

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1988

LECTURAS DE FILOSOFIA  
JURIDICA CHILENA  
DEL SIGLO XX



SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL  
1988

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL  
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 6  
1 9 8 8

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales de la Universidad de Valparaíso, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Concepción, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales, Facultad de Derecho de la Universidad Gabriela Mistral, Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social  
Inscrito en el Registro de la Propiedad Intelectual  
bajo el número 72.199

Diseño Gráfico: Alland Browne E.  
Impreso en  
EDEVAL

Errázuriz 2120 - Valparaíso

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1988

LECTURAS DE FILOSOFIA  
JURIDICA CHILENA  
DEL SIGLO XX

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1987 - 1989)

Antonio Bascuñán Valdés, Mario Cerda Medina, Jorge Correa Sutil, Gonzalo Ibáñez Santa María, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Juan Enrique Serra Heisse, Agustín Squella Narducci y Jaime Williams Benavente.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 6, correspondiente a 1988, y que sigue a los números anteriores que han venido publicándose desde 1983.

A este N° 6 se le ha dado el título de *Lecturas de Filosofía Jurídica Chilena del Siglo XX*, en atención a que una de las secciones o partes en que aparece dividido, bajo el título a su vez de "La Filosofía Jurídica Chilena en la Primera Mitad del Siglo XX", reproduce una selección de textos, hecha por Manuel Manson Terrazas, de autores que han contribuido en Chile a la filosofía jurídica y social durante los primeros cincuenta años del siglo en curso. En cuanto al criterio empleado por el antologista para la selección de estos textos, el lector puede remitirse a lo que Manuel Manson expresa en la "Presentación" de su antología. Por otra parte, una segunda selección de lecturas similares, también correspondientes a la primera mitad del siglo XX, se publicará el año próximo en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 7.

En la sección *Estudios* de este Anuario se publican diversos trabajos inéditos de interés, en tanto que en la parte llamada *Debate* se incluye un artículo de Manuel Manson, en el que este autor critica algunos planteamientos formulados por Alfonso Gómez-Lobo, en su trabajo sobre "Derecho natural: un análisis contemporáneo de sus fundamentos", que fue publicado en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 3, de 1985.

La tercera sección, titulada *Lectura*, reproduce el trabajo "El Derecho", de Antonio Hernández Gil, con el que se inicia el primer tomo de las obras completas de este autor, que se están publicando desde 1987 por Espasa-Calpe, en Madrid.

La parte llamada *In Memoriam* reproduce necrologías sobre Aníbal Bascuñán, Carlos León, Carlos Cossio, Theodor Viehweg y Michel Villey, cuyos decesos hemos tenido que lamentar en el último tiempo.

El volumen concluye con una parte reservada a *Recensiones*

RECENSIONES

HARVEY COX: *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1985.

Si bien la edición en lengua castellana de esta obra del profesor de teología de Harvard, Harvey Cox, data ya de tres años —y la versión original en inglés de cuatro—, no por ello se resiente su indudable interés para nuestro medio. Altamente polémico, el libro recoge —y a menudo comparte— las críticas formuladas a la teología moderna desde la perspectiva fundamentalista conservadora (constituyendo su paradigma el caso del predicador Jerry Falwell y su movimiento Mayoría Moral) y desde los sectores cercanos a la teología de la liberación. El propósito de Cox, sin embargo, va más allá todavía, puesto que postula que a partir de esas críticas podrían echarse las bases para un nuevo papel de la teología y la religión, en momentos en que la modernidad haría crisis y otra etapa histórica podría estar “ad portas”.

En el primer caso —el fundamentalismo—, es su tradicional crítica al progresivo acercamiento de la religión hacia la ciencia y razón modernas la que es reformulada en la perspectiva post-modernista. “La esperanza de la teología moderna —escribe Cox— consistía en hacer la religión aceptable tanto a la mente moderna como a la sensibilidad científica. Pero, actualmente, tanto la razón como la ciencia, que fueron acogidas por el mundo moderno como auténtico entusiasmo, han caído de la posición de privilegio en que se encontraban”. Esto hace que la teología moderna se vuelva vulnerable y, lo que es más, que pierda su sentido y función originales.

Sin embargo, y por mucho que Cox recoja estas críticas, le queda la sensación de que en definitiva el movimiento fundamentalista difícilmente podrá influir socialmente para un cambio de actitud. Y ello en primer lugar por su excesiva rigidez y en segundo término por la paradoja de haber alcanzado su más alto grado de desarrollo y difusión precisamente a través de una de las herramientas por excelencia de la sociedad moderna: la televisión. El fundamentalismo se hallaría, en consecuencia, envuelto en un círculo vicioso de difícil solución.

Los movimientos o sectores afines a la teología de la liberación, entre tanto, resultarían un campo más fértil para los nuevos tiempos que, se supone, están llegando. Cox se va a detener, entonces, mucho más largamente a tratar de estos enfoques.

La fecundidad de éstos provendría no sólo del contenido de algunas de sus críticas, sino también de las peculiares características de sus estructuras y organizaciones, más compatibles con la nueva mentalidad en ciernes (las comunidades eclesiales de base constituirían el ejemplo más palmario).

Cox retrata, a propósito de las propuestas con que afrontaron el Concilio Vaticano II, la diferencia de esta perspectiva comparada con la perspectiva "liberal" (como la denomina él, y que habría conseguido introducir una serie de reformas tendientes a aproximar a la Iglesia Católica al mundo moderno): "Había quienes propugnaban que se permitiera a los sacerdotes casarse, que se tradujera la misa a lenguas vernáculas, que se instituyera un modo de gobierno más democrático a través de los consejos parroquiales, que se aceptara a las iglesias protestantes como cristianas de pleno derecho y, consiguientemente, se flexibilizaran las normas acerca de la participación en otros cultos y de los matrimonios mixtos... Esta era la 'agenda' de los liberales para el Concilio". "Había, sin embargo, —continúa algo más adelante— otro grupo de obispos y teólogos que tenían en mente una muy distinta 'agenda'. Este grupo sostenía que lo que la Iglesia necesitaba no era abrirse a las corrientes liberales del mundo moderno (aun cuando concedieran que esto era importante), sino encontrar el modo de remediar el desastre demográfico y el éxodo de los pobres y las clases trabajadoras de la Iglesia". Los cambios alcanzados en definitiva a través del Concilio resultarían para el autor claramente insuficientes desde esta perspectiva. De hecho añade, en buena parte se trataba de reformas ya introducidas por las corrientes liberales en el protestantismo, sin que ello hubiere significado solucionar el problema de la relación con los pobres.

En este contexto, las comunidades de base y en general los movimientos vinculados a la teología de la liberación continuaron su crítica, ahora en el ámbito de una Iglesia más abierta y receptiva. Así, por ejemplo, se describe cómo la "gran misión norteamericana", conforme a la cual se intentó, a partir de la década de

los sesenta, infundir desde la Iglesia de los EE.UU. este nuevo espíritu moderno en la Iglesia de Latinoamérica, habría producido el efecto exactamente inverso al deseado. De este modo, sería la Iglesia latinoamericana, y muy especialmente los sectores de ella cercanos a los grupos populares, la que produciría un importante cambio de mentalidad en sus congéneres del hemisferio norte.

Lo interesante del caso es ver de qué manera estas críticas pueden ser fecundas, implicando aportes de relevancia en un momento en que las bases mismas de la modernidad se hallarían en crisis.

Harvey Cox advierte esta fecundidad en a lo menos tres áreas: 1º) al nivel del estilo personal de vida, en que, anota, "podemos comprobar la aparición de una forma de 'espiritualidad mundana', de 'misticismo comprometido', que está tomando el lugar de los modos monásticos y pietistas heredados de los períodos medieval y moderno"; 2º) en el plano teológico, pudiendo detectarse esta nueva visión en el intercambio dialogal que se da entre las comunidades de base y al interior de cada una de ellas; y 3º) en cuanto a la forma colectiva, "los recursos necesarios para un cristianismo postmoderno tampoco tienen que ser inventados, porque ya están brotando con fuerza entre las grietas abiertas en el pavimento de la modernidad": Cox se refiere a las comunidades de base y sus rasgos centrales, entre los que se contaría el hecho que ellas verían el mundo moderno "desde la perspectiva de quienes son cristianos, pero en un cierto sentido no son modernos", por estar en la "periferia" y encontrarse "al margen del consenso moderno-liberal".

Hasta aquí he dado cuenta de algunos de los principales planteamientos contenidos en el libro. Son muchos y de muy diversa naturaleza las observaciones posibles y ellas, ciertamente, no conciernen únicamente al campo religioso.

Es así como podría sostenerse que hay a lo menos tres grandes elementos en juego: 1º) las condiciones en que nos hallamos para poder discernir si estamos o no ante el umbral de una nueva etapa de la historia; 2º) el papel que desempeñan las concepciones acerca del mundo, esto es, genéricamente, la pregunta por la función de las teorías; y 3º) la evaluación de la modernidad en relación al ámbito religioso.

En lo que sigue, entonces, procuraremos esbozar cada uno de estos problemas, sin que nos anime, desde luego, la pretensión de entrar a un análisis exhaustivo de ellos, para lo cual se requeriría, claro está, no sólo de otro libro sino de dos o tres más.

¿Estamos a las puertas de una nueva época de la historia, como Cox y otros autores nos insinúan? El propio Harvey Cox nos proporciona tres elementos que le parecen indispensables para caracterizar una nueva fase: "1º) un estilo personal característico, un modo de ser individual que, a pesar de las innegables continuidades de la vida, de alguna manera sea significativamente diferente de cuanto le ha precedido; 2º) un sistema cultural integrador —relatos y ritos, símbolos y valores— que exprese su historia colectiva y asegure firmemente su moral; 3º) un modelo organizativo, un 'andamiaje' social que sustente la estructura institucional, sin lo que ninguna civilización puede subsistir".

Lo primero que cabría afirmar a este respecto es que la modernidad —y particularmente las últimas décadas— han dado innumerables señales —señales aparentes— de "nuevos tiempos" o fases históricas. Así, ha desfilado ante los ojos modernos un elenco de utopías, filosofías y movimientos anunciando el inminente advenimiento de una nueva etapa en la historia de la humanidad (cuando no señalando que el apocalipsis mismo es el inminente). Por cierto, muchos de ellos han ejercido una importante influencia —beneficiosa a menudo— en la modernidad; ello no significa, sin embargo, desconocer que han errado en su apuesta radical. Por lo mismo, el anuncio de la postmodernidad merece ser cuidadosamente analizado.

Lo que ha acontecido es que las estructuras modernas han dado muestras de una flexibilidad muy superior a la estimada, aventajando en este sentido en grado superlativo a los períodos históricos que le precedieran. Ello ha producido como resultado el que muchos de los nuevos aportes —y culturas incluso— hayan sido asimilados. Tales aportes han sido en ocasiones derechamente desvirtuados —como ha ocurrido, por ejemplo, con determinados movimientos artísticos, que al ser atrapados en la red del consumo han visto trastocada su finalidad original. En otras ocasiones, ello ha acarreado reformas de mayor o menor importancia —el progresivo reconocimiento de las reivindicaciones laborales en

las economías desarrolladas probablemente constituye un buen ejemplo en este sentido.

Ahora, si atendemos a los criterios señalados por Cox, nos encontramos, a mi juicio, desde ya con un elemento clave, que determina la organización social moderna y respecto del cual parece temerario por el momento afirmar que se halle en trance de un cambio radical. Me refiero al fenómeno de la burocracia. Esta forma de organización social, común por lo demás a los sistemas capitalistas y socialistas, no aparece por ahora en entredicho —en cuanto no se presentan alternativas viables— y constituye, qué duda cabe, un factor central en la actualidad. No se trata de desconocer aquí la posibilidad de que los nuevos movimientos a que alude el autor redunden en modificaciones importantes en las formas de organización social, pero sí de situar en su correcta dimensión la probabilidad de que ello signifique un cambio tan radical que nos lleve a hablar de una nueva etapa histórica.

Por todo ello pareciera demasiado apresurado sostener de manera enfática que la era moderna se halla a punto de concluir. De hecho, incluso en el supuesto de que esto fuera así efectivamente, constituiría una pretensión cognoscitiva exagerada el plantear a tan corta distancia, tan involucrados en la situación, que nos encontramos en condiciones de poder afirmarlo.

El segundo punto se refiere al papel de las teorías. De la lectura de "La religión en la ciudad secular" se desprende la intención de buscar la teología más adecuada para los nuevos tiempos. Así como el mismo Cox había procurado en los años '60 formular otros planteamientos en el contexto de entonces (en que el ámbito de lo religioso y de lo sagrado parecía perder cada vez más sentido para el común de la gente), intenta ahora una reformulación a la luz de la postmodernidad que avizora.

Hay que decir que la concepción del autor no aparece animada por el propósito de presentar un "sistema" de ideas propiamente tal. De hecho, él recoge muchos elementos de la teología de la liberación al tiempo que reconoce que ésta, más que una "teología" en el sentido tradicional de la palabra, constituye una manifestación de la experiencia de las comunidades cristianas de base, las que reconocen características muy disímiles.

Asimismo, el autor critica constantemente a las escuelas teo-



lógicas “liberales” por su elitismo y academicismo, rasgos propios, por lo demás, a su juicio, de muchas de las manifestaciones modernas de la cultura. Este punto es muy complejo. ¿Abandonar lisa y llanamente (Cox no lo plantea así, dejemos constancia) el análisis acucioso, crítico, en lo posible desprejuiciado? Llevado el problema al extremo, y sin perjuicio de que no todo lo que la ciencia descubre o avizora *deba* ser implementado, ¿hemos de dejar de hilar fino y de poner permanentemente a prueba nuestros conocimientos? Ciertamente, como anota Cox, en la actualidad hay mucho engaño al colocar en lugar secundario a problemas tan graves como el de la pobreza. ¿Pero habremos, por su vez, de dejar de reconocer que muchos otros antiguos y tradicionales engaños han sido puestos sobre el tapete? ¿Y habremos de volver a atávicos auto-engaños en la medida que ellos favorezcan una vida más tranquila? Reiteremos que Harvey Cox no lo plantea en estos términos y aún más, según se señalará más adelante, recoge algunos avances al respecto del pensamiento moderno. Sin embargo, su propia manera de plantear las cosas en el terreno de la teología podría servir de abono para tal clase de disquisiciones.

No es el carácter instrumental de las teorías y de las concepciones del mundo el que estoy cuestionando. Lo que sí anoto es que dicho carácter reconoce ciertas reglas. Así por ejemplo, comparto la idea —muy acariciada por los estudiosos del postmodernismo, pero no exclusivamente por ellos— de que se hace cada vez más necesario el examen interdisciplinario de los problemas, combatiendo la especialización en boga; pero de allí no se sigue la admisibilidad de cualquier teoría por el solo antecedente que ella parezca “adecuada”.

Lo que probablemente ocurre en las manifestaciones religiosas estudiadas en el libro es que la distinción entre lo que sea “teología” y lo que sea “pastoral” (en el sentido de planes de acción, de diseño de tareas) resulta en extremo difícil. Ello podría explicar algunas de las tesis del libro. Sin embargo, no se trata de un problema que concierna únicamente a esos campos: de hecho, en las Ciencias Sociales el problema puede plantearse en ocasiones de manera análoga. El cientista social, al formular una teoría, no sólo da cuenta de unos determinados hechos, sino que al mismo tiempo influye sobre la realidad social mediante sus proposi-

ciones. La tentación de construir explicaciones “ad-hoc” es, entonces, permanente y es necesario poner cuidado sobre ello.

El tercer y último punto que me ha parecido procedente resaltar, relativo al juicio sobre la teología en el mundo moderno, puede permitirnos arrojar más luz sobre algunas de las cuestiones precedentes. Cox no reniega del papel jugado por la teología en estos tiempos. Por lo mismo, observa que no es posible hacer “tabla rasa” y dar vuelta la hoja sin más. “El que nuestro naciente período postmoderno vaya a ser un período religioso no constituye necesaria y absolutamente una buena noticia. La religión tiene sus ventajas y sus inconvenientes; es una fuente de bien y de mal; da lugar a lo más sublime y a lo más perverso: San Francisco y Torquemada, hospitales e inquisiciones, ‘La nube del no-saber’ y ‘Los protocolos de los ancianos sabios de Sion’”, apunta el autor. De allí que se vuelva imprescindible, según su propio entender, profundizar algunos aportes relevantes de la modernidad, siendo el punto central el del pluralismo.

“En parte —escribe—, la aparición de la subjetividad personal en la vida moderna se ha debido al aumento de la complejidad(...) Hoy en día, muchos hombres y mujeres viven perfectamente a gusto en la complejidad y son partidarios de un trabajo y unas actividades de ocio completas y de múltiples facetas. Es precisamente la complejidad de la sociedad moderna la que crea los intersticios y las posibilidades imprevistas que hacen posible una vida verdaderamente personal”.

“Sería una desgracia —añade— que la promesa que suponen las comunidades de base se malograra porque sus miembros confundieran la invasión de la administración total —a la que es preciso resistir— con la necesaria y beneficiosa complejidad de un mundo postmoderno realmente humano”.

Para señalar en otro pasaje: “(...)el peor error que hoy podríamos cometer sería el de convencernos de que han quedado atrás los malos tiempos en los que pudo abusarse de lo sagrado, de que ahora puede envainarse tranquilamente la espada crítica de la teología moderna. Las afligidas gentes de Irlanda del Norte (acerca de las que tanto y tan bien ha abundado el teólogo de esa nación Paul White) y de Irán, entre otras, son dolorosamente conscientes de que la religión y el clericalismo aún pue-

den ser crueles y poderosos instrumentos en manos de hombres sedientos de poder. Si hemos de tener religión en el mundo post-moderno —y ciertamente que así habrá de ser—, entonces también tendremos necesidad de alguna forma de teología verdaderamente crítica, y tal vez hasta de alguna forma de secularización aquí y allá, a fin de que la religión se mantenga honesta”.

El eje de todos estos rasgos que se pretenden rescatar se encuentra en el pluralismo: en la coexistencia de diversos grupos religiosos —y no religiosos también, claro— estaría la riqueza. De allí que se valore el papel desempeñado por la teología moderna en la tarea de afianzar este camino.

Queda, sin embargo, una pregunta pendiente. Siendo el pluralismo un producto del sistema moderno de organización, ¿se halla éste en condiciones de adquirir más fuerza prescindiendo de las estructuras que le dieron origen? En otras palabras, ¿no serán precisamente los rasgos centrales de la modernidad los que —a la par de todos sus defectos y cargas— permiten no sólo la subsistencia sino el progresivo desarrollo del pluralismo?

Se menciona a menudo como una de las claves de la post-modernidad esta perspectiva de múltiples grupos, relativamente autónomos, con sus propias propuestas y proyectos (aunque en comunicación y cruce permanentes, por cierto). Con todo, a mi entender no se divisan aún formas en que ello se traduzca en un debilitamiento sustancial del poder central —o, si se prefiere, de los poderes centrales—. La dependencia es todavía enorme y me queda la sensación de que está por demostrarse que se haya experimentado un salto cualitativo al respecto, que permita hablar de una nueva época histórica.

Para concluir, quisiera alertar sobre un equívoco al que podrían inducir algunas de mis críticas y observaciones: unas y otras no sólo no pretenden desmerecer la obra en comento, cuya lectura, muy por el contrario, recomiendo vivamente. De hecho, ofrece un panorama estupendo de los problemas que trata, con abundantes referencias bibliográficas e históricas. Y si he hablado de la acuciosidad y el rigor necesarios no es ciertamente porque los eche de menos en “La religión en la ciudad secular”, la que, sin ser

demasiado sistemática, cala con gran agudeza y profundidad. Tiene la obra, por último, un rasgo poco frecuente en la literatura teológica: en vez de sortear aquellos hechos que pueden desestabilizar la teoría, parece hacer un esfuerzo adicional por ponérselos por delante, encarándolos luego directamente y sin remilgos.

Con lo cual, claro está, da pie para esta clase de comentarios.

No se trata, entonces, de un libro cerrado.

FELIPE GONZALEZ M. \*

---

\* Profesor de Fundamentos Filosóficos del Derecho en la Universidad Diego Portales.