

TEORÍA DE UNA CONSTITUCION (*)

(EL ESTADO DE DERECHO Y LA CONSTITUCION
JUSTICIALISTA DE 1949)

Esta disertación —que de ninguna manera pretende allegar elementos de juicio originales—, constituye un modesto resumen de mis meditaciones. En ella me propongo afrontar la tarea de explicar, en la forma más didáctica posible, la figura del *derecho político* que suele denominarse Estado burgués liberal de derecho, o Estado constitucional.

Para llevar a cabo mi propósito, me propongo ofrecer tres esquemas sencillos, que concuerdan con la clásica división tripartita de la historia, en “antigua”, “media” y “moderna”.

He adecuado los tópicos de mi exposición a este tríptico divisor, con la finalidad de disponer de elementos comunes de entendimiento con mi auditorio.

Formulada esta breve aclaración, me apresuro a reconocer cuan limitados y estrechos, en su linealidad, son los esquemas que ofrezco.

Entre el cúmulo de datos, nombres, fechas e ideas, en un escorzo suficientemente ágil trataré de resumir lo que puede llamarse el alma y el estilo de cada época en lo concerniente al pensamiento político y a la formación estatal.

Reconozco que conscientemente he debido realizar omisiones crasas; pero antes que nada busco la claridad.

(*) Conferencia pronunciada por el diputado nacional Dr. Joaquín Díaz de Vivar en el Paraninfo de la Universidad Nacional del Litoral, el día 13 de setiembre de 1952.

En los mencionados esquemas he de orientarme en dos sentidos: hacia la formación histórico política de cada época, y hacia los rasgos fundamentales de la ideología de cada momento histórico, respectivamente.

Los tres esquemas nos conducirán al tema específico de mi exposición, o sea el estudio del Estado burgués liberal de derecho.

Me permitiré referir algunos puntos del cuestionario que preparé a fin de que mi auditorio pueda tener una impresión cabal del itinerario intelectual que me propongo seguir.

Ante todo afrontaré una prieta historia del proceso constitucional, refiriéndome a los orígenes políticos del mundo occidental, a los distintos conceptos de Estado; al Estado antiguo; al Estado medieval y a su mundo ideológico; al Estado absoluto, a su razón de ser y a su laicidad; a las grandes pugnas políticas e ideológicas que le dieron origen; a las dos rutas de su proceso; el continental europeo y el inglés. Posteriormente, afrontaré el estudio del Estado burgués liberal de derecho, de su proceso histórico y de los dos itinerarios clásicos, destacando otra dicotomía acerca de sus dos vertientes, la democrática "roussoniana" y la liberal, al estilo del pensamiento de Montesquieu.

Haré referencia a la posición de Rousseau frente a la idea de la representación, para explicar lo que se ha dado en llamar la mixtura del Estado burgués liberal de derecho, representando al Estado burgués como un Estado mixto, de compromiso, como lo calificara el genial Karl Schmitt.

Me referiré luego al estudio de la Constitución nacional de 1853 en un breve paralelismo con la Carta de Filadelfia, situando a estos dos arquetipos de Estados de derecho en su verdadero quicio histórico y político, como asimismo a la reforma de 1949, para desentrañar si el Estado burgués liberal se mantiene o no en nuestro país en sus verdaderos perfiles clásicos.

LOS ESTADOS TIPOS

Y así, señores, vamos a comenzar por el mundo griego,

que es el primer paisaje que se advierte en el orto de nuestra cultura.

Es clásica la afirmación en el Derecho Político, que desde el punto de vista político, la “Ciudad-Estado” configuraba plenamente la formación política griega. Esa “Ciudad-Estado”, con su pequeño “hinterland” de dominación, se caracterizaba fundamentalmente por la omnipotencia estatal, pues era un Estado superlativamente totalitario. No había resquicio alguno de la conducta del hombre —de su conducta material al menos y, en mayor grado, de su conducta política— que escapara a la absorción estatal.

El notorio Fustel de Coulanges en su “Ciudad antigua” trazó con gran colorido un cuadro vivo mostrando la introducción estatal en las diversas circunstancias de la vida privada.

El ciudadano estaba adscripto realmente, en el sentido absoluto del término, a su comunidad. Su propiedad privada estaba afectada al supremo interés de la colectividad. Recordemos la frase señera de Aristóteles a este respecto. El todo es superior a la parte, y se hubiera considerado indecoroso y hasta inmoral la pretensión del ciudadano de tener un destino individual, divergente del de su comunidad.

Es así como apunta con toda oportunidad con Guierke, refiriéndose a la religión, por ejemplo, que el “*jus sacrum*” estaba enteramente subsumido en el “*jus publicum*”, y se ajustaba a una simple exteriorización ritual. El culto era algo exterior y estaba exclusivamente en manos del Estado; era una simple exteriorización objetiva. La herejía era totalmente imposible, porque no apuntaba a problemas de conciencia individual.

En lo que respecta a la ideología de este momento histórico, puede ser resumida en sus rasgos fundamentales en el eterno problema que todavía se mantiene vivo, en la polaridad, muchas veces milenaria, entre el pensamiento mítico y el pensamiento lógico. Dije, alguna vez, que entre las nubes del pensamiento mítico, un día se escuchó la voz admirable de Só-

crates que concitaba al hombre (al resolver el único problema que, según él, le interesaba: el problema del bien y del mal), de conocerse a sí mismo. Esta fué la primera réplica del pensamiento lógico situándose ya frente a su contendor: el mito; y esta concepción socrática condujo al hombre —al hombre occidental, al menos—, en sus primeros pasos por la historia del pensamiento racional.

El otro gran paso lo dá, en mi opinión, el pensamiento de Platón, cuando dice que la lógica socrática era el camino bueno para llegar a la verdad y a la comprensión del hombre; pero entendía que al hombre no había que tomarlo como criatura singular, en su singularidad, porque solamente interesaba del hombre su momento político y social; el hombre conviviendo, el hombre político y social. Y añadía metafóricamente: lo que está escrito en letra pequeña y menuda, apenas ilegible en la vida del hombre en singular, está escrito con caracteres superlativos y claramente perceptible en el hombre político-social.

Se ha recordado al Estado ético de Platón, al Estado realizador de la Justicia que, al decir de Cassirer, es uno de los grandes logros, que ha enriquecido el acervo moral de la humanidad.

Pero frente a estos dos grandes datos que reputo fundamentales, debemos recordar todavía otra línea de pensamiento que acaso subyaciera modesta y recóndita en lo que se refiere a las realizaciones políticas, pero que no por ello se mantuvo menos viva y diligente: aludo a la corriente del pensamiento estoico.

Los estoicos, que en muchos temas fueron acusados de inautenticidad —con justicia, según parece—, hicieron una aportación al pensamiento político de mayúscula trascendencia que habría de fructecer después en el fecundo período medieval. Me refiero a la averiguación del hombre como igual de sus semejantes, a la igualdad fundamental del hombre, aunque esta afirmación estoica no estaba fundada en ningún principio trascendental.

Recordemos todavía, comparando, que frente a este pensamiento estoico Aristóteles aceptaba la existencia de “esclavos por naturaleza” y que Platón pese a su “clan” idealista discriminaba entre el mundo helénico y el mundo bárbaro.

Vayamos al otro compartimento de la antigüedad grecorromana, a Roma. Naturalmente que en este primer esquema, al hacer esta pequeña dicotomía, me refiero a la Roma no inicial en la historia, puesto que la “civitas” romana configura un estilo político similar a la “Ciudad-Estado” griega a que acabo de aludir. Yo hago referencia al segundo momento de la historia romana, a lo que podría llamarse el esplendor y el ocaso de la República.

En aquel momento los pueblos estaban desconectados políticamente y se hallaban separados por fronteras, que técnicamente podrían ser descriptas como espacios desérticos que impedían toda comunicación.

El genio político de Roma —y esto debe ser destacado suficientemente— obró el milagro de transformar ese caos político en un cosmos, en un mundo, conformado por pueblos ahora ya vinculados y estructurados políticamente en una individualidad, con un solo centro de decisión política, ubicado en la Ciudad Imperial. Era un ámbito político, se ha dicho, pacificado, es decir, despolitizado, y esta nota debe ser retenida como caracterización de este momento de la historia occidental.

Su ideología acaso está suficientemente expresada por Cicerón, que en este aspecto es una secuencia platónica.

Pero aquel pensamiento estoico que mencioné al principio, como importante ingrediente de la ideología griega, aquella premisa estoica de la fundamental igualdad de los hombres, habría de florecer en el círculo aristocrático y minoritario de jóvenes patricios que rodeaban a Escipión El Joven, habiendo creado un vocablo que habría de tener la mayor fortuna intelectual —me refiero al término humanista—, que tendría culminación en Erasmo, y en la nutrida falange de sus epígonos contemporáneos.

En cuanto al esquema medieval, el segundo que ofrezco

a la consideración de ustedes, me apresuro a aclarar que no lo sitúo en la baja edad media, de organización estrictamente feudal y militar, sino a aquella ubicada entre los siglos XIII y comienzos del XVI, cuya formación estatal suelo denominarse Estado estamental o Estado de estamentos. En efecto: allí donde se reunía cualquier clase de estamentos —la alta nobleza, la baja nobleza o la burguesía—, suscribían pactos sea con el príncipe del lugar o con los príncipes extranjeros, los que tenían como propósito fundamental organizar la vivencia en común y, sobre todo, limitar la potestad del Estado. Pero conviene subrayar que esta organización estamental hizo casi desaparecer la conciencia de la unidad estatal y en puridad puede afirmarse que ella se había convertido en problemática. Esa conciencia de la unidad estatal es para mí la nota más expresiva que conduce a la formación estatal, y esa conciencia hizo crisis en el Estado estamental.

Par eso al referirnos a esta formación política no debemos olvidar a las Corporaciones, es decir, a esa institución del derecho privado cuyo dibujo jurídico proporciona los elementos conceptuales más necesarios para construir la idea del Estado medieval, es, decir, de un instituto de derecho público, el que a su turno influye también sobre el derecho privado de las Corporaciones ejercitándose así un juego de influencias recíprocas, de manera reversal.

Otra nota de la mayor importancia es que la convivencia política en el Estado estamental fué organizada en base a una verdadera jerarquía, que incluye toda la actividad del hombre, que va desde el individuo hasta el Imperio y que pasa por la familia, la aldea, la ciudad, la provincia y el Estado. Mediante esta organización jerárquica el hombre no encontró nunca en su camino al Estado rival u opresor.

En lo que a la ideología política medieval se refiere, me permito resumirla —no se si acertadamente—, en tres principales supuestos mentales: 1º) en la idea de la “revelación” cristiana, como un instrumento, el más alto, el más egregio, de que disponía la mente humana para conocer; 2º) en la idea

de la igualdad fundamental entre los hombres, la vieja idea estoica que florece dentro de la filosofía cristiana, pero con otro sentido, ya que se consideraba que el hombre era igual a sus semejantes porque era fundamentalmente una criatura de Dios y, “per se”, un portador de valor absoluto y que tenía además un fin trascendente que cumplir; 3º) en la idea del Estado, al que se afectaba a una teleología trascendental.

Pero todo este cuadro con un trasfondo substancial: la idea del pecado original y de la caída del hombre. Y usando un símil familiar a todos, digo que este trasfondo aparece como el coro de la antigua tragedia griega, cuya tremenda presencia era sentida por los personajes protagónicos, montados en los coturnos.

El Estado, en otro sentido, fué relegado a un orden puramente temporal, y la humanidad fué concebida por vez primera como un todo, como unidad, a cuyo frente se hallaba la voluntad de Dios.

En el libro clásico intitulado “Pensamiento político medieval”, del ya citado autor alemán von Guierke —obra que se leerá siempre con provecho por quien quiera indagar las sucesivas etapas del pensamiento político del medioevo—, se establece una oposición entre lo que llama el pensamiento antiguo-moderno como un contrapuesto del pensamiento político-medieval; pensamiento político antiguo-moderno por una parte y pensamiento medieval por la otra. Este binomio sirve a von Guierke para realizar una diestra incursión por el mundo político de la Edad media. Dice, así, que Dante es la manifestación precípua del pensamiento político medieval, y como precursores del pensamiento antiguo-moderno cita a Marsilio y a Occán. Anoto de paso que los llamados escritores del período conciliar, no sé si consciente o inconscientemente, apresuraron el triunfo del llamado por von Guierke pensamiento antiguo-moderno, que habría de reverdecer luego en el Estado absoluto.

Pero con el triunfo del pensamiento antiguo-moderno y como su consecuencia inmediata, adivino la crisis de la jerarquía establecida por la Edad Media, produciéndose el enfren-

tamiento dramático del hombre con su comunidad, del hombre con el Estado.

Así pasamos al último esquema, al del Estado absoluto, llamado también Estado de poder. Su nota característica fué su laicidad.

Recordemos que en el comienzo de la Edad Media la Iglesia cristiana pugnó por reivindicar para sí una absoluta independencia política (con relación al poder del César o del gobernante temporal) y además también luchó por asumir la dirección completa de la humanidad en lo espiritual y, a veces, frecuentemente también en lo político.

La nota de laicidad del Estado absoluto se logra por un proceso inverso. Es la formación terrena, la formación propiamente humana —el Estado— la que lucha por liberarse del poder espiritual.

Como enfoque histórico para llegar a la idea del Estado absoluto tenemos que mencionar, siquiera sea de paso, el máximo drama de la comunidad occidental. La más grande herida que padeciera Occidente —a cuya vera todas las otras peripecias históricas ocurridas con ulterioridad parecen episodios nimios—, fué debida al drama de la rebelión protestante, que frustró para siempre el destino unitivo de Europa. El vocablo “cristiandad”, que era políticamente omnicomprensivo y amorosamente genérico, que abarcaba con sus alas anchas a todos los pueblos de Occidente, de entonces en adelante dejó de tener sentido. Europa ya no pudo explicarse nunca más como unidad. El drama de la rebelión protestante posibilitó y apresuró la formación de los Estados nacionales, y produjo la atomización definitiva de la cristiandad.

Pero desde otro punto de vista, en el Estado absoluto, la conciencia de la unidad (aquella nota a la que diéramos tanta importancia hace un rato), llega a su culminación. Y anoto de paso que en el continente europeo el vehículo unitivo de esta formación política fué la monarquía absoluta, en tanto que en las Islas Británicas este papel correspondió mejor al Parlamento.

En la ideología del Estado absoluto se destacan tres figuras señeras.

Jean Bodin es un francés cuya mentalidad hay que referirla a la época en que le tocó vivir. Su mención nos lleva a aludir, siquiera sea al pasar, un episodio lugareño de la historia francesa; la lucha entre hugonotes y católicos, la pugna entre la Santa Liga Católica y la Unión Calvinista, que es expresada de alguna manera a través de la dinastía de los Coligny, los hugonotes y de los Guisa, los católicos.

La aparición del hugonote Enrique IV como aspirante al trono de Francia —posteriormente se pasó al catolicismo—, aseguró la superación de esa cruenta lucha que amenazaba escindir para siempre el reino de Francia. El se mostró como verdadero precursor de la unidad francesa, y a él habría de seguir ese gran hombre de Estado, aunque no gran católico, que fué Richelieu.

Aquel primer representante de la Casa Borbón de Francia fué quien logró configurar plenamente en Francia al Estado absoluto de mi mención.

Pero este antecedente de la historia francesa no hubiera debido ser mencionado en una conversación de este tipo a no significar algo que, en mi opinión, es simbólico y que demuestra cuán claramente habría de expresarse aquella gran nota de laicidad que configuraba —en mi opinión— de manera especial, la idea del Estado absoluto. Me refiero al repudio expreso de la máxima latina "*cujus regio ejus religio*" —con toda la filosofía que ella importa—, por la cual se adscribía la religión del súbdito a la oficial del Estado a que aquél pertenecía.

Con la irrupción en escena de Enrique IV se logró la pacificación y la unidad de Francia, haciendo su aparición un partido político que en su momento tiene gran importancia: el llamado "partido de los políticos", que tuvo entre sus corifeos a Jean Bodin, figura extraordinaria del pensamiento político cuya actuación adquirió, con la reunión de los estamentos —de los Estados generales en Bloise—, gran repercusión. El sólo hizo la defensa del partido de los políticos y de la can-

didatura de Enrique IV en torno de la cual arreciaban los odios de tirios y troyanos, es decir, de calvinistas y católicos.

A la aparición de este partido de los políticos le asigno la categoría de símbolo —en lo que a la nota de laicidad se refiere—, porque ella va a apresurar en Francia la formación definitiva del Estado, y a consumir el divorcio de aquel planteo trascendental de la política y del Estado que había caracterizado el medioevo político, cuyas manifestaciones fundamentales desde San Agustín y Santo Tomás habrían de alcanzar tan vasta proyección.

Debo añadir de paso que para San Agustín —y en esto retorno fugazmente al pensamiento medieval—, tan influenciado por la concepción platónica de la política, que conociera de segunda mano a través de Cicerón, el Estado se manifestaba en la clásica oposición entre la “civitas” terrena y la ciudad de Dios. Por eso, para la concepción agustiniana, por muy elevado que hubiera sido el propósito que inspirara al Estado terrenal como realizador de la justicia, él era malo en su esencia, porque inicialmente estaba maculado por la idea del pecado original, siendo un arbitrio de Dios ideado para remediar la caída del hombre.

Posteriormente, esta concepción agustiniana sufre un viraje esencial en el pensamiento de Santo Tomás. Naturalmente que el de éste se basa en todos los dogmas de la Iglesia; pero añade un nuevo y vigoroso elemento conceptual al decir que la naturaleza, aún maculada por la idea del pecado original, puede hallar en sí misma los resortes vitales necesarios para su propia redención, es decir, que no asigna al hombre un papel pasivo, o un destino ineluctable, sino, por lo contrario, lo instituye en protagonista de su propia salvación. De esta concepción tomista deriva, naturalmente, una serie abundante de jugosas implicancias en el orden político.

Santo Tomás —aristotélico en algún sentido del término—, explicaba el origen del Estado por un camino exclusivamente empírico. Consideraba que él era resultado del instinto social del hombre.

Volviendo a mi esquema del Estado absoluto digo que en breves trazos he descrito el momento histórico en que se desarrollaron las luchas políticas y religiosas de Francia y la aparición del simbólico “partido de los políticos”; pero acaso hubiera sido mejor centrar el análisis “bodiniiano” en un concepto que es fundamental para la ciencia política, la soberanía, o mejor aún en la historia del concepto de soberanía. En la historia de esa idea política acaso se resuma mejor la historia del Estado absoluto en formación.

Lamentablemente no puedo, sin ejercer abusivamente el uso de esta tribuna, entrar en el análisis detallado de lo que son sus etapas concretas, frecuentemente expuestas, por lo demás, en la cátedra universitaria.

Resumiendo, pues, ya tenemos al Estado absoluto con dos de sus más conspicuas connotaciones: su laicidad y la conciencia de su soberanía.

Después de Bodin veamos otro nombre, gestor ideológico del Estado absoluto: Maquiavelo, que inicia el verdadero estilo moderno de pensamiento político.

En mi concepto, en la imagen histórica del florentino se ha operado una verdadera transfiguración, que ha estropeado su verdadero perfil intelectual. Fué él quien desglosó todo ingredientes escolástico del pensamiento político, depurando la metódica y la temática de esta ciencia.

La política como lucha por el poder y el Estado como instrumento de poderío son dos notas de su pensamiento político. Por otra parte, Maquiavelo, con penetrante visión histórica, se afanaba fundamentalmente por retener aquellos datos recurrentes de la historia, es decir, no los hechos que configuraban de manera especial la modalidad de la época, sino aquellos otros que suceden siempre de manera igual en todos los períodos históricos. Le interesaba —dice con agudeza Cassirer, ya citado— no la dinámica de la historia, sino su momento estático.

Pensaba de manera deductiva, y desde este punto de vista pueden hacerse todas las objeciones que se hacen a este

estilo de razonamiento. A título de curiosidad (para los no iniciados), señalo que para la ciencia política ha creado Maquiavelo un término que se usa desde entonces con el sentido que tiene en la actualidad: la palabra "Estado".

El otro pensador, al que he de aludir rápidamente, es Hobbes. Desde el punto de vista del pensamiento político nos interesa mencionar sus libros "Behemot" y "Leviathan".

El filósofo inglés estima que toda comunidad política tiene necesidad inexcusable de optar entre dos únicas posibilidades, y así establece una rígida polaridad en el destino político del hombre: o padece al Estado absoluto o retorna al estado de naturaleza, es decir, a la anarquía, que equivale a la disolución de la vida social. Ante este término rígido de opción, el filósofo opta por el absolutismo estatal.

Este tríptico de pensadores es el que mejor expresa la ideología del Estado de poder.

Y así llegamos a la figura del Estado burgués liberal de derecho, que será el de mi especial indagación.

Sería interesante enumerar prolijamente todo el panorama de los siglos XVI y XVII, especialmente de este último, para mostrar cómo han ido surgiendo aquí y allá expresiones concordantes del pensamiento político que exhibían, a través de la variedad infinita de matices, este rasgo común que apuntaba a la redención del Estado absoluto, a su transformación en un ente que pudiera tornar amable el destino del hombre en procura de un diálogo pacífico entre este Moloch del Estado absoluto y su contendor en potencia, que ya se diseñaba en el horizonte, o sea, el hombre individual.

Así como el siglo XVIII fué considerado un siglo político, se describe el XVII como un siglo religioso, en lo que al pensamiento político se refiere. Pero esto es relativo, toda vez que en las corrientes religiosas del siglo XVII se hallaban insitas todas las teorías y elementos dialécticos del futuro político del siglo XVIII.

Entre tanto, orientemos nuestra breve y rauda indaga-

ción hacia el mundo angloamericano primero y hacia Francia después.

Entre las corrientes heréticas disidentes de la verdad católica, se encontraban como fundamentales en las "islas" dos confesiones, además del anglicanismo oficial: la presbiteriana —que habría de ser trasladada al nuevo mundo de América del Norte a través de una corriente más o menos conservadora del pensamiento político en el período colonial, que habría de florecer después en la línea del pensamiento político hamiltoniano— y las que podrían ser denominadas, en conjunto, como iglesias independientes, que habrían de tener como epígono al agrarismo jeffersoniano.

Hubiera sido interesante indagar lo que ocurrió en la Bahía de Massachusetts cuando se delinearon los estados de Rhode Island y Connecticut, patrocinados por las figuras importantes de ese momento: Thomas Hooker y Roger Williams.

En lo que se refiere a los instrumentos constitucionales propiamente dichos que después debían configurar con toda precisión lo que significa el Estado burgués liberal, quiero hacer notar un hecho muy destacado: que las colonias americanas en este período prenatal ya habían adquirido el hábito de convivir a base de cartas políticas]

A este hecho histórico le asigno la máxima importancia porque fué la gimnasia inicial del futuro imperio.

Insisto en destacar que este instituto de las cartas en América del Norte tuvo la mayor importancia política.

Es sabido que existían tres tipos de cartas: 1º) las otorgadas por la monarquía a un gran colonizador, como por ejemplo a William Pen; 2º) las que hacían depender las colonias, directamente del monarca; y 3º) las que dotaban a las comunidades a formarse en el Nuevo Mundo de cierta autonomía política.

Ahora debemos rastrear someramente en algunos antecedentes ingleses en lo que respecta al proceso constitucional. Suele hablarse de la Carta Magna como el más remoto antecedente de una constitución política. Sin embargo, siempre he

creído —siguiendo el pensamiento de Karl Schmitt— que la Carta Magna no puede ser estimada como el más remoto antecedente de nuestras modernas constituciones. Esa carta tiene más similitud con los pactos estamentales a que aludiera en el comienzo de esta exposición, puesto que eran acuerdos concertados para resolver el modo y la forma de convivencia entre el rey Juan y sus barones. La mención de la Carta Magna como antecedente de nuestro moderno Estado puede ser aceptable, en cambio, si se la considera como un primer intento de poner un dique a la ilimitada potestad del príncipe. No debemos olvidar que la Carta Magna fué un convenio entre el rey Juan, digo, y sus barones, que eran solamente los hombres libres, “free men”, pacto celebrado sin la intervención del pueblo, que permaneció totalmente ausente de esa contingencia política.

En el “Habeas Corpus Act” —es decir, en el recurso contra las prisiones arbitrarias— y, sobre todo en los “Bills of right” de 1688, sí encontramos los antecedentes inmediatos de nuestro proceso constitucional.

Con la aparición de la Carta de Filadelfia, según Leopoldo de Ranke, se inicia la era democrática.

Su análisis lo he de realizar más adelante, al establecer un paralelismo con la Constitución nacional de 1853, porque ella refleja la tipicidad de nuestra figura: el Estado de derecho.

Los antecedentes franceses son tan conocidos, que disculpan no mencionarlos en sus distintas etapas relativas a la Revolución francesa y sus ulterioridades políticas.

Pero para quienes no están muy interiorizados en estos temas, conviene señalar que en el proceso constitucional francés proliferaron dos corrientes fundamentales: una, representativa del pensamiento radical de Jean Jacques Rousesau, que concebía una democracia de tipo directo; y la otra, representativa del pensamiento liberal al estilo de Montesquieu, que tenía a crear una democracia representativa, no de tipo directo.

Este pensamiento "roussonian" de la democracia radical se mantiene a través de las distintas etapas revolucionarias francesas, sobre todo en la constitución jacobina del 91, donde su prevalencia es manifiesta.

Quiero añadir, siendo de la mayor importancia destacarlo, que el proceso constitucional que habría de aflorar en el Estado burgués liberal de derecho, obedece a tres supuestos mentales: 1º) la existencia de los llamados derechos fundamentales, cuyo análisis científico he de realizar a continuación; 2º) el Estado creado exclusivamente para amparar aquellos derechos fundamentales; 3º) la idea de que el pueblo es el titular del Poder Constituyente.

Para los no familiarizados con tópicos del derecho público, acaso convenga aclarar que el Poder Constituyente es aquel de quien dimana la potestad política de decidir el modo y la forma que tendrá la nueva unidad política. Así por ejemplo, y para esclarecer el concepto, en el Estado absoluto moderno el titular del Poder Constituyente era el monarca; en cambio, en el Estado de Derecho esta titularidad se transfiere al pueblo. De allí la importancia de este tercer supuesto mental. El supone el nuevo ethos del Estado constitucional. El Poder Constituyente, dice Schmitt, presupone el pueblo como una entidad política existencial; designa a un pueblo capaz de actuar, despierto a la conciencia política. Ese es el sentido del término "nación" que emplean con preferencia los escritores franceses; la nación politizada.

Volviendo al proceso constitucional francés, diré que se mantuvo fiel, con solo dos excepciones históricas, a este último supuesto mental. En efecto, ello fué así desde la revolución de 1879 hasta la Cuarta República contemporánea. Las dos excepciones a las que aludo, fueron, en primer término, la Constitución de la Restauración, la "Charte", otorgada por Luis XVIII. El monarca francés trata de reingresar al antiguo ethos, vale decir, que procura que el titular del poder constituyente vuelva a ser el monarca absoluto, que otorga graciosa

y potestativamente esa Carta al pueblo. La otra excepción es la Constitución liberal de 1830. Puestos los constituyentes de 1830 en la necesidad de decidirse en este problema de derecho político, sobre quién habría de ser el titular del poder constituyente —el monarca absoluto o el pueblo—, adoptan una actitud elusiva al decir que el titular del referido poder no es el monarca ni el pueblo, sino la Constitución misma. Pero desde el punto de vista científico, esto es una contradicción en los términos.

LA ARQUITECTURA JURIDICO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO DE DERECHO

Aquellos tres supuestos mentales son válidos, en mi opinión, para explicar intelectualmente todo el proceso histórico del Estado de Derecho.

El Estado de Derecho tiene un arquitectura cuyo dibujo se puede establecer con toda precisión, porque consiste en la existencia de dos compartimentos, en dos territorios. Uno, cuya creación obedece a lo que puede llamarse principio de distribución. En su virtud, se organiza un ámbito, que es coto de caza exclusivo del individuo, de sus derechos fundamentales. En ese territorio el Estado no puede incursionar sin incurrir en un acto no jurídico, en un acto apócrifo de soberanía. Para que el Estado pueda transitar por ese territorio, valga la metáfora, se necesita una expresa autorización legal. Ese territorio, donde viven y afloran los llamados derechos individuales, es, en principio, para nuestro Estado de derecho, ilimitado, y la posibilidad de incursionar por él por la potestad estatal es también, en principio, limitada y limitada sobre todo por ley.

El otro compartimento obedece al principio de organización y se encuadra dentro de él la división de poderes.

Con estos dos grandes rasgos del Estado de derecho coexisten dos principios políticos formales. Uno de ellos es el llamado por Karl Schmitt principio de identidad, que se mantiene fiel a los requerimientos del pensamiento roussoniano, de democracia directa. El pueblo presente, sin ningún intermediario; el pueblo protagonista de su propio destino político.

El otro principio político formal creado por el pensamiento intrínsecamente liberal, es el principio de representación. (La representación, que no es una criatura de la pura normatividad, de la pura legalidad, sino que es, ante todo, un hecho existencial).

Es importante retener estos dos grandes rasgos políticos formales, porque son notas características del Estado de derecho, y serán traídos a colación de inmediato. He dicho, en efecto, al comienzo de mi conversación que me proponía explicar rápidamente por qué el Estado burgués liberal de derecho es un Estado mixto.

¿En qué consiste esta mixtura? El Estado de derecho es un Estado mixto por dos órdenes de circunstancias. Primero: porque pretende reducir toda la vida de relación política del hombre a un ámbito exclusivamente normado y porque a pesar de este propósito, subsiste otro ámbito que es político, exclusivamente político.

El Estado de derecho, pese a su propósito de reducir toda la vida de relación del hombre a una ley, se mantiene como Estado, es decir, como ecuación política. Y al lado de su quehacer legal, o sea, de su afán por estructurar los órganos a través de los cuales expresa su querer, tiene —no obstante ello— que verse obligado cotidianamente a adoptar decisiones políticas. Es decir, que subsiste, a pesar suyo, como un ente politizado.

Resumiendo, digo entonces que el Estado de derecho al mismo tiempo que organiza sus órganos jurisdiccionales, se ve obligado a adoptar decisiones políticas. El es, pues, en definitiva, no solamente una criatura normativa, sino fundamentalmente una criatura política, porque existe un residuo de politicidad que jamás podrá ser subsumido en aquella pura actuación legalitaria.

Pero a pesar de todo esto, considero que puede calificarse al Estado de derecho como al más enjundioso esfuerzo de la intelectualidad occidental para normatizar toda la actividad

política del hombre y adscribir esa actividad a una organización legal, a un ámbito cerradamente normado.

La segunda razón por la que puede ser juzgado como un Estado mixto nuestro analizado Estado de derecho, es porque al lado de instrucciones que obedecen a la dialéctica de la democracia directa, coexisten otras típicamente liberales y por ende representativas. Y dejo así explicado porque se lo considera un Estado mixto.

Pasando a otra cuestión, digo que enumerando las notas que tipifican los derechos fundamentales, se desprende que éstos son anteriores al Estado; éste no los crea, ni los arbitra por medio de sus órganos; solamente se limita a reconocerlos como un supuesto anterior a su realidad. El Estado aparece, precisamente, para ampararlos. Estos derechos constituyen esferas o territorios de libertad, cuya vigencia debe asegurarse como fiel custodia; su deber fundamental y primigenio consiste en salvaguardarlos.

Por lo demás, me adelanto a expresar que se trata de derechos absolutos, que, en principio, son ilimitados para la idea del pensamiento liberal. Ya aludí —y reincido en mi afirmación para que quede suficientemente aclarada— que la posibilidad de ingerencia del Estado en ese territorio se encuentra limitada.

Puede afirmarse que los derechos fundamentales son aquellos sobre los cuales se logra la unidad estatal o, al menos se concreta la conciencia de la mencionada unidad.

Fueron proclamados en un estatuto positivo por primera vez en Francia y se mencionó a cuatro de ellos: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión.

La Carta de Filadelfia en su primera redacción no los mencionaba, pero posteriormente fueron incorporados a su texto a instancias de Benjamín Franklin, constituyente de Filadelfia y a la sazón embajador americano en Francia. En cambio, el derecho de libertad religiosa, que en la historia del pensamiento humano fuera uno de los primeros en manifestarse, no fué incluido en la mencionada Carta.

Creo que estas breves nociones sirven para destacar las notas que configuran esos derechos fundamentales.

El otro rasgo del Estado de derecho, ya lo subrayamos suficientemente, es la división de poderes, de acuerdo con el pensamiento de Montesquieu, como, asimismo, su complicado sistema de frenos y controles.

No puedo entrar en los pormenores de cuál ha sido la peripecia intelectual que con el tiempo sufrió el pensamiento de Montesquieu; pero quien quiera disponer de un resumen ágil y suficientemente claro acuda al divulgado Carré de Malberg en su "Teoría del Estado".

(A modo de simple comentario, puedo acotar que el ex presidente norteamericano y profesor de derecho político, Woodrow Wilson, era acérrimo enemigo de esta concepción divisoria del poder. En una de sus obras hace argumentaciones relativas al caso, pero no es éste momento oportuno para analizarlas).

Pero no quiero continuar esta exposición sin manifestar que es posible que el Estado de derecho, como ha ocurrido con otras formaciones políticas, sea superado por los hechos de la historia.

Esa peripecia ha ocurrido también a otras formaciones políticas —según se ha visto— de la historia occidental. Pero ocurra o no, afirmo que el Estado de derecho contiene valores humanos y culturales que nunca desaparecerán, según trataré de demostrar más adelante.

El propósito de constreñir la potestad del Estado —ese hontanar permanente de politicidad— y de crear un territorio que se mantenga incólume e inabordable para la actividad estatal, es empresa digna de la más alta estima. Yo creo que sólo por ese medio podremos asegurar uno de los más luminosos dictámenes políticos del mundo cristiano, y creo —y esto lo expreso a manera de profesión de fe— que sólo remozando este instrumento —el Estado de derecho— u otro de un linaje similar, podremos asegurar al hombre su radical dignidad.

Veamos ahora cuáles son los institutos del Estado burgués liberal de derecho que están llamados a perecer, a sumergirse junto con esta categoría histórica que parece estar ya a punto de ser superada por los hechos, y cuáles, por el contrario, son valores de cultura y valores morales que han de permanecer incólumes, porque obedecen a un principio dialéctico de distinto linaje, porque de alguna manera se hallan incursos en ese orden que llamó de la verdad eterna.

Mi tarea fundamental en esta emergencia será, pues, desentrañar de ese mundo ideológico que creó el Estado burgués liberal los valores permanentes de cultura. Por eso hablé anteriormente de la teoría de una constitución, porque afecté mi elaboración doctrinaria a una figura precisa, al Estado constitucional o burgués liberal de derecho, del que señalé los elementos estructurales y me empeñé en desmontar sus compartimentos fundamentales, poniendo énfasis especial en alpartimentos fundamentales.

La Constitución Justicialista, debida fundamentalmente al genio proteico y creador del jefe de la Revolución Nacional, general Perón, ha modificado la tipicidad de aquella figura política que se denomina en doctrina Estado burgués.

Traté de describir, no de definir, al Estado burgués liberal diciendo que en mi opinión era el más poderoso esfuerzo hecho en la historia occidental por reducir a un compartimento o a un territorio absolutamente normado la totalidad de los problemas que suscita la vida de relación. Creí mostrar entonces cómo ese esfuerzo no logra de manera absoluta su cometido y en cierto modo puede estimársele frustráneo en el sentido de que siempre queda —lo expresé anteriormente y pongo ahora especial énfasis en esta afirmación— un reducido espacio de politicidad que no puede ser enteramente subsumido en aquel propósito legalitario.

Antes de seguir adelante, voy a permitirme esbozar un breve cuestionario que preparé, a fin de que los señores que me

escuchan conozcan el itinerario mental que me he trazado. Ello acaso facilite la comprensión de mi planteamiento.

Comenzaré por distinguir tres clases de derechos que se hallan en juego en toda Constitución: los derechos fundamentales, cuya fisonomía intelectual ya describí y de los que he de hacer un nuevo resumen, los derechos democráticos, y aquellos otros derechos que parecen haber adquirido mayúscula importancia en nuestros días, los llamados derechos sociales, que algunos autores llaman también derechos socialistas, en mi opinión impropriamente por cuanto esto supone emparentarlos con una escuela política determinada. Yo prefiero llamarlos derechos sociales.

Me he de aplicar en seguida a mostrar cómo hay formaciones históricas de la actualidad a través de cuyas notas fundamentales puede hablarse de una verdadera crisis del derecho político o, por lo menos, de una verdadera crisis de la idea del Estado, tal como concibe a este instituto la mentalidad occidental. Para ello he de utilizar como ejemplo la Constitución marxista, la Constitución creada por el Estado Lenín-Stalin, a través de los elementos de juicio que he podido reunir.

Hablaré después de lo que yo considero la verdadera dimensión de la crisis del Estado liberal. Me referiré entonces a una transferencia de valores: al mundo cristiano medieval desalojado por lo que se puede describir como la prevalencia de la ética protestante en el mundo occidental, problema éste que he tratado de resumir en una oposición entre lo que llamo el hombre situado frente a lo que apellido el hombre arrojado de la actualidad. Ya esclareceré el sentido de estas expresiones.

Me aplicaré, asimismo, a ensayar en raudo vuelo un paralelismo entre la Carta de Filadelfia y la Constitución argentina de 1853, que conforman dos arquetipos de Estado liberal. Señalaré de paso algunos de sus matices diferenciales, y concluiré mostrando el ethos de la Constitución Justicialista

de 1949, apuntando de qué manera conservamos algunos de los logros fundamentales del Estado burgués y de que otros apartamos, en un ensayo —que yo supongo heroico— por salvar los valores eternos de la civilización occidental, que en puridad es romano católica.

Cuando hablé del Estado burgués liberal —excúeseme la reiteración del planteamiento— advertí en esta estructura política la existencia de dos grandes compartimentos. Por un lado —lo señalé antes— existe un gran principio que podemos llamar de distribución, que se aplica a establecer dos territorios precisos, uno de los cuales es coto de caza exclusivo del hombre, territorio que no puede ser invadido por la potestad estatal sin mengua de esa organización constitucional, sin mengua de incurrir en actos apócrifos de soberanía. A este principio obedece la enunciación de los llamados derechos fundamentales. El otro compartimento al que hago alusión, lo conforma el núcleo de organización legal.

Como tengo que establecer un breve paralelismo entre aquellos derechos fundamentales y los derechos democráticos o políticos y los derechos sociales, voy a reiterar algunas de las notas científicas que los configuran. Es frecuente que ellos sean objeto de confusión, aun en mentalidades altamente especializadas. Aludo como expresivo de mi afirmación al ilustrado miembro de la Comisión de Reformas de la Constitución Nacional —de la que formé parte— de 1949, doctor Sampay, autor de tantos ensayos jugosos y últimamente de un importante libro acerca de la teoría del Estado. Refiero sus antecedentes para demostrar cómo una distinguida intelectualidad argentina altamente especializada incurrió, no obstante, en una fundamental confusión de conceptos —en mi opinión—, por lo que estoy inclinado a pensar que nunca está demás el esclarecimiento de ciertas nociones rectoras sobre el Estado burgués liberal de derecho.

El doctor Sampay hablaba que el derecho de huelga tenía un parentesco intelectual intenso con el derecho fundamental de resistencia a la opresión. Recordemos —esto es un

lugar común— que en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano se enunciaron cuatro derechos fundamentales, los de libertad, propiedad, igualdad y seguridad, y entre ellos el derecho de resistencia a la opresión. Pero el derecho de resistencia a la opresión es un derecho fundamental porque se halla insito en ese territorio que he descripto como perteneciente con exclusividad al hombre. En cambio, el derecho de holgar, que se refiere al negocio laboral, es exclusivamente un derecho social que nada tiene que ver, en mi opinión, con los derechos fundamentales de stirpe liberal burgués.

No está nunca demás, lo reitero, esclarecer este problema. Los derechos llamados fundamentales (porque tal dimensión tienen para la mentalidad liberal burguesa) consisten en ser derechos anteriores al Estado, presuponen al hombre percibido históricamente con anterioridad a la formación estatal, con anterioridad a la convivencia estatal. Sea que se explique esta formación estatal con el mítico contrato roussoniano o que se arbitre cualquier otro género de explicación —y entre ellos el único realista que en mi opinión tiene vigencia es el suministrado por el genial autor alemán Karl Schmitt, cuando habla de que toda magnitud política que adquiere conciencia de sí misma es un valor existencial y por ello se expresa como una unidad—, los derechos fundamentales, digo, aluden al hombre con anterioridad a su momento político y social. Y como se trata de un compartimento exclusivo del hombre, el Estado, formación histórica posterior, no los crea, no los reconoce jurídicamente; hace algo más importante: resuelve que la razón misma de su existencia radica en la tarea de defender esos derechos.

Ellos son, metafóricamente hablando, territorios o espacios —la expresión importa poco— de libertad, y no pueden ser concebidos nunca como un bien jurídicamente protegido. Por otra parte, como hemos dicho que estos derechos son la razón de ser en la que se apoya esa unidad política que es el Estado, son por su misma naturaleza ilimitados en principio

y el derecho de ingerencia del Estado a su respecto es siempre limitado y, además, fundado en una expresa prescripción legal. Por lo demás estos derechos, que de hecho son fundamentales, tienen que ser siempre estimados como derechos absolutos.

La otra nota, el otro compartimento denunciado que caracteriza el Estado burgués liberal obedece al llamado principio de organización, que apunta a la vieja vertiente de pensamiento político de Montesquieu y de sus antecesores, Bolingbroke, Locke, Harrington, y otros pensadores políticos menores. Este principio de división del poder es una de las notas más expresivas del Estado liberal burgués.

La formación histórica que venimos analizando obedece, pues, a tres supuestos mentales que debemos retener: la existencia de derechos fundamentales que son anteriores a la formación estatal, la concepción de que la creación del Estado como formación histórica obedece a la necesidad de defender esos derechos fundamentales y, por último, la noción de que el titular del poder constituyente es el pueblo o, si se quiere emplear la terminología francesa, la nación politizada. Y quizá convenga aclarar para los que estén muy familiarizados con la terminología política, que el poder constituyente es el centro de poder del que dimana las directivas esenciales acerca del modo y la forma que habrá de adquirir la unidad política que es el Estado.

Caracterizados así los derechos fundamentales —y como ejemplo de los mismos ya hemos hablado de la libertad, la propiedad, la seguridad, la resistencia a la opresión, etcétera—, vamos a hablar rápidamente ahora de los llamados derechos democráticos.

Estos derechos suponen, al contrario de los mencionados en primer término, al hombre en su momento político y social; no son anteriores al Estado, pues contemplan a esa entidad histórica y política ya formada en su plenitud; no hablan del hombre sino que apuntan a la idea del *citoyen* y corresponden a un *status* político; no son ilimitados, no corresponden a

aquel gran principio rector del Estado burgués llamado principio de distribución; se mueven siempre dentro de una organización política estatal; están informados, en todo caso, por el principio democrático de la igualdad y recaen *incerta persona* en todos los miembros de la comunidad. Ejemplos de estos derechos democráticos, son la igualdad ante la ley; el derecho de acceder a todas las magistraturas, que los ciudadanos tienen por igual en el Estado de derecho; el derecho de petición, y, naturalmente, el sufragio libre, que es el artículo inexcusable para una organización política que obedece a las exigencias del pensamiento democrático roussoniano.

Las notas en las que los derechos sociales pueden ser resumidos, podemos mencionarlas así: son los derechos a prestaciones positivas del Estado, y como derechos a prestaciones ajenas y, mucho más, a prestaciones del Estado, son derechos relativos limitados; presuponen una organización estatal en la que el hombre está incrustado. Además, es el Estado que potestativamente, y obedeciendo en esto a su ideología política, los distribuye y organiza. Son los derechos al trabajo, a la asistencia y al subsidio, a la enseñanza gratuita, a la seguridad social. El derecho a la seguridad social —acoto— aunque su terminología pueda inducir a error, nada tiene que ver con aquel otro derecho fundamental a la seguridad.

Ya hemos de ver cómo, en un orden cronológico, fué la Constitución soviética la primera en enunciarlos, aunque con un sentido, con un ethos fundamentalmente distinto, como tendrá oportunidad de esclarecer. También la vieja Constitución liberal de Weimar los enunciaba, con énfasis, en el encuadre liberal y democrático de la desaparecida falange de la social democracia alemana. Y, naturalmente, se hace hincapié en esos derechos sociales fundamentales en nuestra Constitución Justicialista de 1949.

Sin espíritu polémico, con plena objetividad científica, sin ánimo de ensayar siquiera un juicio de valor a su respecto, se puede traer a colación algunas notas de la Constitución rusa. Y a esta altura de mi exposición creo pertinente aso-

ciar al análisis sintético de la Constitución soviética el problema de la crisis del Estado y también de la crisis del derecho político.

En efecto, cuando se habla de la crisis del Estado, se habla de la crisis del Estado burgués liberal occidental, toda vez que ha sido mirado como la única formación política de Occidente. Y cuando se habla de la crisis del derecho político, todos los ensayos dialécticos apunta a exhibir como expresión de esa crisis la formación históricopolítica del Estado Lenin-Stalin. Pero ya hemos de ver más adelante cuál es la verdadera dimensión de esa crisis y en qué consiste ella. Por ahora vamos a reducir nuestra atención a señalar algunas de las notas que configuran el Estado soviético. No he de ser prolijo en su enunciación, sino que me limitaré a subrayar algunos de sus rasgos fundamentales.

Los hombres de Occidente, que tenemos una cierta sensibilidad historicista y un estilo de pensamiento jurídico, no creo que incurramos en un acto pasional ni que juzguemos *in anima vili* a la Constitución soviética cuando decimos que el régimen ruso no es un régimen de derecho, sino la expresión precípua de un Estado de poder. No es un Estado de derecho —repito—, sino un Estado de poder. Es la expresión del poder; es la realización del poder; es la creación de un aparato político, con un propósito, por otra parte, ostensiblemente confesado: la lucha por la revolución mundial, la lucha contra la contrarrevolución.

De esta afirmación, que sirve de plinto a mi elucubración posterior a este respecto, surge que el derecho no es para la mentalidad política soviética un valor absoluto, ni siquiera es un compartimento científico cerrado, sino una simple surgencia del ente político ya creado, del Estado de poder.

Uno de los clásicos elementos del Estado —todos lo sabemos— es el territorio. Para la Rusia soviética, para su Carta fundamental, el territorio no es un espacio geográfico delimitado; por el contrario, como dice el conocido exégeta de las constituciones mundiales Mirkine-Guetzevich, el territorio no

es fijo sino flúido. Es decir que el espacio territorial sobre el que han de ejercitar su potestad política las Repúblicas Socialistas Soviéticas no está delimitado de antemano, sino que depende de las fluctuaciones en el mundo del poder internacional, del avance o retroceso de la lucha por la revolución mundial.

Es importante subrayar también cómo, de facto al menos, hay una prevalencia del poder ejecutivo y una atrofia casi definitiva del poder legislador, pues, de acuerdo con los elementos de juicio que obran en nuestro poder, existe una ausencia, el menos formal, del aparato legislativo.

Naturalmente que esto ocurre porque a la formación política soviética actual se la estima como simplemente transitoria —esto, por otra parte, es un lugar común en la dialéctica marxista—, como un aparato a ser sustituido en una etapa futura (y en esta especie de sueño o de ensueño onírico acaso se advierta el estilo del pensamiento semita) en que el mundo convivirá feliz en un concierto de repúblicas socialistas y en una sociedad sin clases. Esta, la tercera parte —diríamos— del mito catastrófico de Marx, es lo que ha de advenir después de la desaparición del mundo capitalista.

Hay además en la organización soviética una poderosa centralización administrativa y, como nota jurídica, el territorio está considerado no como un *imperium*, que es lo clásico del derecho político, sino simplemente como un dominio.

A esta idea de crisis del derecho político se asocia la queja formulada por voces no ciertamente filisteas en la ciencia del derecho, de la declinación de la propia y misma juridicidad. Se habla, por ejemplo, por un alto valor de las disciplinas jurídicas de Francia, de decaimiento del derecho como ciencia, y acaso de su definitiva politización. Aludo al viejo maestro Georges Ripert, que ha escrito un pequeño y jugoso ensayo que ha tenido gran difusión y que se titula, precisamente, "Le Declin du Droit", aunque naturalmente esta meditación apunta —como dije— a otro compartimento jurídico, al derecho privado.

Ahora creo pertinente antes de pasar adelante, formular de manera muy sintética algunas ideas que han de ayudar a comprender el núcleo, el meollo del pensamiento político con el que se instala al Estado liberal. En la parte inicial de esta conferencia me he reducido a un simple planteo jurídico constitucional; ahora quiero desde el esquicio hacer un resumen de las ideas que conforman la filosofía del Estado liberal, para aquellos de ustedes que no se hallen muy familiarizados con la misma.

Hemos caracterizado anteriormente al mundo medieval como un mundo insuflado de la idea de la cristiandad. El gran motivo, el superlativo tema para la idea del Estado y para la idea del derecho político era esta idea teocéntrica, es decir, este valor absoluto asignado a la idea de Dios. Había, fundamentalmente, un planteo trascendental del hombre, de la política y del Estado. El hombre medieval, a instancia de esta elaboración cristiana de la política y del Estado, era un hombre situado cómodamente en un cosmos político, era un hombre situado en una ordenación precisa, porque estaba afectado a un fin trascendente y porque estaba concebido él mismo como un valor absoluto.

Peró con la transposición ideológica que se opera en la Edad Moderna, con la creación del Estado absoluto y de su hijo legítimo, el Estado liberal, con la gran nota de laicización o de laicidad que se opera en el quehacer político, en la idea del Estado y en la idea del derecho político, el hombre deja de ser situado en un cosmos para ser literalmente arrojado —valga la metáfora— a un caos político. Hay un término que usó el máximo pontífice del existencialismo, Martín Heidegger, que puede expresar suficientemente mi pensamiento a este respecto. Heidegger utiliza la expresión *Geworfenheit* para indicar que el hombre está arrojado o lanzado a su época, que pertenece a ella de manera absoluta; y por una razón existencial según el pensamiento heideggeriano el hecho de estar arrojado implica que el hombre está inmerso en un orden de cosas que puede ser objeto del análisis de su in-

teligencia, pero que no puede ser rectificado por el esfuerzo de su voluntad. Pareciera en el pensamiento heideggeriano que el hombre está radicalmente envuelto en un meandro de hechos ineluctables. Yo no comparto, va de suyo, esta posición existencialista, pero uso el término *Geworfenheit* porque en mi opinión expresa adecuadamente mi pensamiento. El hombre "situado" en la Edad Media deja de ser tal para ser el hombre "arrojado" de nuestra época. Esto tiene gran importancia, en mi opinión, para conocer y comprender la mentalidad liberal.

Claro es que no puedo, ni siquiera a manera de síntesis, mostrar cómo es de verdad esta aseveración y cómo surge prístina esta idea a través de los sabrosos diálogos que ensayan sin pretenderlo los pensamientos de Descartes, de Spinoza y de otras tantas cumbres del pensamiento liberal. Pero quiero sí aludir a otro aspecto de la cuestión.

Cuando con anterioridad me referí a la gran herida que padeció la Europa occidental con la rebelión protestante, que frustró —dije— de manera definitiva el destino unitivo de Europa, no hablé de otro aspecto de la cuestión que creo tiene una incidencia fundamental en el proceso político. Me refiero a la gravitación que tuvo la ética protestante en el quehacer político. Hay dos libros fundamentales a este respecto, uno que se titula casualmente "La Ética Protestante y el Espíritu Capitalista" y otro, en cuatro gruesos volúmenes, que se titula "Economía y Sociedad", ambos debidos al sociólogo alemán Max Weber. Ha mostrado Max Weber, en mi opinión de manera apodíctica, como toda la formación económica posterior al Estado absoluto se debe exclusivamente al estilo de pensamiento político-económico que surgiera como consecuencia de la prevalencia de la ética protestante con relación a la ética católica.

Es muy importante subrayar que la opinión de este autor es en alguna manera una posición polémica y tiene las exageraciones de toda actitud de este linaje, pero encierra un fondo extraordinario de verdad.

Max Weber habla de una mentalidad económica precapitalista y su epígono, Sombart, de un pensamiento tradicionalista. Así apellidan ambos autores alemanes a la mentalidad cristiana medieval estableciendo una polaridad con la otra mentalidad estrictamente capitalista, de la que ellos se vanagloriaban, y a la que atribuyen, creo que con verdad, los grandes logros de la civilización occidental en su dirección pragmática.

Es evidente que esa afirmación está ínsita en el pensamiento de la disidencia católica (la rebelión protestante), desde que se establece en él un repudio al llamado "cómodo aseticismo" y se expresa asimismo que Dios debe ser glorificado a través de los hechos sociales, porque en sus éxitos y en sus derrotas ha de adquirir el hombre el pensamiento exacto de su predestinación. Es esta posición fundamentalmente activista de la corriente disidente, de la corriente protestante, la que llevó, en mi opinión, a los grandes éxitos que ha tenido el hombre en la vida material y en el dominio de la naturaleza.

Pero al mismo tiempo —y este es el dato que quiero recoger—, al establecer la ruptura violenta y definitiva entre la acción privada del hombre, entre su acción política, su acción terrena y el premio de lo ultraterrenal —el estímulo supremo— se ha lanzado al hombre de su cómoda posición a una vorágine de pensamientos y de realizaciones.

Considero que hay que tener en cuenta estas connotaciones para explicar el estilo de pensamiento que ha dado origen al Estado burgués liberal. Pero sentado esto yo me hago esta pregunta importante para el desarrollo de mi tesis: es el Estado llamado burgués liberal una criatura exclusiva de este pensamiento político? Y paradójicamente me pregunto: el Estado burgués liberal, es un Estado exclusivamente liberal? Y todavía: no es más que un Estado liberal? A estas interrogaciones contesto negativamente, pues en esa figura política que así llamamos existen elementos que trascienden con mucho el pensamiento limitadamente liberal. Y creo que he de probarlo.

Cuando, hace unos instantes expresé que el Estado libe-

ral burgués liberal de derecho tenía como propósito fundamental contener a la potestad estatal en un compartimento normado para salvaguardar de alguna manera lo que tiene de majestad el hombre, dije que ese propósito era una empresa digna de la más alta estimación. Ahora, recogiendo aquella aseveración, reitero el planteo y digo que existen en el Estado liberal valores que trascienden un simple planteo liberal. Naturalmente que esta formación política es liberal en cuanto es un Estado que apareció como una reacción frente al Estado absoluto, y es burgués porque fué un aparato creado por la burguesía para amparar su primogenitura política.

Digamos, entre paréntesis, que se habla mucho, que se repite como un *slogan* la llegada del tiempo de la burguesía, su advenimiento y su triunfo como clase. (Aclaro que he tratado siempre de eludir en mis conversaciones o conferencias la palabra "clase", porque si nosotros aceptamos la existencia de una "clase", de entrada no más nos hallamos incursos dentro de un orden marxista de pensamiento. Puede hablarse, sí, de un estilo de vida burguesa, por oposición a otro estilo de vida, pero de esto y nada más). Pero cuando se habla —y pido excusas por la digresión— del triunfo de la burguesía, creo que se comete un error de estimación, pues acaso sea más apropiado hablar de la vacancia de la dirección política, de la caducidad de una dirección política, que quedó vacante por el renuncio de la nobleza hasta entonces dirigente.

Dejando de lado este planteo incidental, acepto que el Estado burgués fué un aparato arbitrado para defender el estilo de vida burguesa y, sobre todo, el instituto que de manera hipnótica absorbía el quehacer político de la burguesía: la propiedad privada. Pero de la propiedad privada, sometida a las exigencias de la ética protestante que desnaturaliza, en mi opinión, como hemos de ver después, la vieja concepción católica de la propiedad que ha esclarecido suficientemente Santo Tomás.

Queda asentado, pues, que el Estado burgués liberal es burgués y liberal por estas constataciones; pero creo que hay

mucho más que eso en esa formación histórica, política y social. Esa lucha que se entabla entre la vocación natural del Estado por zafarse de todo meandro normativo y retozar arisco por el espacio sin límite de la ilegalidad; esa lucha entre esa vocación natural del Estado y aquel propósito liberal que he denunciado de contenerlo en un territorio normado, de reducir a una legalidad todo el quehacer y el protagonizar político del Estado, es lucha verdaderamente ciclópea, una verdadera gigantomaquia. Nosotros tenemos que aceptarlo así.

Pero por lo mismo que esa lucha tiene contornos superlativos, es que yo estimo y denuncio como angosta, como enteca, como insuficiente para esclarecerla, toda explicación de filosofía política que provenga exclusivamente de la vertiente liberal, así tenga origen en la filosofía estoica o en el jusnaturalismo, tal como es expresado este pensamiento jurídico a través del viejo libro de Enrique Ahrens titulado "Curso de derecho natural".

Esto es así porque es evidente que el hombre ha sufrido una verdadera transfiguración cuando se lo adscribió a un destino trascendente y se lo denunció como un valor absoluto. El hombre fin, el hombre valor absoluto, no es ciertamente una criatura jusnaturalista ni tampoco una criatura del pensamiento estoico; es una exclusiva criatura de la catolicidad y de la cristiandad, para hablar en propiedad. Esta verdadera transfiguración del ser humano que se logró después de la pasión y de la muerte de Cristo Jesús, es la que explica, en mi opinión, la verdadera dimensión del hombre y la que hizo que esa formación política liberal del Estado burgués haya sentido la necesidad de defenderlo con un celo sobremanera explicable y, por lo demás, digno de estimación.

El propósito liberal de defender al hombre de cualquier avance estatal sólo puede ser explicado cuando se tiene del hombre un concepto superlativo, comprensible porque se lo vincula a la concepción cristiana de la vida. Afirmo, pues, que lo que importa destacar es que este propósito del Estado burgués liberal —que trata de hacerlo efectivo con destreza

jurídica y de la mejor manera posible usando los elementos jurídico-políticos que dispone la humanidad occidental— obedece a una vertiente del pensamiento que excede, por mucho, del planteamiento estrictamente liberal, porque todo planteamiento liberal responde a una concepción fundamentalmente imanentista, tanto del hombre como del Estado o de la política, mientras que el pensamiento cristiano —y esto es un lugar común— impone un estilo de pensamiento fundamentalmente trascendental.

En mi opinión, pues, la crisis actual del Estado no apunta a una crisis de la simple categoría histórica que se llama Estado burgués liberal, sino que tiene una raíz mucho más honda: apunta a la crisis de un estilo de pensamiento político.

Esclarecida suficientemente a través de mis palabras —según me parece— ese intento de falsificar el valor máximo del derecho político, la idea de la personalidad humana, que no es un logro del liberalismo sino de la concepción cristiana de la vida, cabe afirmar que para superar esa crisis —que no debe quedar reducida a un simple planteamiento del Estado liberal burgués, pues apunta, como dije, a algo más hondo— para superar una crisis digo, urge corregir fundamentalmente nuestra cosmovisión y, en base a esa corrección, hacer que nuestro quehacer político mire allende el destino terreno del hombre y mantenga viva la gémula irisdicente de este concepto central: el hombre fin, el hombre valor absoluto.

Subrayadas algunas de estas notas que he creído pertinente suministrar, para caracterizar suficientemente no sólo el aspecto jurídico constitucional del Estado liberal burgués, sino también algunas de sus ideas centrales, me voy a aplicar ahora —ya urgido por el tiempo— a hacer un breve paralelismo, porque esto es importante, entre la famosa carta americana de Filadelfia y la Constitución argentina de 1853.

Ambos instrumentos de gobierno, naturalmente, han conformado típicamente un Estado burgués liberal, sobre todo la carta de Filadelfia, que es el primer logro positivo del pensamiento de Montesquieu.

LA CARTA DE FILADELFIA Y LA CONSTITUCION
ARGENTINA DEL 53

Voy a tratar de describir rápidamente cuál es el mundo histórico dentro del cual se produjeron ambos.

El hombre rubio del norte —como me gusta llamar al inglés que conquistó el continente americano, no con una intención racista, sino sí apuntando a una clara diferenciación de estilo de nuestras respectivas vivencias— aparece en el concierto internacional bajo un halo de felicidad: pertenece a una comunidad, a una raza triunfadora.

Para explicar esta ascendencia aparentemente misteriosa del pueblo inglés, debo recordar que el último sentido de las luchas del siglo XVIII se explica por el logro de una preva- lencia política de Inglaterra sobre Francia. Y cuando queda decidido en favor de Inglaterra el dominio del espacio extra- europeo, queda asegurado, también, por una centuria al me- nos, el control del mundo por la comunidad de pueblos anglo- americanos. Este triunfo fué logrado, en pureza, así debemos reconocerlo, porque Inglaterra disponía en ese momento de un conjunto muy maduro de hombres de Estado a cuya vera contrastaban, por su frivolidad, los dirigentes de su contendor francés. Recordemos, entre tantos otros, un episodio que puede ser simbólico: cuando la caída del Canadá en manos de tropas inglesas, el anglófilo señor Voltaire, cuya agudeza y perspi- cuidad de pensamiento nadie puede negar, hablaba de que no podía agitarse la opinión francesa por unas regiones frías y áridas donde la vida no era posible. Mientras así enjuicia- ban este capital suceso de la lucha por el poder hombres tan destacados como Voltaire, el gabinete de Inglaterra tenía una extraordinaria y madura visión de la política mundial. Esto (que ya he señalado en otra ocasión), se nota cabalmente en dos arquetipos de la política europea. Me refiero a Disraeli y Bismarck, protagonistas de un momento histórico posterior.

Bismarck, a pesar de ser un hombre genial, nunca superó una concepción provinciana de la política internacional, ya

que siempre concibió como único fin de la acción imperial un espacio centroeuropeo. En cambio, el agudo y avisado político semita ya había concebido una madura estrategia de política mundial.

La Carta de Filadelfia nace, pues, con esta nota augural. Su pulso político pertenece a una comunidad política de triunfadores.

Uno de los más agudos impugnadores de la mentalidad plutocrática (así la califica) norteamericana, me refiero al extraordinario maestro y pensador mexicano Carlos Pereyra, a quien la bibliografía histórica argentina debe algunas de sus más fundamentales elucubraciones, como el libro "Rosas y Thiers" —y la política rioplatense le debe, incluso, un libro notable referido a la guerra del Paraguay, donde explica con objetividad suficiente algunos hechos desdibujados en la historia nacionales argentina, uruguaya y brasileña—, Carlos Pereyra, digo, en un libro escrito con acrimonia —ignoro a raíz de qué peripecia personal— adopta una posición polémica frente a la Carta de Filadelfia. Habla de ella como del aparato de afianzamiento de una oligarquía. Y eso puede ser verdad. Pero también es verdad la otra descripción que hago yo de ese instrumento político, cuando lo llamo el utensilio realizador del más grande imperio de la historia del hombre.

Jurídicamente, la Carta de Filadelfia obedece a tres ideas rectoras. Esto es notorio. Sus autores han logrado la creación de un Ejecutivo fuerte, influidos, sin duda, por la visión que ofrecía la monarquía coetánea personalista de Jorge III. Han creado un sistema bicameral, con la gravitación de facto de un Senado conservador que acciona, incluso ahora, a manera de gran consejo, y con una Cámara de Representantes, con una influencia política mínima, en mi opinión. Y como trasfondo, la Suprema Corte, instituto de máxima sustantividad en la comunidad americana, que aparece como el cancerbero de su superlegalidad.

Este instrumento político fué debido, entre otras cosas a aquel hábito de regirse, de convivir, por Cartas, que era co-

mún en los pueblos de la América del Norte; pero también se debe a una circunstancia fortuita, como es el hecho de que la Convención de Filadelfia se constituyó con una minoría de hombres de extraordinaria vocación política.

Este es un logro original para el derecho político positivo; es este un logro que importó una innovación en el estilo del pensamiento político occidental. Francia primeramente y toda la proliferación constitucional después, se reflejó de una u otra manera en este paradigma político.

La Convención de Filadelfia reunió a un pequeño núcleo de extraordinaria capacidad política. De este núcleo sobresalía la egregia figura de Alejandro Hamilton, que es el verdadero padre del impulso imperial de la comunidad americana. Woodrow Wilson decía de él que era un gran hombre, pero no un gran norteamericano. La literatura histórica oficial y la literatura política oficial de los Estados Unidos se pavonean más bien de personalidades del estilo de Jefferson, no obstante que en lo internacional se viesen obligados él y el país a seguir el tipo de pensamiento hamiltoniano, o de hombres que yo no sé hasta qué punto no expresaron otra cosa que un momento simplemente demagógico de la política, como Jackson, por ejemplo.

Hamilton, de quien Talleyrand dijo que era el más malduro hombre de Estado de su época, creó este instrumento con la colaboración de otros eminentes abogados como Adams y John Jay. Pero a Hamilton se debe que, por medio de su habilidad personal, transformara el cometido modesto de un Comité reunido en Annapolis, con el propósito de modificar algunos artículos de la Confederación, en una verdadera Convención Constituyente de la que emergería la Carta de Filadelfia.

Se dice que Hamilton ha sido influido en algunas de sus geniales elucubraciones por un joven político alemán que se hallaba expatriado, Federico List, al que se considera un precursor del pensamiento geopolítico.

Frente a este cuadro, que he tratado de trazar con algu-

nos rasgos pintorescos para darle mayor colorido, ¿cuál era el clima histórico de los convencionales del 53?

Nosotros somos un pueblo hispánico; y ya he dicho muchas veces que si la Argentina no puede explicarse en función de la hispanidad no tiene ningún sentido como pueblo y debe renunciar —es mi opinión— a tener un destino político. Como pueblo hispano, nacimos bajo un signo adverso, nacimos a la vida de la comunidad internacional cuando el imperio español se hundía y España hacía rato había dejado de protagonizar las grandes pugnas de poderío. A esta nota de política internacional se añade el estilo de pensamiento político que privaba entonces en el mundo español en curiosa y dramática peripecia intelectual. La España de la Contrarreforma —nosotros hemos tratado de imponer en la cátedra universitaria otra nomenclatura (hablamos de Rebelión protestante y de la Reforma católica)— la España de la Reforma Católica, la España de Suárez y de tantas otras cumbres del pensamiento era la que en ese momento de la historia estaba suministrando a sus colonias y esparciendo por todo el orbe de su imperio, ya en declinación, los tópicos manidos del pensamiento liberal.

Es por esto que, sin incurrir en una exageración, podemos calificar con el máximo respeto y la más acendrada emoción argentina —lo señalo— a los constituyentes del 53 como verdaderos ideológicos, con la acepción precisa que este término tiene en la ciencia política. Eran ideológicos, inocentes de toda malicia intelectual, que se afanaban por traducir en la carta constitucional sus normas políticas, normas que no les suscitaban la menor duda acerca de su oportunidad y de su virtualidad jurídica. Y no sé entre ellos quién era el que podría manejar las grandes realidades políticas argentinas, excluida como estaba la extraordinaria personalidad del dictador argentino Juan Manuel de Rosas. Estos ideólogos no eran, ciertamente, servidores de una oligarquía, como pueden ser motejados los grandes constructores de la Carta de Filadelfia. Aunque no nos plazca, se impone establecer esta divergencia entre la inocencia intelectual de los ideólogos del 53, entre su

angelismo y toda la perspicuidad avisada de los creadores de la Carta de Filadelfia que tenía una muy adecuada *Weltanschauung*, una muy adecuada cosmovisión, y en los que se conjugaba felizmente la madura sabiduría de los doctores del sandedrín con el cauto sentido común que caracteriza al hombre de empresa americano.

Existían entre los constituyentes del 53 personalidades muy fuertes, entre las que se destacaban Gorostiaga, un humanista cabal, Gutiérrez, Seguí, Ferré y otros. Pero su estilo de pensamiento obedecía a las instancias de su tiempo, en primer término, y no expresaban otra cosa que una pura ideología. Entre la actitud concreta y absolutamente creadora de los constituyentes de Filadelfia y esta otra actitud mimetizada con el pensamiento político de su época, se advierte una gran distancia, y, naturalmente, eso se tradujo en las diversas rutas que cumplieron las dos comunidades norteamericana y argentina. Es evidente que este desarrollo diferente no es obra exclusiva del aparato político formal, de la Constitución, pero es también evidente que así como la Carta de Filadelfia posibilitó el fascinante destino político norteamericano, la Constitución del 53 no sé hasta dónde ha podido preservar a la Argentina del quebranto de sus valores auténticos de cultura como comunidad hispano-americana.

Pero nosotros —y excusen ustedes esta digresión— somos hombres que tenemos fe —y empleo este término en el sentido literal del mismo— en el destino político argentino, a pesar de los grandes errores que como sociedad política hayamos cometido en el pasado. Tenemos fe en el destino nacional, y por eso es que estamos obligados a vivir en la defensiva, porque somos una comunidad nacional formada por un núcleo de hombres blancos que no desea, de ninguna manera, servir a un orden político colonial, que no desea construir un orden político continental pacificado si éste ha de ser a costa del pulso político nacional. Llegue esta afirmación como el anhelo de un argentino que de alguna manera se halla incurso completamente en el quehacer político de este momento nacional.

Volviendo a mi tema, digo que jurídicamente las dos Cartas, la de Filadelfia y la Argentina del 53, obedecen a los mismos supuestos mentales, es decir, al poder constituyente del pueblo. El titular del poder constituyente, tanto en la de Filadelfia como en la nuestra es el pueblo. Y en la estructura formal ambos instrumentos políticos tienen una misma fisonomía, el mismo principio de organización y el mismo principio de distribución, aunque he señalado cómo —posiblemente por el distinto clima histórico y por tratarse de orbes culturales y políticos diversos— ambas cartas han posibilitado una ruta diversa a sus respectivos pueblos.

LA REFORMA JUSTICIALISTA

En mi opinión, tres pensamientos fundamentales han presidido la reforma constitucional de 1949; tres pensamientos que fueron enunciados por el ilustre jefe de la Revolución Nacional, por el general Perón que es y será considerado mañana como un verdadero hito en el proceso histórico argentino. La Revolución Nacional se propuso mantener incólume todo el aparato demoliberal en lo que éste tenía de sustancia cristiana.

Hemos explicado cómo a través de esa formación históricopolítica subyacían las grandes averiguaciones del mundo católico cristiano medieval. Esa es una de las cosas que la Revolución Nacional se propuso salvar.

En segundo término, la afirmación, de que está henchida la palabra de Perón, de que el hombre es una finalidad a cuya vera el Estado aparece en proporciones diminutas. El hombre —dice Perón— debe ser servido por el Estado; el Estado es creado para el hombre. Este es el otro pensamiento rector de la ideología que hemos tratado de revitalizar en la Constitución argentina.

...Y en tercer lugar, una vigorosa incorporación de derechos sociales, formulada con un claro pensamiento político y enunciado con la mayor claridad.

Estimo fundamentales estas tres connotaciones para explicar el nuevo ethos de la Constitución argentina.

Nosotros hemos querido hacer desaparecer de nuestro instrumento político todo vestigio de privilegio clasista, todo aquello que era pura contingencia histórica y que obedecía a las exigencias de una ideología correspondiente a una época ya periclitada. Nos afanamos por hacer desaparecer todo eso, pero hemos tratado de salvaguardar lo que en ese instrumento político había de permanente, de verdad eterna.

Aclaro que nunca ha sido mi intención hacer una exégesis políticoconstitucional del instrumento de 1949; esa actitud de exégeta no me corresponde y hubiera sido impertinente ensayarla en la emergencia. Yo no quiero hacer otra cosa que procurar dar las grandes líneas del pensamiento político y mostrar qué es lo que mantenemos enhiesto del Estado burgués liberal y qué es, por el contrario, lo que hemos declarado caduco en ese ya viejo instrumento político de la civilización occidental.

Hemos hablado de que tratamos de salvaguardar algunas instituciones del pasado político liberal. ¿Cuáles son estas instituciones? En opinión, dos fundamentales: en primer término, la idea de la propiedad privada.

Ya hablé de la propiedad privada como del más alto instrumento que dispuso el hombre de Occidente para cumplir su destino. Acaso puede hablarse de la civilización de Occidente como gestada principalmente por la idea de la propiedad. Y por eso estimo que el día que el hombre de Occidente enteeque definitivamente esta idea de propiedad privada, despojándola de sus notas fundamentales, se habrá borrado totalmente el bisel divisor que hoy separa a los grandes contendores en cierne, los que, digámoslo con verdad y sin eufemismos superfluos, han de reñir de manera cruenta o incruenta la batalla decisiva.

Afirmo que si nosotros entecamos para siempre la idea de la propiedad, ya no tendrá sentido el bisel divisor de Oriente y Occidente.

Por eso, los que estamos ubicados en plenitud frente a

este candente problema —y en este caso hablo a título personal y no como hombre del movimiento— hemos asumido una fuerte posición en esta materia. Yo he seguido con ansiedad la decisión de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos acerca de aquel notorio episodio laboral cuando la huelga del acero. Y creo que una vez más el alto instrumento político de equilibrio y, en última instancia, pacificador de que dispone Estados Unidos (la Corte) —y vuelco aquí la opinión personal y no expreso un pensamiento político colectivo— acertó con la solución.

Pero la propiedad para la Constitución justicialista, ¿obedece a las exigencias de la ya recordada ética protestante? ¿Se trata de una propiedad tal cual emerge del pensamiento político de Juan Locke, el máximo pontífice del liberalismo? Estimo que no, y en esta negativa se encierra todo el sentido justicialista de la propiedad.

Nosotros aspiramos y concebimos la propiedad como un elemento, como un aditamento inexcusable del hombre, porque contribuye a la perfección de la criatura humana. Concebimos la propiedad en la doble función ya analizada con máxima eficiencia dialéctica por el genio de Santo Tomás.

Nosotros asignamos a la propiedad un sentido personalista, una función individual, pero también le acordamos una función social.

Creemos que este instrumento debe ser mantenido incólume en lo que respecta a su fisonomía fundamental, y la reforma a este respecto sólo apuntó a eso: a despojarla de todo lo que tiene de privilegio clasista.

Al decir que la propiedad tiene una función social, nosotros decimos que cumple un doble cometido, de eficacia para el orden personal y de aporte para el orden colectivo. Refutamos, en consecuencia, la ideología ínsita en el pensamiento de León Duguit, el notorio profesor semita de Burdeos, que afirmaba que la propiedad es una función social. Esa propiedad deber, esa ecuación deber, esa adscripción de la propiedad a un deber y no a un derecho, la repudiamos fundamentalmen-

te, porque es el instrumento dialéctico que posibilitó el advenimiento de las dictaduras totalitarias, que en última instancia no son sino una reedición del viejo Estado absoluto de la antigüedad grecorromana, de la polis griega y de la civitas romana.

Queda, pues, perfectamente esclarecida esta constatación: en la Constitución Justicialista la propiedad se mantiene como un derecho fundamental, con toda la etimología política y el pensamiento que ofrecí al hacer el análisis de esta categoría científica del derecho político, pero también despojada, aventada de todo privilegio clasista y de todo lo que suponga un reflejo de la mentalidad protestante, creadora de esas formaciones capitalistas, gestoras legítimas de las estructuras supercapitalistas y de la economía holding, que han contribuido a desnaturalizar totalmente el sentido humano de esta institución. Este pensamiento de que la economía holding ha desdibujado en lo fundamental el instituto de la propiedad privada ha sido analizado con profunda sagacidad por el profesor de sociología y economía americano James Burham en su libro "La revolución de los directores", muy divulgado sobre todo en el mundo hispanoamericano.

Nosotros abjuramos de ese tipo de propiedad, pues no queremos concebir al hombre transformado en un ente capitalista, aunque aceptamos, sobremanera complacidos, al hombre con la aptitud de ser propietario. No hacemos exaltación de la pobreza; ni nos satisface, de ninguna manera, la imagen de una criatura impecune. Aspiramos a la construcción de una vigorosa comunidad nacional, pero eso sí, utilizando para ello la propiedad con el sentido aquiniano que tiene. Esta es una nota que debemos señalar como fundamental para describir el nuevo ethos constitucional.

Tampoco se prescribe la libre iniciativa; al contrario, se la estimula a través de una serie de hechos constitucionales, cuya mención pormenorizada estimo superflua.

La incorporación de los derechos sociales y de los derechos del trabajo importan la creación de un verdadero status

del trabajador, que se hallaba totalmente ausente en la Constitución liberal del 53, creada, sobre todo, en función de la denunciada propiedad liberal, secuencia natural —como dije— de la ética protestante. Y este pensamiento es muy exacto si se lo refiere al hijo legítimo de la Carta del 53, el Código Civil liberal de Vélez Sársfield, que es un aparato destinado a legislar, casi con exclusividad, sobre la propiedad. El hombre en su expresión vital, en su expresión familiar, y sobre todo también, en su manifestación social, en todo ese entresijo de relaciones que crea el mundo liberal, ha sido totalmente soslayado en este instrumento liberal.

La Constitución peronista justicialista de 1949 reacciona fundamentalmente contra esta característica (de los instrumentos liberales), no porque nos hayamos visto obligados a ello por la incorporación del hombre-masa al juego político, por la presencia de un estilo masivo en la política nacional, y no sólo en la política nacional argentina sino también en la del mundo occidental. Y, esto sea dicho entre paréntesis, yo voy creyendo cada día menos, que esta exaltación del hombre-masa —para usar la jerga de Ortega— implique una radical novedad de nuestros tiempos, ya que se puede demostrar —la dialéctica de este pensamiento puede lograrse fácilmente— como a través de diversas etapas de la historia esta irrupción masiva fué un hecho destacado. No nos hemos visto obligado, decía, en cuanto Revolución Nacional, a incorporar esos instrumentos sociales en la Constitución por la irrupción del hombre-masa, pues, por el contrario, el pensamiento fué distinto: incorporando esos derechos sociales, porque estimamos que era la única forma de salvaguardar la esencia misma de la civilización cristiana occidental.

Algunas veces cuando me referí en raudo vuelo a la institución medieval, he dicho que su estilo político radicaba en la creación de una serie de institutos que establecían un preciso orden jerárquico que iba desde el individuo hasta el imperio, pasando por la familia, la aldea y el Estado, etcétera. Esta noción de sociedades intermedias pretende establecerse en la

Constitución Justicialista. Se crea para ello el status del trabajador, que importa asegurar la dignidad de este ente indispensable de la vida nacional.

Yo he de ser el último en predicar una noción de diversificación clasista, pero es evidente que los grandes imperios que hoy dominan el escenario político, en lo internacional han tratado de crear una élite gubernativa, obediente a sus designios fundamentales que menospreciaba al trabajador manual, sobre todo al trabajador nacional. La Revolución Nacional Justicialista exaltó por ello y por sobre todas las cosas al menestral, al trabajador manual, como a un máximo protagonista del quehacer político. Pero no, naturalmente sería injurioso para nuestra filosofía política pensar lo contrario, obedeciendo a los dictámenes políticos del pensamiento de Marx.

Nosotros repudiamos la idea de clase y concebimos la conveniencia conciliatoria como una verdadera unidad política de los hombres que provenimos de todas las actividades humanas. Y se hacía necesario por un motivo doble —histórico y político— exaltar y asegurar la dignidad del trabajador argentino, subestimado sobremedida por los gobiernos anteriores, que yo no sé de qué modo y hasta qué punto tenían libertad de decisión política, tan encanallada estaba la idea de la soberanía nacional. Y además de asegurar la dignidad del trabajador, la Revolución Nacional creó un estatuto preciso que defiende al trabajador de la coerción patronal, pero que en manera alguna impide a estos términos del juego social patrón-obrero organizar su convivencia dentro de la libre iniciativa individual.

Con relación a la familia, el hombre liberal era concebido como un ente singular. Claro está que estorbaba a su ideología, de alguna manera, anárquica, este instituto natural del hombre al que el pensamiento cristiano dedicara sus mejores reverencias (el matrimonio-sacramento es buena prueba de ello). Quinquiera tener —indico como una simple mención bibliográfica— una noción precisa de la mentalidad protestante acerca de este instituto, que lea el libro de Müller Lier intitulado “La familia”. Sólo quiero destacar a este respecto

que la Convención Constituyente de 1949 crea todo un estatuto de la familia, señalando a este órgano notorio y primario de la convivencia política, el lugar eminente que debe tener.

El derecho de la ancianidad apunta no a un orden de derechos fundamentales, sino estrictamente a un orden cristiano de la vida, y es exclusivamente un derecho social, no individual, en el sentido jurídico que antes nos empeñamos en distinguir.

Estas tres grandes notas de los derechos sociales —el estatuto del trabajador con el sentido preciso que he expuesto, la incorporación de la familia y los derechos de la ancianidad— son grandes logros de nuestra Revolución Nacional.

La segunda parte de esta realización, o sea, traducir estos derechos sociales a los códigos que gobiernan el derecho privado, aun no se ha cumplido. Y en esta difícil tarea se hará triunfar o se desnaturalizará —según la orientación que se imprima a esos códigos— lo que tienen de íntimo y de revitalizador estos logros justicialistas.

Señores: voy a terminar. Creo haber acertado a dar un resumen exacto del pensamiento político que construyó el Estado Burgués de Derecho. En cambio no sé si he podido sintetizar siquiera, urgido como estoy por el tiempo, las grandes líneas del pensamiento político que inspiró la jornada histórica, que yo no vacilo en calificar como un viraje fundamental en la historia argentina. Pero los hechos no han envejecido aún lo suficiente como para ser historia, y por ello debo renunciar a revelar algunas de mis experiencias personales en esa jornada argentina.

Con todo, creo haber mostrado que nos movimos con una intención precisa, la de revitalizar definitivamente ese instrumento político que llamamos Estado de derecho al que queremos contemplar en una nueva y lucida mocedad.

Hegel recuerda que el buho de Minerva sólo vuela al atardecer, cuando el día declina, cuando ha transecurrido con mucho su hora cenital. Nosotros no deseamos reeditar en lo político una peripecia parecida a la del mítico vuelo aludido.

Por eso queremos confrontar una formación históricopolítica cuando todavía es tiempo de lograr su pervivencia. Y creemos que si esta actitud de la Revolución Nacional sirve de paradigma a otros pueblos, ha de significar nuestro aporte al pensamiento político occidental. Pero ocurra aquello o no, pienso que hemos hecho una fundamental contribución en la vida argentina, evitándole días difíciles con la prematura caducidad de la figura del derecho político que terminé de analizar.

Yo no puedo ensayar en la emergencia un juicio de valor acerca de nuestro cometido histórico. Los hombres de mañana se encargarán de hacerlo. Pero una cosa, sí, puedo afirmar y es que nos enorgullecemos de habernos movido por una inquietud genuinamente argentina, lo que equivale a hablar de una inquietud fundamental hispánica y cristiana a la vez.

Y acaso este sea también, así lo deseo al menos, el juicio de nuestra posteridad.

JOAQUIN DIAZ DE VIVAR