). No hay más remedio que acostumbrarse a tomar estos hechos como son y

(153) Steger, nota 16.

dejar de girar en torno a teorías, descartadas como *metarrelatos* en sus propios países de origen.

Esta parodia constitucional postmoderna en Iberoamérica no difiere exteriormente demasiado de la comedia constitucional, amoldada a lo políticamente correcto en Europa y los Estados Unidos, anterior al *Wende*. En los breves años transcurridos desde entonces, todo sigue igual en apariencia pero, todo cambia. Se multiplican los presidentes, pero, por cierto, de duración precaria. No digamos, la de sus ministros. Ni intendentes o funcionarios. Todo gira muy rápido. Lo mismo puede decirse de las democracias, elecciones, constituciones y reformas constitucionales, prodigadas sin tasa, con tanta mayor generosidad que unas sirven para anular a las otras. También esto parece un alegre carrusel. Tiene más de farándula y espectáculo público que de otras cosas. Aquí parece tocarse algo de realismo mágico. Entre ritos y conjuros, se precipita la descomposición del país legal, sin aportar nada a su reemplazo. Unos se contentan porque, de día se teje, como la tela de Penélope, un país legal, políticamente correcto, al gusto de Europa, de los Estados Unidos y de los organismos internacionales, mientras otros se tranquilizan, porque, al contacto con el país real, la tela de se deshace por sí misma, al anochecer. Lo que a siglo y medio de distancia da la razón al emperador Pedro I de Brasil, el primer constituyente afortunado en el mundo hispánico. Para él lo único que contaba era aquello que fuera *executável*, esto es, factible (154). Lo demás es música celestial...

Los hechos hablan por sí solos. La monocracia presidencial, experimenta un desfondamiento nunca visto. En siete años, desde 1999 hasta 2006, se cuentan más de diez presidentes depuestos, sea bajo la forma de renuncia, como Cuba (1999) en Paraguay, Fujimori (2000) en Perú, de la Rúa (2001) y Rodríguez Sá (2002) en Argentina, Sánchez Lozada (2003) y Mesa (2005) en Bolivia. Más numerosos fueron los casos de destitución, como Collor de Mello (1992) en Brasil, Carlos Andrés Pérez (1993) en Venezuela, Bucarán (1997) y Gutiérrez (2005) en Ecuador, donde, además, el presidente Mahuad, modelo de tecnócrata formado en los Estados Unidos terminó derrocado por un alzamiento indígena apoyado por el ejército el 2000.

Alguno llamó postmodernos a estos presidentes, pero, a lo que en realidad se parecen es a los bien conocidos presidentes *de facto*. Tanto la estabilidad en el cargo como el desempeño del mando, son inciertos, por encima de lo que digan las elecciones, las constituciones o los partidos. En Chile, por ejemplo, se perdió el período presidencial fijo ya en 1964. Desde entonces, ningún presidente ha gobernado por el mismo tiempo que su antecesor (155). En cam-

(154) Pedro I, «Discurso de apertura a la Asamblea general constituyente y legislativa», Río de Janeiro, 5 de mayo de 1823, en D. Pedro I, *Proclamações, cartas, artigos de imprensa*, Río Janeiro 1972, 157ss., la cita 169.

(155) Bravo Lira, Bernardino, «Boomerang constitucional. Un retorno de la constitución escrita a la histórica», en *Ius Publicum* 15, Santiago, 2005.

bio, por reacción, a estos presidentes no les faltan apoyos extraconstitucionales y extralegales. Como observa un autor, cuando, «ha demostrado que respeta ciertas normas no escritas y que conoce su oficio, las llamadas fuerzas vivas de la economía prefieren que no cambie nunca» (156). Lo que significa, si bien se mira, volver bajo formas civiles a prácticas como los pronunciamientos militares del siglo XIX, proverbiales no sólo en España y Portugal sino también en Iberoamérica. No sin razón expresa el mismo autor su temor a un retorno «en vísperas del siglo XXI por vías indirectas, por caminos más largos al siglo XIX, al de los caudillos bárbaros y los caudillos un poco menos bárbaros» (157).

Convertida en una segunda naturaleza, la parodia democrática y constitucional lo abarca todo, desde elecciones hasta constituciones, desde partidos hasta policías privadas, desde violencia hasta corrupción. Las elecciones pasan a ser un acto ritual. Como tal, se siguen practicando, no sólo cuando legalmente corresponde, sino, además, cuando resulta políticamente conveniente. El caso de Colombia es proverbial. Sumida en una guerra civil interminable, los comicios son dos veces notables, por la regularidad con que se celebran, no menos que por la inveterada baja participación del electorado, inferior al 50%. Todo lo cual deja ver hasta qué punto no pasan de ser una parodia. En rigor, las elecciones pertenecen al mundo mágico de la legitimidad. De ellas se espera que, al modo de un ensalmo, saneen las más variadas irregularidades: gobiernos *de facto*, actuaciones de fuerza, prácticas extraconstitucionales y extralegales. Pero se extrema la nota. En el caso de Ecuador es como un resorte vencido. Entre 1996-1998 llegan a repetirse hasta seis veces en dos años. Más eficaces resultaron en República Dominicana, donde elecciones y subterfugios permitieron a Joaquín Balaguer (1966-1996) y a su antecesor Rafael Leónidas Trujillo (1930-1961), eternizarse en la presidencia. Cada uno duró casi tres décadas.

En cuanto a las constituciones, se aprueban, reemplazan y reforman con la mayor facilidad. La expresión *Ley fundamental*, aplicada a ellas, suena a sarcasmo. Tanto que en Chile, de la vigente, se ha llegado a decir que no es sino *una-realidad-que-se-procura-cambiar* (158). Una vez más se comprueba que Hispanoamérica es, como se ha dicho, el *hoyo negro* donde mueren estas construcciones del racionalismo europeo (159). Lo mismo puede decirse, algo que desde el siglo XVI se tiene por atributo del Estado, del monopolio de la fuerza pública: no se admite un Estado dentro del Estado. A estas alturas el Estado reconoce su impotencia para garantizar la seguridad de las personas, hasta el

(156) Edwards, Jorge, «Los sillones presidenciales», en *La Segunda*, Santiago, 20 de febrero de 1998.

(157) Id.

(158) Boeninger, Edgardo, Entrevista en *El Mercurio*, Santiago, 3 de noviembre de 1986.

(159) Steger, nota 16. Bravo Lira, Bernardino, «Entre dos constituciones, histórica y escrita. *Scheinkonstitutionalismus* en España, Portugal e Hispanoamérica», en *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 27, Milán, 1998.

punto de que autoriza la existencia de las policías privadas. En Brasil, por ejemplo, son mayores que la estatal y las Fuerzas Armadas juntas (160).

Junto con la violencia, prospera la corrupción en mil formas, algunas tan refinadas como las que emplean los propios gobiernos, como el de Chile, después del *Wende*, el cual paga sueldos y sobresueldos, secretos y libres de impuestos, a ministros de Estado, mientras los parlamentarios se asignan a sí mismos dineros estatales, incluso correspondientes a plazas suprimidas de senadores parlamentarios. También los partidos de gobierno reciben del propio gobierno dineros estatales, con ocasión de la elección presidencial, para evitar una derrota. Lo que compromete la legitimidad democrática de la elección, los elegidos y el propio Presidente. De esta suerte, movido del deseo de perpetuarse, el gobierno contribuyó a hacer de la elección una parodia. Lo que cuenta es el poder, el manejo de los recursos públicos, la economía, y poco más. Pero esto no es todo en Chile. Rápidamente se llegó al extremo de financiar, a costa del presupuesto, partidos políticos, faltos de afiliados. Es lo que en otras latitudes, desde Alemania hasta México, se ha calificado de saqueo del Estado, por el gobierno y los partidos (161). En la práctica, este financiamiento dio pie de inmediato a escándalos, falsificaciones y fraudes, un verdadero mentís al benévolo *los males de la democracia se curan con más democracia* con que se restauraron los partidos en 1990. Tales prácticas maelean insensiblemente la respetabilidad del Estado, del gobierno y de las elecciones.

La subsistencia de los partidos políticos tiene mucho de vergonzante. Sin gente y sin recursos, ya no se sostienen. Han pasado a ser antigüedades, esto es, sobrevivencias del pasado. Al respecto, las encuestas en toda Iberoamérica son unánimes para indicar el desinterés del público, que se traduce más que en repudio, en desprestigio. Según señala el costarricense Rodolfo Cerdas, han caído en un aislamiento del cual les resulta cada vez más difícil salir: «Las cúpulas son ciegas y sordas. Padecen de autismo social y político; sólo se oyen a sí mismas» (162). El paradigma de los partidos en Iberoamérica, el PRI mexicano y los otros grandes, se vienen abajo en estos años. La historia los dejó atrás. Como explica el chileno Leal, en el mundo postmoderno múltiple y diferenciado no hay lugar para ellos: se plantea «la gran interrogante de cómo el sistema de partido y las instituciones corresponden al desafío de representación de una sociedad compleja, caracterizada por la multiplicidad y diferenciación de las relaciones, donde ningún actor social es reconocible en una sola

(160) Lombardi, Renato, «Segurança privada supera efetivo das policías» en *Jornal da Tarde*, San Pablo, 16 de octubre de 2000. «Na Colombia e no Brasil o melhor negócio é la segurança». *Ibid.*

(161) Arnim, Hans Herbert von, *Der Staat als Beute*, Munich, 1993.

(162) Suárez Cienfuegos, Ernesto «En Costa Rica el bipartidismo sigue vigente», en *El Mercurio*, Santiago, 1 de febrero de 1996.

variable cultural, económica o de clase, como ocurrió en el pasado no lejano» (163).

Agotamiento del núcleo dirigente

Junto con la Modernidad, se descompone también el país legal y el propio núcleo dirigente que vivía de él. Se habla de «estancamiento de nuestros intelectuales y líderes políticos» (164), algo que va más allá de esa sorda indignación contra la clase política de que se hace mérito en Europa (165). El problema de fondo es que, el núcleo dirigente deja de renovarse, como hasta entonces, mediante la incorporación de elementos nuevos. Los grandes hombres de partido, dejan paso a los simples hombre de partido y éstos a personajes desconocidos, sin mayor experiencia partidista. Se trata de hombres de otro origen, mentalidad y modo de actuar, para quienes la política no está encerrada dentro el marco partidista. En pocos años, llegan al poder oleadas de gente improvisada, una suerte de *enfants terribles*, ajenos a los modos convencionales de ejercerlo. Este fenómeno, visible en tiempos del *Wende*, viene naturalmente de antes. Es el caso de toda una generación de presidentes con sus allegados, entre los que figuran tecnócratas formados en universidades de los Estados Unidos, quienes desde la década de 1980 pasan a ser un nuevo componente del núcleo político iberoamericano. El venezolano Naim, los describe en 1988 de esta manera: «El típico ministro de gabinete en Latinoamérica hoy es una persona entre 40 y 50 años, titulada en Estados Unidos a fines de los años 70, que ha pasado su vida en las aulas académicas o en un instituto de estudios y, luego, después de la crisis de deudas de los años 80, llegó a ser ministro de hacienda o de otra importante cartera» (166).

A este núcleo pertenecen Salinas de Gortari en México y numerosos ministros y funcionarios estatales. No obstante, pocos obtuvieron los resultados de los chilenos Sergio de Castro, Pablo Barahona y José Piñera bajo la presidencia de Pinochet en su país (167). En la década 1980-1990 sacaron al país de su estancamiento y mostraron cómo podía modernizarse y alcanzar el mayor crecimiento económico del hemisferio occidental, superado sólo por los países asiáticos. En la época del *Wende*, los gobiernos posteriores se han mantenido durante dos décadas, dentro de estas líneas maestras, cosa insólita dentro del mundo hispánico.

(163) Leal, Antonio, «Democracia y partidos», en *El Mercurio*, Santiago, 5 de enero de 1995.

(164) Pazos, Luis, «El siglo perdido», en *El Mercurio*, Santiago, 10 de diciembre de 1995, comentario a la obra de José Luis Cordeiro, *El desafío latinoamericano*.

(165) Tussell, nota 151.

(166) Naim, Moisés, en *The Washington Post*, agosto 1988.

(167) Fontaine Aldunate, Arturo, *Los economistas y el Presidente Pinochet*, Santiago, 1988.

Tres figuras ejemplifican esta extinción del núcleo dirigente en la década que sigue al *Wende*: Menem en Argentina en 1989, Fujimori en el Perú en 1990 y Chávez en Venezuela en 1999. Pese a ser un hombre de partido, Menem no ejerció el mando del mismo modo que sus antecesores. Partió por recibirlo antes de tiempo, porque la situación era insostenible y por cambiar la composición de la Corte Suprema. No menos anormal fue la toma del poder y el modo de ejercerlo de Fujimori, quien consiguió terminar con el terrorismo. En cuanto a Chávez, llegó a la presidencia tras el fin de casi cuarenta años de la llamada democracia venezolana. Se reveló el virtuoso de las elecciones, llamó a una Asamblea constituyente, lo que hizo escuela en el continente. Evo Morales en Bolivia y Correa en Ecuador convocaron también una.

Podrían mencionarse muchos otros hombres nuevos, por cierto no sólo presidentes, sino en diversos niveles, ministros, intendentes, funcionarios. Su ascenso llenó el vacío dejado por los miembros de una clase dirigente, que parece haber perdido la voluntad y capacidad de gobernar. Más que de un relevo de ellos, se trata de su extinción. Entre los hombres nuevos están Bucarán en Ecuador, Kirchner en Argentina, Lula da Silva en Brasil, Evo Morales en Bolivia, Tabaré Vázquez en Uruguay. En una década, desde Abdalá Bucarán en 1996 hasta Rafael Correa en 2007, Ecuador tuvo siete presidentes y dos juntas de gobierno. Mientras Bolivia en menos de un lustro vio pasar a cinco, desde Quiroga en 2001 hasta Evo Morales en 2005.

No hace falta advertir que todavía es prematuro para caracterizar por sí misma la Postmodernidad. Pero, a la luz de estas tempranas experiencias, podemos al menos certificar que, con la muerte de la Modernidad, la perspectiva se invirtió diametralmente. Lo que no puede menos que producir una sensación de cambio de época. De hecho, moderno y modernización suenan ahora en general a trasnochado. Han perdido su atractivo como algo que está por llegar. Son todo menos un aporte, un enriquecimiento. Por el contrario, evoca al pasado, algo marchito, que tarde o temprano habrá que desechar. Ese es, sin ir más lejos, el triste destino de 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, que agonizan también como *metarrelatos*. En una palabra, lo que hemos visto es suficiente para comprobar cómo el afán constructor de la Modernidad cede paso a la desconstrucción postmoderna.

Con el fin de la Modernidad racionalista, se desvanece también el sueño de disociar el más acá terreno del más allá divino. El horizonte se despeja. A estas alturas, el antropocentrismo es cosa sólo de rezagados y renovados, quienes, 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, sacro y profano 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 un pretensión exorbitante pensar que el hombre, sea, algo más que una minúscula partícula del universo —en expresión de Vattimo— (168), y mucho más exorbitante aún que pueda cambiar algo dentro de el mundo.

SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN

El itinerario intelectual del racionalismo, se puede reconstruir muy bien a partir de la visión teologal del mundo que constituye históricamente su punto de arranque y de la que continúa dependiendo, aún a pesar suyo, ya que sólo 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 metódica, como en el caso de Grocio y de Descartes, de la Fe como elemento de comprensión de las realidades terrenas. Se busca sustituir 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 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 hunden la creencia en el progreso y la esperanza en los grandes sistemas. Como escapatoria no queda sino el Estado totalitario.

(168) Vattimo, nota 134.

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. Así, paradójicamente, cada avance hacia la realización de sus ideales sólo 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 sólo le permite contar con el mundo de los hechos y de la técnica, de los *facta* de 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 fin, 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 teológico 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 indignidad son indisolubles: 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 por ello a aquél como *philosophia perennis*, en cuanto en él la diversificación de posiciones contribuye a enriquecer y profundizar un acervo común. Entre los pensadores raciona-

listas 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 sus solos dictados, 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.

