

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2010

JÓVENES AUTORES CHILENOS

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL / N.º 28 / 2010



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL



**ANUARIO DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL
2010**

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL Nº 28
2010

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Católica de la Santísima Concepción, de Antofagasta, de Concepción, de Los Andes, de Chile, y Diego Portales.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval" se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2010

JÓVENES AUTORES CHILENOS

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(2010 - 2012)

Fernando Atria Lemaitre, Antonio Bascuñán Valdés,
Rodrigo Coloma, Jesús Escandón Alomar, Joaquín
García-Huidobro Correa, Fernando Quintana
Bravo, Pablo Ruiz-Tagle, Agustín Squella Narducci,
y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social
tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La
correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325,
Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico
asquella@vtr.net

PRESENTACIÓN

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta el número 28 de su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2010, pero que aparece en 2011, el año en que nuestra corporación cumple 30 años de existencia. Fundada en Valparaíso el año 1981 por un conjunto de socios fundadores de las más diversas creencias y convicciones filosóficas, políticas y jurídicas, la sociedad se constituyó ese año en dependencias de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, unidad académica que en 2011 celebra un centenario de vida. Dos efemérides, en consecuencia, e igual número de motivos de justa celebración para quienes se dedican al cultivo y enseñanza de la filosofía jurídica u otras disciplinas próximas o afines.

Este número se titula "Jóvenes autores chilenos" por la sencilla razón de que la casi totalidad de los estudios que contiene, así como la traducción y las recensiones que también forman parte de él, provienen de docentes e investigadores jóvenes de distintas universidades del país. En esa misma línea, y desde el mismo momento de su fundación, nuestra sociedad ha procurado incorporar jóvenes a su nómina de asociados y a las distintas actividades que realiza. Así, por ejemplo, han sido fundamentalmente jóvenes quienes han participado como ponentes en las tres jornadas chileno-argentinas de filosofía del derecho y filosofía social efectuadas hasta ahora, y son jóvenes también los que predominan entre los interesados a hacerlo en la cuarta de dichas jornadas, que tendrá lugar en Valparaíso, en la ya mencionada Escuela de Derecho, a fines de 2011, ocasión en la que se proyecta llevar a cabo la presentación y entrega de este número de nuestro Anuario.

Algunos números anteriores del Anuario pueden ser consultados en el sitio www.filosofiajuridica.cl Los volúmenes que no se encuentren en ese sitio pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ESTUDIOS

JUSNATURALISMO CLÁSICO: UNA RESPUESTA A FERNANDO ATRIA

CARLOS A. CASANOVA *

Resumen

En este artículo se somete a crítica el positivismo jurídico de Fernando Atria, así como su concepción (a) de la democracia, (b) de la "ley natural" y (c) del recurso a la revolución. Se defiende la teoría clásica del Derecho y la ley natural, por medio tanto de una respuesta a cada una de las críticas que les dirige Atria, como de una presentación dialéctica de algunas tesis clásicas.

Palabras clave

Fernando Atria, positivismo jurídico, democracia, revolución, ley y Derecho naturales.

Abstract

This paper is a critique of Fernando Atria's legal positivism, and of his conception (a) of democracy, (b) of natural Law and (c) of the recourse to revolution. The paper also upholds the classical theory of natural Law and Right, by answering to each of the criticisms which Atria opposes to it and by a dialectical presentation of some of its theses.

* International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein y Pontificia Universidad Católica de Chile.

Keywords

Fernando Atria, legal positivism, democracy, revolution, natural Law and Right.

Fernando Atria se ha abierto un lugar en el foro chileno de filosofía del Derecho con una serie de trabajos profundos sobre temas centrales como (a) la naturaleza de la jurisdicción, (b) la justificación del positivismo jurídico por medio de una teoría que paradójicamente afirma que existe una cierta verdad política, (c) la justificación de la regla de la mayoría en la adopción de decisiones legislativas y (d) la legitimidad de un cambio revolucionario en el caso de que las condiciones económico-sociales hayan conducido a la iniquidad de las decisiones adoptadas por los diversos mecanismos democráticos de deliberación política. En el presente ensayo quiero criticar algunos de los aspectos más importantes tratados en los dos artículos publicados en 2009 en la revista *Persona y sociedad*, leídos en conexión con algunos trabajos previos que pueden arrojar luz sobre presupuestos centrales de esos artículos: mostraré, en primer lugar, que el positivismo jurídico es insostenible y que el propio Atria no lo sostiene de modo consistente. En segundo lugar, apuntaré la justificación que da Atria de la regla de la mayoría en lo que se refiere a las decisiones legislativas, y por qué es errónea y, más aún, ideológica. En tercer lugar, analizaré cuáles son los límites que Atria reconoce a la regla de la mayoría, qué fundamento les atribuye, por qué razones él no acepta los límites que postularía el republicanismo clásico (aristotélico, por ejemplo), y por qué pienso que la concepción de estos límites que sostiene Atria no tiene defensa racional posible. Por último, extraeré las conclusiones pertinentes.

1. El positivismo jurídico es insostenible

Considero que el punto central que debe discutirse en este apartado es si el Derecho, la resolución de los casos por parte de los jueces, es un asunto de mera voluntad o de voluntad guiada por un conocimiento relativo a los bienes que están en juego. Si la decisión judicial estuviera guiada por un auténtico conocimiento, sería porque hay una

realidad que debe ser estudiada y que no puede gobernarse por mera aplicación ciega de las leyes.

Éste es el punto en debate porque yo concibo el Derecho natural no como unas simples “inclinaciones” del aspecto animal de nuestra naturaleza, sino como una realidad que tiene exigencias racionales que han de ser atendidas por las leyes y otras normas generales, primero, y luego por los jueces cuando deciden los diversos casos que se les planteen. Esto significa que al menos una parte de las reglas racionales con que se deciden los casos no dependen de que hayan sido establecidas por la autoridad, aunque no sea irrelevante si han sido o no establecidas por la autoridad. Como decían los romanos: “non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat”, “no se tome el Derecho de la regla, sino que desde el Derecho, que existe, hágase la regla”.

Que existe una realidad a la que se refieren las leyes, y que es posible un conocimiento sobre esa realidad, son puntos con los que el profesor Atria parece, en principio, estar de acuerdo, como puede verse en sus artículos “La verdad y lo político (I). La verdad en su dimensión constitutiva”¹ y “La verdad y lo político (II). Democracia y ley natural”² y “Jurisdicción e independencia del poder judicial”³. Ahora bien, el profesor Atria niega que la actividad de los jueces y juristas sea guiada por un conocimiento de las razones por las que se han establecido las leyes y de los casos a la luz de esas razones⁴, aunque afirme implícitamente lo contrario en algunas partes de su artículo “Jurisdicción e independencia del poder judicial” e, incluso, de su artículo “La ironía del positivismo jurídico”⁵.

1. Cfr. ATRIA (20091) pp. 43-44.

2. Cfr. ATRIA (20092) pp. 36-37.

3. Cfr. ATRIA (20041) pp. 128-133.

4. Cfr. ATRIA (20041) pp. 121, 140-141; ATRIA (20042) pp. 102 y 132, nota 146; ATRIA (20091) pp. 42-43; y ATRIA (20092) pp. 36-37, 48 y 51. Ver, también, ATRIA (20093).

5. Cfr. pp. 126-127, nota 136.

Centrémonos en ese punto, entonces

Cuando un juez civil conoce de un caso particular, ¿se reduce su actividad a “aplicar la ley” a ese caso? Cuando un juez constitucional examina la constitucionalidad de una ley o de otra medida, ¿se reduce su actividad a “aplicar la Constitución”? Estas preguntas deben precisarse mejor: lo que se pregunta es si el juez debe hacer eso de tal manera que las razones por las que se estableció la norma legal o la norma constitucional, las razones que basan esa norma, se le oculten, sean “opacas” a su consideración, como afirma el profesor Atria⁶.

Sostengo que es obvio que esas razones no deben ocultarse al juez, y lo voy a mostrar claramente. Cuando un juez tiene que corregir una ley que tiene una expresión impropia, porque no se puede aplicar literalmente a un caso particular, lo cual es una característica ineliminable de la ley, según Atria⁷, cuando ocurre eso, “antes de alcanzar la conclusión de que la expresión es impropia el juez necesitará haber determinado cuál es el pensamiento de la ley”⁸. Al hacer esto, el juez tendrá que ver a la ley como una regla válida por “mostrarse, a través del discurso racional, que ella es aceptable racionalmente por todos los afectados”⁹, y preguntarse, luego, “¿es la norma de cuya aplicación se trata una que al ser aplicada al caso trata imparcialmente los intereses de todos los involucrados en él?”¹⁰.

El punto aquí es que no sólo la norma tiene que adoptarse por determinadas razones, como afirma constantemente el propio Atria¹¹,

6. Cfr. ATRIA (20041) p. 121; ATRIA (20091) pp. 43-44, donde, en nota, añade Atria “aunque no enteramente opacas”; ATRIA (20092) pp. 48 y 51.
7. Cfr. ATRIA (20041) pp. 126-128. Él atribuye esta característica a la idea moderna de ley, pero fue reconocida por Platón y Aristóteles.
8. ATRIA (20041) p. 128.
9. ATRIA (20041) p. 129.
10. ATRIA (20041) p. 130.
11. Ver, por ejemplo, ATRIA (20041) p. 130. También, ATRIA (20091) pp. 43-44.

sino que el juez debe prestar atención al caso particular y determinar si esas mismas razones justifican una aplicación de la ley según su claro significado, o si, más bien, requieren apartarse de lo que ese significado parecería exigir. Es posible, según Atria, que el juez se dé legítimamente cuenta de que una aplicación literal sería contraria a las razones de la ley, porque “circunstancias especiales” exigen que una aplicación razonable se aparte de la letra de la ley, precisamente para salvar su voluntad. El profesor Atria da como ejemplo de corrección legítima de la “expresión impropia de la ley” el caso *Sternsdorf contra Manaplast*. Allí, la jurisdicción decidió correctamente no aplicar una presunción legal: aunque la empresa demandada no escrituró el contrato del trabajador demandante, puesto que el trabajador era el gerente que tenía la responsabilidad de escriturar el contrato, el tribunal decidió que no se debía aplicar la presunción contenida en el artículo 9 del Código del Trabajo, según la cual, a falta de contrato escrito, las estipulaciones del contrato son las que declare el trabajador¹².

A las consideraciones de Atria añado yo que el juez puede salvar la voluntad de la ley en un caso particular, precisamente porque no se le ocultan las razones de la ley, y porque puede atender al caso¹³ y percibir que en él se dan circunstancias especiales en las que las razones que movieron a esa voluntad la moverían en una dirección diferente a aquella que indican sus palabras.

Un verdadero positivista coherente, como Hans Kelsen, habría sostenido que no hay lagunas en la ley, que no hay casos no previstos, que no hay leyes de expresión impropia, y que, por tanto, debería aplicarse la consecuencia prevista. Si no se aplica es porque al juez, por razones ideológicas, es decir, irracionales, le parece demasiado injusta la solución legal y pretende, por ello, que el caso no fue previsto¹⁴. De nuevo según Kelsen, un juez que actúe racionalmente, y a quien se le ocultaran las razones de la ley, debería aplicar al caso lo que el significado de la ley exige, sin atender a supuestas “razones”.

12. Cfr. ATRIA (20041) pp. 130-131.

13. Cfr. ATRIA (20041) p. 132.

14. Cfr. Kelsen (1970) pp. 245-250.

Puesto que es obvio, entonces, para Atria y para mí, que el juez sí puede apartarse racionalmente de la consecuencia prevista en la ley, es obvio también que la actividad del juez está guiada por un conocimiento sobre las razones de la ley y sobre los casos concretos. Establecido que el Derecho es un tipo de conocimiento, semejante a la medicina o a la arquitectura, puede pasar a explicarse por qué el juez debe, en principio, obedecer la ley y otras normas.

Es claro que la relación del juez con las leyes no es la misma que la del médico con los manuales: el médico puede libremente apartarse del manual de medicina, si piensa que un caso particular lo exige, o si piensa que hay un error en el manual. El juez no puede hacer esto mismo con la ley. Las razones son de varias clases, pero todas están fundadas en conocimientos sobre la naturaleza de las cosas. Aristóteles enumera algunas en el libro I de la *Retórica* y en la *Política*: (1) es más fácil encontrar unos pocos legisladores prudentes que muchos jueces; (2) el legislador considera el tiempo futuro y el bien de toda la polis, mientras el juez considera sólo el caso presente; y (3) la cercanía con el caso puede llevar al juez a dejarse arrastrar por una pasión, que más difícilmente puede afectar al legislador. También en la *Política* da otras razones, contra Platón, entre las que se cuentan: (4) el gobierno de la ciudad no se relaciona con la polis como la medicina con el cuerpo, porque el bien de la ciudad necesita de la formación de hábitos, que sería imposible si las decisiones de los jueces cambiaran constantemente las reglas de la vida social. Hace falta una cierta estabilidad y uniformidad. Además, (5) un gobierno de sabios, como el que propone Platón, puede tener muchas ventajas, pero tiene el gran peligro de que supone una tentación superior a la virtud humana: los sabios o prudentes son pocos y podrían, por ello, fácilmente convertirse en una oligarquía dinástica. Es mejor, pues, mezclar un elemento democrático en la constitución, que implica que habrá un elemento no reductible al saber y un régimen mixto. Finalmente, pero de modo muy importante, (6) hay materias que deben ser decididas por la autoridad política, que establece sobre ellas lo que es justo; además, lo que exige el Derecho natural es diferente en las diferentes circunstancias y, por ello, debe respetarse siempre lo decidido por la autoridad, aunque no sea el único criterio de juicio.

Todas estas razones, sin embargo, no quitan que sea necesario el uso de la equidad, es decir, que el juez adapte la ley general a los casos concretos, porque la ley general por su naturaleza no puede adaptarse a todos los casos¹⁵. Además, diversos regímenes han resuelto la dificultad de encontrar jueces confiables, de tal modo que no haya tantos inconvenientes como los había en Atenas. En nuestros días, las dos instancias y la Casación constituyen un par de tales remedios. Por esto se permitió la jurisprudencia civil francesa en el siglo XIX, a pesar del prestigio de los prejuicios legalistas del Código Napoleónico a los que alude Atria¹⁶, la creación de un par de instituciones relativas nada menos que a las fuentes de las obligaciones, que habían sido excluidas del Código: la responsabilidad objetiva por cosas diferentes de animales o ruina de edificios, y el abuso de derecho. En estos ejemplos, por razones semejantes a las mencionadas por Atria con ocasión del caso chileno *Sternsdorf contra Manaplast*, los jueces crearon instituciones de justicia conmutativa no establecidas en la ley, es decir, fueron mucho más lejos que los jueces del caso chileno. De modo semejante se forjó todo el sistema de Derecho Administrativo francés que, como se sabe, es de creación básicamente jurisprudencial, por un tribunal no inserto en el poder judicial, el Consejo de Estado.

Antes dije que un régimen puede tener exigencias no racionales que los jueces han de considerar a la hora de tomar decisiones, y que es ésta una de las razones por las que, en principio, han de someterse a la ley, en cuya elaboración interviene a veces un elemento democrático. Es un mito, sin embargo, que todos los buenos regímenes de nuestros días sean “democráticos”. De hecho, todos son mixtos. *El federalista*, Max Weber y Eric Voegelin mostraron muy bien por qué no es posible hoy una democracia pura. (Esas razones, por cierto, nada tienen que ver con “condiciones históricas” del tipo de las “estructuras” marxistas, y, mucho menos, con “el mercado”). El mero número de ciudadanos que integran las sociedades políticas contemporáneas hace imposible que en la deliberación de los asuntos importantes participe todo el pue-

15. Cfr. *Ética a Nicómaco* V 10.

16. Cfr. ATRIA (20042) p. 125.

blo directamente y también que el pueblo directamente tome las decisiones de gobierno. Hacen falta “representates” en el Parlamento, y la mediación de los partidos políticos para la presentación de programas y candidatos, lo cual implica que hay y no puede sino haber ciudadanos políticamente pasivos y ciudadanos políticamente activos. Además, los “representantes” no son mandatarios, porque no reciben instrucciones de los votantes, o las reciben incompletas. Por esta razón, ellos ejercen una verdadera autoridad sobre los electores, y no son sus meros agentes¹⁷. *El federalista* mostró, además, por qué nunca ha sido siquiera deseable una democracia pura. Las decisiones de las mayorías pueden ser tan tiránicas como las de un déspota irresponsable, y a menudo la democracia pura se desliza en una dirección tiránica. Es preciso que haya un elemento en la constitución que esté guiado por el conocimiento, y que haga un contrapeso al elemento democrático, que también debe estar presente en ella. Por esto, por ejemplo, la Corte Suprema de Justicia de EE.UU. no es democrática, aunque existan elementos democráticos de control sobre ella¹⁸.

Por la misma razón por la que *El federalista* estableció un régimen mixto, la mayoría de las constituciones son rígidas y existen tribunales constitucionales, que impiden que un demagogo destruya la república por medio de la manipulación de la masa y la obtención de una mayoría circunstancial. Esa parte del régimen guiada por el conocimiento puede salvar a la mayoría de sus propios caprichos. En Venezuela, por ejemplo, la Corte Suprema de Justicia, que tenía funciones de Tribunal Constitucional, en una fatídica sentencia del 19 de enero

17. Cfr. WEBER (1978) pp. 293-294. Esta obra de Weber, por cierto, es anterior a la Alemania de Weimar. Digo esto porque Atria interpreta que la crítica de Karl Schmitt al parlamentarismo se debió a que en Weimar había sido marginada la clase obrera (cfr. ATRIA (20091) pp. 46-47. Cfr., también, VOEGELIN (1952) p. 38).

18. Cfr., por ejemplo, HAMILTON et al. (1998) §§ XLIX, LI, LXXVIII y ss. Curiosamente, John Rawls, tan favorable a la regla de la mayoría y al mito del auto-gobierno del pueblo, ocasionalmente manifiesta que sabe que, en realidad, los “representantes” no son agentes de los electores, y que los gobernantes necesitan tener conocimiento de la política como el piloto de la navegación (cfr. RAWLS (1999) pp. 199, § 36; y 205, § 37).

de 1999 cedió a las presiones y amenazas del entonces Presidente electo y lo autorizó a convocar una reforma constitucional por vía referendaria, sin respetar los procedimientos establecidos en la Constitución, con el pseudo-argumento de que el poder constituyente originario se encontraba sobre el poder constituyente constituido. De este modo, la Corte, custodia del Derecho, se suicidó, y dio rienda suelta al demagogo que, como habría predicho el Platón de los libros VIII y IX de la *República*, se iba a convertir en tirano. El año pasado, en cambio, la Corte Suprema de la República de Honduras nos dio una lección inolvidable: el demagogo y tirano *in nuce*, Zelaya, fue removido por violar el Derecho. En estos ejemplos se puede ver claramente que el Derecho es más que una voluntad y hasta más que una voluntad de la mayoría.

Un juez alemán que hubiera desconocido los resultados del plebiscito que dio plenos poderes a Adolfo Hitler en 1934 habría hecho bien. Hoy podemos alcanzar una comprensión más clara del punto central de esta parte del presente artículo: el Derecho no es una materia abandonada a la voluntad de la mayoría; los jueces no son simples instrumentos ciegos del legislador como si no importara si ese legislador ha violado o no los fundamentos mismos por los que el juez ha de someterse, en principio, a la ley. Aun autores tan favorables a la regla de la mayoría, como John Rawls o Fernando Atria, se pronuncian por que deben existir límites en la aplicación de esta regla, aunque lo hagan por razones muy diferentes y de maneras muy diversas. John Rawls pretende sólo salvar la naturaleza liberal de la Constitución o la conservación del ambiente para las generaciones futuras¹⁹. Las razones de Atria merecen que las consideremos en un par de apartados especiales.

2. La justificación de la regla de la mayoría, según Atria. Una exposición crítica

En la justificación de la regla de la mayoría, Fernando Atria elige a Juan Donoso Cortés como paradigma de la parte de sus oponentes que aceptan que hay verdad, es decir, elige a un decimonónico tradicionalista español que, contra la enseñanza de la epístola de San Pablo a

19. Cfr. RAWLS (1999) p. 261, § 45; y RAWLS (1993) pp. 238-239.

los Romanos, del Concilio Vaticano I —pero antes del Concilio— y de las diversas escuelas de Derecho natural clásico o escolástico, negaba la posibilidad de que la razón humana alcance el conocimiento de la verdad. Sostenía, por ello, que sólo la adhesión a la Fe y a la Iglesia pueden poner frenos al reinado del error y del mal en el mundo²⁰. La exclusión del raciocinio en el tipo de postulación de la verdad que se halla en Donoso Cortés le permite a Atria afirmar que el jusnaturalismo católico en general, y Cristóbal Orrego en particular, usan la verdad de un modo “apelativo”, es decir, sencillamente para descalificar a cualquiera que no piense de la misma manera. También le permite sostener que Hobbes ha dado un argumento definitivo para excluir las pretensiones de este jusnaturalismo católico: “es evidente que cualquier cosa que creamos, no por otra razón sino solamente por la que deriva de la autoridad de los hombres y de sus escritos, ya sea comunicada o no por Dios, es fe en los hombres solamente”²¹. En realidad, el jusnaturalismo católico no es diferente del jusnaturalismo clásico, no depende de la Fe y, por lo mismo, queda intacto ante la crítica de Atria, como veremos más adelante.

Después de descalificar al jusnaturalismo católico, Fernando Atria no pasa a desechar la importancia de la verdad en la política. Al contrario, nos dice que “la idea de verdad es necesaria para que la práctica política no se haga opresiva”²². Afirma, además, que él hace no un uso “apelativo” de la verdad, sino un uso “constitutivo”. Determinar qué signifique esto exactamente es una tarea difícil, pero con un poco de paciencia podemos llegar a percibir, a través de todas las sinuosidades

20. Cfr. ATRIA (20091) pp. 23-27, 31 y 45; también, ATRIA (20092) pp. 37 y 38. Por supuesto, Atria omite señalar el pequeño detalle de la afiliación tradicionalista de Donoso Cortés, contraria a la doctrina católica y a toda la tradición jusnaturalista católica.

21. Thomas Hobbes. *Leviathan*. Oxford University Press. Oxford, 1965, capítulo 7. Citado por ATRIA en (20091) p. 25. Citado también en ATRIA (20092) p. 50. Tampoco menciona Atria que Hobbes escribió su *Leviathan*, sobre todo, contra los puritanos.

22. ATRIA (20091) p. 27.

del discurso de Atria, que éste niega la verdad como adecuación con la naturaleza de las cosas, al menos en el plano político o jurídico, y la postula como lo que conviene a una *praxis* revolucionaria, igual que Marx y Engels en las “Tesis sobre Feuerbach” o el Heidegger que apoyó al nazismo²³.

Los primeros textos que debemos traer a colación para mostrar el punto anterior son tres. En el primero, después de haber argumentado con brillantez para mostrar que no puede imponerse la propia verdad de un modo “apelativo”, y que, por ello, debe haber en una sociedad “democrática” prácticas deliberativas que presupongan que hay verdad y objetividad, deshace todo lo dicho afirmando que “la idea de objetividad o de verdad sólo tiene sentido al interior de nuestras prácticas deliberativas”, razón por la cual “la pregunta por la verdad o la objetividad [...] es una pregunta política”²⁴.

23. El tiempo en que Heidegger apoyó el Nazismo se extiende, por lo menos, entre 1933 y 1945, pero Heidegger nunca se retractó de tal apoyo (cfr. FARÍAS (1998) en especial, la Tercera Parte, que muestra la vinculación nazi de Heidegger después del Rectorado de Friburgo). En su curso de *Introducción a la Metafísica*, dado en 1935 y publicado en 1936, Heidegger sostiene que la “verdad como adecuación” pertenece al “olvido del ser”, y postula un origen práxico, “existencialista”, para la verdad como “acontecimiento” (cfr. HEIDEGGER (1972) pp. 77, 83, 123, 171, 175, 176, 189, 198, 204, 220 y 233). Allí mismo dice de modo expreso: “Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo —pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)— hace su pesca en esas turbias aguas de ‘valores’ y ‘totalidades’” (p. 234). Es decir, Heidegger no está de acuerdo con quienes pasan por filósofos del nacional-socialismo, pero piensa que él podría expresar mejor la “verdad” de ese movimiento (cfr., también, HEIDEGGER 1972) pp. 73, 75, 76, 82, 90-91, 93, 145, 163, 171, 186, 189, 194, 214 y 226).

24. ATRIA (20091) p. 37. Por supuesto que esta afirmación se auto-derrota, porque ATRIA no se encuentra en una práctica deliberativa cuando escribe este artículo, y, sin embargo, pretende que es verdadero. Claro que él podría responder, como el Marx del *Manifiesto comunista*, que también su aparente teoría no es sino “ideología”: la palabra no es sino un arma para triunfar en la lucha por el poder, sea éste político, o sea posterior a la “desaparición de lo político”. Pero, si ATRIA hiciera esto se nos revelaría de inmediato como un ideólogo totalitario.

En el segundo pasaje afirma: “La teoría del derecho re-presenta la práctica jurídica y al hacerlo la reconfigura al menos potencialmente, en el sentido de que si suficientes participantes aceptan esa teoría como la teoría correcta entonces esa teoría *será* por eso la correcta. [...] El derecho, después de todo, es un hecho institucional, y los hechos institucionales existen en virtud de las creencias de los participantes en esas instituciones”²⁵.

En el tercer pasaje nos dice Atria que hay dos modos de entender la “ley natural”, uno como lo que es bueno para los seres humanos por pertenecer a la misma especie biológica, que, según Atria, es el sentido en que la entienden algunos como una ley absoluta e inmutable²⁶, y otro como lo que conviene a la comunidad lingüísticamente constituida, que no está naturalmente dada porque el lenguaje es un conjunto de signos convencionales. En este segundo sentido, se reconoce que “la humanidad es autocreadora”. Se llega a decir que la ley natural de la comunidad lingüística no es inmutable porque no es independiente de la acción, con lo cual se arriba al límite en el que casi *verbatim* se expresa la enseñanza marxista de las “Tesis sobre Feuerbach”: es en la acción donde se define lo que es de ley natural²⁷.

No hay, pues, una realidad a la que se refieran los juicios políticos o jurídicos, excepto la realidad que es creada por las creencias que

25. ATRIA (20042) pp. 133-134. Es cierto que en la página siguiente ATRIA acota esto en un pasaje (“el derecho que es depende, hasta cierto punto, de lo que nosotros creamos que el derecho es”), pero inmediatamente lo vuelve a expandir, con el estilo típico de su obra (“el derecho existe porque (colectivamente) creemos que existe”).

26. En ATRIA (20042) p. 135, puede verse que atribuye este tipo de concepción de la ley natural al Derecho Romano. Es decir, confunde la teoría jusnaturalista del Derecho Romano con las “teorías” sofisticadas a que se refiere Platón en el libro X de sus *Leyes* o Aristóteles en el libro V, capítulo 7, de la *Ética a Nicómaco* (cuando afirma que hay quien sostiene que para que el Derecho fuera natural tendría que ser igual en todas partes y en todos los tiempos, como las propiedades del fuego, cfr. 1134b24-27).

27. Cfr. ATRIA (20092) pp. 39-41. Ya veremos que esto es, en parte, verdadero y, por lo mismo, verosímil.

animan a esos mismos juicios. Pero esas creencias han sido engendradas por la práctica social.

Todo parece apuntar en la dirección señalada por Marx y Engels en el pasaje mencionado, también porque las fuentes del autor son “teólogos” que reinterpretan el cristianismo en clave marxista, tales como Jon Sobrino, José Luis Segundo y Herbert McCabe, que inmediatamente conecta con tesis expresamente sostenidas por Marx²⁸. Sin embargo, no es tan sencillo desentrañar el sentido de las palabras de Atria.

En efecto, a pesar de lo dicho en los párrafos anteriores, el mismo autor sostiene en otros lugares que sí hay una realidad política que puede ser conocida racionalmente, y que, por ello, el legislador puede establecer reglas de acción justificadas. Esta justificación vendría dada por la capacidad de mostrar, a través de un discurso racional, que la regla es aceptable para todos los afectados o que representa los intereses de todos ellos²⁹.

El problema reside en cómo entiende Atria un “discurso racional”. Una primera pista puede verse en su afirmación según la cual “que *x* sea conforme a la ley natural no es la ‘premisa’ de un argumento político, sino una manera [...] de expresar su conclusión”³⁰. Es decir, nuestro autor niega implícitamente la existencia de principios de los que parta el razonamiento: si yo sostengo que algo es verdadero y cierto, y otro se me opone, “mi certeza no me exime de ofrecerle las razones por las que creo en lo que creo”³¹. A causa de esta negación de los principios, nuestro autor sostiene que el tener “igual dignidad”, el que la realización de unos sea tan importante como la realización de otros, implica: (a) que la realización no es una cuestión individual porque la realización de los demás es una condición de la auto-realización propia; y, supuestamente en consecuencia, (b) igualdad de opiniones, pues

28. Cfr. ATRIA (20092) pp. 41-43, 54-56, 62.

29. Cfr. ATRIA (20041) pp. 128-133.

30. ATRIA (20092) p. 42.

31. ATRIA (20092) p. 50. En el contexto, Atria niega, además, la diferencia entre conocimiento fundado o ciencia y conocimiento de los principios, por una parte, y opinión o creencia, por la otra: cfr. *ibídem*, pp. 49-52.

“el vivir sometido al juicio heterónomo de otros sobre cómo debe vivirse la vida [...] hace imposible [...] vivir una vida realizada”³². Afirma entonces que lo que lo separa de Aristóteles es que éste concibió la autorrealización como un asunto de ciertas élites, no como algo universal. Pero no es cierto que Aristóteles o los aristotélicos restringieran la felicidad a una élite, y mucho menos lo es que sea ésta la diferencia fundamental entre Atria y Aristóteles. La diferencia fundamental hay que buscarla más bien en los dos puntos marcados con los literales “a” y “b”. En efecto, Aristóteles, igual que Platón, sostiene que hay un conocimiento político y que, por tanto, no todos están igualmente calificados para dirigir la sociedad política hacia el bien común, aunque el fin del arte del gobierno sea el bien común³³; y que el alcanzar o no la felicidad depende esencialmente de las propias elecciones éticas, aunque dependa también, hasta cierto punto y como de una condición, del esfuerzo colectivo de la ciudad, del que brotan los bienes de fortuna y otros bienes como la *paidéia* y la ley.

Ahora bien, la implicación de sostener paradójicamente como un principio indemostrable que la igual dignidad implica igualdad de opiniones es, como se desprende de lo dicho, que no existe un conocimiento que guíe las deliberaciones y que, por tanto, no hay una realidad a la que se refieran las mismas. De este modo volvemos a las “Tesis sobre Feuerbach”. Atria lleva la vuelta hasta extremos bastante graves: la misma definición de quién es “persona” y de quién es “sujeto autónomo” (no sometible a un juicio heterónomo) depende de la *práxis* política, de las deliberaciones públicas. En este particular sigue a Kelsen, pues afirma que desde el punto de vista de la ciencia natural, y puesto que, según Atria, “el dualismo ha sido superado”³⁴, nosotros, como to-

32. Cfr. ATRIA (20092) pp. 43-44. La cita textual es de la p. 44. Cfr., también, pp. 47, 51.

33. Platón deja establecido nítidamente en el *Critón* que todo verdadero conocimiento es poseído por unos pocos hombres, por un corto número en comparación con la totalidad de los ciudadanos. Como hemos visto, sin embargo, Aristóteles también considera que es mejor, en general, mezclar un elemento democrático en la constitución en lugar de dejar que gobierne solo el aristocrático.

34. Desde luego, no hay espacio ni tiempo para entrar a discutir este punto. Sólo diré que Aristóteles y buena parte de la escolástica no eran “dualistas” y que

dos los seres naturales, no somos sino un eslabón más de las cadenas causales físicas infinitas. De este modo, el considerar como “autónomos” o centros de imputación a determinados seres depende, como queda dicho, de una decisión política³⁵. Es decir, realmente no hay nada que sea justo o injusto en sí mismo, pues el mismo principio de universalización que nos ordena tener en cuenta los intereses de todos los afectados está sometido en la delimitación de quiénes son esos “afectados” a decisiones políticas.

A diferencia de Hans Kelsen, que afirma que cualquier régimen y cualquier constitución es jurídicamente equivalente, y a pesar de sostener que no existe verdad independiente del poder político, Fernando Atria afirma que existe una diferencia entre las constituciones. Él opta por una en particular. El argumento que da es que si el Derecho ya no puede concebirse como conocimiento, entonces, la única manera de que una ley no sea opresora es que pueda considerarse como emanada de mi propia voluntad, de alguna manera: el gobierno ha de ser autogobierno. Por esto aboga por una constitución democrática como la única constitución justa, mientras Kelsen diría que tal pretensión es ideológica en el sentido de irracional. Y puesto que las decisiones políticas rara vez alcanzan una aprobación unánime, Atria defiende que es justo que se tenga por ley lo que decida la mayoría del “pueblo” o de “los ciudadanos”, directamente o a través de la asamblea que los representa³⁶.

Nuestro autor dice creer que en las verdaderas “democracias” contemporáneas las decisiones son o pueden ser realmente de las mayorías, por mecanismos directos de participación o por medio de representantes, aunque las deliberaciones no lo sean³⁷. La verdad es que encuentro esta cándida “fe” difícil de justificar en un hombre tan inteligente como Fernando Atria. Ya he apuntado que Max Weber mostró

el dualismo de tipo cartesiano es tan fuerte o tan débil como el materialismo de tipo hobbesiano: ambos son insostenibles. (Cfr. CASANOVA (2010)).

35. Cfr. ATRIA (20091) p. 40 y ss.

36. Cfr. ATRIA (20091) pp. 42-43; ATRIA (20092) pp. 46-53; ATRIA (20041) p. 132.

37. Cfr. ATRIA (20092) p. 52.

que es inevitable la mediación de los partidos en la proposición de candidatos y programas en los Estados contemporáneos, y que esto implica que es inevitable que haya ciudadanos pasivos y ciudadanos activos. Pensemos que, en realidad, son élites las que deciden tras bastidores las opciones mismas que pueden proponerse a discusión o votación y cuáles entre ellas pueden llegar al conocimiento del público general. Esto debe ser así necesariamente, a causa de la mera imposibilidad física de llevar a la práctica otra vía de gobierno de Estados que integran a millones de habitantes. Weber también mostró que los parlamentarios no son agentes de los electores, razón por la cual aquéllos ejercen sobre los segundos una verdadera autoridad.

A pesar de la obviedad de los anteriores asertos, Atria, como digo, sigue “creyendo” fervientemente en la democracia. Y saca de allí consecuencias nada despreciables: todas las decisiones tomadas por mayorías democráticas, por la vía que sea, son “nuestras” decisiones, de todos los “ciudadanos”. Por tanto, las reglas establecidas democráticamente son reglas, afirma él, de “auto-gobierno”, nos obligan, y no son opresoras. Deben ser aceptadas incondicionalmente aun por las minorías que se opusieron a ellas, pues de otro modo estas minorías estarían haciendo un uso “apelativo” de la verdad. Ellas pueden intentar modificarlas, pero, mientras no tengan éxito, deberán seguir acatándolas³⁸.

Cuando la imposición de una regla como “decidida por mí” se funda en ficciones tan alejadas de la realidad como que la decisión de la mayoría del “pueblo” o de “los ciudadanos” es la decisión de cada uno de los ciudadanos, o que las decisiones de los Estados contemporáneos son decisiones de las mayorías; y cuando de la condición de “decidida por mí” se quiere derivar que debo someterme a ella incondicionalmente o sufrir las penas merecidas por un delincuente o infractor³⁹ porque, además, la moral debe disolverse en la política⁴⁰, puedo estar seguro de que me encuentro ante el más claro uso “apelativo” de la

38. Cfr. ATRIA (20091) pp. 43-46; y ATRIA (20092) pp. 37-39, 46-48, 48-53, 57-59.

39. Cfr. ATRIA (20042) p. 132, nota 146.

40. Cfr. ATRIA (20091) p. 42.

“verdad” que se haya encontrado en la historia. Más todavía cuando tengo razones para pensar que “el pueblo” o “los ciudadanos” que tiene en mente Fernando Atria no son los hombres de carne y hueso que habitan a mi lado en Chile o en otro país, sino una entidad ideal, una suerte de “Iglesia” o “Sinagoga” o “Logia” de los elegidos. En efecto, al final de “La verdad y lo político (II)”, nuestro autor afirma que “el autodenominado ‘iusnaturalista’ que se limita a reclamar de la ‘inmoralidad’ de la homosexualidad, del aborto o de la anticoncepción, y cuyo programa se limita a modificar las decisiones que los ciudadanos hemos tomado al respecto [...] está abandonando su propia tradición [...]”⁴¹. Ahora bien, es claro que en Chile, en el momento en que se escribieron estas líneas, todas las reglas aprobadas válidamente por los ciudadanos prohibían (y aún prohíben) el aborto, el matrimonio homosexual y la píldora del día después. Entonces, cuando Atria dice que “los ciudadanos” ya han decidido sobre estos temas, no está hablando de los hombres de carne y hueso que se consideran chilenos según la Constitución y las leyes. Está hablando, más bien, en buen estilo rousseauiano, de una entidad mística. Ya Proudhon, a causa de este uso apelativo de la “democracia”, se había pronunciado por la utópica eliminación de todo gobierno, porque “siempre, a pesar de los principios, el delegado del soberano será el dueño del soberano”⁴². Y Jouvennel dio también su juicio negativo sobre este mito político occidental:

Habiéndose convertido cada súbdito, por la institución de la república, en autor de todas las acciones y juicios del

41. P. 63. Sorprende, por cierto, que Atria no se perciba la relevancia social y política de estos aspectos de la moral. Las ideologías totalitarias desean destruir toda institución intermedia, entre el individuo y el Estado. La más relevante de esas instituciones es la familia, que quedaría disuelta por medio de la promoción del desorden sexual, como en *Brave New World*, y conforme al programa del *Manifiesto comunista*. Por otra parte, la promoción del desorden sexual es un camino eficaz para apartar a los jóvenes de la sensatez moral y política (cfr. *República VIII-IX*), y para embarcarlos en aventuras ideológicas, prometiéndoles que pueden “producir” un mundo mejor sin necesidad de ser moralmente buenos...

42. Cfr. *Theorie du Mouvement constitutionnel au XIX siècle* París, 1870, pp. 89-90. (Citado por BALBÍN 1964) p. 50.

soberano instituido, éste, haga lo que haga, no lesiona a ninguno de sus súbditos, y no puede jamás ser acusado por ninguno de ellos. Pues no actuando más que por mandato, ¿cómo se podrían quejar aquellos que le han confiado ese mandato? Por esta institución de la república, cada particular es el autor de todo lo que hace el soberano: en consecuencia, quien pretende que el soberano hace injusticia, no debe acusar a nadie más que a sí mismo⁴³.

Atria sabe que no pocas reglas sociales son experimentadas como injustas por quienes deben sufrirlas. Como ha negado, según hemos visto, que exista un verdadero conocimiento de la realidad, y aun una auténtica realidad que mida como justa o injusta una regla, no le queda más camino que sostener una visión utópica y revolucionaria de la política. Si experimentamos como opresoras las decisiones democráticas, debe ser porque las condiciones históricas en que vivimos hacen imposible una vida plena y digna, o que la ley coadune los intereses de todos, como debería⁴⁴. Por ello, debemos estar preparados para sustituir esas condiciones históricas por medio de la revolución violenta, debemos estar dispuestos a matar⁴⁵. Así, el lugar de los principios como base del razonamiento, lo toman las condiciones históricas de nuestra vida. Es decir, en el fondo hay una negación radical de la racionalidad del mismo tipo que encontramos en Sigmund Freud o Karl Marx⁴⁶. Por esta razón, Fernando Atria propone, de una parte, que nos apartemos

43. (Citado por BALBÍN 1964) pp. 58-59, donde se dice que Jouvencel se apoya en Tocqueville.

44. Cfr. ATRIA (20091) p. 46.

45. Cfr. ATRIA (20092) pp. 42, 45, 55-56, 57-59.

46. Cfr. ATRIA (20092) p. 42. Uno y otro usan la razón para destruir la razón, incurriendo en contradicciones flagrantes que ellos tratan de aprovechar para hacer más profunda la destrucción de la razón: todo lo que hay en la conciencia es máscara de impulsos inconscientes o de interés de clase, pero el psicoanálisis y el socialismo marxista, que están en la conciencia, son ciencias infalibles.

de la tradición del Derecho natural clásico y, de otra, que abracemos la concepción marxista o de una rama particular de la teología de la liberación (que es ella misma marxista) de la "ley natural". Veamos esto en la siguiente y última sección de este artículo.

3. Las exigencias de la "ley natural" como condena del presente desde el futuro: la revolución. Fuerza racional del Derecho natural clásico sobre la ideología que promueve Fernando Atria

Nuestro autor sostiene que en cada momento histórico puede haber "anticipaciones" del estado futuro en que la política quede superada por medio de una profundización de la misma política⁴⁷, pero que antes de ese estado futuro de fraternidad universal lo que hay sobre todo es instituciones "injustas"⁴⁸, no percibidas como tales a causa de lo que los freudianos llamaron "racionalización"⁴⁹. Entre los ejemplos de tales racionalizaciones Atria da los siguientes: (a) "hoy no tenemos problemas en entender que los que se oponían al voto femenino estaban equivocados"⁵⁰; (b) o los que se oponían a "la liberación de la mujer"⁵¹; (c) o a "la limitación de la jornada de trabajo"⁵².

Al analizar estos casos, Atria sostiene que quienes se oponían, por ejemplo, a la limitación de la jornada de trabajo lo hacían porque "eran sus biografías individuales o colectivas las que los hacían enten-

47. Cfr. ATRIA (20092) p. 58.

48. Juzgadas como tales no por un saber ético-político, sino por una experiencia irracional, como hemos visto, aunque dispuesta a acudir al "debate público" en el que tratará de imponerse no por la fuerza de sus principios intelectivos, sino por la atracción que atribuye la nueva retórica de Chaim Perelman a los "principios", a los que se adhiere la audiencia por un apetito ciego. (Cfr. CASANOVA (2004) capítulo 5).

49. Cfr. ATRIA (20092) pp. 54 y 55.

50. ATRIA (20092) p. 55.

51. ATRIA (20092) p. 56.

52. ATRIA (20092) p. 56.

der (de 'buena fe') el interés de otros como un mero reflejo del interés propio, de un modo oculto para ellos"⁵³. Admite él, entonces, que haya leyes injustas, pero sostiene que no pueden juzgarse como tales sino desde el futuro, y que no puede alterarse la injusticia que ellas entrañan sino cambiando radicalmente las condiciones materiales de vida: no sirve de nada "predicar al rico que actúe con justicia respecto del pobre, [... sino que es preciso] preguntarse bajo qué condiciones materiales de vida las relaciones entre el rico y el pobre serán informadas (nótese: 'informadas', no 'reguladas') por la justicia, de modo que actuar así resulte 'natural' (por supuesto, esas son condiciones en que dejaría de haber ricos y pobres)"⁵⁴. He aquí la razón por la que nuestro autor rechaza a los "moralistas"⁵⁵, porque él concibe o dice concebir el "bien común" como un estado de bienestar general, semejante al Jardín del Edén, en el que los hombres recogerán sin esfuerzo los frutos de la tierra y gozarán de armonía y de todos los placeres deseables sin necesidad de ser [moralmente] buenos, de modo "natural" (igual que los utilitaristas progresistas: véase su carta fundacional en la VI Parte del *Discurso de método*, y véase su utopía en *Un mundo feliz*).

53. ATRIA (20092) p. 56.

54. ATRIA (20092) p. 62. Los paréntesis son del original.

55. Fernando Atria es demasiado hábil, por supuesto, para alegar este punto como razón de su rechazo de los "moralistas". Él aduce, más bien, el rechazo que Cristo manifestó por los fariseos, pues el moralista, quien sostiene que el aborto, la homosexualidad y la anticoncepción son moralmente condenables, según nuestro autor, posee la pretensión de ser justo, y "la pretensión de ser justo va inseparablemente unida al desprecio por los demás" (cfr. ATRIA (20092) p. 63). "Pretensión" es una palabra ambigua. Si se entiende por ella "querer dar la impresión" o "juzgarse", entonces podría tener sentido lo que dice Atria. Pero si se entiende por ella "intentar", sería claramente contrario a la enseñanza evangélica. En realidad, Cristo mismo nos dijo, en el Sermón de la Montaña, "sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto". De ordinario, quienes procuran ser justos son también los más misericordiosos, porque conocen sus propias faltas (como dice San Juan, "si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros" I Juan 1, 8.10) y que a veces es arduo superarlas. Sostener que quienquiera que diga que algo constituye una falta moral es un fariseo no es sino una burda caricatura del oponente.

Pero pongamos la lupa sobre el supuesto juzgar el presente desde el futuro. Traigamos algunos pasajes clave: (a) "[...] entendida en sentido anticipatorio, la ley natural es lo que sea que es apto para acercarnos a ese punto. Pero como *ese punto sólo puede ser vagamente vislumbrado*, el punto de vista desde el cual mira es el del presente visto desde el futuro. De lo que se trata es de discernir en nuestras propias formas de vida existentes lo que apunta hacia ese futuro. La continuidad entre el futuro anticipado y nuestras prácticas actuales *sólo será evidente desde ese futuro*"⁵⁶. Inmediatamente cita Atria al "teólogo" McCabe, quien dice que "el mundo por venir" se encuentra en "este mundo", no en otro lugar, pero que no "vendrá [...] mediante estructuras que serán el desarrollo predecible de las estructuras de este mundo", sino "de un modo que será claro sólo después de la revolución"⁵⁷.

(b) En otros lugares, lo que hace Atria es lo mismo que hicieron Marx y Engels, es decir, describir la realidad histórica como si fuera exactamente como la describen los liberales (como David Ricardo y quienes lo siguen en nuestros días), pero sin las consecuencias benéficas que según éstos se derivan del puro egoísmo en acción, conjugado con las leyes económicas. Por eso sostiene que cuando experimentamos algo como opresor debemos darnos cuenta de que se debe "al mercado", porque "bajo el capitalismo el modo normal de relación entre individuos es el del mercado, porque el mercado tiene una conocida tendencia a destruir todo orden distinto"⁵⁸. De esta manera, todo lo que resulta chocante a nuestra sensibilidad por la justicia debe verse como consecuencia del sistema capitalista y, por tanto, como una razón para matar y promover la revolución violenta⁵⁹.

Es difícil pensar en un más claro ejemplo de uso "apelativo" de la "sensibilidad por la justicia": después de haber negado que haya una justicia real no convencional, después de haber negado también que

56. ATRIA (20092) p. 41.

57. Citado por ATRIA *ibidem*, p. 42.

58. ATRIA (20092) p. 61.

59. Cfr. ATRIA (20092) pp. 59-62.

haya conocimiento de la justicia, se afirma que toda disconformidad con el estado de cosas es manifestación de que no se ha llegado a la armonía definitiva que postula la propia visión utópica del mundo, y que por ello mismo estamos autorizados no a morir por lo que creemos (pues el martirio no es una respuesta “política”), sino a matar⁶⁰. Estamos política y “moralmente” autorizados para matar, porque, como

60. Cfr. ATRIA (20092) p. 59. El pensador chileno afirma allí mismo que la teoría clásica del Derecho natural hablaba del tiranicidio y de la guerra justa, y sugiere que hoy deberíamos hablar más bien de revolución. Critica a los jusnaturalistas católicos que afirman que el asesinato de inocentes por medio del aborto es hoy comparable al genocidio nazi porque, dice Atria, tal evaluación de las condiciones históricas debería llevar a tomar las armas contra el régimen, cosa que ellos no hacen. Se equivoca totalmente en todos estos puntos. En primer lugar, el tiranicidio no es lo mismo que la revolución porque se dirige contra el tirano, no contra un régimen, y porque puede ser lícito. (Una revolución independentista también podría ser lícita, precisamente si el dominio de la metrópoli se ha tornado tiránico y si unas colonias, por ejemplo, han llegado a articularse lo bastante como un país autónomo: sus órganos de gobierno local pueden declarar esa autonomía sin que se trate, en verdad, de una revolución propiamente dicha. En tal caso, la guerra de independencia puede llegar a ser algo semejante a una guerra exterior. El caso hispanoamericano fue diferente: lo que ocurrió aquí después de 1808 fue que la abdicación de Carlos IV y Fernando VII rompió la línea de legitimidad, de modo que las diversas unidades del mundo hispánico hubieron de reconstituir su articulación política y lo hicieron de modos muy diversos). Para que sea lícito el tiranicidio, (a) la tiranía debe haber llegado a extremos insoportables (“quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide”, como explica santo Tomás de Aquino en el *De Regimine Principum*, libro I, capítulo 7), o (b) la muerte del tirano debe ser llevada a cabo no por cualquier particular, sino por una parte importante de quienes tienen responsabilidad pública que realísticamente pueda dominar el poder y obtener el consentimiento más o menos unánime de los gobernados, para evitar los graves peligros que se dan en estos casos: (b.1) que se recrudezca la tiranía si falla el atentado contra la vida del tirano, o si toma el poder alguien del entorno del tirano; y (b.2) que la república caiga en el caos si se forman facciones rivales, unas que apoyen a quienes cometieron el acto de remover al tirano, otras que apoyen a otros posibles pretendientes del poder. El intento de von Staufenberg de matar a Hitler fue justificado tanto porque la tiranía de Hitler era extrema, totalitaria, caso en el cual puede ser prudente asumir más riesgos que en tiranías menos dañosas, como porque contaba con el apoyo explícito o implícito de no pocos militares de alta graduación, Rommel incluido. Ni la teoría clásica, aristotélica, del Derecho natural fue revolucionista, aunque admitiera el tiranicidio; ni el cristianismo lo fue ni lo es: los libros V-VI de la

hemos visto, la moral se disuelve en la política. Atria, pues, abraza la ideología marxista como salida ante la ley que se pueda experimentar como injusta. ¿Y por qué? Porque no se atreve a abrazar la teoría clásica del Derecho natural. Opone contra ella algunas críticas, pero la mayoría no son sino deformaciones caricaturescas y las pocas que no lo son resultan fácilmente refutables. Veamos primero algún aspecto interesante de la ideología marxista, en conexión con los párrafos anteriores, para que el lector entienda por qué Atria comete un error cuando se adhiere a esa ideología; presentemos después las críticas de nuestro autor contra la teoría clásica del Derecho natural; y respondamos finalmente a esas críticas.

Uno de los puntos más curiosos de la ideología marxista es que, como se ha dicho, tiende a representar la realidad de un modo semejante a como lo hace la ideología liberal, aunque extraiga consecuencias diferentes de esa representación. Un ejemplo muy claro puede

*Política tratan de salvar los diversos regímenes en que ha cristalizado la articulación política de diversas sociedades, mediante consejos que rectifiquen el gobierno y lo dirijan al bien común. Todo el Nuevo Testamento excluye la revolución, aunque promueva un cambio en el espíritu de las instituciones sociales. El hecho de que el asesinato de inocentes en los regímenes contemporáneos por medio del aborto (despenalizado frecuentemente no por medios democráticos, sino por activistas judiciales; y más crudamente no en los países republicanos, sino en las tiranías totalitarias, tales como Cuba y China) los asemeje en un punto al nazismo, no quiere decir que la respuesta tenga que ser la misma, porque la situación es diferente en muchos otros aspectos. Si la multitud se corrompe, no por cierto o no todavía la multitud chilena, a menudo hay que tolerar el mal, pues no es posible corregirlo por medio de un acto singular como el tiranicidio, sino, si acaso, a través de un proceso largo de pedagogía y persuasión, como el que sufrió el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. (Pero hoy no es tanto la multitud la que se ha corrompido, como ciertas élites que controlan los medios de comunicación social y el poder político, sobre todo en Estados Unidos y, desde allí, en el resto del mundo. Élites, por cierto, que no serían removidas por medio de una revolución, sino que, por el contrario, suelen sacar provecho de las diversas revoluciones que ocurren en varios lugares del mundo). El problema del profesor Atria en este punto, al parecer, es que ignora la naturaleza tópica del razonamiento ético y político: como han mostrado Theodor Viehweg en *Tópica y jurisprudencia* o Platón en el libro I de la *República*, en estas materias no hay largas cadenas deductivas porque siempre puede surgir una objeción relevante que obligue a cambiar el curso del razonamiento.*

obtenerse de la consideración de lo que ocurrió en Inglaterra precisamente cuando se disminuyó la jornada laboral y se controló el trabajo de los niños y mujeres, etc. El movimiento que logró estos cambios fue liderado por Lord Ashley, un sincero cristiano preocupado por el bienestar de los trabajadores. Marx siempre intentó “domesticar” este movimiento en sus obras, atribuyendo a las “luchas obreras” lo que era resultado de la benevolencia de las élites gobernantes inglesas⁶¹. Engels llegó a extremos más vergonzosos: entusiasmado con la matematización de la ciencia económica, fue incapaz de comprender que las medidas de Ashley dirigidas a disminuir la jornada laboral eran prudentes. Afirmó que iban a constituir el hacha clavada en la raíz del sistema capitalista, que acabaría destruyéndolo⁶². Es decir, sí hubo algunos autores que “racionalizaron” sus propias visiones ideológicas en lo que se refiere a la limitación de la jornada de trabajo, y es cierto que ellos “no argumentaban”⁶³, sino que estaban cegados por la ideología, pero esos fueron precisamente Karl Marx y Friedrich Engels, no los cristianos ingleses del siglo XIX, a quienes Atria descalificaría como “moralistas”.

Más interesante que esta observación quizá sea dejar establecido que Marx nunca afirmó que el poder o el Estado iban a desaparecer. Sí dijo que desaparecería el “carácter político” del Estado. Qué signifique esto es algo que merece la pena que apunte rápidamente. Según Marx, la noción de “justicia” no es sino una “fantasmagoría del cerebro”. El carácter político del Estado constituye, según él, un uso sistemático de este tipo de fantasmagorías con fines ideológicos, para en-

61. Cfr., por ejemplo, la interpretación materialista de las motivaciones de Lord Ashley y su partido en el movimiento de reforma de la legislación laboral inglesa, en MARX y ENGELS (1906) capítulo 15, p. 408.

62. Cfr. MARX y ENGELS (1938) pp. 26-27. Los otros ejemplos que pone Atria de “racionalización” son más difíciles de juzgar. Porque habría que ver qué entiende exactamente por “liberación de la mujer”. En cuanto al voto femenino, constituyó un cierto cambio de régimen, no necesariamente una adopción más razonable de las decisiones legislativas. Y es en este plano de la razonabilidad de las decisiones donde debe ser juzgado un régimen cualquiera (muchos regímenes muy diversos pueden ser igualmente legítimos y justos).

63. ATRIA (20092) p. 56.

mascarar el interés de clase. Antes de la revolución y durante la llamada “dictadura del proletariado”. Marx dice que el socialismo es también una ideología y que profundizará el carácter político del Estado. Pero, una vez que se llegue al reino final de la armonía comunista, como se dice en el *Manifiesto comunista* dos veces, “el Estado perderá su carácter político”⁶⁴. Es decir, se quitará la máscara ideológica, porque ya no será necesaria: todos los enemigos del socialismo habrán sido exterminados. ¿Dice en alguna parte Marx que desaparecerá el poder? Bien, en un pasaje aislado trae aquella visión pseudo-idílica del hombre que en la mañana tiene un oficio, al mediodía otro y en la tarde otro. Fuera de esto, todos los textos explícitos de Marx dicen que el poder subsistirá, aunque sin carácter político. La sociedad entera (y al final el mundo entero) se transformará en una gran fábrica⁶⁵; la propia procreación y educación de los niños, una vez abolida la familia según el programa del *Manifiesto comunista*, no será sino producción de mano de obra⁶⁶; nadie sino los “administradores” y “contralores” del sistema podrá controlar medio de producción alguno para emplear a otras personas, es decir, todo el empleo y todo el poder se encontrará en manos de esos administradores y contralores⁶⁷, la Liga Comunista, por supuesto, diri-

64. Es útil ver el *Manifiesto* a la luz del *Discurso de la autoridad central a la Liga Comunista*, de 1850, que fue una obra esotérica. Aquí, Marx comienza recordando la necesidad de las sociedades secretas y de la violencia. Luego habla de “centralizar a los trabajadores” en clubes conspirativos, y acaba declarando abiertamente que en caso de conquista del poder éste debe ser centralizado inmediatamente: “[...] the carrying through of the strictest centralization is the task of the genuinely revolutionary party”. (Cfr. Marx (19322) pp. 356, 357, 361, 363 y 365).

65. Cfr. MARX y ENGELS (1973) Tomo I, capítulo 14, pp. 349-350; y MARX y ENGELS (2005) p. 39.

66. Cfr., acerca de la reducción de los obreros a meros medios de producción a los que se les dará lo necesario para reponer la fuerza de trabajo, y nada más, Marx (19321) II, p. 336. En el fondo, la doctrina de la *Crítica al Programa de Gotha* significa esto, precisamente) “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!” (MARX y ENGELS (1972) p. 116).

67. Esto se dice en el *Manifiesto comunista*. Pero se repite en MARX y ENGELS (1972) pp. 113-116.

gida por la Autoridad Central, Marx mismo, mientras vivió. En efecto, Marx dice en *El capital* que el trabajo de administración y control no desaparecerá en el estadio final de la humanidad⁶⁸; en la *Crítica al Programa de Gotha* dice que los gastos de administración que no son parte de la producción han de extraerse, aun en la sociedad de la utopía (pero allí, supuestamente, serán muy reducidos), de los frutos del trabajo que van a repartirse entre los trabajadores; y allí mismo trae el famoso apotegma según el cual se exigirá de cada uno según su capacidad y se dará a cada uno según su necesidad⁶⁹. Ahora bien, amigo lector, piense quién exigirá y quién dará... A la luz de todos estos pasajes puede comprenderse que el marxismo es una ideología totalitaria (responsable de las mayores masacres de la historia de la humanidad), de corte demagógico, de modo que las tácticas de sus seguidores más perspicaces pueden seguramente comprenderse con cierta claridad a la luz de los libros VIII y IX de la *República*, aunque complementados con la magistral obra de Dostoievsky, *Demonios*.

¿Por qué, entonces, un hombre tan talentoso como Atria puede suscribir semejante ideología? Hay pocos trazos en su obra con los que se pueda uno formar una idea definitiva, pero podemos reunirlos y dar una respuesta más o menos clara. Obviamente, y con razón, nuestro autor rechaza el liberalismo⁷⁰. Piensa, además, que frente a él no cabe sino oponer el marxismo o la concepción clásica del Derecho natural. Pero él rechaza también la concepción clásica del Derecho natural. ¿Por qué? Voy a exponer sus principales razones y a responder una por una a todas ellas. Debo aclarar preliminarmente que no estaré defendiendo la visión racionalista del Derecho natural (de un Puffendorf o un Wolff), sino la clásica, de Sócrates, Platón, Aristóteles, el Derecho romano, santo Tomás...

68. Cfr. MARX y ENGELS (1906) pp. 164 y 165, 321 y ss. Cfr., también, MARX y ENGELS (1973) Tomo III, capítulo 23, pp. 390-391.

69. Cfr. pp. 112-113 y 116. No dice nada, Marx, de los gastos de administración que son parte de la producción..., pero éstos, desde luego, se mantendrán sin duda en la sociedad de la "utopía".

70. Cfr. ATRIA (20092) p. 43.

1. El argumento más usado por Atria consiste en invocar la concepción "moderna" del Derecho, según la cual éste es voluntad, y no conocimiento: "la autoridad, no la verdad, hace la ley", contra la concepción clásica, según la cual, "la verdad, no la autoridad, hace la ley"⁷¹.

A esta primera razón se pueden responder dos cosas. En primer lugar, no hay épocas en la historia. Invocar una época para descalificar una opinión porque supuestamente pertenece a una "época pasada", como hace nuestro autor, por ejemplo con el neo-constitucionalismo y, entre otros, con Gustav Zagrebelsky⁷², no constituye argumento alguno, sino despotismo historiográfico del tipo usado en 1984⁷³. Pero, en segundo lugar, es falso que en épocas premodernas se dijera que la verdad y no la autoridad hiciera la ley, o, lo que es lo mismo, que la razón de un particular pudiera ser legislativa. Baste recordar ahora que en la cuestión 90 de la I-II de la *Suma teológica*, artículo 3, *corpus*, santo Tomás dice explícitamente que "ordenar algo al bien común corresponde o bien a toda la multitud o bien a quien puede obrar en lugar de toda la multitud. Por ello, fundar la ley corresponde o bien a toda la multitud, o bien a la persona a que corresponde el cuidado de toda la multitud". No puede legislar, entonces, una razón despojada de autoridad pública. Entre los clásicos, lo que funda la ley es la verdad, junto a la autoridad, no la verdad por sí misma.

2. Un segundo grupo de razones aparece en *La ironía del positivismo jurídico*: no sería objetable la visión "pre-moderna" del Derecho

71. Por cierto que aquí Atria quiere arrimar la candela del Código de Bello a su propia sardina, cuando la concepción de voluntad que sostenía Bello es completamente contraria al nominalismo voluntarista del jusfilósofo chileno: "La filosofía sensualista yerra en cuanto supone que la voluntad no es capaz de apasionarse por el orden; la filosofía idealista yerra en cuanto supone que la idea de orden es capaz de mover la voluntad sin apasionarla [...]. Somos no sólo seres racionales, sino seres sensibles; y la moral tiene una relación tan íntima, tan inmediata, con la parte sensible de nuestro ser, como con la parte racional" ("Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales de Mr. Jouffroy", p. 577. En: *Obras completas*. La Casa de Bello. Caracas, 1981. Tomo III, pp. 547-577. Morales (2003) p. 15).

72. Cfr. ATRIA (20042) p. 120.

73. "Quien controla el presente controla el pasado, y quien controla el pasado controla el futuro".

natural, “si creemos [a] que nuestro mundo es cuidado y mantenido por la divina providencia, [b] que nuestra sociedad está naturalmente ordenada, y [c] que entre nosotros no existe desacuerdo político que no sea solucionable a través de la argumentación [...] de modo que podemos aceptar la pretensión de una élite profesional de jueces y abogados de tener una vía de acceso epistemológicamente privilegiada a la sabiduría práctica [...]”⁷⁴.

A esto no se puede dar una respuesta simple. A la razón “a” debe responderse que la divina providencia no es un presupuesto lógico o un punto de partida desde el que se derive el Derecho natural clásico, sino una conclusión metafísica a la que puede llegarse con la razón natural, sin la Fe, contra lo que pensaba Donoso Cortés, por cierto. En este texto de Atria se halla, por tanto, una opción atea o deísta, pero no un argumento contra el Derecho natural clásico.

A la razón “b” debe responderse que nadie sostuvo que la sociedad se encuentre “naturalmente” ordenada, de un modo inmutable o como por instintos. La cita anterior de santo Tomás ya permite captar esto. Pero la lectura más descuidada de la *República* o de la *Política* mostrará que los clásicos eran conscientes de los constantes cambios de las constituciones. El Derecho natural clásico no debe ser confundido con el de los sofistas. Éstos sí pensaban que la naturaleza (la física, digamos) y el azar lo regían todo y que, por ello, las leyes eran puras convenciones, diferentes en cada sociedad, mientras lo “natural” es universal e inmutable y consiste en dominar a los otros⁷⁵. En cambio, los filósofos clásicos sostuvieron claramente que actuar conforme a la verdad práctica, conforme a la razón, es actuar conforme al Derecho natural rectamente entendido. Pero actuar conforme a la razón puede significar cosas muy diferentes en diversos contextos, quedando siempre a salvo los principios de la *sindéresis*. Si las “Tesis sobre Feuerbach” o las enseñanzas de la hermenéutica heideggeriana son verosímiles es precisamente porque en la *práxis* la verdad consiste en una proporción

74. Cfr. ATRIA (20042) p. 128. Las tres razones las extrae Atria de una cita de MacIntyre en la que describe cómo era supuestamente la concepción del mundo que subyacía al Derecho natural “pre-moderno”. No trae nuestro autor otra fuente, lo confía todo a MacIntyre.

75. Véase *Leyes X*, de Platón.

entre el agente y la situación en que se halla y, por lo mismo, puede variar según quién deba actuar, por ejemplo. Mas esto no quiere decir que la verdad práctica no sea precedida y medida por la verdad teórica, como he mostrado en otro lugar⁷⁶.

A la razón “c” debe responderse que los clásicos tampoco pensaron que no hubiera desacuerdo que no pudiera resolverse por medio de la argumentación. Siempre han existido los catálogos de delitos y penas, aunque no en el mismo marco teórico dado por Beccaria, precisamente porque todas las sociedades políticas, y sin duda los filósofos clásicos, sabían que en el gobierno de algunos seres humanos no se puede usar sólo de la persuasión, sino que hay que usar de la fuerza⁷⁷. Lo que sí es cierto es que en la concepción clásica se sostuvo, indisputadamente hasta los tiempos de Guillermo de Ockham, disputadamente después, que existe una realidad inteligible que puede ser conocida por los jueces y legisladores, y que, por ello, aunque todos tengamos igual dignidad, no todos tenemos el conocimiento adecuado para el gobierno o para la jurisprudencia, como no todos tenemos iguales conocimientos médicos.

3. Una tercera razón consiste en sostener que el aspecto racional del hombre es, como el lenguaje, puramente convencional⁷⁸. Pero la verdad es que el lenguaje no es puramente convencional. Da un poco de timidez tener que recordar estas cosas, pero nos fuerza a ello la decadencia intelectual y lógica que padecen nuestras sociedades actuales: si es posible la traducción es precisamente porque aunque los signos o símbolos lingüísticos sean convencionales o institucionales, ellos están animados por significados que son conceptos y, por tanto, semejanzas inteligibles naturales de las esencias de las cosas.

4. Una cuarta razón para rechazar el Derecho natural es que sería “moralista”, se dedicaría a predicar a los ricos y poderosos que trataran con justicia a los pobres y a quienes tienen bajo su autoridad.

76. Cfr. CASANOVA (2007).

77. Cfr. *Suma teológica* I-II, q. 95, a. 1, c.

78. Cfr. ATRIA (20092) pp. 39-41.

Así, el Derecho natural clásico sería comparable al “socialismo utópico”, pues desearía alcanzar la utopía por medios pacíficos y, por tanto, desproporcionados. Lo que exigen unas “condiciones históricas” que impiden que los mecanismos o procesos democráticos produzcan leyes que armonicen los intereses de todos es una revolución, tras la cual, finalmente, quedará superada la política y se alcanzará la “armonía natural” entre los hombres. Entonces, ya no habrá necesidad de la bondad moral⁷⁹.

Ya hemos hecho una “deconstrucción” de este aspecto de la ideología marxista. Añadiremos ahora que esta “utopía”, además de constituir una pura máscara ideológica para la voluntad de poder de los comunistas, no es siquiera deseable. El verdadero bien común consiste en esencia, precisamente, en la bondad moral de los hombres. El *Brave New World* de Aldous Huxley es una monstruosidad —a pesar de que en él todos los habitantes se hallarían, según el autor, “satisfechos” en todas sus necesidades y apetitos—, porque nadie poseería virtud alguna y nadie, por tanto, sería capaz de amar a otros, de donarse por entero con amor electivo, moral. La utopía de un nuevo “Jardín del Edén” que hemos descrito no es sino un sueño o pesadilla de hombres que no han experimentado los bienes verdaderos, sino golosinas de oropel⁸⁰.

5. Una quinta razón que da Atria contra el jusnaturalismo clásico consiste en que supuestamente habría vuelto a dar la cicuta a Sócrates, acusándolo de convertir el argumento débil en un argumento fuerte, de enseñar a no dar culto a los dioses y de mover a los jóvenes a no respetar a sus padres⁸¹.

A esta razón debe responderse que confunde Atria al verdadero Sócrates —un filósofo que se opuso a la sofística sin rehuir la argumentación racional, y con el fin de rescatar la piedad y la forma concreta de vivir la justicia que la polis encarnaba⁸²— con la caricatura que de él

79. Cfr. ATRIA (20092) pp. 59 y 62.

80. Sobre la necesidad de alcanzar un cierto tipo de experiencia para valorar correctamente los diversos tipos de bienes, cfr. *República* IX.

81. Cfr. ATRIA (20092) pp. 38-39.

82. Cfr. *República* I-II; *Gorgias*, etc. Y VOEGELIN (1957) 46-83.

hizo Aristófanes, un “tradicionalista” que, como Donoso Cortés, rehuía la discusión racional y no podía, por ello, distinguir al filósofo del sofista. Fue éste, Aristófanes, quien, en *Las nubes*, pintó a Sócrates falsamente como un hombre que enseñaba a los jóvenes a hacer fuerte el argumento débil, a no dar culto a los dioses y a desobedecer a los padres. En la *Apología de Sócrates* se muestra que cada una de estas acusaciones es falsa.

6. Una sexta y última razón que aduce Atria es que la aceptación del Derecho natural clásico llevaría a considerar a los gobernados como “súbditos” en lugar de ciudadanos⁸³.

A esta razón pueden responderse varias cosas. En primer lugar, como hemos visto, en los Estados contemporáneos, los llamados “representantes” ejercen verdadera autoridad sobre los electores. En segundo lugar, que, por este motivo, sólo la admisión de que la verdad tiene algo que ver con que una ley sea ley puede impedir que la ley sea opresora, como reconoce el propio Atria⁸⁴. En tercer lugar, que el Derecho natural clásico admite una pluralidad de regímenes rectos, desde la monarquía hasta la democracia.

4. Conclusión

A la luz de la exposición anterior podemos ahora concluir con cierta seguridad que la concepción de “verdad” que sostiene Atria acaba siendo la misma sostenida por Marx en las “Tesis sobre Feuerbach” o por el Heidegger que apoyó al nazismo: es “verdad” lo que exija la *práxis*, sea ésta “deliberación democrática” o acción revolucionaria. Rechaza, en cambio, el jusfilósofo chileno, la noción de verdad como adecuación del intelecto humano a la realidad inteligible. En consecuencia, rechaza también que exista un verdadero conocimiento de los asuntos políticos y jurídicos, o principios de un tal conocimiento, y postula una total igualdad de opiniones.

Todos estos rasgos del pensamiento de Fernando Atria parecen permitirnos situarlo en alguna de las tradiciones de pensamiento mar-

83. Cfr. ATRIA (20041) p. 140.

84. Cfr. ATRIA (20091) p. 27, por ejemplo.

xista: si la conciencia o el espíritu del pueblo, o aquello a lo que el pueblo quiera consentir fuera la regla de la verdad, entonces sería cierto que “una mentira repetida mil veces se transforma en verdad”. En efecto, tal como señaló Hannah Arendt, un rasgo central del totalitarismo, nazi o comunista, consiste en el rechazo de la racionalidad política, pues este rechazo permite someterlo todo sistemáticamente a una voluntad arbitraria:

Toda jerarquía, sin que importe cuán autoritaria en su orientación, y toda cadena de mando, sin que importe cuán arbitrarias o dictatoriales puedan ser las órdenes en su contenido, tiene la tendencia a estabilizar, y sin duda habría restringido el poder total del caudillo de un movimiento totalitario.

Sólo el rechazo de toda regla racional hace posible el sometimiento incondicional a la voluntad del “Caudillo”:

En el lenguaje de los nazis, la ‘voluntad del Führer’, incansable, dinámica —pero no sus órdenes, una frase que puede implicar una autoridad fija y circunscrita— viene a ser la ‘ley suprema’ en un estado totalitario⁸⁵.

Por supuesto que Atria intenta explicar por qué, y cómo, podría uno oponerse a una “ley injusta”. Pero en su explicación se sumerge más y más en la ideología marxista. Por ello resulta que, habiendo negado que los juristas puedan invocar conocimiento de la realidad o de la justicia para desaplicar una ley (como, en cambio, sostendría el Neoconstitucionalismo, según Atria), o aun de las razones por las que se ha establecido la ley a la hora de resolver los casos concretos (esas razones se les ocultarían o les serían “opacas”), viene a afirmar que el “pueblo” puede no sólo conocer esas razones, sino descubrir detrás de ellas motivos ideológicos y levantarse en armas para destruir el régimen que legisla. Esta paradoja tan extrema permitiría conjeturar que existe un

85. ARENDT (1976) Part III, pp. 364-365.

cierto impulso ideológico —quizá inconsciente— en el propio positivismo de Atria: si los jueces se sujetaran al prejuicio positivista no podrían obstruir una revolución, bien sea ésta llevada a cabo por medios electorales y parlamentarios, o bien por medios violentos.

Las páginas anteriores nos permiten percibir también que la comprensión clásica del Derecho natural es la alternativa racional a las ideologías, sean ellas liberales o marxistas. Permiten, además, comprender la enorme superioridad teórica de esta concepción clásica del Derecho natural frente a la postura de Atria relativa a la “ley natural”. —Por supuesto, en este mundo no siempre triunfan el bien o la razón y, por ello, la superioridad teórica de la enseñanza clásica no asegura para nada que se imponga en la realidad política, pero sí constituye una llamada *moral* para que todos los que la comprendemos nos adhiramos a ella y procuremos atraer a otros por medio de la persuasión, aun cuando tengamos que resistir a la considerable presión manipuladora y revolucionaria de las ideologías.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, (1970): *Ética a Nicómaco* (Oxford, Oxford University Press).
 -----, (1957): *Política* (Oxford, Oxford University Press).
 -----, (1990). *Retórica*. (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales).
 ARENDT, Hannah, (1976). *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York, A Harvest Book. Harcourt, Inc.) 527 pp.
 ATRIA, Fernando (2004¹): “Jurisdicción e independencia del poder judicial”, *Revista de estudios de la justicia*, No. 5: pp. 119-141.
 -----, (2004²): “La ironía del positivismo jurídico”. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 27: pp. 81-139.
 -----, (2009¹): “La verdad y lo político (I). La verdad en su dimensión constitutiva”. *Persona y sociedad*. Volumen XXIII, N. 1: pp. 21-50.
 -----, (2009²): “La verdad y lo político (II). Democracia y ley natural”. *Persona y sociedad*. Volumen XXIII, N. 2: pp. 35-64.

- , (2009³): "Fernando Atria, abogado constitucionalista: 'La Constitución le da poder de veto a la derecha'" (*The Clinic*, 25 de julio de 2009).
- BALBÍN, Rafael, (1964): *La concreción del poder político* (Pamplona, Universidad de Navarra) 186 pp.
- CASANOVA, Carlos, (2004): *Racionalidad y justicia. Encrucijadas políticas y culturales* (Caracas, ULA-UCAB) 333 pp.
- , (2007): "La verdad práctica como piedra angular de la ética". En: *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Universidad de Salamanca. XXXIV: pp. 403-434.
- , (2010): *El hombre, frontera entre lo inteligible y lo sensible* (Santiago de Chile, Ediciones UC) 178 pp.
- FARÍAS, Víctor, (1998): *Heidegger y el nazismo*. (Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica y Akal Ediciones) 602 pp.
- HAMILTON, Alexander, et al., (1998): *El federalista*. (México, Fondo de Cultura Económica) 430 pp.
- HEIDEGGER, M., (1972): *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires, Editorial Nova) 245 pp.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*.
KELSEN, Hans, (1970): *Pure Theory of Law*. Berkley: University of California Press.
- MARX, Karl, (1932¹): "Communist Manifesto". En: *Capital, The Communist Manifesto and other Writings* (Nueva York: The Modern Library) pp. 320-367.
- , (1932²): "Address of the Central Authority to the Communist League". En: *Capital, The Communist Manifesto and other Writings* (Nueva York: The Modern Library) pp. 355-367.
- y ENGELS, F., (1906): *Capital. A Critical Analysis of Capitalist Production* (Londres: Swan Sonnenschein and Company) 869 pp.
- , (1938): *La sagrada familia*. (Buenos Aires: Editorial Claridad. Buenos Aires) 314 pp.
- , (1972): *Crítica al Programa de Gotha*. En: *Manifiesto del Partido Comunista, Crítica del Programa de Gotha* (Mexico: Ediciones Roca) pp. 99-133.

- , (1973): *El capital*. (Buenos Aires: Editorial Cartago) 3 tomos.
- , (2005): *La ideología alemana*. (Buenos Aires: Santiago Rueda Editores) 746 pp.
- MORALES, Fabio, (2003): "La teoría de los sentimientos morales de Andrés Bello". Ponencia presentada en el homenaje a los 90 años de Arturo Ardao. Montevideo, abril. Inédita.
- Platón, (1967): *Leyes*. En: *Platonis Opera* (Oxford, Oxford University Press) Tomo V.
- , (1972): *República*. En: *Platonis Opera* (Oxford, Oxford University Press) Tomo IV.
- , (1973): *Apología de Sócrates, Critón*. En: *Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press, Oxford) Tomo I.
- , (1992): *Gorgias*. En: *Platonis Opera* (Oxford, Oxford University Press) Tomo III.
- RAWLS, John, (1999): *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- , (1993): *Political Liberalism*. (Nueva York, Columbia University Press) 401 pp.
- Tomás de Aquino, (1948): *De Regimine Principum*. En: *De Regimine Principum ad Regem Cypri et De Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae*. (Turín: Marietti).
- , (1952): *Summa Theologiae*. Prima Secundae. (Turín: Marietti).
- VIEHWEG, Theodor (1964). *Tópica y jurisprudencia*. (Madrid: Taurus) 143 pp.
- VOEGELIN, Eric (1952): *The New Science of Politics*. (Chicago, University of Chicago Press).
- , (1957): *Order and History III*. (Baton Rouge, Louisiana State University Press).
- WEBER, Max, 1978. "The Types of Legitimate Domination". En: *Economy and Society*. Volumen I. Berkeley: University of California Press, pp. 212-307.