

## LA CONSTITUCIÓN ENTENDIDA COMO LEY

### THE CONSTITUTION UNDERSTOOD AS LAW

*Carlos A. Casanova\**

#### *Resumen*

Este artículo estudia la naturaleza de la Constitución y concluye que es una ley en el sentido de la Filosofía clásica, que sujeta al pueblo en su totalidad; y que no es esencialmente un pacto, aunque pueda tener elementos pactistas. También concluye que la Constitución no es el acto por el que se funda o articula la República ni tampoco puede establecerse si no existe una juridicidad preconstitucional. Investiga, además, cuál sea la naturaleza de esa juridicidad y adhiere a la visión clásica, desechando las visiones lockeanas (tanto liberal como utilitarista), kantiana y marxista.

Palabras clave: Constitución, ley, pacto, constituyente, articulación política

#### *Abstract*

This paper deals with the nature of the Constitution. It concludes that the Constitution is Law in the sense in which this word "Law" was understood in classical philosophy. It is a Law to which the people as a whole is subject. Its nature is not in essence that of a pact even if it may have some contractual elements. The paper also concludes that the Constitution is not the founding event of a republic. The Constitution presupposes a pre-constitutional juridicity. The paper examines, moreover, what the nature of such juridicity is and adheres to the classical view, rejecting the Lockean views (both liberal and utilitarian), the Kantian view and the Marxist view.

Key words: Constitution, law, pact, constituent power, political articulation.

---

\* Doctor en Filosofía. Profesor de Derecho Natural de la Pontificia Universidad Católica de Chile y miembro del Centro de Estudios Tomistas, Universidad Santo Tomás, Chile. Artículo recibido el 19 de abril de 2017 y aceptado para su publicación el 10 de julio de 2017. Correo electrónico: ccasanovag@santotomas.cl

## I. Horizonte del constitucionalismo moderno

El constitucionalismo moderno se movió dentro del horizonte hobbesiano-lockeano. Allí yace el núcleo del “liberalismo”, que inspira en principio, el llamado “Derecho Constitucional”. Hoy no existe en estado puro, pero con todo, resulta útil exponer brevemente la filosofía política que subyace a sus trazos liberales, que es –sobre todo– la filosofía de John Locke, y que hunde sus raíces en el nominalismo ockhamista.

La única realidad natural existente es el individuo y sus poderes o “modos”<sup>1</sup>. Los universales<sup>2</sup>, las entidades colectivas<sup>3</sup> y las relaciones morales no existen sino por “abstracción” (una colección imaginaria de cualidades sensibles) o por convención, por ley<sup>4</sup> o, si acaso, en cuanto encuentran un sustrato en los individuos y sus poderes. Los individuos, por medio de su trabajo, se apropian naturalmente de los bienes de la tierra. Sin embargo, una vez que la aparición del dinero hace posible la acumulación de bienes, y, en el estado de naturaleza, nada impide que un individuo intente apropiarse por la fuerza de lo que ha producido otro. El agredido puede

<sup>1</sup> John LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, libro II, especialmente capítulos 23 (en el que se sostiene, además, que solo las cualidades primarias son reales, no las secundarias: N° 9) y 25; libro III, en especial capítulos 3-5. Tenemos ideas de relaciones, aunque solo entre dos términos (cfr. *op. cit.*, libro II, capítulo 25, N° 6), pero esas ideas son básicamente una creación del entendimiento (cfr. libro III, capítulo 5. En el n. 16 aplica a las relaciones todo lo dicho en el capítulo acerca de los modos mixtos.) En Guillermo de Ockham se encuentra una ontología semejante y una moral análoga (aunque fundada en la omnipotencia divina, no en el placer y el dolor). En cuanto a la ontología, cfr. Marilyn McCord ADAMS, *William Ockham*, vol. I, pp. 71-141 (por lo que concierne al nominalismo o conceptualismo) y pp. 215-276 (en lo que respecta a la realidad o cognoscibilidad de las relaciones). En cuanto a la ética y el Derecho, tengo un artículo aceptado y otro en evaluación: ¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham? (aceptado en *Acta Philosophica*) y “Guillermo de Ockham: ¿creador de la tradición nominalista de los derechos subjetivos?”.

<sup>2</sup> LOCKE, *Essay...*, *op. cit.*, libro II, capítulos 1 y 12 y ss; de acuerdo con libro III, capítulo 3. Cfr., también, sobre las doctrinas ockhamistas, ADAMS, *op. cit.*, vol. I, pp. 13-69.

<sup>3</sup> Sobre el carácter convencional del origen de la autoridad y, por tanto, del estado civil, LOCKE, *Second Treatise of Government*, n. 21. Guillermo de Ockham piensa que la autoridad tiene un origen remoto en la ordenación divina, pero que la concreción de la autoridad es por completo convencional. Guillermo OCKHAM, “Breviloquium de principatu tyrannico”, vol. III, pp. 11, 14 y 27; vol. III pp. 13 y 43-46; vol. IV, pp. 10, 55-64 y 75-76.

<sup>4</sup> Las relaciones no existen en la realidad, pero de las relaciones morales tenemos ideas solamente porque determinados modos mixtos (que existen solo por obra del entendimiento: libro III, capítulo 5), los tipos de acción, se vinculan a las prohibiciones y las sanciones de una ley, de donde se deriva su carácter de criminal o inocente. Lo que mueve al legislador humano, además, es la idea del “bien” y del “mal”, es decir, de lo que produce placer o dolor. LOCKE, *Essay...*, *op. cit.*, libro II, capítulo 28, p. 4 y ss. y libro III, capítulos 20-21.

defenderse, pero nada garantiza en ese estado, que triunfe quien tiene razón<sup>5</sup>. Por tanto, puesto que no hay ley sin sanción efectiva, no hay ley natural<sup>6</sup>. Por este motivo, los hombres, para protegerse (no por un sentido de justicia, sino de autopreservación), se reúnen y hacen un pacto de mutua defensa, que es el pacto del que surge el Estado civil<sup>7</sup>. Ha habido otras asociaciones humanas, pero mientras no se funden en un pacto explícito o no establezcan un gobierno parlamentario, permanecen en el estado de naturaleza, pues solo el consentimiento de los gobernados puede legitimar al gobierno. El fin del Estado civil es, por su origen, defender la propiedad e impedir que unos ciudadanos hagan daño a otros. Por esto, dentro del Estado civil, cada individuo puede buscar los fines que guste. El Derecho y el Estado solo lo atan a buscar la defensa mutua de los asociados y a abstenerse de dañar a las otras partes del pacto<sup>8</sup>.

## *II. Ataque de Karl Marx contra el constitucionalismo liberal*

La debilidad explicativa de la resumida concepción de la sociedad política se hace obvia ante el ataque que le dirigen Karl Marx y Federico Engels. Estos dos autores sostienen, como John Locke, que el título natural de la propiedad es el trabajo. Pero, a diferencia del autor inglés, no tapan sus ojos ante una realidad evidente: el trabajo en la sociedad humana no es individual. Los hombres, “animales sociales”, se encuentran unidos en una comunidad en la que trabajan de forma colectiva. Por este motivo, la propiedad debe asimismo, serlo<sup>9</sup>.

## *III. Necesidad de trascender el liberalismo y la crítica marxista*

No es mi interés ahora centrarme en el problema de la propiedad, sino apuntar que es cierto que la sociedad política es una empresa cooperativa. Por eso, no vivimos juntos para no dañarnos. Vivimos juntos para realizar

---

<sup>5</sup> LOCKE, *Second...*, *op. cit.*, pp. 32, 36, 40, 46-48, 123-126.

<sup>6</sup> LOCKE, *Essay...*, *op. cit.*, libro I, capítulo 1, pp. 5-13 y libro III, capítulo 28, pp. 6-13.

<sup>7</sup> LOCKE, *Second...*, *op. cit.*, n. 21.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, n. 17, 22, 71, 74, 85, 89, 99, 124, 131, 135, 138-140, 212.

<sup>9</sup> Karl MARX, “Communist Manifesto”, capítulo 2, p. 336.

una tarea común. Karl Marx y Federico Engels conciben esa cooperación como puramente económica. Pero nosotros no tenemos por qué aceptar esa limitación arbitraria de nuestra perspectiva. Contra dicha tesis, el hombre no es un mero “animal social”<sup>10</sup>, sino un “animal político”. El fin de la cooperación no es solo la producción. Es verdad que vivimos juntos arrastrados aún al margen de nuestra voluntad para atender a nuestras necesidades animales. Pero vivimos juntos también para alcanzar la buena vida, la vida plena<sup>11</sup>. El hombre no puede florecer ni llegar a su plenitud sin el auxilio de la *polis*. La naturaleza misma de lo que los liberales llaman la “asociación política” o el “Estado”, implica por tanto, que el poder político, que surge en la historia por accidentes no planeados ni pactados, tenga una intrínseca estructura jurídica. ¿En qué sentido? En el sentido de que la autoridad que ostenta ese poder ha de buscar el recto orden que haga posible y eficaz la cooperación. Ese recto orden, que no es un conjunto de condiciones materiales o morales, sino algo más profundo, es lo que se llama el “bien común inmanente”, ordenado a un bien trascendente, del que he tratado en otro lugar<sup>12</sup>. A ese bien común inmanente se ordena la prudencia en el gobierno, y en él se concreta lo justo general (el *ius generale, tò díkaion nomimón*), que es el objeto de la virtud más propia de la voluntad de gobernantes y legisladores<sup>13</sup>.

#### *IV. Revisión de las tesis lockeanas sobre la sociedad política, del Derecho y de la ley*

Respecto de las resumidas tesis lockeanas, que, como mostró la crítica de Karl Marx, son insatisfactorias, debemos observar:

- a) Que la sociedad política no tiene una realidad convencional, sino natural. Esto es así porque es necesaria para que el hombre satisfaga sus necesidades básicas, pero también para que alcance su plenitud. ¿En qué consiste esa realidad? ¿Es, por ventura, la

<sup>10</sup> Karl MARX, *Capital, A Critical Analysis of Capitalist Production*, pp. 315-316.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 2, 1094a27-b10 y V 1, 1129b11-25.

<sup>12</sup> Carlos CASANOVA, “El bien común como regla última de la verdad del juicio prudencial”, pp. 327-363. Porque la vida contemplativa es la cumbre de la perfección humana, y la vida contemplativa es la contemplación e imitación de Dios; y porque la vida práctica o activa no puede ser perfecta si no es una participación de la contemplativa, debe afirmarse, como habría hecho Aristóteles si se hubiera expresado abiertamente sobre este punto, que Dios es el bien común trascendente.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Ética...*, *op. cit.*, pp. 17-18. También, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 60, a. 1, ad 4m.

sociedad política una substancia? No. Es obvio que no constituye una unidad substancial, sino más bien, un todo de orden: su realidad es accidental desde el punto de vista metafísico, aunque sea esencial desde el punto de vista ético.

- b) Que las relaciones entre los hombres pueden tener una realidad que no se reduce a los poderes de los individuos, sino que son irreductibles a ninguna otra categoría. Por esto, un hijo es hijo para siempre, aunque no haya ningún poder de ser hijo y, aunque su padre ya no ejerza el poder por el que lo engendró. De la misma manera, los ciudadanos son ciudadanos y están conectados, aunque no quieran. Por supuesto, Sócrates tenía razón en que hay un elemento voluntario en la cimentación de la sociedad política: en principio, las personas pueden emigrar si la Constitución de su patria les parece intolerable. Pero también tiene razón en que hay otro elemento no voluntario: nos ata a la patria, en primer lugar, la piedad, que supone una relación independiente de la voluntad del sujeto<sup>14</sup>.
- c) Que el Derecho no surge de un pacto, puesto que el objeto de la justicia general se constituye en cuanto hay sociedad humana, y de manera perfecta, cuando esa sociedad es política. Pero la articulación de la sociedad política no se lleva a cabo por un pacto, como hemos dicho, y como es obvio para quien estudie la historia con ojo filosófico, como Orestes Brownson<sup>15</sup> o Eric Voegelin<sup>16</sup>.
- d) Que la base de la ley es la exigencia que hace a la razón del gobernante el bien común político, de modo que el sentido de la ley no es solo impedir que nos dañemos, sino hacer posible y promover la empresa cooperativa en que consiste la sociedad política.
- e) Aún en ausencia de ley, las acciones por las que se consuma una revolución o por las que se la aplasta, pueden ser juzgadas conforme al canon constituido por el Derecho. De la misma manera y por las mismas razones, una prescripción, aun surgida de un pacto “constitucional” en el sentido poslockeano, puede ser tenida con razón como contraria al Derecho. Así lo mostró lúcidamente Gustav Radbruch<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> PLATÓN, *Critón*, 50a-53a.

<sup>15</sup> Orestes BROWNSON, *The American Republic*, pp. 91-99.

<sup>16</sup> Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics*, capítulo 1.

<sup>17</sup> Gustav Radbruch “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes”..

*V. Necesidad de trascender las explicaciones dadas  
por Herbert L. A. Hart y de Martin Rhonheimer  
sobre la política, el derecho y la ley*

Entre los autores que han tratado seriamente de explicar la naturaleza de la juridicidad de la sociedad política, se encuentran Herbert L. A. Hart y Martin Ronheimer. Respecto de la visión del primer autor, debe decirse que la juridicidad intrínseca a la sociedad humana no puede comprenderse ni en términos liberales ni en términos utilitaristas, que son la Escila y la Caribdis entre las que se mueve Herbert Hart en su obra *Entre utilidad y derechos*. Es lamentable sí, que el agudo autor inglés parezca incapaz de salir del horizonte lockeano<sup>18</sup>. En cuanto al utilitarismo, podemos aducir primero la crítica del propio Herbert Hart, que coincide con la de Robert Nozick: esta doctrina considera a la sociedad como si fuera una substancia en la que quedan absorbidos los individuos, de modo que no se respeta la separabilidad de estos. En efecto, el utilitarismo postula que el criterio para determinar lo bueno es el mayor placer del mayor número, pero una aplicación escrupulosa de este criterio permitiría tratar como meros objetos a los individuos o matar dolorosamente a los inocentes<sup>19</sup>. Aristóteles estaría de acuerdo con esta crítica hartiana al utilitarismo: puesto que la sociedad, aunque es real y natural, no es una substancia, tal como mostró Aristóteles en su crítica al libro v de la *República*, no puede decirse que el bien común consista en un agregado colectivo de placeres. Pero el Estagirita podría añadir otra crítica: que la felicidad no se puede alcanzar sin un respeto cuidadoso del orden justo<sup>20</sup>. Luego, el propio orden no puede ser un cálculo de placeres: no es algo hecho por el hombre, sino algo que mide al hombre.

Herbert Hart critica con dureza al utilitarismo, como acabamos de ver, pero rechaza también el liberalismo nozickiano, de raíz lockeana. Porque, según Robert Nozick, la “separabilidad” de las personas, violada por el utilitarismo; y la irrealidad de la sociedad, excluyen que los frutos del trabajo se sometan a contribución alguna por parte del Estado más allá

---

<sup>18</sup> En la obra de John Locke se sientan las bases tanto para el futuro utilitarismo como para el futuro liberalismo. El liberalismo se funda en los *Tratados sobre el gobierno*, y en muchas otras obras de John Locke. El utilitarismo se basa, sobre todo, en los *Essay...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 20-21, donde lo bueno se define como lo que produce placer y lo malo como lo que produce dolor. En esta obra se inspiró Helvecio, maestro de Bentham.

<sup>19</sup> Herbert L. A. HART, *Entre utilidad y derechos*, pp. 16-20 y 22-25.

<sup>20</sup> Esto se encuentra implícito en ARISTÓTELES, *Ética...*, *op. cit.*, V 1, 1129b24-25. Así lo dijo de manera explícita Gustav Radbruch en “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes”, en: Gustav RADBRUCH, Ernst SCHMIDT y Hans WENZEL, *Derecho injusto y derecho nulo*, pp. 3-22.

del cumplimiento del pacto: proteger a los pactistas de enemigos externos e impedir que unos ejerzan violencia sobre otros. El Estado debe limitarse a la función de “vigilante nocturno”, y cualquier impuesto o contribución que se destine a otra función estatal, en particular, cualquier impuesto que se destine a una redistribución de las riquezas, equivale a someter a quien pague ese impuesto a trabajos forzados. Ante tan extrema opción por la libertad individual, Herbert Hart observa con falsedad que todas las medidas de redistribución social llevadas a cabo en el siglo XIX se inspiraron en el utilitarismo y condujeron a un estado de cosas más justo porque

“para una vida significativa no sólo es necesaria la protección de la libertad frente a restricciones deliberadas, sino [también lo son] las oportunidades y los recursos para su ejercicio”<sup>21</sup>.

Es decir, Herbert Hart critica el utilitarismo, pero no conoce otra doctrina que sirva para fundamentar una cierta justicia en las distribuciones. Pero se equivoca, aún en la evaluación de las razones históricas que dieron origen a la búsqueda decimonónica de la justicia social. Las leyes laborales del siglo XIX inglés no fueron inspiradas por el utilitarismo, sino por el cristianismo de Michael Thomas Sadler (que persuadió a Anthony Ashely-Cooper<sup>22</sup>). a mayor profundidad, la concepción de la sociedad como un ente real y natural, pero no substancial, permite superar el *impasse* a que llega Herbert Hart. Sabemos, a la luz de la teoría jurídica y política clásicas, que el trabajo no es individual, como supusieron John Locke y Robert Nozick y, por eso, es preciso que la propiedad privada se constituya en el seno de un orden distributivo justo.

Tampoco puede concebirse la juridicidad en los términos que propone Martin Rhonheimer, que son fundamentalmente liberales. Según él, la sociedad existe de forma natural y es a eso a lo que se refieren Thomas Hobbes y John Locke cuando hablan del “estado de naturaleza”, porque el individuo tiene necesidad de cooperar con otros para satisfacer sus necesidades y para no entrar en conflicto; pero, además, para poder afirmar su individualidad y sus derechos tiene que dar origen a normas que regulen el Estado o sociedad política. La necesidad natural lleva al hombre a vivir con otros, pero para vivir conforme a la razón, moralmen-

<sup>21</sup> HART, *Entre utilidad...*, *op. cit.*, p. 27. Cfr. pp. 24-28.

<sup>22</sup> André MAUROIS, *A History of England*, capítulo III, libro VII pp. 437 y 440-441. Sobre la influencia de Michael Thomas Sadler en la reforma laboral, cfr. la voz *Michael Thomas Sadler* en ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Sobre la adhesión de Michael Thomas Sadler al cristianismo, sir Lesley STEPHEN & sir Sidney LEE (eds.), *Dictionary of National Biography: From the Earliest Times to 1900*; voz “Michael Thomas Sadler”, en “Web of English History”.

te, necesita establecer un pacto que lo ponga en el estado civil<sup>23</sup>. De los actos de su libertad, no de la naturaleza, surgen las normas y principios éticos o políticos que lo obligan desde el punto de vista moral<sup>24</sup>, incluido el principio de solidaridad<sup>25</sup>. No percibe Martin Rhonheimer, por tanto, la naturaleza jurídica inherente a la sociedad, que es previa a cualquier acto de libertad humana. Y no puede percibirla porque ha acogido el rechazo kantiano de los bienes inteligibles existentes en la realidad natural, aunque ha expresado ese rechazo con la terminología neotomista de la supuesta separación entre la razón práctica y la teórica<sup>26</sup>.

### VI. *La juridicidad no es fruto de un pacto*

Desde lo expuesto, puede comprenderse que es un error grave pensar que la juridicidad surja de un pacto, o expreso como el lockeano o tácito como el hobbesiano. Este error es parcial y paradójicamente compartido por Carl Schmitt en *El concepto de lo político*, y por Hans Kelsen. Ambos piensan que la política es un asunto de poder desnudo y que el Derecho se constituye a partir de una ley básica establecida por voluntad humana, dotada de poder. Así, Hans Kelsen hace surgir el Derecho de la gorgona del poder, y convierte a los juristas en esclavos de este monstruo<sup>27</sup>; mientras

---

<sup>23</sup> Uso de manera intencional la terminología de la *Metafísica de las costumbres* (“Doctrina del Derecho”, segunda parte, sección primera, §§ 43 y 44, pp. 311-313 de la edición de la Academia de Berlín). En Immanuel KANT, *La metafísica de las costumbres*, porque es obvia la influencia de Immanuel Kant sobre Martin RHONHEIMER, “Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune”, II-1 e II-3, pp. 57-122.

<sup>24</sup> RHONHEIMER, *op. cit.*, II-2.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, II 4, a y b. La presentación de la solidaridad es contradictoria o, al menos, muy paradójica: el trascenderse a sí mismo hacia el bien del otro es un acto ineludible y en sí mismo natural, pero esto no quita la posibilidad de resistirlo con libertad y recluirse en sí mismo (II 4, a). Aunque ineludible, entonces, la autotranscendencia es un acto construido por la libertad (II 4, b).

<sup>26</sup> Stephen Brock ha hecho una interesante y muy sintética presentación sobre cómo aparece este problema en otra obra de Rhonheimer. Véase la reseña que hizo a la edición inglesa de “Natural Law and Practical Reason. Stephen BROCK, A Thomist View of Moral Autonomy”, pp. 311-315.

Por otra parte, Marin Rhonheimer concibe el origen del derecho de propiedad como separado de la justicia distributiva. En esto manifiesta su acuerdo con Robert Nozick. Según el suizo, la solidaridad es algo que no limita los derechos de los propietarios, sino que da origen en ellos a un deber, RHONHEIMER, *op. cit.*, II 4, c.. Aquí se encierran gravísimas cuestiones, pero ahora no puedo entrar en su consideración.

<sup>27</sup> Esto se presupone en su *Teoría pura del Derecho*, pero Hans Kelsen lo formuló explícitamente en una obra temprana: Hans KELSEN, *Gleichheit vor dem Gesetz*, “Veroffen-

Carl Schmitt piensa que la política se manifiesta en las situaciones extraordinarias, en las que actúa sin sujeción a norma o juridicidad alguna<sup>28</sup>.

### VII. Función de la Constitución

Pero si hay una juridicidad fundamental antes de que exista una constitución escrita, contra la concepción hobbesiano-lockeana que parece encontrarse en la raíz de todo el constitucionalismo moderno, ¿quiere esto decir que la Constitución escrita es inútil? No. Lo que quiere decir es que no puede entenderse como un pacto que dé inicio a la existencia de la sociedad política o de la juridicidad dentro de ella. Si se evita esta ambigüedad, de hecho la Constitución puede ser una técnica legislativa bastante útil y se puede divorciar de la filosofía hobbesiano-lockeana y acogerse a la protección de la filosofía política clásica.

En *El político*, Platón sostiene que el mejor gobierno es el que se funda en la prudencia de un rey que verdaderamente posea la ciencia política. Pero ese Rey aparece solo una vez cada varios siglos. Por eso, la segunda mejor solución es que el gobierno se sujete a la ley<sup>29</sup>. En la *Política*, Aristóteles, por su parte, acepta que si hay un hombre que sobresalga en virtud y saber muy por encima de todos sus conciudadanos, ese hombre debe ser Rey<sup>30</sup>. Con todo, es preferible el gobierno por leyes que el gobierno sin leyes, puesto que la política no es como las técnicas (digamos la medicina o el arte del timonel), que no buscan establecer hábitos en los sujetos a las que sirven. La política intenta producir la virtud de los ciudadanos y, por tanto, busca establecer hábitos. Para eso, requiere de la estabilidad que da la ley<sup>31</sup>.

Sobre la ley, el mismo Aristóteles nos dice en el último capítulo del libro X de la *Ética a Nicómaco* que es necesaria porque la política no busca solo conocer la virtud y el bien, sino hacerlos realidad. Para eso se requiere que los jóvenes reciban la *paideía* adecuada. Pero la mayoría de los hombres no obedece a la razón porque sea persuadida a ello. De un modo que recuerda a Thomas Hobbes, Aristóteles declara que la mayoría de los hombres obedece a lo razonable a causa del temor<sup>32</sup>.

---

tlichung der Deutschen Staatsrechtslehrer", Heft 3, p. 55. Citado por Patricia CUENCA GÓMEZ, "Una aproximación a la *Teoría pura del Derecho* de Hans Kelsen", p. 10.

<sup>28</sup> KARL SCHMITT, *The Concept of the Política*, 2 y 5, especialmente, p. 46.

<sup>29</sup> PLATÓN, *Políticos*, 295b-c; 297b-e; 300a-c; 301a-b.d-e; 302e.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Política* III 13, 1284b27-34 y 17, 1288a6 y ss.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Ética...*, *op. cit.*, X 9, 1179b7-80a25 y *Política*, *op. cit.*, II 8, 1268b22-1269a28.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, *Ética...*, *op. cit.*, X 9, 1179b10-13 y 1180a4-5.

A algunos les parece que Aristóteles exagera. No es raro, por eso, que hagan juicios políticos erróneos constantemente. Cuando ocurrió el terremoto del año 2010 en Chile, el protocolo para este tipo de situaciones aconsejaba desplegar las fuerzas de seguridad en la ciudad de Concepción, golpeada con dureza por el cataclismo. Pero el gobierno se negó a hacerlo, a causa de un extraño utopismo, al parecer. La consecuencia fue que hubo horribles saqueos. Muchos sacaron la conclusión de que el pueblo chileno está corrompido. A mi parecer, es una conclusión errónea: cuando se da una perturbación grave del orden habitual, es preciso desplegar las fuerzas del orden porque en esas situaciones sufre una sacudida el sentido de la normalidad y de la legalidad, de manera que quienes obedecen de ordinario por temor se sienten desinhibidos. En el año 2014 el gobierno había aprendido la lección: ante el terremoto del norte decidió desplegar de forma inmediata las fuerzas de seguridad.

Con todo, Thomas Hobbes y Aristóteles se encuentran en universos diferentes. Aristóteles sabe que el amor a la verdad ocupa el centro del alma de todo ser humano<sup>33</sup>. Sabe también que, por lo mismo, es posible que algunos puedan conocer la verdad y adherirse a ella y proclamarla en la legislación. Por eso puede el Estagirita llevar a cabo una interesante clasificación de las actitudes existenciales de los hombres: unos pueden conocer la verdad y convertirla en auriga de su vida; otros, aunque no la puedan alcanzar por sí mismos, pueden ser persuadidos de manera que la obedezcan, a causa de sus virtudes o de sus nobles pasiones (como la vergüenza); otros solo la obedecen por temor; otros no la obedecen ni por temor y deben recibir castigos y, finalmente, todavía otros están en absoluto corrompidos y deben ser excluidos de la sociedad de los hombres. Aclara, además, que aun el primer tipo de hombre debe, por su propia voluntad, hacerse dependiente de otros, para evitar que el poder lo seduzca. Lo que ocurre es que, junto al señalado amor a la verdad, se encuentra en nosotros, según Aristóteles, la tendencia al placer. Esta es tanto más poderosa cuanto nuestra alma es guiada por ella antes de ser guiada por la razón<sup>34</sup>. Santo Tomás y san Agustín añadirían otra observación: el amor propio con facilidad se desorbita, pues vemos todo desde un punto de vista que es ese en el que cada uno se encuentra: solo un amor esmerado al Absoluto por naturaleza puede sacarnos de la órbita del absoluto relativo que es el yo de cada uno<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Alfa 1, 980a21.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *Ética...*, *op. cit.*, X 9, 1179b7-1180a14 y II 3, 1104b34-1105a13.

<sup>35</sup> Rafael Tomás CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, pp. 118-124. También, santo TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Malo* q. 8, a. 2. Además, san AGUSTÍN, *De Civitate*, 14, 28.

El respeto a la ley, por tanto, es una necesidad política. Por supuesto, hay que convenir con Platón en que puede haber situaciones extremas en las que se justifiquen medidas extraordinarias que se aparten de la legalidad [ordinaria y promulgada por la autoridad] y aun la suspendan, si es que se cuenta con el hombre prudente capaz de identificar cuáles medidas deban tomarse<sup>36</sup>. La institución de la dictadura romana, o las reformas de Solón nos dan ejemplos adecuados. Pero el caso de Solón nos permite introducir varias observaciones cruciales.

En materia política no hay recetas. Hace falta un ojo muy agudo para discernir la naturaleza de una situación y las medidas que esta requiere. Por ejemplo, si en una peligrosa emergencia se le dieran plenos poderes a un asesino o a un ideólogo totalitario, en lugar de enfrentar el peligro, lo que se estaría haciendo sería agravarlo. Platón mismo percibió esto en sus alegorías del timonel y del médico. Si estos son unos bandidos, es posible que usen su supuesto arte para saquear a sus pacientes o a sus pasajeros<sup>37</sup>. Además, un verdadero Solón no tomará partido ni por los pobres ni por los ricos, cambiará el menor número posible de leyes, y volverá a la normal sujeción a la ley lo antes posible<sup>38</sup>.

Por otra parte, puede ser que una situación no sea lo que los medios de comunicación nos quieren hacer creer que es. Nos encontramos en la era de la guerra psicológica y comunicacional. Con frecuencia, se presenta como una grave crisis un rasgo del lado oscuro de cualquier régimen, como hicieron los puritanos ingleses y como han hecho todos los revolucionarios desde entonces. En el capítulo II del *Manifiesto comunista* se nota un uso magistral de esta técnica: denunciar los vicios que tiene toda institución, generalizarlos, achacarlos a la institución y proponer la abolición de la institución.

La legalidad que fundamentalmente protege al régimen en nuestros días, es la legalidad constitucional. El Derecho Constitucional y la ley que le sirve de guía, sobre todo si se trata de una verdadera Constitución rígida (y no de una mampara revolucionaria), no puede suplantarse la prudencia política, pero intenta cristalizar la preocupación de las élites por la racionalidad política y proteger esa racionalidad de las manipulaciones de la irracionalidad de la mayoría por parte de potenciales tiranos demagógicos.

---

<sup>36</sup> PLATÓN, *Políticos*, *op. cit.*, 300c-d, 303d-305d. En realidad, Platón piensa que el verdadero conocedor del arte regio debería poder apartarse de la ley y usar la fuerza siempre que lo considerara oportuno, puesto que su saber puede encontrar reglas de acción adecuadas a cada circunstancia, mejores que las leyes escritas.

<sup>37</sup> PLATÓN, *Políticos*, *op. cit.*, 298a-d

<sup>38</sup> Nicholas HAMMOND, *A History of Greece to 322 bC*, pp. 157-160. También, PLUTARCO, "Solon", vol. I, pp. 403-499.

### VIII. Constitución y régimen político

Conforme a lo dicho, la Constitución bien entendida no puede constituir una forma de autogobierno. ¿Cómo podría una verdadera ley ser expresión del autogobierno? Una verdadera ley es razón que se impone a los gobernados, quieran o no.

Uno de los rasgos distintivos de la mayor parte de las corrientes ilustradas de pensamiento reside en la pobreza de su teoría de los regímenes políticos. El nominalismo de base las lleva a negar que el saber acerca del bien común (un bien inteligible) sea la fuente de legitimación del gobierno de unos hombres sobre otros o de la ley. De aquí que postulen como única fuente de legitimación el consentimiento o la representación de los gobernados. Por eso han venido a parar (como en “¿Qué es la justicia?”, de Hans Kelsen<sup>39</sup>) en que solo hay dos tipos de regímenes: la democracia, el autogobierno del pueblo, el “estado civil” que cuenta con el consentimiento de los gobernados, por una parte, y la tiranía o despotismo o dictadura o “estado de naturaleza”, por otra.

Cuando John Locke sentó las bases para este empobrecimiento filosófico, percibía aún que encierra graves problemas. Pero los escamoteó. El más obvio problema es que, no obstante si todos los ciudadanos adultos fueran ciudadanos activos y participaran en el supuesto pacto constitucional, los niños no participarían y, por tanto, el gobierno que surgiera de dicho pacto no los representaría. Cuando responde a este problema, John Locke ignora la diferencia entre propiedad y dominio eminente. En efecto, según John Locke, si los niños quisieren heredar a sus padres, en particular, si quisieren heredar sus tierras, deberán aceptar la legitimidad del gobierno establecido por los padres, que es el que garantiza esa propiedad. Al aceptar la herencia, darán su consentimiento tácito al gobierno; pero, si no quisieren dar su consentimiento al gobierno, deberán rechazar la herencia<sup>40</sup>. Esta ficción es una suerte de *deus ex machina*, que saca de apuros a John Locke.

<sup>39</sup> Hans Kelsen, “¿Qué es la justicia?”, pp. 59-63, con la n. 20. Aquí los dos regímenes, totalitarismo y democracia, se oponen de otra manera que la señalada en el texto. La democracia sería el reino del relativismo de los valores y la tolerancia, mientras que la postulación de una verdad sobre la justicia constituiría al otro sistema, que él ejemplifica con la *República* de Platón. Le falta a Hans Kelsen (y a Karl Popper, a quien sigue en esto a aquel) un estudio serio sobre la esencia del totalitarismo. Pero ahora no podemos considerar este punto. La oposición entre el “estado civil” que se funda en el consentimiento de los gobernados, y el “estado de naturaleza” que sería despótico por no fundarse en ese consentimiento, en realidad, procede de John Locke mismo.

<sup>40</sup> John Locke, *Second Treatise of Government*, §§ 117 y 119. Esto implicaría, entre otras cosas, que ningún súbdito de un gobierno extranjero podría ser titular de bienes inmuebles.

Se palpa aquí uno de los problemas más graves del contractualismo político: no puede dar fundamento sólido y sensato al gobierno o a la ley, porque todo gobierno y toda ley entrañan una razón y una voluntad que se impone a los gobernados. No es raro, por tanto, que la expansión del constitucionalismo de tipo lockeano haya coincidido con el rosario de revoluciones y consiguientes guerras que han sufrido Occidente primero, y después Oriente, en los últimos dos siglos y medio. La revolución francesa, las guerras independentistas hispanoamericanas<sup>41</sup>, las guerras civiles españolas del siglo XIX, son todas convulsiones ocasionadas remotamente en la obra de John Locke y en la así llamada revolución gloriosa de 1688. Con razón, Orestes Brownson, en su magnífica obra, *The American Republic*, señaló que la influencia de John Locke era responsable de la Guerra de Secesión, y de la falta de justificación teórica coherente a la adecuada respuesta práctica del Norte<sup>42</sup>. También el inicio de la caída del zarismo, que puede situarse en 1905 con la creación del Parlamento, constituyó una capitulación innecesaria desde el punto de vista pragmático, a la ideología lockeana.

La ilustración no puede sino moverse entre el despotismo de un gobierno que sostiene que no pueden oponerse derechos contra él porque nadie sufre injusticia voluntariamente y porque él representa a los gobernados (como en la Revolución francesa y en la *Metafísica de las costumbres*<sup>43</sup>); y la anarquía de unos gobernados que rechazan todo gobierno porque ninguno los representa en realidad ni puede supuestamente resistir a las causas de su corrupción (como en la obra de Pierre-Joseph Proudhon<sup>44</sup>, no así en la de Karl Marx, por cierto).

Hoy se hace necesario recalcar un hecho palmario que, sin embargo, a menudo se oculta en los tratados de Derecho Constitucional y en los medios periodísticos con que contamos: la democracia como régimen político puro es imposible en los enormes Estados contemporáneos y, en particular, la llamada “democracia participativa” solo la invocan demagogos que aspiran a convertirse en tiranos mediante la destrucción de

<sup>41</sup> En ellas confluyeron las teorías escolásticas y las ilustradas para promover la independencia, pero eso fue posible gracias a la abdicación de los borbones, provocada por la influencia de la Ilustración sobre sus almas y a la invasión napoleónica.

<sup>42</sup> BROWNSON, *op. cit.*, capítulos IV, pp. 32-34, XII “Secession” y XIII “Reconstruction”.

<sup>43</sup> KANT, *Metafísica...*, *op. cit.*, “Doctrina del Derecho”, Segunda Parte, Sección Primera, §§ 49, Observación General (A); y 52 (prohibición de investigar el origen histórico del poder), pp. 318-323 y 339-342 de la edición de la Academia de Berlín.

<sup>44</sup> Véase por ejemplo, Pierre-Joseph PROUDHON, *General Idea of Revolution in the 19th Century*, “Second Study. Is there Sufficient Reason for Revolution in the Nineteenth Century?”, pp. 40-74.

la legalidad. En consecuencia, la legitimidad del gobierno depende de su sujeción a la justicia, tanto general como particular, no de su origen o naturaleza democráticos.

### *IX. El fondo de verdad de la concepción representacionista del gobierno*

Con todo, cuando se exige que el gobierno *represente* a los gobernados, se puede estar apuntando a una exigencia de la sabiduría política, aunque se haga esto con un lenguaje inadecuado. Platón destacó la necesidad de que el gobierno esté guiado por un saber acerca de la justicia, de esa “medida invisible”, que es previa a cualquier ley escrita y que inspira cualquier ley escrita. Aristóteles aceptó este aspecto de la filosofía política platónica, pero introdujo una corrección. Su maestro suponía que el gobierno debía estar en manos de unos pocos, los “sabios”. Pero Aristóteles observó que no podía entregarse el poder a esos pocos sin introducir alguna forma de equilibrar la constitución. ¿Por qué? Adujo el Estagirita tres razones:

- 1) Los que tienen el saber político son muy pocos, y es peligroso darles todo el poder, ya que podría superar la virtud humana. Por eso es preciso mezclar el principio racional con el principio democrático. En general, el pueblo tiene que participar de alguna manera en el gobierno, a menos que esté demasiado corrompido o exista un monarca que sobresalga notablemente en sabiduría y virtud.
- 2) Platón pensaba que en artes y teatro el pueblo no era buen juez, sino que buen juez era el que sabía. Aristóteles sostuvo que eso era verdad en algunas áreas, pero que en arquitectura, por ejemplo, el que usa la obra y que experimenta su bondad o maldad, puede juzgar de alguna manera. En política, el pueblo es quien sufre las consecuencias del gobierno y puede por ello juzgar sobre la prudencia o imprudencia de una decisión política. Este principio aristotélico se puede ver antes en las *Suplicantes* de Esquilo. Entonces, aunque es necesario que haya un saber en el gobierno, sin embargo, el que recibe las consecuencias de los actos del gobierno también puede juzgar al gobierno y tiene cierto tipo de control sobre él.
- 3) Es muy peligroso e imprudente que en un régimen, los que tienen el poder de decisión sean más débiles que aquellos que no

lo tienen. Es necesario que el pueblo participe del poder para que no se subleve<sup>45</sup>.

Es aconsejable, por tanto, que el régimen de gobierno sea mixto. Es este un rasgo en el que la concepción constitucional de John Locke podría apuntar a la verdad, si se le hacen los debidos cambios. Pero en este punto no fue original John Locke. Fue mixta la Constitución de España en el siglo XVI, como bien señaló Francisco de Vitoria<sup>46</sup> y, a más tardar, desde el siglo X, la de Castilla y la de Aragón, como mostró William Prescott<sup>47</sup>. Fueron mixtas también muchas constituciones de los reinos latinos o de las repúblicas italianas o clásicas. En Chile, Jaime Guzmán tuvo éxito en establecer un régimen mixto. Tal es, asimismo, el camino que siguieron los originarios constitucionalistas estadounidenses.

### *XI. Influencia clásica sobre la Constitución original de Estados Unidos*

En efecto, la Constitución original de Estados Unidos recogió una fuerte influencia clásica y una débil, muy débil, influencia ilustrada. Alexander Hamilton fue un gran filósofo político, un gran orador y un hombre en esencia, bueno. Concedor de los clásicos, reconoció los peligros que acechaban tras el discurso democratista y utópico de muchos de sus coteráneos y contemporáneos. Desarrolló prodigios retóricos para lograr que se aprobara la Constitución y dirigió la publicación de los artículos que hoy conocemos como *Los papeles de El Federalista*. Gracias a su influencia y a la de James Madison y John Jay, la Constitución estadounidense consagró un régimen mixto. Los *referenda* son sobremanera limitados para evitar la desacralización del gobierno y para lograr que el elemento democrático del régimen intervenga en el gobierno guiado por la razón y no por las pasiones que despiertan las frecuentes consultas populares. Se consagra el Senado para que en el Parlamento haya un cuerpo de hombres que no representen a la masa y que cuenten con mayor experiencia que los representantes. Se establece un sistema indirecto de elección presidencial, para evitar en lo posible el acceso de demagogos a la más

---

<sup>45</sup> Timoleón, por ejemplo, estableció un régimen mixto en Siracusa, antes de que Aristóteles lo estudiara debidamente en la *Política*. HAMMOND, *op. cit.*, pp. 577-581. PLUTARCO, "Life of Timoleon", vol VI, pp. 293-320.

<sup>46</sup> Francisco de VITORIA, "Sobre el poder civil", pp. 1-54.

<sup>47</sup> William PRESCOTT, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella The Catholic*, tomo I, pp. 16 y 53.

alta magistratura. Se destaca como ventaja del sistema federal, el que los Estados puedan oponerse a un cambio de la Constitución por parte de un demagogo. Pero, muy destacadamente, se establece una Constitución rígida para que el Derecho proteja a las minorías contra los abusos de mayorías contingentes y a las propias mayorías de los engaños de los demagogos; y se declara que los jueces representan al Derecho y no al pueblo. A causa de esto último, los magistrados de la Corte Suprema de Justicia no son electos popularmente y son vitalicios. A todas luces este régimen no es democrático, y así lo reconoce Alexander Hamilton con desparpajo. Se trata de una “república”, es decir, en términos aristotélicos o polibianos o timoleanos, de un régimen mixto<sup>48</sup>.

## XII. Posible contenido pactista de la Constitución

Otro punto que da verosimilitud a la concepción constitucional hobbesiano-lockeana es que también puede ocurrir que la Constitución sea fruto en efecto, de un pacto en lo que se refiere a la vía para su formulación, no en cuanto a su naturaleza. Consideremos un par de ejemplos históricos para ilustrar este punto.

En el año 1958 llegaron al poder en Venezuela los partidos políticos para establecer un gobierno propiamente republicano. El primero, quizá, desde las caídas del régimen español y del breve reinado de los conservadores después de la independencia. Las circunstancias en que Acción Democrática, Copei y URD arribaron a Miraflores y al Congreso eran muy difíciles. Rómulo Betancourt había sido un marxista, pero entre 1948 y 1958 Mariano Picón Salas le había mostrado la locura intrínseca de que adolece el marxismo. Por esto, precisamente, los comunistas lo veían como a un traidor que había que eliminar. Por otra parte, una fuerte facción militar era contraria al nuevo régimen republicano. Para enfrentar las enormes adversidades, Rómulo Betancourt firmó con Rafael Caldera y con Jóvito Villalba el llamado Pacto de Punto Fijo<sup>49</sup>. Se comprometían todos a comparecer con lealtad, en las contiendas electorales, y a unir fuerzas en la defensa de

<sup>48</sup> Las desviaciones del republicanismo clásico propulsadas en las últimas décadas desde la Corte Suprema de Justicia, se deben a un fenómeno que Alexander Hamilton no pudo prever: el surgimiento de lo que Eric Voegelin ha llamado de diversas maneras: “religiones políticas”, “movimientos de masas gnósticos”, “gnosticismo activista”. VOEGELIN, *The New...*, *op. cit.*; “The German University and the Order of German Society”, pp. 6-27. En Estados Unidos se trata de movimientos de élites.

<sup>49</sup> Llamado así no porque se hubiera firmado en la ciudad de Punto Fijo, sino porque se firmó en la casa de Rafael Caldera, que llevaba ese nombre.

la república frente a sus formidables enemigos. Venezuela, de hecho, tuvo que enfrentar dentro de sus límites, una guerra contra los comunistas que duró unos doce años y que incluyó dos desembarcos cubanos; y continuó Venezuela después esa guerra en Centroamérica y en otras latitudes.

Lo interesante del Pacto es que permite ver cómo varias tendencias de pensamiento pueden ponerse de acuerdo para establecer un marco republicano de acción, porque se impone la captación de la realidad y la búsqueda del bien común por encima de la diversidad de puntos de vista. En este contexto, la técnica constitucional resulta bastante útil. Gustav Zagrebelsky en *El derecho dúctil*<sup>50</sup> ha puesto en evidencia que algo semejante es lo que se dio en Europa con el constitucionalismo posterior a la II Guerra Mundial, y (yo podría añadir) hasta la caída de Helmut Kohl y Julio Andreotti. Diversas ideologías se vieron obligadas a convivir dentro de un marco institucional, y eso las obligó a usar un tipo de discusión racional abierto a la realidad y en el que cada parte fuera capaz de convencer y ser convencida por el adversario. Es decir, las obligó a recurrir a una lógica de discusión, una dialéctica, semejante a la clásica.

Pero aun en este contexto, debe quedar claro, primero, que el pacto no produce la articulación política, la cual, en realidad, lo precede; segundo, que el mismo pacto se da dentro de una juridicidad general que le da fuerza ética al compromiso de las partes, y que limita el espectro de acuerdos lícitos<sup>51</sup>; tercero, que la Constitución, aunque surja como fruto de un pacto, no tiene una naturaleza consensual, sino normativa. Por este motivo, el tribunal que debe aplicarla representa al Derecho, no al pueblo. Por la misma razón, el pueblo como un todo está sujeto a ella, a menos que se dé una revolución que destruya los presupuestos sobre los que se asienta esa legalidad. Este punto lo exploró Eduardo Piacenza con profundidad lógica insuperable y divertida<sup>52</sup>. Sostener que el poder constituyente originario esté por encima de la Constitución y que, por tanto, esta puede siempre ser reformada por referenda, aunque no estén establecidos como procedimientos de reforma, es no haber entendido ni un ápice de la naturaleza del gobierno o de la legalidad. O quizá sea sencillamente un intento de establecer una tiranía por caminos demagógicos, en el más puro estilo griego clásico<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Gustav ZAGREBELSKY, *El derecho dúctil*, pp. 65-92 y 115. Para una valoración crítica de este aspecto de esta obra, cfr. mi libro *Racionalidad y justicia*, capítulo III, 4C.

<sup>51</sup> En este sentido, Herbert L. A. HART, *El concepto de Derecho*, capítulo IV, donde el autor muestra que toda autoridad legislativa, por suprema que sea, está sometida a reglas.

<sup>52</sup> Eduardo PIACENZA, *Sobre el uso de la noción de poder constituyente originario en el fallo n° 17 del 19/1/99 de la CSJ: algunos materiales para su discusión académica*.

<sup>53</sup> PLATÓN, *República* VIII 565a-569c. Es verdad que, cuando se da una ruptura fáctica del orden constitucional el poder emergente puede establecer una Constitución por medios

### XIII. Conclusiones

He aquí las conclusiones que pueden extraerse de lo dicho hasta ahora:

- a) La Constitución no es un acto fundacional ni de la sociedad política, ni de la juridicidad;
- b) la Constitución es una ley que permite a una élite prudente gobernar la nave de la república e impedir que los demagogos la hagan encallar;
- c) puede haber situaciones extraordinarias que obliguen a apartarse de la legalidad constitucional ordinaria, pero esto solo puede tener sentido si hay hombres prudentes, justos y confiables, que puedan enfrentar con sensatez la emergencia;
- d) es falso que solo el régimen democrático sea legítimo. Si hoy existen comunidades políticas que aún guardan rasgos republicanos es porque su régimen es mixto en el sentido clásico;
- e) puede haber un elemento pactista en la Constitución, pero esto no le resta nada a su carácter de ley;
- f) fuera de los estados revolucionarios en que la Constitución pierde de hecho su efectividad y vigencia, el pueblo está obligado a respetarla y no tiene atribuciones para reformarla por medios no previstos.

### Bibliografía

- ADAMS, Marilyn McCord, *William Ockham*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- ARISTÓTELES, *Política*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- BROCK, Stephen, "Review of Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy", in *The Thomist*, vol. 66, N° 2, Washington, April 2002.
- BROWNSON, Orestes, *The American Republic*, Wilmington-Delaware, ISI Books, 2003.
- CALDERA, Rafael Tomás, *Sobre la naturaleza del amor*, Pamplona, EUNSA, 1999.

---

no previstos. Esto es una obviedad. Pero es falso que el hecho de que esto haya ocurrido en Chile tres veces justifica que ahora se haga una reforma por medios no previstos sin que ocurra ningún hecho de fuerza que efectivamente rompa el hilo constitucional. Aceptar que sea posible sería un suicidio de los guardianes del orden constitucional, un permiso para que los revolucionarios rompan ese orden sin siquiera hacer uso de la fuerza.

- CASANOVA, Carlos A., “El bien común como regla última de la verdad del juicio prudencial”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 37, ciudad, 2010.
- CASANOVA, Carlos A., ¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham?, aceptado en *Acta Philosophica*.
- CASANOVA, Carlos A., “Guillermo de Ockham y el origen de la tradición nominalista de los derechos subjetivos”, en *Cauriensia*, vol. XI, Cáceres, 2016.
- CASANOVA, Carlos A., *Racionalidad y justicia*, Santiago, Ediciones Globo, 2013.
- CUENCA GÓMEZ, Patricia, “Una aproximación a la *Teoría pura del Derecho* de Hans Kelsen”, en *Papeles del tiempo de los derechos*, N° 3, 2010. Disponible en [www.Academia.edu](http://www.Academia.edu). [Fecha de consulta: 14 de octubre de 2015].
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, *Michael Thomas Sadler* en la *Encyclopaedia Britannica*, en línea *online*, disponible en: [www.britannica.com/biography/Michael-Thomas-Sadler](http://www.britannica.com/biography/Michael-Thomas-Sadler) [fecha de consulta: 16 de octubre de 2015].
- HAMMOND, Nicholas, *A History of Greece to 322 bC*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- HART, Herbert L. A., *El concepto de Derecho*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1977.
- HART, Herbert L. A., *Entre utilidad y derechos* (Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2003).
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1999.
- KANT, Immanuel, *Metafísica de las costumbres, Principios metafísicos del Derecho*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1873. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/4/1563/pl1563.htm>. [Fecha de consulta: 16 de octubre de 2015].
- KELSEN, Hans, *Gleichheit vor dem Gesetz*, “Veroffentlichung der Deutschen Staatsrechtslehrer”, Berlin-Leipzig, Walther de Gruyter, 1927.
- KELSEN, Hans, “¿Qué es la justicia?”, en Albert CALSAMIGLIA (ed.), *¿Qué es la justicia?*, Barcelona, Editorial Ariel, 1992.
- LOCKE, John, *Essay Concerning Human Understanding*, South Australia, ebooks@adelaide, 2015.
- LOCKE, John, *Second Treatise of Government*, London, Hollis, 1689, disponible en <http://oll.libertyfund.org/titles/222> [fecha de consulta: 19 de mayo de 2017].
- MARX, Karl, “Communist Manifesto”, in Karl MARX, *Capital, the Communist Manifesto and Other Writings*, New York, The Modern Man Library, 1932.
- MARX, Karl, *Capital, A Critical Analysis of Capitalist Production*, London, Swan Sonnenschein and Company, 1906.
- MAUROIS, André, *A History of England*, London, Jonathan Cape LTD., 1937.
- OCKHAM, Guillermo, “Breviloquium de principatu tyrannico”, in William Ockham, *Opera politica*, Oxford, The British Academy-Oxford University Press, 1997, vol. IV.
- PIACENZA, Eduardo, *Sobre el uso de la noción de poder constituyente originario en el fallo n° 17 del 19/1/99 de la CSJ: algunos materiales para su discusión académica*, manuscrito.
- PLATÓN, *Critón*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

- PLATÓN, *Políticos*, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- PLATÓN, *República*, Madrid, Gredos, 2000.
- PLUTARCO, *Solon*, en, *Plutarch's Lives*, Cambridge, Massachusetts, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1982.
- PLUTARCO, “Life of Timoleon”, en, *Plutarch's Lives*, Cambridge, Massachusetts, The Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1918), Vol VI, pp. 293–320.
- PRESCOTT, William, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella The Catholic*, New York, Thomas Y. Crowell and Co., s.f.
- PROUDHON, Pierre-Josef, *General Idea of Revolution in the 19th Century* (1851), New York, Haskell House Publishers, 1969.
- RADBRUCH, Gustav, “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes”, en Gustav RADBRUCH, Eberhard SCHMIDT y Hans WENZEL, *Derecho injusto y derecho nulo*, introducción, traducción y selección de textos por José María Rodríguez Paniagua, Madrid, Aguilar, 1971.
- RADBRUCH, Gustav, Eberhard SCHMIDT y Hans WENZEL, *Derecho injusto y derecho nulo*, introducción, traducción y selección de textos por José María Rodríguez Paniagua, Madrid, Aguilar, 1971.
- RHONHEIMER, Martin, “Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune”, in E. MORANDI e R. PANATTONI (eds.), *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia?*, Padova, Il Poligrafo, 1998.
- SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, en Jacques Paul MIGNÉ (edi.), *Patrologia Latina*, tomo 41. Disponible en la página: Documenta Catholica Omnia [Fecha de consulta: 24 de noviembre de 2016]. También está disponible en <http://patristica.net/latina/>
- SCHMITT, Karl, *The Concept of the Political*, Chicago, The University Chicago Press, 1996.
- STEPHEN, sir Lesley & sir Sidney LEE (eds.), *Dictionary of National Biography: From the Earliest Times to 1900*, London, Oxford University Press, 1949, voz *Michael Thomas Sadler*, en “Web of English History”, disponible en [www.historyhome.co.uk/people/sadlerbg.htm](http://www.historyhome.co.uk/people/sadlerbg.htm). [Fecha de consulta: 16 de octubre de 2015].
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000. Disponible en [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) [fecha de consulta: 20 de junio de 2017].
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Malo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000. Disponible en [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) [fecha de consulta: 20 de junio de 2017]
- VITORIA, Francisco de, “Sobre el poder civil”, en Luis Fraile Delgado (ed.), *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1998.
- VOEGELIN, Eric, *The New Science of Politics*, Chicago University Chicago Press, 1952.
- VOEGELIN, Eric, “The German University and the Order of German Society”, in *The Intercollegiate Review*, Wilmington, Spring/Summer 1985.
- ZAGREBELSKY, Gustav, *El derecho dúctil*, Valladolid, Editorial Trotta, 1997.