

31. LUCIO PABON NUÑEZ

(1914 -). Político, periodista, catedrático, ensayista y académico. Abogado de la Pontificia Universidad Javeriana, donde se graduó con la tesis *La tridivisión del poder público* (1943). Representante a la Cámara (1943-47, 1960-62, 1968-70). Senador de la República (1947-55, 1962-66, 1970 hasta hoy día). Diputado a la Asamblea Nacional Constituyente (1953-57). Profesor universitario. Ministro plenipotenciario en Portugal (1950-52) y embajador en la Argentina. Ministro de Educación Nacional (1952-53) y de Gobierno (1953-56). Pertenece a las Academias de la Lengua y de la Historia, a la cual ingresó con el ensayo sobre *El régimen concordatario en la historia de Colombia*. Pertenece a la Sociedad Bolivariana de Colombia y de la Argentina, como también a la International Law Association (capítulo colombiano), donde se recibió con el estudio *Bolívar y el derecho concordatario*. Doctor honoris causa de la Universidad de Cartagena (Colombia). Rector de la Universidad La Gran Colombia (1975-77). Ha sido director de las Páginas Literarias de *El Siglo* (Bogotá). Ha colaborado en periódicos nacionales y extranjeros. Miembro del Comité Ideológico del Partido Conservador (1975). Se distingue por su prolija producción de artículos y ensayos, publicados en numerosos libros, de entre los que destacamos *Quevedo, político de la oposición*, *El pensamiento político del Libertador* y *La linterna y el búho*.

El conservatismo como tradición y renovación

(Del artículo "El conservatismo, partido popular")

El labriego y el obrero como las demás clases sociales son profundamente tradicionalistas. Y lo son porque "el pueblo es un gran

lógico”, y el nuestro ha comprendido que en la tradición católicobolivariana de nuestra patria están armoniosamente unidos todos los elementos que forjan la grandeza de una nación: “el catolicismo”, que engrandece al hombre en todos los órdenes de la vida; la democracia jerárquico-unitaria, que hace posibles y fecundas la libertad humana y la justicia social; y “el nacionalismo” que nos infunde deseos de vuelos soberanos, alístanos el brazo para la defensa heroica y crea epopeyas inmortales. Por más que, en arrebatado de desenfreno, quieran algunos vivir la negación del pasado, existirá siempre, como base para poder edificar, la obra de quienes antes actuaron y pensaron por el esplendor de la patria. Por menguadas que nos finjamos las generaciones que nos hayan precedido, no todo en su historia será decadencia e ignominia; necesariamente habrá algo de ejemplar en su vida; un algo de fe, pureza y predominio.

Pero el hombre vive cada día nuevos matices en sus necesidades; firme sobre la tradición, tiene que buscar rutas desconocidas, en ciertos casos trazarse más amplios planes y rectificar itinerarios. No puede en todo ceñirse al pasado, porque perecería en adensamiento de tinieblas. Por eso una nueva fuerza le es necesaria, y es la renovación. Saber armonizar la tradición y la renovación, es el secreto de las culturas superiores. Diríase que los pueblos que aspiran a la gloria, tienen que poseer las dos fases de Jano, para mirar, en el presente, los fulgores del pretérito y las radiaciones del porvenir. La transformación ordenada es el progreso digno de los hombres. A estas razones obedece nuestro pueblo cuando rechaza la revolución desmelenada y ciega por brutales odios, y acoge en cambio toda norma de mejor vivir encauzada por el orden, que es unidad, según el pensamiento tomista.

Desde los puntos esquemáticos con que en 1849 dio forma escrita a sus principios, el conservatismo recogió las voces del pueblo y enlazó la tradición y la renovación estrechamente, hasta constituirse en claro ejemplo de gran transformador. Por ello el conservatismo está tocado de inmortalidad: el equilibrio clásico, el encauzamiento de dos fuerzas en el hombre, son la estructura impecable de su credo y de su acción.

El conservatismo, como nutrido con esencias de catolicidad, proclama que la moral cristiana es elemento básico del orden so-

cial, y practica un régimen de respeto ante la Iglesia. Cree que el carácter nacional sólo puede desarrollarse creadoramente dentro de la democracia jerárquica y unitaria: no dentro de la utópica democracia “rousseauiana”, madre nutricia del liberalismo, sino dentro de la democracia que fija el principio de autoridad en Dios, y que por tanto establece una escala de valores espirituales dentro de la organización social; no dentro del desgreño federalista, consagrado en la Constitución de 1863, sino dentro de la descentralización administrativa equilibrada por la unidad política, base imprescindible de nuestra nacionalidad. El conservatismo respeta la dignidad humana, el irrenunciable derecho del hombre a ser libre; y por esto desecha toda tiranía. Pero, atendiendo a las sagradas exigencias de la patria, impide que la libertad degenera en libertinaje y le señala límites justos y precisos. El conservatismo, por lo mismo que está identificado con el pueblo, por lo mismo que es tradicionalista, está recalado de un nacionalismo firme como nuestras cordilleras, y altivo como la raza imperial de nuestros cóndores.

Y ante el mundo moderno, urgido de problemas económicos, pregona el conservatismo, sin alardes de inútiles trompetas, demagógicas, pero con una profunda sinceridad, que el trabajador no puede quedar en desamparo ante la sórdida codicia de los explotadores, que el Estado no puede —como lo indican los netos principios liberales— cruzarse de brazos ante la miseria de los débiles, ante el desarrollo de la industria y el comercio. El conservatismo establece que el capital y el trabajo son factores de primer orden en la producción y riqueza de las naciones, sostiene la propiedad individual y la institución de la herencia como resultantes del derecho que tiene el hombre a la vida y a perpetuarse en sus descendientes; pero asigna a la propiedad una función social, prescribe que el trabajador tiene derecho a un salario que le permita vivir como hijo de Dios y no en la condición de siervo, predica la sindicalización obrera y ha estampado en su programa, como una necesidad nacional, el establecimiento del ministerio de asuntos sociales.

Proclama igualmente una campaña de saneamiento y cultura populares; plan metódico y completo de vías de comunicación y una organización hacendaria del Estado capaz de cercenar innecesarios organismos burocráticos, descargar al pueblo de pesados impuestos y de garantizar para el futuro nuestra independencia económica. (1938, *El Siglo*, Bogotá, 18 de julio).

*La sociabilidad natural del hombre
y la sociedad política soberana
(De La tridivisión del poder público)*

Para quienes creemos en la doctrina católica, el ser humano es una criatura de Dios, compuesta por el alma simple, espiritual e inmortal y por el cuerpo material y perecedero. Siguiendo el orden natural, veremos que el hombre viene al mundo dentro de una familia, que debe atender a las necesidades físico-espirituales del nuevo ser; que los miembros de esa familia, por lo menos el jefe de ella, para poder vivir, están vinculados a una forma de trabajo: a una profesión; que como consecuencia de las mismas necesidades humanas y de nuestra tendencia a la perfección, las familias se agrupan en sociedades regionales, de las cuales la primera en el orden cronológico es el municipio, y la última en este orden y primera en el de la perfección es la nación, quien es dirigida por el Estado al cumplimiento de sus fines.

Por otra parte, los hombres, para realizar sus deberes para con Dios, se agrupan en la sociedad perfecta llamada Iglesia.

Hemos podido encontrar estas sociedades humanas: familia, corporación —constituída por quienes pertenecen a una misma profesión—, municipio y nación. Si nos fijamos bien en cada una de ellas, podremos concluir con Santo Tomás: “La sociedad es una reunión de hombres que obran conjuntamente en vista de un bien común”. Ahora podemos establecer este encadenamiento lógico: Porque el hombre no puede por sí mismo vivir y perfeccionarse, necesita de la familia. Porque la familia no puede por sí misma cumplir con sus fines, necesita de la agrupación en corporaciones y en municipios. Porque las corporaciones y los municipios no pueden por sí mismos satisfacer plenamente las necesidades de las familias, necesitan de la nación. Y todo, porque Dios, autor de la naturaleza humana, dispuso que fuera así. Por ello decía Santo Tomás que “hay inclinación a la vida social como a las virtudes”.

Refiriéndose a estos temas y resumiendo admirablemente la doctrina tomista, sentó el magno pastor de la cristiandad León XIII estos principios en la encíclica *Immortale Dei*: “Es una tendencia natural en el hombre el vivir unido en sociedad; pues sién-

dole imposible procurarse todo lo necesario y útil para la vida y alcanzar su perfección espiritual y cultural haciendo vida solitaria, fue destinado por disposición divina a hacer vida en común con sus semejantes, tanto en la sociedad familiar como en la civil, la única capaz de procurarle una perfecta suficiencia de vida”.

Ya hemos visto la definición de sociedad en general. Según el pensamiento de Santo Tomás, “La sociedad política es la que procura a los diversos grupos privados —familias, talleres, corporaciones— su bien común”. Tratando de concretar, podemos describir la sociedad política como lo hace Izaga: una población (reunión de familias o agrupaciones humanas); un territorio; y una mutua cooperación en la consecución de los fines humanos. Pero “como no puede sociedad alguna subsistir sin que haya alguien al frente de la misma que mueva y coordine los esfuerzos de todos hacia el bien común, síguese que al constituirse los hombres en sociedad, también debe haber una autoridad que los rija. . .”.

De acuerdo con cuanto hasta ahora hemos establecido, fluye que la sociedad política soberana es completa, perfecta, natural y necesaria. (ps. 9-11).

Fines de la autoridad: el bien común

La causa final de la sociedad nos da el fin del poder público. Suárez, en vocablos muy claros, pone de manifiesto que el fin intrínseco y propio de la autoridad política no es la felicidad natural de la vida futura, ni siquiera la felicidad natural de la vida presente de cada uno de los ciudadanos, en cuanto personas individuales, sino la felicidad natural de la comunidad como sociedad perfecta y de los individuos que la forman, en cuanto miembros integrantes de dicha comunidad. Otros autores, como Sortais, concretan así los objetivos de la autoridad: función de justicia o de tutela, que consiste en garantizar a cada asociado el ejercicio de sus derechos; y función de utilidad pública, que consiste en favorecer los intereses de todos.

Generalmente estos fines se sintetizan en dos palabras: bien común, el que —como ya vimos— es la causa final de la sociedad. Por

ser frase iluminadora en los campos de la política, y por no ser muy clara para muchos su noción, vamos a desentrañarla un poco, apoyados en la fecunda y vigorosa disertación de Schwalm.

En la sociedad podemos distinguir dos elementos de suyo inseparables: los individuos y la colectividad. Así que debemos indagar cuáles son los entronques del bien común con estos dos principios.

El hombre entra en sociedad para conservarse y perfeccionarse; por lo que el grupo social tiene como fin en cierto modo el bien propio de cada asociado. O como dice Santo Tomás: "El hombre, por naturaleza, es parte de una multitud de la que recibe ayuda y asistencia para vivir bien". De tal forma, la sociedad es un medio para el individuo, y éste un fin para la sociedad. Pero no hay que descuidar que aquí se trata del individuo no aislado, sino como parte actual de una agrupación, la que no solamente me tiene a mí como fin, sino también a cada uno de mis coasociados. Con lo que tenemos que el fin del grupo social, o sea el bien común, por este lado es "un bien que, por esencia, se distribuye a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad".

Conviene no olvidar por otra parte que el individuo además pertenece a la especie humana, y que el bien que él reciba de la sociedad tendrá relación con esa especie.

Ahora consideremos que la comunidad une al ser y a las operaciones propias de los individuos, el ser y las operaciones de ella misma en tanto es una. Sabemos que el bien propio de todo ser está en la conservación de su naturaleza y propiedades; así, pues, el bien propio de la comunidad está en la conservación de su unidad.

Y henos aquí frente a dos bienes: el de la colectividad como tal, y el de los individuos que la integran. Estos dos bienes se relacionan así: para que el individuo obtenga el bien que le corresponde como elemento de la sociedad, es necesario que exista el bien colectivo, lo cual hace al hombre amar interesadamente este último bien. En la relación contemplada, los dos bienes reciben el nombre de bien común útil. Pero además, tenemos que entre el hombre y la sociedad hay relaciones desinteresadas. En efecto, la comunidad realiza la máxima perfección de la especie humana, bien éste

que está por encima del individual y que nos hace amar la sociedad desinteresadamente. Para realizar tal perfección, es claro que también la sociedad requiere su conservación y unidad. Y en esta nueva relación, el bien de la humanidad como resultante del bien recibido por los individuos y el bien colectivo, son comprendidos bajo la denominación de bien común desinteresado.

Como muy tinosamente lo establece Schwalm, el bien común útil es primero en el orden genésico, y el desinteresado lo es en dignidad.

En cuanto al bien del individuo (mirado éste como parte de la sociedad política o de la humanidad), es claro que está en condición de subordinado. Ya lo dijo Santo Tomás: "Más grande, más divino que el bien de uno solo, es el bien de la multitud; por lo cual, en ocasiones, nos resignamos al mal de una unidad, para que brote el bien de todos, como cuando se mata al bandido para que haya paz social".

Pero este principio no puede dejarnos ciegos ante el bien individual, pues si sistemáticamente el interés del hombre es sacrificado, la sociedad dejará de cumplir sus fines naturales. No olvidemos que el bien colectivo se justifica por el mismo bien individual. (ps. 16-18).

La autoridad y el fin último del hombre

No huelga recordar aquí que en la jerarquía de los fines en esta vida, está por encima de todos el fin último del hombre, esto es, su eterna felicidad, a la cual todos los otros fines deben estar subordinados. Ante la salvación del alma, tienen que inclinarse reverentemente la sociedad, la especie humana y el poder público. Por esto no pueden imponérsenos, por razones de raza o de piedad, las normas estrictamente zoológicas dadas por la eugenesia y la eutanasia.

El fin de la autoridad no es el perfeccionamiento moral del individuo, como quería F.J. Stahl. Es la Iglesia quien está encargada de conducirnos al cielo. Pero "estando, como lo está, la sociedad civil naturalmente constituida para procurar el bien común, sígue-

se que al mirar por la prosperidad de los ciudadanos, debe proceder de tal manera que no sólo no ponga obstáculos para la consecución de aquella suprema e inmutable felicidad a la que todos aspiran, sino que más bien contribuya a ello de todos los modos que le sea posible". Por esto ha dicho Schelling "que tanto el Estado como la Iglesia están al servicio de ese fin humano absoluto; la Iglesia directa, el Estado indirectamente".

Si la autoridad está obligada a no estorbar y —si lo puede— a facilitar la consecución del fin último del hombre, también es cierto que no tiene en manera alguna poder para hacer incursiones por el campo religioso, en el que la única soberana es la Iglesia. (ps. 18-19).

Consecuencias de la limitación del poder público

Con la doctrina católica sobre las limitaciones de la autoridad y sobre el bien común, están determinados, salvados y enaltecidos los derechos del hombre, de las agrupaciones infraestatales y de la sociedad política.

La autoridad no sólo está para cuidar de los derechos individuales, como absurdamente proclamaba el liberalismo, sino también para atender a la conservación y a la unidad de la sociedad, y a la conservación y perfeccionamiento de la naturaleza humana. Para la autoridad existe en todo momento el hombre; pero no lo contempla aislado de las múltiples y complejas relaciones sociales, sino en función permanente de la familia, de la corporación, del municipio, de la nación. Para que el bien común llegue al individuo, pero no únicamente a este individuo o a esta clase de individuos, es necesario que la autoridad actúe siempre con miras a la totalidad del grupo por ella dirigido.

Y como el hombre es barro y espíritu, el poder público ha de velar por que no sólo al barro sino también al espíritu se extienda en la debida proporción la felicidad temporal que se distribuye entre los asociados.

¡Ancho y largo el dominio de la autoridad! Y para promover todo el bien común, cuenta el poder con la totalidad de los medios

conducentes. He aquí por qué estableció el vigilante y valeroso Pío XI: “Nós creemos que puede entenderse como bueno un totalitarismo en el sentido de que para todo aquello que es competencia del Estado, según sus propios fines, la totalidad de los ciudadanos se atenga a las direcciones del Estado y del régimen y defensa de él; que cabe por tanto, atribuir al Estado y al régimen un totalitarismo que podremos llamar subjetivo. Pero no podemos decir lo mismo de un totalitarismo objetivo en el sentido de que la totalidad de los ciudadanos deba atenerse al Estado y depender de él, y, peor aún, de sólo él, o de él principalmente, para el desenvolvimiento de su vida individual, doméstica, espiritual y sobrenatural”.

Así que para el cumplimiento de sus fines, el Estado puede ser totalitario; pero fuera de esos fines, el Estado carece de razón y de derecho. No aceptar esta última limitación, sería caer en el Estado-divinidad de Hegel, sería desconocer la existencia del derecho divino, sería, como lo hacen algunos de los modernos kelsenianos, fijar en el Estado la fuente del derecho.

Por esta limitación, la autoridad política no puede desconocer las normas del derecho eclesiástico, y en sus relaciones con la Iglesia está subordinada en las cosas espirituales y mixtas.

Por esta limitación, la autoridad política no puede desconocer los derechos naturales del hombre, o de la persona humana, como dice Maritain. Esos derechos no son los expresados por la *Declaración* de la Revolución Francesa, sino los así manifestados por Tapparelli:

“a) El hombre es por esencia un ser moral que tiende a su fin último por medio de su conciencia; de aquí se sigue que su conciencia tiene el derecho de no ser seducida ni lanzada por la violencia hacia los actos malos.

”b) Para alcanzar su fin, el hombre debe obrar. Tiene, pues, el derecho de trabajar para conseguir su propio bien, observando el orden; tiene el derecho a la independencia.

”c) Para trabajar, debe vivir; tiene, pues, el derecho de conservar su salud y sus fuerzas.

”d) Si debe conservar su vida, tiene el derecho de apropiarse y asegurarse los alimentos necesarios a este fin inmediato. Tal es el derecho de propiedad.

”e) Por último, para que el hombre pueda defender todos estos derechos, Dios, su Creador, le ha puesto en sociedad, esto es, en comunicación física y moral con los otros hombres; tiene, pues, el derecho de ser respetado y tratado por los demás como cualquiera de ellos; tiene el derecho al honor”.

En virtud de la limitación de que tratamos, la autoridad tiene que respetar los derechos de las sociedades imperfectas, como la familia, la corporación, el municipio. Por ello los católicos defendemos sin vacilaciones los fueros de la familia en punto de educación. “La familia —dice Pío XI— tiene inmediatamente del Creador la misión y, por tanto, el derecho de educar a la prole, derecho inalienable por estar inseparablemente unido con la estricta obligación, derecho anterior a cualquier derecho de la sociedad civil y del Estado, y por lo mismo inviolable por parte de toda potestad terrena”. Por esta limitación, aquella famosísima y liberalísima ley Chapelier que abolió en Francia el derecho de asociación profesional, fue esencialmente tiránica. Por esta limitación, consideramos tiránico un centralismo administrativo tal, que deje en desamparo los municipios.

Con admirable precisión agrega Meinvielle este comentario al texto ya citado en que Pío XI trata del totalitarismo estatal: “. . . si el Estado debe proponerse como supremo objetivo de su misión el bien común, no ha de pretender realizarlo por sí y directamente, absorbiendo todos los derechos de los individuos o sociedades preexistentes, sino a través de ellos, encauzándolos, armonizándolos; teniendo presente que no es él el creador único de ese bien común, sino tan sólo su regulador y promotor, ya que deben realizarlo los individuos y sociedades particulares, aunque bajo su suprema regulación”. (ps. 19-21).

Concepto de tiranía

La voz *tirano* en sus principios equivalía a *jefe* o *rey*. Pero en nuestros días se emplea para designar al gobernante que abusa del

poder. Para esto mismo se usa mucho hoy el término *dictador*, que también se aplica a cualquier dirigente de un régimen antiliberal.

Como los liberalizantes acostumbran formar un caos provechoso para ellos cuando se trata de calificar los sistemas que les son adversos, hay que aclarar algunas cuestiones ahora.

Especialmente en nuestro tiempo, cuando el tema de la democracia es apasionadamente discutido, los demoliberales han tratado de buscar una confusión de ideas para presentarse como los únicos paladines de la libertad humana. Todo gobierno que en el pasado o en el presente no estuvo o no está entregado a la anarquía religiosa, política, económica y social, es tiránico, dictatorial, detestable, para el liberalismo. Y es, sobre todo, antidemocrático. ¡Porque los descendientes de Rousseau y Smith son los únicos depositarios de la verdad democrática!

Basta que el conductor de un pueblo establezca la unidad del poder y le dé la necesaria fortaleza a su régimen, para que surja el airado grito: ¡tiranía! No otra es la explicación del odio que sienten los liberales ante la grave y destellante figura de Felipe II de España, o ante la ascética de Oliveira Salazar, el actual y glorioso reconstructor de la nación lusitana. Todo porque el gran monarca no estuvo limitado por los preceptos de la anarquía, y porque el gran ministro no lo está por los preceptos del constitucionalismo galicado. Pero ¿cómo va a haber tiranía en un gobierno que ante todo se somete a la ley de Dios? “Nuestros reyes absolutistas —ha dicho Pemán— se hacían relativos al hincarse ante Dios o inclinarse ante sus representantes. El poder de Felipe II estaba mucho más limitado por el consejo de su confesor o por el parecer que, en los momentos graves, pedía a un Melchor Cano, que lo está el poder del gobernante moderno por la irresponsable baraúnda de un parlamento”. ¡Y qué absolutismo podrá ejercer Oliveira Salazar, para quien por encima del Estado se encuentran la moral y el derecho natural!

¡No! Tirano no es quien establece orden, disciplina, unidad, fortaleza. Tirano —y es Santo Tomás de Aquino quien lo afirma— es el que no procura el bien común y utiliza al gobierno para intereses particulares. Y porque entonces el poder se torna injusto, dijo

el mismo santo que “la tiranía es todo poder ilegal”, ya que sólo el poder se encuentra legalizado en su ejercicio cuando procura el bien común.

El gobierno que se mueva dentro de la concepción católica de la política, está en la imposibilidad de la tiranía.

En cambio, veamos cómo del liberalismo rusioniano y de todos los demás sistemas de gobierno, fluye la tiranía.

La doctrina de Juan Jacobo se presta para dos interpretaciones contrarias:

1a.) Tiranía de la multitud o anarquía.— Como la soberanía política consiste en la voluntad general y esta voluntad no puede transmitirse, el pueblo —que es su poseedor— viene a ser propiamente el verdadero gobernante. “Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado, es nula y ni aun puede llamarse ley”.

2a.) Tiranía de la autoridad.— Leamos otras palabras del mismo Rousseau: “Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, así también el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos”. “Todos los servicios que un ciudadano puede prestar al Estado, se los debe luego que el soberano se los pide”.

Estos principios caóticos del escritor ginebrino son los dos filos de la espada con que se ha suicidado el liberalismo. Porque el pueblo se siente soberano, pide en el Estado liberal la dirección de todo; y cuando la sociedad se ahoga entre el desenfreno de las pasiones más bajas, no hay más remedio que volver al autoritarismo. Y si éste se ejerce sobre el segundo principio rusioniano, la sociedad languidece entre las manos férreas de alguno que, por creerse depositario del poder absoluto originado del pacto social, no se detiene ante ninguna valla. No está por demás evocar la brillante tiranía napoleónica, brotada de las entrañas de la Revolución Francesa.

Pero, justo es decirlo, el ejercicio de la soberanía por la muchedumbre se ha dado en casos excepcionales. La tal soberanía no ha sido más que la arena que se le ha echado al pueblo en los ojos, pa-

ra poderlo despojar, sin riesgo, de sus auténticos derechos. Los regímenes liberales han sido el desvergonzado escamoteo de la libertad y la justicia, acompañado del aplauso de los tontos. Todo régimen liberal es una oprobiosa tiranía.

Si en la teoría de Rousseau está mimetizado el despotismo, en el pacto social hobbista se muestra en su brutal desnudez. Para el filósofo británico la soberanía estatal “se funda en la obediencia ciega de los súbditos”. “El soberano es un agente con poderes ilimitados y autoridad plena, indiscutible y absoluta”. “El soberano tiene un poder supremo tanto en los asuntos del orden espiritual como en los negocios temporales”.

Justificación del poder despótico es también la teoría de quienes, como Gumplowicz, sostienen que el Estado nació de la fuerza, en virtud de la cual un grupo se impuso a otro u otros en la sociedad.

Tampoco se deja coger la delantera el sistema hegeliano. En efecto, Hegel, al establecer las diferencias de fundamento entre la sociedad civil y la política, dice que el Estado es una comunidad permanente, unánime y no simplemente una voluntad general formulada a continuación de un contrato que emana de los individuos. “El Estado —continúa el teorizante— preexiste y sobrevive a los individuos; es la realidad absoluta y primordial; y el individuo solamente tiene sustancia, libertad, en tanto que es miembro del Estado”. En pocas palabras, “El Estado es la realización adecuada de una idea divina, es una encarnación terrestre de Dios”. Y por último, el fin del Estado no es lo que hemos llamado bien común, sino la afirmación de su propia soberanía.

¡Y para qué hablar del despotismo que fluye de la teoría socialista, según la cual solamente la colectividad está provista de derechos!

Repitamos: la autoridad es justa y gloriosamente fecunda, cuando se guía por las enseñanzas del catolicismo. El bien común, entendido rectamente, es la clave para saber si un régimen es o no tiránico.

Cuanto hasta aquí queda dicho, puede sintetizarse en pocas palabras: Porque Dios creó al hombre, la sociedad es de derecho na-

tural; y porque la sociedad para servir al hombre necesita de la autoridad, ésta es de origen divino. Por consiguiente, la autoridad gira dentro de la órbita del derecho natural, cuyas normas le mandan perseguir no la perfección moral del hombre, no la vigorización de la raza, no el excluyente progreso de la comunidad, no la salvaguardia de teóricos derechos individuales, no la krausista conservación del orden jurídico, sino el advenimiento directo o indirecto de todo eso, mediante la realización del bien común. (ps. 21-24).

*Mientras mayor unidad haya en el poder,
mayor perfección tendrá la autoridad*

Al estudiar los caracteres de la autoridad política, vimos cómo la unidad es uno de ellos. Podemos decir que todos los tratadistas concuerdan en sostener que la unidad es nota esencial del poder, “porque una sociedad no puede subsistir sin que en ella exista una fuerza única que armonice y dirija los diversos movimientos y actos de los miembros que la componen, hacia su fin propio”. Y esa fuerza única es precisamente la autoridad, como ya vimos que decía el padre Taparelli. Tan significativa es la unidad, que Santo Tomás, en atención, a ella, prefiere sobre todas las formas de gobierno a la monarquía, aun en el caso de los regímenes tiránicos. Mientras más pensemos en la necesidad del bien común y en la razón y libertad humanas, más claramente veremos que la concentración de la autoridad en un solo —único medio para alcanzar la unidad— es tan ventajosa, como perjudicial la división.

Tanto ha podido la obra del liberalismo en las repúblicas americanas, que para la mayoría de sus habitantes resulta un pecado fenomenal la monarquía. Por ello nos hemos acostumbrado a mirar con ojos de perdón a un Iturbide o a un San Martín. Sin embargo, el gobierno de uno solo, en abstracto, es indudablemente el que mejor corresponde a la noción de autoridad. Y no creamos que el gobierno de uno solo es necesariamente despotismo. Todo lo contrario, porque mientras mayor unidad haya, mayor perfección tendrá la autoridad; y ya vimos que la tiranía es, según Santo Tomás, una degeneración del poder. Si con el metro del constitucionalismo liberalero fuéramos a medir los gobiernos divino, eclesiástico y

familiar, ¡nos resultarían de sobrada estatura despótica Dios, el pontífice romano y el jefe del hogar!

Mas como la autoridad, según explica Taparelli, para actuar realmente necesita realizarse en los individuos concretos, es necesario considerar al sujeto del poder. Y entonces concluiremos que en las sociedades políticas, en razón de su desarrollo, se requiere la colaboración de muchos en el gobierno, porque la imperfección de la naturaleza humana impide a un solo hombre atender suficientemente a todas las manifestaciones de la autoridad.

Con fundamento en ello, Taparelli formula las siguientes proposiciones: “La autoridad concentrada aumentará o disminuirá de perfección en la misma proporción en que el poseedor de esa autoridad sea, por causas accidentales, más o menos perfecto”. Cuanto mayor sea la influencia de la fe y de la gracia divina en el gobernante, menor será la utilidad de disminuirla concentración del poder.

En todo caso, queda en claro que la unidad es esencial para el poder público y que lo más propio para obtener tal unidad es la concentración del poder en las manos de un solo hombre. Y como al expedir una constitución política no vamos a considerar las condiciones espirituales de los hombres que van a gobernar, sino a guiarnos por la noción de bien común, es lógico que entonces debamos acoger la forma de gobierno que mayor unidad nos garantice, sin perder de vista, claro está, que el gobernante necesita de colaboradores en proporción al desarrollo de la sociedad.

Al hablar de los colaboradores necesarios no se rompe la unidad del poder, como no se rompe la unidad de mando porque el jefe de una oficina encarga a un subalterno de la correspondencia, a otro de la contabilidad, etc. La desconcentración del poder obedece precisamente al fenómeno de la división del trabajo. Conservando la suprema dirección de todo, el individuo poseedor de la autoridad tendrá como cooperadores en la cabal obtención del bien común un consejo de legisladores, un cuerpo de magistrados y jueces, como un considerable número de agentes para las demás actividades del gobierno.

Santo Tomás de Aquino contempló en la monarquía el más seguro medio para unificar a los asociados; en la aristocracia actuada,

según el valer espiritual, el más apropiado sistema para obtener que muchos discutan fecundamente los negocios públicos y para el buen reparto de los demás cargos gubernativos; y en la democracia, una intervención útil del pueblo en el gobierno. Y así formuló su teoría del régimen mixto, que él mismo condensó en estas palabras: “Tal es precisamente todo régimen en que armoniosamente se combinan la monarquía, en cuanto gobierna uno solo; la aristocracia, en cuanto varios están en el poder en razón de su virtud; y la democracia, en cuanto los gobernantes pueden ser elegidos de entre el pueblo y por el pueblo”.

En este sistema hay discusiones, hay consultas, hay elecciones; pero sobre todo hay unidad, porque el jefe del gobierno es quien únicamente tiene el poder de decisión.

A pesar de cuanto se ha dicho, no faltará quien arguya que ante la posibilidad de un régimen despótico, es preferible establecer en la Constitución política del Estado la independencia y separación de las funciones del poder, para en un momento dado obstruir los propósitos del tirano. Pero es pueril esta argumentación, ya que ante la voluntad de un déspota, si no valen las consideraciones de que hay que respetar el derecho natural, mucho menos van a valer las de que hay que respetar esa división y separación constitucionales. Y si no, ¡que hable la historia! (ps. 34-36).

Esencia de la triseparación del poder público como resultado de la desconfianza del liberalismo en relación con la monarquía

Se suele citar a Aristóteles como precursor de la división del poder público, porque dijo que en todo Estado hay que organizar muy bien tres elementos: el primero es la asamblea general, que delibera sobre los asuntos públicos; el segundo, el cuerpo de magistrados, cuya naturaleza, atribuciones y modo de designación es menester reglamentar; y el tercero, el cuerpo judicial. Pero hay quienes, como Orban, rechazan con toda razón el que la tridivisión de la autoridad pueda basarse en la simple descripción aristotélica.

Otros miran a Juan Locke como precursor. Este político inglés publicó en 1690 *Two treatises of government*, obra destinada a re-

futar por una parte el “derecho divino” de los monarcas, según el sentido de los anglicanos, y por otra el absolutismo hobbista. Hace brotar el Estado de un pacto social, y desarrolla una teoría sobre el derecho de resistencia ejercido por la mayoría del pueblo frente a una autoridad tiránica. En relación con el tema en que nos ocupamos, Locke habla del legislativo como del órgano supremo del que dependen estrechamente el ejecutivo y el judicial. Pero no explica nada fundamental sobre la separación de poderes.

Es Montesquieu quien inicia la era separatista, por más que ha habido quienes, como Duguit, echan la culpa de la iniciación a los revolucionarios franceses que no supieron leer bien a su compatriota, quien sólo aconsejó que los tres poderes cooperasen en la marcha del Estado.

Pero préstese o no la exposición de Montesquieu para defender cierta colaboración entre las funciones de la autoridad, lo indiscutible sí es que en *De l'esprit des lois* —tratado aparecido en 1748— se desarrolla ampliamente la teoría de la separación de poderes. Al barón de Montesquieu le preocupó el problema de la libertad del pueblo; se dedicó a estudiar el sistema político de Inglaterra, y le pareció que allí estaba la garantía para la libertad. Observó que el monarca inglés no ejercitaba el derecho de rehusar la sanción de las leyes, y concluyó que el legislativo era función exclusiva de las cámaras. De aquí pasó a inferir que el pueblo británico era libre en virtud de que el monarca se contentaba con el solo poder ejecutivo. Luego expresó los siguientes principios: “Cuando el poder legislativo y el ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo de magistrados, no hay libertad, porque puede temerse que el monarca o el tirano haga leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente”. “No hay tampoco libertad si el poder judicial no está separado del legislativo y el ejecutivo. Si está unido a la potestad legislativa, el poder de decidir de la vida y la libertad de los ciudadanos será arbitrario, porque el juez será al mismo tiempo legislador; si está unido al poder ejecutivo, el juez tendrá en su mano la fuerza del opresor”. “Todo estaría perdido si el mismo hombre, o el mismo cuerpo de próceres o de los nobles, o del pueblo ejerciese estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias de los particulares”. “Todo poder único es necesariamente despótico; el poder no puede limitarse más que por otro poder”.

De estos enunciados tenían que seguirse la confusión del concepto de poder público, el rompimiento de su unidad y la tendencia a independizar unas de otras absolutamente sus funciones esenciales. Nosotros hemos visto que mandar es la operación de la autoridad, operación que se subdivide en expedición de la norma y en cumplimiento de la misma; que esta segunda a su vez se puede considerar abierta así: ejecución del orden jurídico y restablecimiento del mismo; y que en la ejecución del orden jurídico, se pueden distinguir otras varias sub-funciones. Y esta distinción no ha perjudicado a la noción de poder, porque la hemos considerado entre movimientos de un solo cuerpo, entre manifestaciones que puede tener un solo sujeto por sí mismo o por medio de sus colaboradores. El ansia libertaria llevó a Montesquieu a confundir la idea de función con la de poder, y las consecuencias de tal error —aceptadas por el demoliberalismo sentimentalista y antilógico— constituyen una serie fúnebre en la historia política de Europa y de América.

En tres grupos podemos exponer las críticas que se han hecho a Montesquieu:

1o.) La separación de poderes quiebra la unidad orgánica del Estado y por lo tanto es contraria al bien común; porque es evidente que la necesaria unificación de los asociados en la vida política no se obtendrá jamás en un régimen de tres poderes, desatados unos de otros y casi siempre contendientes unos contra otros.

El principio “Todo poder único es despótico”, contradice los otros enunciados: como cada uno de los tres poderes es independiente y constituye por sí mismo una verdadera autoridad, tendremos entonces tres déspotas en lugar de uno. Y no se diga que unos a otros se limitan, ya que bien puede acontecer que, como lo dice Izaga, en vez de oponerse, se sumen para el ejercicio de la tiranía. Además ese principio es absurdo por muchas razones como éstas: a) porque “supone que el hombre sólo se mueve o por las pasiones o por otra fuerza que brutalmente se le imponga”. . . ; con lo que se tendrá la absurdidad de que la naturaleza humana es incapaz de discernir y apetecer el bien; b) porque ese principio significaría que en la familia no puede existir la libertad, ya que el padre ejerce en ella la plenitud del poder

2o.) ¿Es cierto que con la tridivisión se asegura la libertad? ¿Qué nos dice la historia al respecto? Para responder, acudamos a los tratadistas insospechables de autoritarismo; y nos encontraremos con que la casi unanimidad de ellos, después de más de un siglo de experiencias, confiesa, con el autorizado profesor Laski, que en el tridivisionismo no está precisamente el secreto de la libertad.

3o.) A los mismos corifeos del liberalismo les tocó combatir el sistema de Montesquieu: “. . . nuestros políticos —dice Rousseau— no pudiendo dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad, en poder legislativo y poder ejecutivo. . . . Hacen del soberano un ser quimérico, formado de diversas partes reunidas, lo mismo que si formasen un hombre con varios cuerpos, de los cuales tuviera uno los ojos, otro los brazos, otro los pies, y nada más. . .”. Y nadie menos que Voltaire puso en la picota del ridículo al “sacrosanto” patriarca de la tridivisión.

En la realización del separatismo surgen invencibles dificultades, pues para que el Estado no se convierta en las evoluciones alocadas de tres ruedas sueltas, los hijos de Montesquieu tienen que buscar medios de enlace, con detrimento de los principios. De donde los aprietos para los constitucionalistas liberales cuando tratan de explicar las atribuciones que generalmente tiene el ejecutivo en la expedición de las leyes (iniciativa, discusión, sanción, veto), o las que tiene el legislativo en la confirmación de ciertos actos del ejecutivo (como en el ascenso de militares), o las que tiene el judicial para resolver complicados pleitos (como la interpretación de la ley, que —según el consenso de los modernos expositores— implica facultades creadoras del derecho en muchos casos)

La pugnacidad es la característica del Estado separatista: el ejecutivo y el legislativo, en espléndida comprobación de que la autoridad tiene que ser una, desde que empiezan a actuar, tienden a la absorción de funciones.

No mentamos al judicial, porque siempre ha vivido en condición de dependiente, debido sobre todo a que, de buen o mal grado, comúnmente se reconoce que en la distinción de las operaciones del poder, aquél está comprendido dentro de la ejecución de la ley.

Como prólogo de la lucha, el legislativo, cuando se trata de darle a un Estado su Carta constitucional, tiene especial cuidado en levantarle diques al futuro curso del ejecutivo. Efectivamente, para los legisladores inspirados en Montesquieu las medidas más seguras para que no se vaya a romper el equilibrio de poderes por parte del ejecutivo, son éstas: federalismo, elección del jefe del gobierno por la asamblea legislativa, período constitucional muy corto, prohibición de reelegir al mismo mandatario, ejecutivo múltiple. . .

Logren o no imponerse tales recursos de prevención, lo evidente en la historia es que la lucha estalla y que finaliza con el triunfo de uno de los contendores. Bien expresó Oliveira Salazar: “En nuestra triste historia contemporánea parece que nunca pudieron coexistir los dos poderes debidamente equilibrados: ora es el legislativo el que domina, subordinando los gobiernos a su voluntad; ora es el ejecutivo el que reacciona, reemplazando enteramente a aquél”.

Veamos los dos casos:

1o.) *Absorción del ejecutivo por el legislativo.*— El caso típico es el del parlamentarismo francés; en regímenes como éste, el jefe del ejecutivo no puede hacer otra cosa que obedecer las órdenes que le imparten las atronadas cámaras legisladoras. En el sistema parlamentario se dan diversas modalidades, algunas tan interesantes como aquella consagrada en la Constitución republicana de Portugal (1911): “Corresponde exclusivamente al Congreso de la República: Elegir al presidente de la República . . . Destituir al presidente de la República en los términos de esta Constitución”.

La forma perfecta del parlamentarismo sería aquella en que no hubiera jefe del ejecutivo. Ya en Francia en 1848 los partidarios de J. Grévy intensificaron una campaña dirigida a suprimir al presidente y a darle a la asamblea legislativa las atribuciones del ejecutivo. Y lo curioso de estos empeños es que nacieron de la lógica: los grevistas argumentaban que siendo el poder indivisible, tenía que residir totalmente en alguna parte: o en la asamblea o en el presidente, y que no siendo posible suprimir la asamblea, había que acabar con el presidente. Más tarde el célebre profesor Hans Kelsen redactó un proyecto de constitución para Austria y suprimió al jefe del Estado.

Sin necesidad del texto constitucional, el legislativo ha tenido otras oportunidades para hacerse sentir con predominio sobre el ejecutivo. En Colombia es notable la contienda que estalló en 1867 entre el Congreso nacional y el presidente Tomás Cipriano de Mosquera: a las circulares y decretos del segundo, respondían las leyes anulantes del primero. No teniendo otro camino para dominar, Mosquera declaró en estado de guerra la República y cerradas las sesiones de las cámaras. Entonces el parlamento tramó una conjuración, que terminó con el apresamiento de Mosquera. Más tarde éste fue juzgado y condenado por el Senado, y por último tuvo que salir del país como desterrado.

2o.) *Absorción del legislativo por el ejecutivo.*— También puede ser por medio de la ley o de la violencia. Las constituciones políticas tienen artículos en que se contemplan situaciones delicadas para la vida del Estado: conmociones interiores, guerras con otro Estado, graves problemas de orden fiscal, económico o social. . . En tales casos, cuando se requiere la pronta, eficaz y ordenada actuación del poder público, las tesis sobre la tridivisión desaparecen por inútiles y algo más: por perjudiciales para el bien común. Entonces el legislativo voluntariamente se despoja de su potestad y se la cede al ejecutivo, ya para un ejercicio general, ora para un ejercicio particular: es el caso de las *facultades extraordinarias*.

El significado profundo de estas facultades no es otro que el reconocimiento de la unidad del poder, o, en otros términos, de que en manos de uno debe estar la dirección de todas las operaciones de la autoridad.

En la *vida normal* de los gobiernos presidenciales (contrarios al parlamentarismo), en que el jefe del ejecutivo goza de algunos derechos efectivos —como en las épocas críticas de los regímenes parlamentarios— las facultades extraordinarias se convierten en ordinarias. Durante su período anual el Congreso da unas pocas disposiciones, discute copiosamente acerca de cuanto encierran los mundos visible e invisible y por último aprueba una ley en virtud de la cual traspasa el poder de legislar al presidente de la república.

Cuando el legislativo se niega a secundar las iniciativas del ejecutivo, ya sea no aprobándole cuanto éste le propone, o bien no

invistiéndole de las debidas facultades extraordinarias, viene la culminación de la pugna entre los dos “poderes”; y como es raro que el legislativo tenga la ventura con que contó el Congreso colombiano en su lidia contra Mosquera, lo que casi siempre se sigue de estos sucesos es la imposición definitiva del ejecutivo, que o se produce por simple supeditación, como cuando el general Rafael Reyes entre nosotros prescindió en 1905 del congreso popular y lo reemplazó por una asamblea nacional propicia a sus deseos de progreso; o se produce por cruento vasallaje, como cuando el presidente liberal de Venezuela José Tadeo Monagas promovió el asalto de las turbas a la diputación de 1848, del que resultaron varios congresistas y espectadores muertos. Después de esta acometida podemos imaginar en lo que paró la tridivisión entre los venezolanos: “Por largos años, bajo los gobiernos de Monagas, la independencia del parlamento fue imposible; las agrupaciones opositoristas perdieron toda confianza en las propagandas pacíficas, y ambas cosas determinaron, en parte principal, el sistema de gobierno personalista y el sistema de oposición revolucionaria”.

Tenemos, pues, que en la práctica la tridivisión del poder público desemboca o en la dictadura legislativa —raras veces—, o en la dictadura ejecutiva. Lo malo de esto radica en que generalmente de aquí no surge un gobierno con un plan armónico dirigido hacia el bien común, sino un régimen tiránico cuya finalidad está en el beneficio de un caudillo y de la agrupación en que se apoya. Decimos de un caudillo, porque aunque fuera una asamblea la que asumiera la tiranía, el más capaz o el más audaz de los asambleístas sería el único tirano. Bástenos citar el ejemplo de Robespierre cuando la Revolución Francesa. Y si no llegara a predominar una sola voluntad, el despotismo sería mucho más oprobioso; porque si es bueno que varios deliberen y aconsejen, pésimo es que una muchedumbre decida.

Por ello lo más natural es la absorción del legislativo por el ejecutivo. Por ello el pueblo, como lo hizo ver Montalembert, en el ejecutivo concentra el amor o el odio; y después que el liberalismo mutiló a los monarcas de Europa, ese pueblo siguió viendo en sus soberanos no los jefes de una rama del poder, sino los jefes del poder.

Ya vimos para qué urdió Montesquieu su teoría tridivisionista. Si preguntamos por qué, nos responderán los liberales: Porque en el despotismo de la monarquía francesa no existía la libertad humana. Y seguirán con esta clase de razones, hasta caer en las “gloriosísimas” infamias de la Revolución Francesa. En nuestros días está demostrado que tal catástrofe no se preparó y produjo tanto por los abusos de los reyes cuanto por el odio anticristiano de los enciclopedistas, por las criminales maquinaciones de los monárquicos orleansistas contra la imperante dinastía borbónica, por la intervención de las sociedades masónicas y aun por las intrigas internacionales.

Pero suponiendo que “los abusos, ciertos pero fácilmente reparables”, de los príncipes, determinaron en la intelectualidad y el pueblo franceses el ansia de cambiar el régimen, entonces tendríamos que la reacción liberal no tuvo ojos para ver el mal, que no se encontraba en la unidad del poder sino en el relajamiento general de las costumbres. Como muchos años después lo demostró el insigne orador católico Alberto de Mun, una reforma moral y no política era lo que Francia necesitaba. ¡Y precisamente esto fue lo que ignoraron los reformadores libertarios!

Sólo la moral del catolicismo levanta barreras eficaces contra el despotismo. “La mejor y más legítima de las garantías, será siempre la honestidad, la religión profundamente arraigada en el corazón de un rey, de sus ministros, de los confesores que los dirigen, en fin, en el alma de la nación entera”. En atención a esto, escribió Santo Tomás: “Es menester que el gobernante posea perfectamente las virtudes morales”.

Pero los liberales no sólo no se dieron cuenta de la urgencia de renovar moralmente a Francia; sino que allí, como en el resto del mundo a donde llegaron sus influencias, acabaron por corromper lo que aún no estaba corrompido, con la kantiana distinción entre orden moral y orden jurídico y con el levantamiento, como faro de salvación, del libre examen, según el cual cada individuo puede trazarse su regla moral para vivir.

Y a este fenómeno que acaeció en el siglo XVIII se parece el que está hoy acaeciendo. Reagravados los males de antaño por la actua-

ción sin cauce del liberalismo y por las tremendas reacciones surgidas contra su filosofía, nuestro mundo se está muriendo porque le faltan la tierra, el agua y el sol de la moral de Cristo; como también porque le faltan la restauración de la autoridad y la humanización de la economía.

Al perseguir hoy una reforma política, tenemos —para que el remedio sea completo— que perseguir ante todo una reforma moral. En 1909 el entonces jovencuelo Antonio de Oliveira Salazar, al exponer sus ideas sobre educación, estampó en un discurso esta sentencia: “Todo se está reformando, menos aquello que realmente debía reformarse primero: ¡los hombres!”. 26 años más tarde el mismo orador, jefe ahora del gobierno portugués, al tratar de la desconfianza que reina en las relaciones internacionales, concluye: “Señal de que la crisis moral, más que la crisis económica, es la que está haciendo desgraciado al mundo”.

Convenzámonos: los grandes males que confronta hoy la organización estatal no desaparecen con los remiendos democráticos, sistema según el cual cada vez que se presenta una grieta en el gobierno, se la tapa con una medida aislada y de tanteo. Ni tampoco con el simple restablecimiento de la autoridad. Desaparecen si nos ponemos a cumplir primero la sabia amonestación de Pío XI: “Como en los períodos más borrascosos de la historia de la Iglesia, así también ahora el remedio fundamental debe consistir en una renovación profunda y sincera de la vida privada y pública, según los principios del Evangelio”.

Para finalizar este asunto, digamos que de la equivocación fundamental del liberalismo nace una nota característica de su sistema (y de la democracia en general, según decía Santo Tomás): la desconfianza. Como los liberales creyeron que las fallas de la monarquía absoluta procedían de la unidad del poder, desconfiaron de esa unidad e inventaron la triseparación; y como luego desconfiaron de la eficacia de tal separación, inventaron la independencia. El demoliberalismo en todas partes se ha guiado por la desconfianza. De donde el que sean las constituciones liberales una serie de trabas puestas a un “poder” en favor de los otros “dos poderes”. (ps. 37-45).

*Francisco Suárez y J.J. Rousseau
frente a la concepción de la sociedad
(De Quevedo, político de la oposición)*

Los escritos sobre filosofía, teología y ascética del Doctor eximio llegan a 26 volúmenes en folio. Es muy probable que varias de sus obras se perdieran, como algunos comentarios a Aristóteles. Desde los 23 años, su vida la consagró a la enseñanza filosófico-teológica. Sus tratados más célebres son las *Diputationes Metaphysicae* y *De Legibus*, reputado como inagotable fanal de la filosofía del derecho, y la *Defensio fidei*, libro de polémica, que fue quemado en París por orden del parlamento y en el que, contra el tirano Jacobo I de Inglaterra sostuvo, al lado de otro glorioso jesuita, el cardenal Bellarmino, una tesis democrática de mucha esencia.

Para Suárez, la sociedad civil nace del consentimiento de los ciudadanos, que lo dan impulsados por su natural sociabilidad, sociabilidad originada en Dios, autor de la naturaleza. El poder político, encargado de guiar a la comunidad en el logro de sus fines, procede de Dios, según la enseñanza del Apostol; pero no se confiere directa e indirectamente al gobernante, sino al cuerpo social o multitud, que lo transfiere a su vez.

Como se ve, esta tesis se encamina especialmente contra los partidarios del absolutismo de pretendido origen divino. Suárez da una intervención poderosa al pueblo, pero reglamentada por la ley divina. La democracia viene a ser en el sistema del Doctor eximio un instrumento de Dios. Así quedan señalados por la comunidad límites al Estado y se pone en relieve el espinoso pero necesario derecho de resistir a la autoridad injusta. Todo dentro de la órbita de la ley eterna, con lo cual el gobierno no se afecta ni en su dignidad ni en su potencia.

Esta tesis de Francisco Suárez, que fue la misma del santo cardenal Bellarmino, ha tenido impugnadores en el campo católico, y la Iglesia ha dejado a la libre discusión el asunto. Pero ello no impide el sostener que se trata de una tesis sencilla, clara, fecunda, de subyugador vigor dialéctico y de encantador y no perjudicial sabor democrático. Hoy la siguen tratadistas de la autoridad de Jean Dabin, profesor de la Universidad de Lovaina. (Cfr. *Teoría general del Estado*).

Podría argumentarse que en resumidas cuentas es la anterior una forma del pensamiento de Juan Jacobo Rousseau en *El contrato social o principios del derecho político*. Pero erraría quien tal sostuviese, pues el ginebrino, al opinar que la asociación humana es fruto de un pacto, se basa en que el individuo no es sociable por naturaleza; para él la comunidad nació del convencimiento a que llegaron los primitivos hombres, de que para subsistir tenían que asociarse en vez de combatirse. Elimina Rousseau a Dios en el origen de la sociedad. Consecuente con este su pensamiento cardinal, hace brotar la autoridad de los solos asociados, quienes ponen "en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general". (*El contrato social*, lib. I, cap. VI), dando así campo a la tiranía o a la anarquía, ya que no hay, ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni aun el mismo contrato social (Ib., cap. VII). No rigiendo ninguna norma superior a la propia multitud, el capricho viene a constituirse en máximo orientador de la vida social.

La doctrina de Francisco Suárez enaltece al pueblo y da a la autoridad base indestructible; la de Rousseau abaja y destruye finalmente a los dos. (ps. 54-56).

*El humanismo inútil de Erasmo
y el humanismo completo de Tomás Moro*

Hase difundido mucho en estos años el libro de Zweig sobre Erasmo, en el que campea el vacío concepto de que el biografiado es el padre de los humanistas. Para poder tratar del asunto, conviene conocer el contenido real del vocablo concerniente.

Existe un estudio definitivo sobre la materia: el bello y profundo del jesuita Gerald G. Walsh, *Humanismo medioeval*, en el que se demuestra que el humanismo perfecto está configurado por la sed de felicidad, connatural al hombre; sed que se extingue en las fuentes de la verdad, la bondad y la belleza. Recorre las vías humanísticas sólo quien sabe buscar esos océanos del espíritu.

En los vituperados siglos que antecedieron a lo que se ha llamado Renacimiento, produjéronse los mejores tipos de humanismo;

basta citar a San Agustín, Santo Tomás y Dante Alighieri. El vivaz crítico Walsh enumera y comenta la mayoría de los humanistas medievales y oportunamente llama la atención hacia el medio propicio en que actuaron: bibliotecas, universidades y recompensas estimuladoras por parte de los prelados y los príncipes.

Así las cosas en realidad. Pero interesados historiadores un día cualquiera dicen que en el siglo XV fue cuando los hombres se acordaron de que en la antigüedad greco-romana existió la belleza, y cuando se dedicaron a revivir el culto de esa diosa, destronada y perseguida por los bárbaros de las centurias precedentes. Luego esos historiadores establecen una división arbitraria y crean el mito del Renacimiento o del humanismo restaurado.

Si nos detenemos a considerar los pareceres expuestos acerca de la cuestión, nos hallaremos frente a estas concepciones del humanismo renacentista: la que da a éste el significado de lucha contra la influencia de la Iglesia católica en la cultura (Cfr. *Historia de Europa*, por Henri Pirenne); la que le iguala con un magno esfuerzo por la libertad humana y por la exaltación de los demás valores inherentes al individuo; y la que sigue Zweig en su *Erasmus*: el humanismo es la unión de todos los hombres en la búsqueda de la civilización y la cultura, por encima de preocupaciones de religión, país, idioma o clase.

Todos los creadores de esta marca de humanistas se ponen de acuerdo en confundir los excesos de la terminología escolástica y los abusos de algunos filósofos y teólogos medievales con la genuina escuela católica, la que ayudó los empeños de la experiencia y del entendimiento con la lumbre de la revelación, sin menoscabo alguno para las ciencias ni para la filosofía. Y todos se ponen de acuerdo en equiparar el humanismo con la dedicación a la belleza, considerada ésta como simple obra humana, sin importarles el concepto metafísico en ningún momento.

Para quienes así conciben el humanismo, el maestro sin tacha es Erasmo. Porque si éste sintiose, en gran parte de su errante vivir, inclinado hacia la indagación de lo verdadero y lo bueno, pudo al final ensordecirse para todo lo que no fueran las voces del placer estético. Cuando Lutero dividió a Europa, en torno del pontífice

romano se agruparon los ingenios católicos para librar la gran batalla de la verdad y la justicia; menos Erasmo de Rotterdam, que luchó ante todo para que los cultores de las bellas letras tuvieran paz en su afición. Para él, en último término, no tenía facultades el hombre sino para perseguir los deleites del arte. Con cuánta exactitud se puede citar a Guillermo Valencia, para decir que el rotterdamés era capaz de “sacrificar un mundo para pulir un verso”.

Fue, pues, el de Desiderio Erasmo, un humanismo mutilado.

El hijo de Rotterdam y Tomás Moro tuvieron una amistad intelectual muy edificante. Aquél disfrutó las pródigas atenciones del inglés, en cuya casa compuso el *Elogio de la locura*, que, en su latina redacción original, se llama *Moriae encomium*, título con que Erasmo quiso ensalzar a su amigo, al que además dedicó toda la obra. El divulgado y gracioso libro del santo canciller, *Utopía*, fue publicado primeramente bajo la amorosa atención de Erasmo.

Juntos emprendieron cierta vez trabajos literarios de la misma índole, como la traducción, del griego al latín, de unas páginas de Luciano. Así se dirigía el de Rotterdam, sobre el caso, a su amigo Ricardo Whitford: “Deseo que la comparéis [mi declamación] con la de Moro, para que podáis juzgar si existe alguna diferencia entre su estilo y el mío, dos hombres tan semejantes, según acostumbráis decir, en ideas, modales, disposición y amor al estudio, que negáis que dos gemelos pudieran ser más parecidos”.

Aun en los volúmenes de los historiadores que inventaron el Renacimiento, es citado Moro como humanista. Por cierto que la clarísima fábula *utópica* es arbitrariamente interpretada, para presentar matices que en verdad no tuvo en su existencia el autor.

Brilló éste por sus conocimientos y producciones humanísticos, así como por su habilidad y rectitud en el ejercicio de la abogacía y del poder público. Gozó tan altos honores cual los tributados a Erasmo, y estuvo frente a oportunidades más tentadoras para alegrar con dorados provechos sus días. No obstante la igualdad que pregonaba su amigo literario, la concepción que tuvo del humanismo se aparta de la erasmiana; por ello su actitud ante los pseudo-reformadores luteranos fue diametralmente opuesta.

Como hombre de la política y del foro, antes que otra cosa buscó siempre el establecimiento de la verdad y la justicia. Como hombre de letras, admiró la belleza de las creaciones humanas, sin desvincularlas del arquetipo de toda belleza: Dios. Lo que no le recortó las alas de la fantasía, ni le aminoró el vuelo investigador de la inteligencia, ni le precipitó en los abismos de la servidumbre. Fue un humanista completo.

Está minuciosamente comprobado que el roterodamés no se salió del seno de la Iglesia católica. (Cfr. Th. Quoniam, *Erasmus*, capítulos basados en la correspondencia erasmiana que publicó Allen). Pero no se le puede nombrar como dechado de catolicismo. Por ser su ideal la tranquilidad para el arte, fue un contemporizador, un transigente tibio y suave. En la contienda de Lutero contra el pontificado de Roma, no se esforzó por aclarar de qué parte estaba la verdad, sino por conseguir un entendimiento, a base de dulzura en el lenguaje contradictor. Cuando, tras muchas súplicas del supremo pastor de la cristiandad, se resolvió a escribir sobre la reforma protestante, escogió el tema del libre albedrío, para refutar a Lutero, sin caer en la energía precisadora. Por ello su publicación irritó a los renegados, sin satisfacer a los católicos.

Tomás Moro tuvo que escoger, en un momento dado, entre los halagos del gobierno y la proclamación mortal de la verdad; no vaciló, por más que se le ofrecieron las alternativas entre sofismas peligrosos; agigantose combatiendo a fondo la herejía y pagó con la cabeza su tranquila y fuerte decisión. Pocos minutos antes de ser decapitado, dijo serenamente: "Muero leal a Dios y al Rey, pero a Dios ante todo".

Se habla del ejemplo de libertad dado por Erasmo al mundo con su posición de conciliador entre Lutero y el Papa. Mas esa calculada imparcialidad se vuelve triste e indigna cosa, ante los destellos de verdadera libertad salidos del sacrificio de Tomás Moro.

Al hacer la historia de la literatura, es necesario recordar los escritos de los dos humanistas. Los gustos se dividirán al querer establecer la primacía de esas obras; pero no podrá haber divergencias al considerar la personalidad de los creadores: la de Moro es la que satisface los más nobles anhelos del espíritu.

El humanismo *renacentista* o erasmiano es inútil, y, por lo tanto, deja desprovisto al hombre para colmar dos de sus exigencias vitales: verdad y bondad. En cambio, el humanismo de Tomás Moro es completo, y por ello capacita al hombre para gozar la vida en toda su gloriosa plenitud. (ps. 62-65).

Se necesita un equilibrio económico entre Norteamérica e Iberoamérica, para pasar de la oprobiosa desigualdad a la unión de pueblos gloriosamente iguales
(De *La linterna y el búho*)

Las grandes normas de la economía estadounidense parecen sintetizarse, por lo que a América se refiere, en mantener a toda costa este reparto de labores: las de la producción industrial, en Norteamérica; y las de la agrícola y pastoril, en las comarcas restantes. Si, en una exagerada hipótesis, estas directrices fueran aceptables, todavía surgirían otras razones de protesta: por ejemplo, al saber que el trabajador medio en los Estados Unidos gana un salario mínimo de cuarenta dólares semanales, laborando sólo durante cinco días de ocho horas, mientras el de la mayor parte de los países iberoamericanos a duras penas consigue seis dólares en una semana de seis días, también de ocho horas de fatigas. Y la protesta se aviva al comprobar que esta misérrima retribución es impuesta por los compradores de los Estados Unidos, quienes unilateralmente han fijado hasta ahora el precio a los productos de sus vecinos. Vender caro y comprar barato es en estos dominios otra ley tremendamente injusta.

Es claro que a la larga este desequilibrio se traduce en el hecho de que el hispanoamericano queda imposibilitado para consumir los artículos de la industria estadounidense, y en general para vivir con aquel mínimo de comodidad exigido por el doctor angélico para el corriente ejercicio de la virtud. Esto, como es natural, viene a repercutir contra las propias fábricas de Norteamérica; pero ni aun así aquellas irritantes normas se han podido modificar sustancialmente.

Las imposiciones de la geografía harán que siempre tenga vigencia el lema del político y humanista colombiano Marco Fidel Suárez

rez “*Respice polum!*” (mira hacia la estrella polar). Iberoamérica tiene que contar con que es buena la política de cooperación con los Estados Unidos. Lo que mueve a sus gobernantes a proponer hoy cambios en las relaciones interamericanas no es otra cosa que la necesidad de vivir. No hay en estas gestiones propósitos aviesos ni disentimientos esenciales sobre política internacional; al contrario, deseo de que los actuales lazos se fortalezcan y prolonguen. Norteamérica a su vez debe partir de la base de que si sus vecinos siguen siendo acosados por el malestar económico y la agitación social, puede llegar un momento en que la estrella polar para las masas mayoritarias aparezca por los lados de Moscú.

Ahora bien: para que esa situación de justo equilibrio sobrevenga, *se impone que cese la corrosiva política de comprar barato y vender caro. Mientras el salario mínimo del trabajador estadounidense sea de U.S.A. \$1,25 POR HORA y el máximo de la mayoría de los trabajadores iberoamericanos sea inferior a U.S.A. \$1,00 POR DÍA, no podrá haber verdadero entendimiento fraternal en América, ni habrá ningún programa de auxilio financiero, ni ningún “escuadrón de voluntarios de la paz”, ni nada con eficiencia para impedir que el comunismo seduzca nuestras masas. QUE TENGA EL MISMO VALOR LA JORNADA DEL MINERO BOLIVIANO O DEL CAFETERO BRASILEÑO QUE LA JORNADA DEL OBRERO DE UNA FABRICA DE DETROIT, es la única fórmula para una unión panamericana u occidental fecunda en bienes y por ello perdurable.*

Ante la estrategia implacable del comunismo, se nos llama a los iberoamericanos a la unión con el mundo occidental, del que somos hijos, para librar la batalla decisiva. Como están las cosas, ésta es una muy difícil unión de pueblos oprobiosamente desiguales, y unión ante el temor y para la muerte. Si la justicia irradiara sobre todos, sería una fácil unión de pueblos gloriosamente iguales, y una unión ante la seguridad y para la vida. (ps. 342-343, 358-359).

Propiedad y trabajo

(De Una política conservadora para Colombia)

Todavía se leen en los códigos de la mayor parte de los llamados países “occidentales”, definiciones de la propiedad según las cuales

es la facultad de usar, disfrutar y disponer de una cosa con “exclusión de los demás”. No faltan quienes creen que al propietario lo asiste el *ius abutendi*, esto es —en falsa versión del derecho romano— el “derecho de abusar” del objeto poseído.

No solo Marx y Engels a mediados del siglo XIX empezaron a socabar tal concepción de la propiedad; antes y después de ellos, algunos autores católicos de Europa (en Francia, Italia, Suiza, Bélgica, Alemania, Austria . . .) revivieron y precisaron doctrinas, estableciendo que la propiedad tiene una función social; que no es de derecho natural, aunque sí conforme a él; y que la comunidad, según la voluntad divina, está llamada a ejercer, en ciertos casos, las facultades del propietario o a compartir con él tal ejercicio, cumplidos naturalmente algunos requisitos como el de la indemnización. Como sentenciaba el intrépido hidalgo de la Mancha, cuando se refería a la andante caballería, la propiedad vino a ser lo que tiene que ser: brazo o instrumento de Dios en la tierra para ejercitar en ella su justicia.

Así que aquel aditamento en la definición de propiedad (“con exclusión de los demás”) es hoy una cosa del todo destruída por la ética y por la realidad social. La definición podría ser ahora ésta: la facultad de usar, disfrutar y disponer de una cosa, con inclusión de los demás; o con las limitaciones que el interés social impone.

Del concepto liberal sobre “el trabajo” equiparado éste a una simple mercancía, sujeta a las oscilaciones de la oferta y la demanda, hemos llegado asimismo —a través de la escuela de Friburgo, de los pontífices romanos y de todos los expositores modernos de la enseñanza católica — hemos llegado, repito, a la valoración del trabajo como elemento esencial en la producción de riqueza, tanto como el capital y como instrumento de dignificación personal y familiar.

Algo semejante a lo que se afirma de la autoridad originada legítimamente, o sea, que mantiene sus legitimidades con el buen ejercicio de sus atributos y que la pierde si cae en la tiranía, puede afirmarse de la propiedad; el derecho a ella se legitima día a día mediante el trabajo; y va declinando si el trabajo no lo mantiene, trabajo que puede ser de efectos inmediatos o mediatos, según la naturaleza de la cosa, pero trabajo siempre. (ps. 49-50).

Participación en los beneficios, copropiedad, cogobierno

El trabajo no sólo debe alcanzar para el sostenimiento actual del hombre y su familia, dentro de la dignidad de hijos de Dios, sino que debe también producir para el futuro, debe ser elemento de ahorro. Y me refiero no sólo al trabajo del operario, sino de igual modo al del capitalista.

De aquí nació la participación del obrero en los beneficios de la empresa, ya muy extendida en los grandes países industrializados, y como consecuencia de esta participación, la copropiedad de la empresa, y en seguida el cogobierno o cogestión de la misma.

No suelen aplicarse estos sistemas de golpe y plenamente, sino mediante etapas, señaladas por las circunstancias de lugar, tiempo y educación. Donde se han experimentado, la tan deseada "armonía social" ha robustecido sus raíces y multiplicado sus frutos.

Participación en los beneficios de la empresa, copropiedad y codirección o cogestión de la misma, propiedad y todos los medios, incluido el seguro de cosechas, para que el campesino vea suficientemente retribuido su trabajo, en beneficio suyo y de su familia; salarios realmente dignificados de la persona y la familia, educación eficaz y gratuita para todos los individuos de las clases media y baja, y en todos los niveles de la enseñanza; extensión de los instrumentos de la civilización al barrio pobre, al caserío, al agro; participación en la organización del Estado concebida a todos los sectores representativos del trabajo, tomado este vocablo en su más amplio sentido, tanto física como espiritualmente; fuentes de ocupación para todos. (ps. 50-51, 55).

Representación profesional

Está dentro de la naturaleza humana el asociarse. Pasada la era del crudo individualismo enciclopedista-manchesteriano, el mundo ha venido desenvolviéndose cada día mas visiblemente por medio de la actividad de agrupaciones de toda índole. Ya no sólo las políticas determinan los rumbos del Estado, sino también las profesiones o morales. Ocurren conflictos entre ellas. El bien común exige su armonización.

Desde mucho antes de aparecer el fascismo, ya algunos pensadores cristianos, como los de la escuela de Friburgo, habían propuesto el sistema corporativo. El totalitarismo echó mano de él, y abusó del mismo y lo desacreditó. Todo porque no permitió el ordenado ejercicio de la iniciativa privada y de las sociedades inferiores, y suplantó al hombre en aras del ídolo hegeliano del Estado omnipotente, confundido con las ambiciones y oropeles del caudillo.

Pero, a pesar de los excesos de la reacción contra tan catastróficos abusos, subsiste la necesidad de que en la conducción de la sociedad se tengan en cuenta los intereses de las colectividades no partidistas. Los procedimientos para acordarse con los hechos son varios y aún están en vía de estudio y experimentación. La irrupción de los denominados "grupos de presión" en pueblos de tan respetable organización estatal como los Estados Unidos de América, es la demostración de que la vida es movimiento, evolución y no transcurre siempre por cauces viejos.

No todo puede ser representación profesional en el desarrollo del Estado. No todo puede ser partidismo político en el mismo. Cada cual en su sitio. (ps. 51-52).

La evolución racional y el Evangelio

Y el partido conservador puede enorgullecerse de su porvenir, pues está dentro de su naturaleza evolucionar racional sí, pero infatigablemente, asistido por la luz del Evangelio. (p. 55).

Bibliografía de Lucio Pabón Núñez

Obras (Selección)

1943. *La tridivisión del poder público*, Bogotá, Editorial Librería Voluntad, S.A., 143 ps.

1949. *Quevedo, político de la oposición*, Bogotá, Editorial Argra, 266 ps.

1955. *El pensamiento político del Libertador*. 2a. edición, Bogotá, Imprenta Nacional, 349 ps.
1962. *La linterna y el búho*. Ediciones Hispano-luso-americanas, Madrid, Taller Gráfico CIES, 434 ps.
1965. *Del plagio y de las influencias literarias, y otras tentativas de ensayo*, Bogotá, Imprenta Nacional, 238 ps.
1966. *Del Quijote y de la Mancha*. Ediciones de la Revista "Ximénez de Quesada", Bogotá, Editorial Kelly, 266 ps.
1967. *Palas Atenea: poetas, humanistas y políticos*. Biblioteca de Autores Nortesantandereanos, vol. 18, Cúcuta, Imprenta Departamental, 234 ps.
1975. *Un senador ante el nuevo Concordato*, Bogotá, Imprenta Nacional, 139 ps.

Obra en colaboración

1969. Varios autores, *Una política conservadora para Colombia. Bases para una nueva plataforma social del partido*. Ediciones Centro de Estudios Colombianos. Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 277 ps. (Véase *Bases para una nueva plataforma social y política*, ps. 47-55).

Folleto (Selección)

1936. *Alberto de Mun: en torno a una vida de pensamiento y acción*, Bogotá, Imprenta del C. de Jesús, 24 ps.
1953. *Esencia y forma de la hispanidad*, Bogotá, Imprenta Nacional, 11 ps.
1956. *El Estado, la paz y la prensa*, Bogotá, Imprenta Nacional, 27 ps.
1964. *Los grandes problemas de la política colombiana de nuestros días*, Bogotá, Imprenta Nacional, 50 ps.

Artículo

1938. "El conservatismo, partido popular", *El Siglo* (Bogotá), 8 de julio.

Referencias

Jaime González, Euclides: *Pabón Núñez. Aspectos puramente humanos de su vida* (s.p.i.), 36 ps.

Orbes M., Camilo: "Humanismo de Lucio Pabón Núñez", en *Universidad de Antioquia*, No. 180, enero-mayo de 1971, ps. 103-108.