

SN
(50)
1989 C.4

ISSN 0716 - 6508

Política y Geoestrategia



SANTIAGO, CHILE, 1989

Política y Geoestrategia



N° 50

SANTIAGO CHILE, ABRIL-MAYO-JUNIO-1989

Publicación de la

ACADEMIA NACIONAL DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y ESTRATÉGICOS

CONSEJO CONSULTIVO

Presidente:

Brigadier General Sr. RICARDO GAETE VILLASEÑOR

Vocales

Coronel de Aviación Sr. JUAN BULO ZBINDEN
Coronel de Ejército Sr. NELSON CABEZAS FLORES
Coronel de Aviación Sr. ENZO DI NOCERA GARCÍA
Coronel de Carabineros Sr. ROBERTO CERDA YUNG
Capitán de Navío Sr. FRANCISCO LE DANTEC GALLARDO
Coronel de Ejército Sr. JULIO VON CHRISMAR ESCUTI

Director:

Capitán de Navío IM Sr. HUGO OPAZO STEVENTON

**ACADEMIA NACIONAL DE
ESTUDIOS POLÍTICOS Y ESTRATÉGICOS
Eliodoro Yáñez 2760 — Teléfono 2315021
SANTIAGO - CHILE**

Los conceptos, puntos de vista e ideas expuestos por los autores de los artículos que se publican, son de su exclusiva responsabilidad. Por lo tanto no representan, necesariamente, la doctrina ni el pensamiento de la Academia.

La revista acepta la colaboración de los lectores reservándose el derecho de publicar o rechazar los artículos remitidos. Las colaboraciones enviadas no serán devueltas a sus autores.

La revista se encuentra a disposición de todas las Escuelas e Institutos extranjeros que la soliciten, ya sea mediante canje con publicaciones o por suscripción directa.

IMPRESO POR EDITORIAL UNIVERSITARIA



Con los mejores deseos de buen éxito, a la
Revista Política y Geoestratégica, al editar su
número 50

L. M. L.

SUMARIO

- La Seguridad Nacional en el marco de la Institucionalidad.
Teniente Coronel de Ejército Dn. *Jaime García Covarrubias* 5
- La Teoría del Contrato Social en el Pensamiento Político de Hobbes Locke y
Rousseau.
Teniente Coronel de Ejército Dn. *Germán García Arriagada* 15
- La Geopolítica del Declive Demográfico.
Ben Wattenberg = Karl Zinsmeister 43
- Estudios sobre la Revolución Francesa (IIa. Parte).
Miguel Poradowski Bienecka 55
- Tecnología Espacial en el marco de las Relaciones Geo-Estratégicas.
Ulises A. Faúndez Tejos. 93

LA SEGURIDAD NACIONAL EN EL MARCO DE LA INSTITUCIONALIDAD

Jaime García Covarrubias

Teniente Coronel de Ejército. Oficial de Estado Mayor. Profesor de Academia en la Asignatura de Geografía Militar y Geopolítica. Magister en Ciencia Política con mención en Teoría Política en la Universidad de Chile. Subsecretario General de Gobierno.

1. INTRODUCCIÓN

El 11 de septiembre de 1973 marca un hito trascendental en la historia de Chile independiente.

En efecto esta significativa fecha no representa —como se ha insinuado por algunos— un quiebre con nuestras tradiciones republicanas, sino que, por el contrario, reafirmando la esencia del alma nacional, constituye el inicio de un proceso fundacional y, al mismo tiempo, profundamente innovador.

Es un hecho indiscutible que el sistema democrático que consagrara la Constitución Política de 1925 había sido sobrepasado por las circunstancias y se mostraba absolutamente incapaz de enfrentar los requerimientos y exigencias de un mundo cada día más tecnificado.

A dicha ineficacia contribuyó, significativamente, la neutralidad axiológica de la Constitución de 1925, lo que permitió el acceso al poder de un Gobierno marxista, cuya ideología totalizante y anuladora de la persona, llevó al país a la más grave crisis que registrara nuestra historia.

Acorde con dicha neutralidad valórica, la institucionalidad vigente hasta el 11 de septiembre de 1973 se limitaba a contemplar una estructura básica de la organización del Estado que se mostró especialmente débil respecto a las nuevas funciones que el Estado moderno debe ejercer.

Frente a tan dramáticas circunstancias, el Gobierno Militar hubo de ir substituyendo y completando las materias institucionales que permitieran definir, en el tiempo, el modelo de vida que la realidad social de la Nación chilena exigía.

Para ello, entre otras orientaciones, S.E. el Presidente de la República, en el año 1977, tanto en el Mensaje Presidencial de ese año como en un documento específico dirigido a la Comisión de Estudios de la Nueva Constitución Política, expresó el imperativo de configurar una democracia moderna, protegida, integradora, tecnicada y de auténtica participación social.

Es allí, entonces, donde emerge, implícitamente, la necesidad de destacar la seguridad nacional como elemento primordial para permitir que la sociedad chilena alcance su fin último.

Con ello, se daba un paso decisivo en términos de garantizar la supervivencia de la Nación, tanto en lo que significa la obtención de sus grandes y permanentes objetivos de desarrollo, como también para configurar un adecuado sistema de protección de los valores más trascendentes que la identifican.

II. ELEMENTOS FUNDAMENTALES DEL ORDEN POLÍTICO

Como lo expresara en otra oportunidad considero ineludible, antes de referirme al tema que nos ocupa, examinar los que a mi juicio son los elementos fundamentales del orden político.

Es indispensable comprender que el hombre es causa originaria de la sociedad política, pues, por naturaleza y en razón del logro de su fin, ha nacido para formar una comunidad natural. Además, el hombre es causa material de la sociedad política, toda vez que él es quien recibe y en quien se manifiesta aquel principio formal que es la autoridad.

El hombre, en virtud de su espíritu gregario, es esencialmente sociable, tendiendo a unirse y a formar comunidades. Ello es una exigencia de la imperfección humana, que exige de colaboración mutua para el pleno desarrollo, pero también surge de la necesidad del hombre de comunicarse y proyectarse en los demás, reafirmando, así, su sentido de trascendencia.

La politicidad que hace del hombre un "animal político" implica, a su vez, el reconocimiento de la necesidad de una autoridad que coordine y oriente las energías de los miembros de la comunidad hacia el logro de fines que, beneficiando a todos, supongan un adecuado equilibrio entre orden y libertad.

Sin embargo, va a ser la solidaridad entre los miembros de dicha comunidad la que, en función de ciertos factores políticos, hará surgir lo que se denomina "Conciencia Nacional", ello en el entendido de que el Estado moderno o sociedad políticamente organizada se caracteriza por ser un Estado-Nación.

El sustrato de un Estado Moderno es la Nación, concebida como aquella comunidad de hombres que comparten vínculos de carácter común. La definición y adecuada conciencia de esta comunidad de vínculos es lo que impulsa a la organización de la nación y la transforma en una sociedad políticamente organizada que se conoce con el nombre de Estado Moderno.

Así, se ha sostenido que la Nación no podría preservar su identidad sino en función del apoyo que le proporciona el poder estatal.

Lo anterior, permite colegir que, en épocas de crisis, cuando el Estado parece sucumbir, la amenaza apunta, en el fondo, a la supervivencia de la Nación, cuya continuidad y expresión es asegurada a través del eficaz cumplimiento de las funciones del Estado.

El poder del Estado es uno, encierra una unidad de instrumento y de fin, pero dentro de dicha unidad se pueden diferenciar —como lo hace la teoría de la separación de poderes de Montesquieu— diferentes funciones o formas de actividad, que presentan especiales características.

Las funciones tradicionales del Estado son la Ejecutiva, la Legislativa y la Judicial, pero creciente importancia ha ido adquiriendo la función de control que persigue procurar que los órganos se mantengan fielmente dentro de su respectivo campo, se ajusten al procedimiento indicado para la actividad correspondiente y cooperen armoniosamente al cumplimiento de los fines de la actividad estatal.

Sin perjuicio de lo que precede, la moderna teoría política distingue otras funciones del Estado que, si bien aún no se perfilan con plena independencia, no cabe duda de que forman parte del Bien Común como Fin Objetivo del Estado. Esas funciones son las de Bienestar, Desarrollo y Seguridad.

Es fundamental aceptar que la clásica división de poderes, debe alcanzar en los tiempos modernos una distribución equilibrada y funcional, con el objeto de que no se transforme en una simple separación.

El sentido político que caracteriza al ser humano permite reconocer que la autoridad es necesaria para asegurar el orden social y la vigencia de la libertad del hombre. Por ello se sostiene que el problema político se traduce en el equilibrio entre orden y libertad.

Ahora bien, el peligro que afecta a una sociedad puede ser de origen interno o externo, en un entorno donde la presencia del conflicto social subyace en forma constante y está indisolublemente unido a la política.

Los conflictos que afectan a las sociedades pueden resolverse en forma pacífica o mediante el uso de la fuerza. De hecho, el empleo de la fuerza es común a todas las formaciones políticas, al punto de que al decir de Max Weber, lo que las diferencia es el

modo y grado en que usan o amenazan usar dicha fuerza contra las demás organizaciones políticas.

Desde esta óptica, una de las funciones básicas del Estado moderno es asegurar la tranquilidad de sus habitantes mediante la mantención del conflicto reducido a niveles que impidan la desintegración del cuerpo social.

En definitiva, se trata de proteger la supervivencia e identidad de la Nación, entendida en el sentido ya definido.

III. QUÉ ES LA SEGURIDAD NACIONAL

Con el propósito de clarificar la esencia del significado de la Seguridad Nacional es necesario tener presente que en el contexto de nuestra Constitución Política, ésta es un *CONCEPTO*. Y no una doctrina, ni tampoco una ideología.

Entendemos la doctrina como un cuerpo sistemático de enseñanza que re-piensa la ética en función de su aplicación a la evolución del campo científico y tecnológico, a la vez que recoge las indicaciones científico-tecnológicas en función de la ética.

En su rol armonizador, la doctrina debe conocer de modo suficiente las diversas disciplinas con el propósito de otorgar los criterios necesarios para superar las antinomias y actuar en coherencia con todas las premisas entregadas por la ciencia, la tecnología y la ética.

Desde este punto de vista la Seguridad Nacional no constituye una doctrina por cuanto no tiene una funcionalidad teleológica destinada a armonizar disciplinas de carácter abstracto que se encuentran en conflicto, sino más bien su papel es integrarse como una herramienta eficaz en la búsqueda del bien común.

Por su parte, la ideología, la aceptamos como aquella disciplina encargada de la elaboración de criterios que posibilitan a la persona optar con racionalidad frente a finalidades múltiples y alternativas sobre la base de una escala de prioridades de orden valórico. Desde esta perspectiva la ideología debe siempre enmarcarse en el ámbito doctrinal.

En este orden de ideas la Seguridad Nacional no constituye una ideología en razón a que siendo una aspiración inherente a la sociedad no es normativa respecto a una determinada realidad que se consigna de acuerdo a un modelo apriorístico.

Ahora bien, y pongo especial acento que es un anhelo inmanente de toda organización política sea ésta trival, cívica, nacional o supranacional, cualquiera sea su magnitud y recursos, principios inspiradores y marco consensual.

Sin pretender definir en forma precisa este concepto es necesario al menos señalar en

esta oportunidad que la Seguridad es una condición indispensable del bien común porque es un elemento que posibilita su búsqueda y que ayuda, cuando éste se consigue, a su prolongación.

Toda organización, para poder cumplir sus objetivos de largo, mediano y corto plazo requiere de condiciones de estabilidad social sin las cuales se hace imposible la plenitud de sus miembros. Piénsese en un Estado débil y se asociará inmediatamente a la imagen de una sociedad en crisis, de una comunidad disgregada, al arbitrio del más fuerte o agentes externos.

La Seguridad Nacional es un concepto que entrega un marco de referencia capaz de posibilitar políticas sectoriales y actividades privadas y no se concibe a sí misma como un fin al cual tender, ni como un modelo de sociedad sino meramente como un instrumento para tender al Bien Común general que debe procurar el Gobierno.

En suma la Seguridad Nacional es un elemento que facilita la consecución del Bien Común, constituyéndose en un factor fundamental de la política en su aspiración de conservar y acrecentar el patrimonio histórico y cultural de una sociedad.

No es una coincidencia o una mera innovación en el estilo que la Constitución Política que nos rige esté encabezada por las bases de la Institucionalidad que más que conceptos doctrinarios, definen la filosofía que la inspira, recogiendo una verdadera Declaración de Principios de lo que constituye la nacionalidad chilena.

La Carta Fundamental ya no se limita a describir, en forma neutra, el funcionamiento de los órganos e instituciones elementales y el conjunto de derecho y libertades personales y sociales, sino que define el marco valórico indispensable para preservar la esencia de la Nación.

El artículo primero de la Constitución Política señala expresamente que “el Estado está al servicio de la persona humana y su finalidad es promover el Bien Común, para lo cual debe contribuir a crear las condiciones sociales que permitan a todos y a cada uno de los integrantes de la comunidad nacional su mayor realización espiritual y material posible, con pleno respeto a los derechos y garantías que esta Constitución establece”.

Esta disposición, que inicia la Carta Fundamental, condensa la auténtica concepción filosófica que la ilumina, cual es la de reconocer que la persona humana está dotada de una dignidad espiritual y trascendente, de la cual proceden derechos inherentes a una naturaleza —anteriores y superiores al Estado— que éste debe regular en su ejercicio, pero nunca desconocer o infringir.

Es importante señalar que en estrecha relación con lo anterior, el artículo quinto de la misma Constitución establece, por primera vez en nuestra historia jurídica, que el ejercicio de la soberanía reconoce como marco conceptual el respeto a los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana.

La conceptualización del Bien Común inserta en el artículo primero de nuestra Constitución se ubica en la tradición del pensamiento de los pueblos de Occidente y de los valores humanistas que propugnan y enaltecen la dignidad de la persona humana.

Las doctrinas totalitarias también expresan como finalidad del Estado el Bien Común, pero en ellas el Estado es instituido en una especie de super persona, frente a la cual los individuos no tienen trascendencia y se convierten en simples piezas o engranajes del aparato Estatal y de sus intenciones, el que para la obtención de sus fines prescinde del derecho de las personas. Acontece entonces que cualquier derecho personal existe sólo en la medida en que su ejercicio sea compatible con los todopoderosos objetivos del Estado.

Cuando el inciso final de la antes referida disposición señala que, entre otros, es deber del Estado resguardar la Seguridad Nacional, se está refiriendo a uno de los diversos elementos del Bien Común.

La Seguridad Nacional es, por lo tanto, un componente o medio para lograr el Bien Común general y jamás podría propiciarse como un fin equivalente —ni menos agregado— a éste. Allí radica la clave de su absoluta concordancia con los valores propios de la dignidad humana, y con las bases esenciales de un régimen democrático occidental que se observa claramente establecido en el resto del articulado de la Constitución Política de 1980.

De lo anterior se desprende que la Carta Fundamental destaque como deberes del Estado, junto con el de resguardar la Seguridad Nacional, los de otorgar protección a la población y la familia, procurar el fortalecimiento de ésta, promover la integración armónica de todos los sectores de la comunidad nacional y asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional.

Sólo dentro de este contexto debe entenderse la importancia, sentido y alcance del concepto de Seguridad Nacional. Nuestra Constitución no consagra al referirse a ella una doctrina ni tampoco una ideología y quienes pretenden estigmatizar el concepto de Seguridad Nacional o catalogar a la Constitución que lo contiene de “represiva”, es porque o desconocen los fundamentos y marcos valóricos en los cuales ella se funda, o pretenden interesadamente dotarla de un contenido falso y negativo, con el objeto, tal vez, de poner en peligro la institucionalidad, para establecer vías más fáciles de acceso al poder de ideologías de suyo totalitarias.

Hay quienes han pretendido por la vía de la interpretación caprichosa y sin fundamento —ni en la letra ni en el espíritu de nuestra Carta Fundamental— presentar la Seguridad Nacional frente a la ciudadanía con una connotación negativa, extendiéndola a límites absurdos y preocupantes, llegando incluso a catalogar a la Constitución Política de antidemocrática lo que, de más está decirlo, es falso, pero tal vez maquiavélicamente útil, especialmente en períodos preelectorales.

La Carta Fundamental consagra una real y efectiva democracia, con la que, por cierto,

no pueden concordar quienes no comparten los principios substanciales de toda democracia o quienes prefieren un marco político neutro con el objeto de pactar, en alianzas instrumentales, algunos elementos y principios básicos, con el solo objeto de acceder al poder.

La actual Constitución hace real y eficaz la libertad al no sólo reforzar ciertas garantías constitucionales, como:

- La igualdad ante la justicia.
- El derecho a la honra de las personas y su familia.
- La libertad de asociación, de enseñanza y el derecho de propiedad entre otros.

Sino que al reconocer expresamente otros derechos tales como:

- El derecho a la vida con la necesaria protección de la existencia del que está por nacer.
- El derecho a la educación como garantía diferente a la libertad de enseñanza.
- El derecho a la libre iniciativa en el campo económico.
- A la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica.
- Y la libertad para adquirir el dominio de toda clase de bienes.

Todas estas garantías no tienen otro objeto que la concreción del Bien Común, ya que su logro y la acción del Estado tienen como centro y base a la persona humana.

De aquí pues que la auténtica Seguridad Nacional debe cuidar muy especialmente el rigor ético de los medios que se utilicen para resguardarla.

Además la Carta Fundamental que nos rige, aprobada mayoritariamente por la ciudadanía, introdujo por primera vez en nuestra historia constitucional el principio de responsabilidad en el ejercicio de diversos, derechos y libertades que ella asegura, al establecer deberes constitucionales relativos al respeto a Chile, a nuestros emblemas nacionales, a la honra de la Patria, a la defensa de la soberanía y a la preservación de la Seguridad Nacional, así como los valores esenciales de la tradición chilena.

Desde este ángulo resulta fácil pues impugnar la errónea creencia de que la Seguridad Nacional sería una responsabilidad propia tan sólo del ámbito castrense y cuyo ejercicio correspondería exclusivamente a las FF.AA. Nada más inexacto.

Si bien es cierto que el artículo noventa de nuestra Constitución Política señala que las FF.AA. "son esenciales para la Seguridad Nacional" la responsabilidad en tal sentido recae pues en cada chileno y nadie puede sustraerse a su aporte respectivo. En este contexto por supuesto que la Seguridad Nacional compete de modo preferente a las autoridades, y, en especial, al Presidente de la República, pero también compromete a cada compatriota.

La participación de toda la comunidad para la preservación de la Seguridad Nacional otorga aun mayor relevancia a este concepto el que no sólo se refiere a lo que es la defensa nacional, sino que está ligado a la concepción de crecimiento y desarrollo del país y por cierto a la justicia. Es esta interdependencia la que limita y regula en definitiva el contenido

preciso de la Seguridad Nacional la que como ya señalaba no es concebida por el constituyente como un fin, sino que es apreciada como un medio para la consecución del Bien Común.

El logro de este Bien Común es al que en definitiva nos compromete la Constitución, para lo cual otorga a todos los chilenos una gama de posibilidades concretas, reales y eficientes para transmitir su aporte. En el caso de las FF.AA. y Carabineros cuyo rol está determinado por el marco valórico antes descrito, ese aporte no sólo dice relación con la defensa de la integridad territorial, extendiéndose a velar, en conjunto con otras instituciones fundamentales, por que no logren germinar situaciones de conflicto interno que afecten, como en el pasado, la estabilidad del orden institucional de la República.

Es en este sentido que debe comprenderse y apreciarse la asesoría que el Consejo de Seguridad Nacional debe prestar al Jefe del Estado, en el que la experiencia y voz de alerta de los Comandantes en Jefe de las FF.AA. y del General Director de Carabineros y representantes de los Poderes Legislativos y Judiciales, podrá ser un elemento de colaboración con el Presidente de la República para evitar, dentro de los marcos constitucionales, un grado de crisis que amenace la integridad de la sociedad chilena.

Con esta misma finalidad de preservar la integridad de la Nación, nuestra institucionalidad recogiendo la experiencia histórica y enfrentando los desafíos que necesariamente impondrá a nuestra Patria, el ingreso al tercer milenio se vio en la necesidad de dotar a la democracia chilena de los resguardos necesarios para conservarla libre y estable. Es ésta la razón de que una de las bases más importantes de la institucionalidad es la consagración de un sistema efectivo de protección a la democracia el que se manifiesta en dos mecanismos diferentes.

El primero de ellos siempre valorando la participación política y social en su más amplia, justa y real dimensión y apreciando el aporte de los partidos políticos, como conductos válidos para articular los intereses de la ciudadanía, procura fijar los límites de un pluralismo responsable que exige defender a la sociedad de todo acto de persona o grupo destinado a propagar doctrinas que atenten contra la familia, propugnen la violencia o una concepción de la sociedad, del Estado o del orden jurídico de carácter totalitario o fundado en la lucha de clases.

El segundo, teniendo como centro y finalidad a la persona humana, determina en forma clara y precisa las conductas terroristas y su penalidad en el entendido del que el terrorismo es por esencia contrario a los derechos básicos de la persona humana.

En suma toda nuestra institucionalidad tiene por objeto alcanzar las realizaciones y despejar los obstáculos que permitan a todos los integrantes de la comunidad nacional su mayor realización espiritual y material posible.

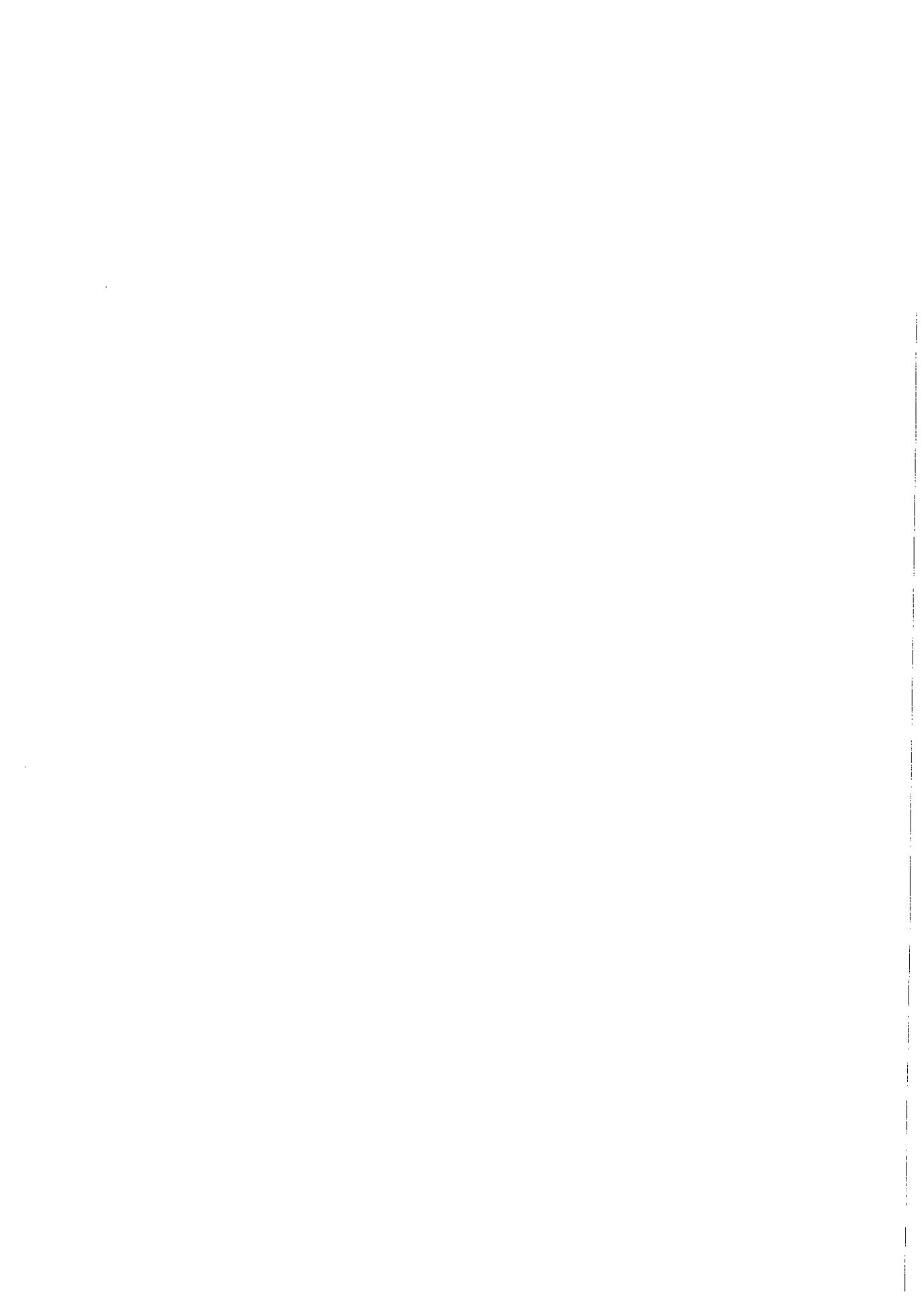
La Constitución Política vigente interpreta fielmente la tradición chilena al consagrar la democracia como la forma de Gobierno apta para la consecución de este fin.

La democracia no es concebida como un fin en sí misma, se entiende como un medio para alcanzar un fin. Pero debido a su contenido valórico, con propiedad pueda llamarse fin intermedio.

Así la democracia se convierte en un sistema de Gobierno donde el ciudadano tiene la posibilidad de participar plenamente del Bien Común.

Al término de la presente década, con la participación político y social de todos los chilenos guiado por un marco jurídico tan importante como la Carta Fundamental, pero por sobre todo, inspirados en sanos hábitos cívicos, Chile podrá dejar de ser un país en vías de desarrollo para transformarse en un país desarrollado.

La nueva institucionalidad persigue, así, crear una democracia para la libertad, a fin de que todos los chilenos puedan incorporarse en esta gran tarea de hacer de Chile una gran Nación, verdaderamente libre y en la que la participación sea por primera vez una realidad para vastos sectores de chilenos.



LA TEORÍA DEL CONTRATO SOCIAL EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HOBBS, LOCKE Y ROUSSEAU.

Germán García Arriagada

Teniente Coronel de Ejército. Oficial de Estado Mayor. Profesor Titular de Academia en Geografía Militar y Geopolítica. Profesor de Academia en Historia Militar y Estrategia. Miembro Titular del Instituto Geopolítico de Chile. Magister en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile. Subsecretario del Ministerio de Obras Públicas.

I. INTRODUCCIÓN

En los últimos años nos hemos familiarizado con las expresiones *contrato* o *pacto social*. Ellas han sido usadas por la mayoría de los dirigentes de nuestra criolla arena política; por profesionales de diversos niveles y áreas; por académicos y periodistas; por empresarios y trabajadores.

Las palabras “contrato” y “pacto”^{*} han servido tanto a partidarios del actual régimen de gobierno, como así mismo a sus detractores. Curiosamente —y como se deduce del análisis de diversas publicaciones— todos creen estar usando correctamente dichos términos que, en general, llevan implícitos la idea de un gran consenso nacional; de un acuerdo de toda la sociedad chilena, a fin de alcanzar las condiciones que nos permitan zanjar nuestras diferencias e iniciar una *existencia armónica*, donde el libre discurrir de las corrientes de opinión e ideologías políticas, puedan desarrollarse sin mayores trabas. Es decir, el *pacto* vendría a poner fin a un estado difícil de convivencia, para dar paso a una etapa superior (y mejor teóricamente) de paz y tranquilidad.

Con conocimiento o sin él, los que han estado empleando últimamente estos términos

^{*}Ambas se usan indistintamente a lo largo del trabajo.

que comentamos, se están refiriendo a conceptos de un hondo contenido para la Ciencia Política; los cuales, pese a que han sido formulados hace ya más de tres siglos, mantienen plena vigencia, tanto en el ámbito de la discusión filosófica y el estudio sistemático de las Ciencias Sociales, como en la praxis política misma. Son ellos, conceptos que nos plantean problemas tan complejos como el origen de la legitimidad del poder político y una interpretación también del origen de la sociedad civil.

El presente trabajo se abocará a la descripción sintética de la obra pertinente de los llamados “contractualistas”, es decir aquellos filósofos que se dedicaron con mayor detenimiento al análisis del *pacto*, *convenio* o *contrato* mediante el cual, en forma tácita o explícita, se habría dado forma a la sociedad política.¹

Lo anterior, con el objeto de hacer un aporte al conocimiento de la teoría del contrato social y facilitar el correcto empleo de los términos que se relacionan con ella.

El trabajo abarcará un período histórico que va desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII, comprendiendo en él la obra de Thomas Hobbes; John Locke y Jean Jacques Rousseau.

La metodología que se seguirá será, en primer lugar, hacer una introducción biográfica de cada autor, que nos ambienta con la época que a cada uno le tocó vivir. Seguidamente se describirá su obra bajo el punto de vista de su pensamiento contractualista, tratando de esquematizarlo, de tal suerte que nos permita, posteriormente, determinar las diferencias de fondo, como así mismo las semejanzas que se puedan establecer.

Finalmente, se buscará establecer algunos puntos de discusión sobre el significado actual del contractualismo.

II. DESARROLLO

a) **Thomas Hobbes**

Hobbes nació en Inglaterra (Westport) en 1588 y murió en 1679 en Hardwick, también ubicada en su país natal. Realizó sus estudios en la Universidad de Oxford. Posteriormente viajó por el continente europeo como preceptor del hijo de Lord Cavendish. A su regreso se estableció en Londres, dedicándose a fondo a la lectura de los historiadores y poetas clásicos, traduciendo, entre otras, las obras de Tucídides.

En 1629 viaja a Francia, también como preceptor, permaneciendo en dicho país hasta 1631. Pero su contacto con la cultura filosófica europea tiene lugar en su tercer viaje al continente, entre los años 1634 y 1637, durante el cual le tocó conocer a figuras tan relevantes como Galileo Galilei en Florencia y a Renato Descartes en París.

¹ *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar S.A. de Ediciones, Madrid, 1979, Volumen 3, p. 145.

En 1641 y debido a vicisitudes de orden político en Inglaterra debe refugiarse en Francia. Es en esta época en que Hobbes elabora su concepción filosófica materialista y mecanicista sentando las bases de su pensamiento político-social.

En 1651 se publica su obra *The Elements of Law, Natural and Politic*, la cual había sido escrita en 1640. En 1648 publica *De Cive*; en 1655 *De Corpore* y en 1658 *De Homine*.

Pero la obra que para este trabajo se nos presenta más interesante es la que publica Hobbes en 1651. Hay que recordar que en ese año gobernaba Inglaterra Cromwell y el país natal de Hobbes era una República gobernada con mano de hierro.

El libro que entonces aparece lleva un extraño título: *Leviathan: o la materia, la forma y la potencia de un Estado eclesiástico y civil*. Leviathan es un monstruo bíblico, una especie de gran hipopótamo de que habla el libro de Job, precisando que “no hay potencia en la tierra que pueda serle comparada”.

No menos extraño es el frontispicio que adorna la versión original en su primera edición. Se ve en él —emergiendo en medio cuerpo de detrás de las colinas, dominando un paisaje de campos, de bosques y de castillos que preceden a una ciudad imponente— un gigante coronado. Es moreno, peludo y bigotudo, con una mirada fija, penetrante, y una sonrisa imperceptiblemente sarcástica (se parecía, se ha dicho, a Cromwell)².

Lo que se ve de su cuerpo, busto y brazos está hecho de varios millares de pequeños individuos aglomerados. En la mano derecha sostiene, levantada por encima del campo y la ciudad, una espada; en la mano izquierda, un báculo episcopal. Más abajo, encuadrando el título de la obra, dos series de emblemas contrastados —unos de orden temporal o militar, los otros de orden espiritual o eclesiástico— se hacen frente: un fuerte, una catedral; una corona, una mitra; un cañón, los rayos de la excomunión; una batalla con caballos encabritados, un concilio con largas vestimentas...³.

Hobbes indudablemente no se había pronunciado a favor del régimen de Cromwell. La fecha de publicación del *Leviathan* ha inducido a muchos intérpretes a suponer que el absolutismo filosófico de Hobbes es una secuela natural de aquellos agitados acontecimientos, en los que Inglaterra ardió en prolongada guerra civil, siendo decapitado su rey Carlos I⁴.

La intención de Hobbes en el *Leviathan* es mostrar al monstruo que se nutre de individuos; al Estado omnipotente, al cual sólo se le sacia con el aporte incesante de hombres que lo alimenten con sus propios cuerpos.

²Chevallier, Jean-Jacques, *Los grandes textos políticos*, Aguilar S.A. de Ed., España, 1977, p. 51.

³Ibíd. p. 51.

⁴Thomson, David, *Las ideas políticas*, Editorial Labor S.A., Barcelona, España, 1977, p. 52.

Hobbes, al igual que los filósofos que posteriormente analizaremos, también cree que el hombre vivió un período de su existencia en lo que se ha denominado *estado de naturaleza*. Por razones metodológicas es conveniente revisar este concepto en Hobbes antes de pasar al de *Contrato Social*, por cuanto el “estado de naturaleza” que habría vivido la humanidad termina con la concertación de los individuos en una sociedad a la cual se llega, precisamente, mediante este acuerdo.

El Estado de Naturaleza

Cuando Hobbes inicia el Capítulo que se refiere a la *condición natural* del género humano, en lo que concierne a su felicidad y a su miseria⁵, establece, con el carácter de una verdadera sentencia judicial, que *todos* los Hombres son iguales por naturaleza. “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra”⁶.

Establece Hobbes que de esta igualdad procede la desconfianza, ya que todos los hombres al sentirse iguales tienen la lógica esperanza de poder alcanzar los mismos fines que otros. Aquí está el origen del antagonismo humano. Es la oposición de intereses lo que produce que los hombres traten de aniquilarse unos a otros.

Todos están, entonces, en el mismo peligro de su vida.

De la desconfianza viene la guerra, dice Hobbes. Y hacemos la guerra, más por una medida de previsión y anticipación ante el peligro de otro hombre, que por el deseo mismo de ir a ella. Así y todo, el hombre es en ese estado un lobo para el hombre, o más bien, como lo expresara Plauto, *homo homini lupus*.

Otro sentimiento que anima a este hombre natural es valorarse a sí mismo en la medida que él valora a sus semejantes.

Así hallamos, nos dice Hobbes, en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria⁷.

⁵Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma o poder de una República Eclesiástica y Civil*, Pto. Rico, Ed. Universitaria, 1968, p. 107.

⁶Ibíd.

⁷Ibíd. p. 109.

La primera, nos explica, impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad y la tercera para lograr reputación.

En tal estado natural los hombres son movidos cual mecanismo en movimiento guiados por sentimientos tales como el apetito o deseo, la aversión u odio⁸. El objeto de la aversión o del odio es el mal. El objeto del apetito o del deseo es el bien. Nada hay bueno o malo en sí. En el estado de naturaleza estos adjetivos no tienen sentido, salvo para quien los emplea⁹.

El placer es la sensación del bien. El desagrado es la sensación del mal. El mal supremo es la muerte. El dolor causado por la desgracia de otro es la piedad; procede de la imaginación de que semejante desgracia puede alcanzarnos. Esta última parte del pensamiento de Hobbes la vamos a encontrar en cierta medida recogida en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, escrita en 1759.

¿En qué entonces se distingue el Hombre de los demás animales en el estado de naturaleza? Se distingue por su razón, que no es sino un cálculo; por la curiosidad o el deseo de conocer el por qué y el cómo y, finalmente, por la religión, que proviene no sólo de ese deseo de conocer las causas, sino también de la ansiedad del porvenir y del temor de lo invisible¹⁰.

En tal estado de cosas “no había artes, ni letras, ni sociedad alguna. Y, lo que es peor de todo, imperaban un continuo terror y peligro de padecer muerte violenta. Y la vida del hombre era solitaria, miserable, sucia, embrutecida y corta”¹¹.

El hombre en esta situación vive en un estado de permanente *Guerra* de todos contra todos, pues no hay un poder superior a ellos que los atemorice a todos.

Hobbes no pensaba que este estado de naturaleza hubiera existido tal cual él lo estaba describiendo, y tampoco que tal situación sucediera simultáneamente en una determinada fecha histórica; creía, eso sí, que ese sería el género de vida que bien podría volver el hombre a vivir en caso de no existir un poder común que temer.

Continúa Hobbes con su descripción del *Estado de Guerra*, indicándonos que en tal estado de guerra de todos contra todos se da una consecuencia: nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales¹².

⁸Chevallier, Op. cit., 1977, p. 53.

⁹Ibíd, p. 54.

¹⁰Ibíd.

¹¹Hobbes, Op. cit., 1968, p. 110.

¹²Ibíd, p. 111.

¿Qué puede decirse que es mío o tuyo en el estado de guerra? Hobbes nos responde que sólo pertenece a cada uno lo que sea capaz de tomar, y sólo en tanto que pueda conservarlo.

No cabe duda que el hombre logró trascender tal estado de guerra. Hobbes se explica esta superación humana debido en parte a las pasiones que inclinan al hombre a la paz y en parte a su razón.

Menciona como pasiones el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo¹³. En cuanto a la razón sugiere normas de paz a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. A estas normas las denomina Hobbes *leyes de naturaleza*¹⁴.

Las Leyes de la Naturaleza

Estas leyes están densamente tratadas por Hobbes en el Leviathan y le dedica dos capítulos del libro a enumerar diecinueve leyes que, por servir a nuestro propósito, resumiremos a continuación:

Primeramente es conveniente entregar la definición que dio Hobbes a ley natural o *lex naturalis*. Para él era un precepto “o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada”¹⁵.

I ley (o ley fundamental de la naturaleza): Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. Es decir, buscar la paz y seguirla y defenderse a sí mismo por todos los medios posibles¹⁶.

II ley: Que el hombre acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo¹⁷.

III ley: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado¹⁸.

IV ley: Que quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello¹⁹.

V ley: Que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás²⁰.

¹³Ibíd.

¹⁴Ibíd.

¹⁵Ibíd, p. 113.

¹⁶Ibíd, p. 114.

¹⁷Ibíd.

¹⁸Ibíd, p. 125.

¹⁹Ibíd, p. 130.

²⁰Ibíd, p. 131.

- VI ley: Que, dando garantía del tiempo futuro, deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose, deseen ser perdonados²¹.
- VII ley: Que, en las venganzas, los hombres no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien venidero²².
- VIII ley: Que ningún hombre, por medio de actos, palabras, continente o gesto manifieste odio o desprecio a otro²³.
- IX ley: Que cada hombre reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza. El quebrantamiento de este precepto es el orgullo²⁴.
- X ley: Que al iniciarse condiciones de paz, nadie exija reservarse algún derecho que él mismo no se avendría a ver reservado por cualquier otro²⁵.
- XI ley: Si a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos, que proceda con equidad entre ellos²⁶.
- XII ley: Que aquellas cosas que no pueden ser divididas se disfruten en común, si pueden serlo: y si la cantidad de la cosa lo permite, sin límite; en otro caso, proporcionalmente al número de quienes tienen derecho a ello²⁷.
- XIII ley: Sobre aquellas cosas que no puedan dividirse ni disfrutarse en común, la ley de la naturaleza prescribe que el derecho absoluto, o bien la primera posesión, sea determinada por la suerte²⁸.
- XIV ley: Aquellas cosas que no pueden ser disfrutadas en común ni divididas, deben adjudicarse al primer poseedor, y en algunos casos al primogénito como adquiridas por suerte²⁹.
- XV ley: A todos los hombres que sirven de mediadores en la paz, debe otorgárseles salvoconductos³⁰.
- XVI ley: Los que se encuentran en controversia deben someter sus derechos al juicio de un árbitro³¹.
- XVII ley: Nadie puede ser juez de sí mismo³².
- XVIII ley: Nadie puede ser juez cuando tiene una causa natural de parcialidad³³.
- XIX ley: En una controversia el juez deberá creer, no más a uno que a otro de los oponentes, sino al juicio de dos, tres, cuatro o más testigos³⁴.

²¹Ibíd.

²²Ibíd, p. 132.

²³Ibíd.

²⁴Ibíd, p. 133.

²⁵Ibíd.

²⁶Ibíd.

²⁷Ibíd.

²⁸Ibíd, p. 134.

²⁹Ibíd.

³⁰Ibíd.

³¹Ibíd.

³²Ibíd.

³³Ibíd, p. 135.

³⁴Ibíd.

Estas leyes naturales son de aplicación universal y, en general, no han perdido vigencia, pese al tiempo transcurrido en su formulación. El bien supremo a alcanzar por el hombre es la paz y la libertad.

Se reafirma el principio clásico del derecho internacional, que los pactos deben ser observados (*Pacta sunt servanda*).

La ley natural, en la óptica de Hobbes, establece la amnistía para las ofensas pasadas (VI Ley) y la supresión de la venganza.

Hobbes, finalmente, nos da una fórmula que resume perfectamente estas leyes de la naturaleza; fórmula que está incluso al alcance y comprensión de los más ignorantes y de capacidad más mediocre. Es: no hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros.

En suma, debemos renunciar cada uno a esos derechos innatos que poseemos al momento de nacer —ya que somos iguales por naturaleza— para poder afrontar una vida más segura y llevadera. Debemos lograr un acuerdo en tal sentido. Pero ese acuerdo, dada la naturaleza humana, no será observado, a menos que un poder irresistible, visible y tangible, armado del castigo, no constriña a los hombres, pues los pactos sin espada (*sword*), no son más que palabras (*words*)*.

¿Quién será ese poder irresistible? El Estado o cosa pública.

¿Quiénes lo constituirán? Los hombres naturales por medio de un *Pacto Voluntario*, concluido entre ellos para su protección, para salir, sin temor a recaída, del espantoso estado de naturaleza; para su liberación, para su salvación³⁵.

Afortunadamente el propio Hobbes nos da su definición de *contrato* y de *pacto*.

Por contrato se entiende la mutua transferencia de derechos. Por pacto, establece que uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida (derechos) y dejar que el otro (Estado) realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama *pacto* o *convenio*³⁶.

Entonces llegamos al pacto por renuncia a nuestra libertad y siempre y cuando los demás hombres también lo hagan, a fin de mantener la paz y seguridad de sí mismo (no de los demás).

En consecuencia, el pacto es un acto basado en el egoísmo del hombre y no fundamentado en el amor al prójimo.

*"Pacts without sword are only words". en la versión inglesa del *Leviathan* (Oxford, Ed. M. Oakeshott, 1952, p. 109).

³⁵Chevallier, Op. cit., 1977, p. 56.

³⁶Hobbes, Op. cit., 1968, p. 116.

Tal como habíamos señalado anteriormente, para que este pacto sea respetado por todos se tiene que establecer una fuerza superior a todos. Esta fuerza es el Gobierno, y puede ser un monarca o una asamblea. Luego, hay dos fases en el pacto: en primer término hay una renuncia a la libertad personal (a la luz de la razón) y siempre que lo hagan todos. Posteriormente, se entrega a un soberano la facultad de imponer el pacto.

Se puede percibir, llegado a este punto, que Hobbes efectúa un rompimiento vertical con el pensamiento de Aristóteles, para el cual el hombre era *naturalmente* sociable, un *zoón politikón**, y en el cual la sociedad política es un hecho natural. Hobbes, por el contrario, piensa muy diferente. La naturaleza no ha puesto en el hombre el instinto de sociabilidad; el hombre no busca compañeros sino por interés, por necesidad; la sociedad política es el fruto artificial de un pacto voluntario, de un cálculo interesado.

Hay latente la dificultad de averiguar cómo, si el estado de naturaleza era desagradable y hostil al hombre, pudo éste arreglárselas para reunirse pacíficamente el tiempo que les hubo de llevar el ponerse de acuerdo sobre la manera de librarse de tal estado. Esto Hobbes no lo indica, aunque sí lo hace con respecto a la génesis de la sociedad política. El pacto que cada hombre celebra con los demás lo relata Hobbes de la siguiente manera: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera”³⁷. Hecho esto, la multitud así reunida en una persona se denomina Estado (*Civitas*). Esta es la generación de “aquel gran LEVIATAN, o más bien, de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa”³⁸.

Posteriormente, en la parte final de este trabajo, volveremos a revisar, bajo otra perspectiva, la obra de Hobbes en cuanto a su pensamiento contractualista.

b) John Locke

Locke nació en Inglaterra (Wrington) en 1632 y murió en Londres en 1704. Es probablemente el pensador más representativo en toda la tradición política anglo-americana. Llamado a menudo el teórico de la Revolución Inglesa de 1688, fue también una fuente importante de ideas de la Revolución Norteamericana de 1776³⁹.

Lo mismo que Hobbes, Locke había nacido en el Oeste de Inglaterra. Provenía de una familia de la clase media de sólida posición, siendo su padre un pequeño hacendado y abogado. La tendencia de la familia era puritana; sus simpatías políticas estaban con el Parlamento, por cuya causa el padre de Locke luchó en la Guerra Civil inglesa.

Después de haber realizado un profundo estudio de las ciencias naturales, medicina y la

*Animal político.

³⁷Ibíd. p. 150.

³⁸Ibíd.

³⁹Locke, John, *Segundo Tratado de Gobierno*, Ed. Agora, Buenos Aires, 1959, p. 9.

teoría del Estado, trabó amistad con Lord Ashley, a cuya familia quedó vinculado como preceptor, consejero y médico.

Su participación en la azarosa carrera política de su protector se tradujo en que durante el desempeño de éste como Lord Canciller de Inglaterra, obtuvo un empleo público que perdió después de la rápida caída de Ashley. Tras una estadía de cuatro años en Francia (de 1675 a 1679) Locke fue nuevamente llamado por Lord Ashley, quien estaba presidiendo el Gabinete británico. Otra vez su permanencia en Inglaterra fue de poca duración. Esta vez tuvo que exiliarse en los Países Bajos, donde, debido a la persecución política vivió oculto desde 1683 hasta 1688.

Cuando Guillermo de Orange ascendió al trono de Inglaterra, Locke le siguió.

Recordemos que el rey de Inglaterra, Jacobo II, había tratado de imponer la fe católica a todo el pueblo inglés; había disuelto el Parlamento y abolido muchos de los antiguos derechos y privilegios de los ingleses. Finalmente, la nación había llegado a sentirse tan herida en su tradición y sentimientos que se alzó en armas y, destronando a Jacobo II, llamó a sustituirle a un monarca constitucional y protestante. Tal fue la revolución de 1688 que entronizó a Guillermo de Orange.

Locke fue conocido como el filósofo de la “revolución gloriosa”, por haber publicado dos *Tratados acerca del gobierno* unos meses después de aquellos acontecimientos⁴⁰.

Desde su regreso a Inglaterra y hasta su muerte, ocurrida el 28 de octubre de 1704, Locke vive en el campo, excepto cuando sus deberes oficiales como Comisionado de la Cámara de Comercio y Plantaciones le obligan a trasladarse a la capital.

La producción literaria de Locke fue nutridísima. Fuera de los dos tratados ya conocidos, escribió obras tales como:

Un ensayo concerniente al entendimiento humano (1690).

Algunos pensamientos sobre educación (1693).

La racionalidad del cristianismo según se manifiesta en las Sagradas Escrituras (1695).

La conducción del entendimiento (póstuma).

Las fundamentales Constituciones de Carolina (póstuma).

Locke iba a ser el filósofo político que dirigiera la respuesta a la teoría política absolutista inspirada en Hobbes y Robert Filmer. Contra este último se dirige en su *Primer Tratado de Gobierno*. En efecto, Filmer había publicado (póstumamente) una obra titulada *Patriarca, o el poder natural de los reyes* (1680), en la cual argumentaba que los reyes eran o debían ser considerados como directos sucesores de Adán.

El *Segundo Tratado de Gobierno* estuvo dirigido, aunque sin decirlo específicamente,

⁴⁰Thomson, Op. cit., 1977, p. 73.

contra la línea de argumentación presentada en el *Leviathan* de Hobbes (1651) que, como se viera anteriormente, indicaba que solamente un gobierno fuerte podía mantener a raya las pendencias de los hombres. La opción estaba entonces, entre el despotismo y la anarquía⁴¹.

El Estado de Naturaleza en Locke

El *Segundo Tratado de Gobierno* descansa sobre una interpretación de la naturaleza humana. Locke ve al Hombre como un hermoso ser honesto, muy lejos de las criaturas pendencieras, disputadoras y egoístas que observamos en Hobbes. Este Hombre siente más inclinación a la sociedad y está al mismo tiempo más gobernado por la razón, que es para Locke “la regla y medida comunes que Dios ha dado a la humanidad”⁴².

Siguiendo la moda intelectual de la época, Locke parte también suponiendo al hombre viviendo en un *estado de naturaleza* y exponiendo la idea de un *contrato originario*, que dio nacimiento a la sociedad política y al gobierno civil. Sobre las mismas nociones que Hobbes emplea para la justificación del absolutismo, Locke fundamenta la libertad política.

Revisaremos a continuación parte importante del pensamiento de Locke sobre esta materia.

Nos dice Locke en su “Segundo Tratado” que antes que existiera gobierno alguno los hombres eran libres, independientes e iguales en el disfrute de inalienables derechos, siendo los principales: la libertad y la propiedad. Este último derecho es un derecho natural con precedencia a la sociedad civil y no creado por ésta. Aplicando su trabajo a los dones de la naturaleza el hombre crea propiedad y no puede ser privado de ella por un gobierno al cual antecede.

El estado de naturaleza es también un estado de igualdad, en el que todo el poder y la jurisdicción son recíprocos, no teniendo nadie más que otro⁴³.

A pesar de ser éste un estado de libertad no es un estado de licencia. No tiene el hombre en este estado la libertad para destruirse, ni siquiera para destruir ser alguno de su posesión, salvo cuando algún empleo más noble que su mera conservación lo reclama⁴⁴.

Como señaláramos anteriormente, el estado de naturaleza para Locke está gobernado y regulado por la razón —contrariamente al pensamiento de Hobbes— además, los derechos naturales, lejos de ser una renuncia total por el contrato originario (como lo sostenía Hobbes) y lejos de desaparecer eliminados por la Soberanía, subsisten en la sociedad; y subsisten para fundar precisamente la sociedad.

⁴¹Peardon, Thomas P., en “Introducción” al *Segundo Tratado de Gobierno*, Op. cit., Locke, 1959, p. 13.

⁴²Locke, Op. cit., 1959, p. 32.

⁴³Locke, Op. cit., 1959, p. 31.

⁴⁴Ibíd, p. 32.

Y, continúa Locke, para que todos los hombres puedan ser impedidos de invadir los derechos de los demás y de causarse daño unos a otros está la ley de la naturaleza, y el cumplimiento de esta ley está en manos de cada hombre, y virtud de ella cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley⁴⁵.

Los hombres en este estado conservan su vida por obra propia. No dependen los hombres de la voluntad de otros. Es un estado de igualdad en que la reciprocidad es el sello del poder que cada cual tiene para con otro. Siendo iguales e independientes nadie puede tener imperio sobre otros. Así como la razón nos indica que cada hombre es el único que impera sobre su propia salud y bienes, también ese derecho le asiste a otro. Debemos entonces velar por la conservación de los otros hombres para conservar la humanidad.

En lo anterior hay un quiebre sustantivo con la idea de Hobbes, para quien el hombre en este estado de naturaleza es dueño de todo, si es que puede conservarlo.

El cuidado del resto de la humanidad obliga a cada cual a asegurar la ejecución de la ley natural, y para que esta ley funcione le asiste a cada hombre el derecho a adquirir cierto poder sobre otro cuando se le quiere causar un mal. En este caso el castigo debe ser proporcionado y suficiente para reparar o prevenir el mal causado.

¿Por qué esto? Porque el que rompe la ley natural rompe la condición igualitaria establecida por Dios y, por lo tanto, quiere vivir fuera de la naturaleza. Para Locke esta es la única circunstancia en que un hombre puede hacer daño a otro. En este caso todo hombre tiene el derecho a castigar al ofensor y ser ejecutor de la ley de la naturaleza⁴⁶.

El Estado de Guerra

Se produce cuando alguien tiene el designio desapasionado de ir contra la vida de otro. El que así obra, dice Locke, se coloca en un *estado de guerra* contra quien ha manifestado tal intención.

Y, continúa Locke, “a quien, en el estado de naturaleza, me quitara la libertad que pertenece a cualquiera en ese estado, necesariamente debe suponersele el designio de quitar toda otra cosa, siendo esa libertad el fundamento de todo el resto; dado que a quien, en el estado de sociedad, quitara la libertad perteneciente a los de esa sociedad o nación debe suponersele el designio de quitarles toda otra cosa, y así debe considerárselo en estado de guerra”⁴⁷.

¿Cuál es entonces la diferencia que podemos apreciar entre estos dos estados?

⁴⁵Ibíd, p. 33.

⁴⁶Ibíd, p. 34.

⁴⁷Ibíd, p. 40.

La diferencia radica en que en el *estado de naturaleza* no hay un superior común sobre la tierra para juzgar con autoridad los litigios entre los hombres; éstos se arreglan entre sí. La fuerza aplicada para restaurar las ofensas recibidas es solamente para volver al equilibrio de poderes entre los hombres.

Por otra parte, en el *estado de guerra* el uso de la fuerza se ha generalizado deliberadamente (y planificadamente) para la destrucción del otro. Hay un “proyecto” de destruir al otro.

Es la falta del recurso de un superior común lo que da a un hombre el derecho de guerra contra un agresor.

Concretando, y como lo expresara Locke, “la falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en estado de naturaleza; la fuerza sin derecho sobre la persona de un hombre constituye un estado de guerra, tanto donde existe un juez, como donde no existe”⁴⁸.

Indudablemente este estado de guerra no es el mejor modo de vivir para ningún hombre; es un estado en que no hay más apelación *si no al cielo* y es la mejor razón para que los hombres abandonen esta situación y organicen la sociedad. Pero no volviendo al estado de naturaleza —al cual hay que superar— sino trascendiéndolo y creando la “sociedad civil”, donde impere una ley general y no impuesta por unos pocos y no respetada por todos. Es decir, una ley que obligue a todos y sea respetada por todos.

¿Cómo se verifica el tránsito del estado de naturaleza al estado de sociedad civil?

Locke en este caso no puede sustraerse a la moda intelectual de su tiempo, por lo que su solución es el Pacto Social, el cual ha dado origen a la sociedad política, al gobierno civil.

¿Y, cuál es el fin para que los hombres contraigan este pacto?

El fin es la preservación de las propiedades individuales. Propiedades que han sido adquiridas por la *fuerza del trabajo* que cada hombre ha imprimido en la tierra, quitándole su carácter “natural” trocándolo por el de “apropiada”. Este acto, que para Locke no depende del consentimiento de nadie es, en síntesis, la acción de *abrir* o *romper* la tierra mediante el esfuerzo humano, el que hace dueño de ésta al hombre. La propiedad así concebida es anterior a cualquier pacto o contrato; es un derecho anterior al Estado. Esto último es sumamente importante en la concepción de Locke, por cuanto es en el fondo el resumen del pensamiento liberal que ha prevalecido hasta nuestros días.

En el estado social la ley positiva sólo consagra lo que la naturaleza ha confirmado.

⁴⁸Ibíd. p. 41.

El Pacto es producido por la transferencia de los “poderes individuales” de cada hombre, creando un cuerpo único (comunidad o sociedad). Este cuerpo no existía previamente al pacto; ha sido menester un acto de voluntad de todos los hombres *confiando** a unos soberanos civiles el poder de regirles.

De esta manera, todos los soberanos del mundo debían su poder a los contratos sociales originarios que se hicieron en los albores de la historia. El *consenso* de la gente (la soberanía radica en el pueblo) era, pues, su único título para gobernar.

¿Qué se estaba transmitiendo en este contrato por parte de cada individuo?

Se estaba transmitiendo un poder; el *Poder Político*.

El poder político según Locke es el derecho a hacer leyes, aplicando penas, (hasta la de muerte) usando la fuerza de la sociedad para defender esas leyes, con vistas al bien de la comunidad.

Resumiendo, tenemos que en el esquema de Locke los estados por los que pasa el hombre en su evolución social son tres: el estado de naturaleza; el estado de guerra y el estado de sociedad.

El tránsito de uno al otro (guerra al social) se lleva a cabo mediante el Pacto Social o Convención.

El pacto puede verificarse, ya sea porque un grupo de individuos pactan, o bien porque uno se une o agrega a una comunidad ya establecida, siendo lo básico que el individuo traspase sus poderes a la comunidad y a sus autoridades.

¿Significa esto que surge un gobierno?

Locke distingue el acto de crear la comunidad y el acto de darse un tipo de gobierno determinado. Así, los poderes legislativo y ejecutivo, utilizados por el gobierno para proteger la propiedad, no son sino el poder natural de cada hombre puesto en manos de la comunidad, o entregado al pueblo. Locke separa *comunidad* y *gobierno*, agregando, para dar mayor énfasis a su creencia, que una revolución política que disuelve el gobierno no disgrega, por regla general, la comunidad regida por ese gobierno.

Para Locke el pacto busca salvaguardar la individualidad del hombre. En el estado de naturaleza su individualidad está amenazada por los demás hombres; sólo en comunidad puede perfeccionarlo.

*Locke no creía que la autoridad del gobernante civil fuese nunca absoluta, sino un encargo; una encomienda, algo que se le confiaba al gobernante y que, por ende, era revocable.

¿Cuáles son las garantías para salir del estado de naturaleza?

En primer término la ley positiva. Esta mejora la ley natural y la hace más perfecta, ya que en el estado de naturaleza la interpretación de la ley natural está sujeta a la subjetividad de cada hombre. El buen reparto natural de la razón no supone idéntica interpretación de la ley natural.

En segundo término, en el estado de sociedad hay un Juez, una Magistratura, que tomando la ley positiva la aplica a cada individuo en forma particular. Esta ley (escrita o consuetudinaria) le es aplicada a todos los hombres sin excepción.

Locke se pone en el caso de que el gobierno sea una monarquía absoluta (lo que sería hoy en día una dictadura); para tal situación Locke establece que esta forma de gobierno transforma en algo subjetivo la ley positiva y la judicatura, con lo que se vuelve al sistema de interpretación de la ley natural que se tiene en el estado de naturaleza.

Ningún individuo racional puede entregar lo que tiene en estado de naturaleza (su poder) a otra autoridad, cuando ésta (el monarca absoluto), está compelido por arbitrariedades. Luego, en el absolutismo no hay poder político, por lo que continuamos en estado de naturaleza*.

¿Cómo se establece la comunidad para Locke?

En este sentido el Pacto tiene dos dimensiones:

1. Transferencia de poder individual.

2. Simultáneamente, un reconocimiento que el cuerpo creado por esta transferencia de poder tiene una voluntad única. Y como todo cuerpo, cuando entra en movimiento, se dirige hacia la fuerza que le imprime el mayor peso, será la mayoría de los hombres (el peso) la que oriente al *Cuerpo Único**.

Como no hay posibilidad de consenso total hay que actuar conforme a la mayoría. Y así, “lo que inicia y realmente constituye cualquier sociedad política no es sino el consentimiento de cualquier número de hombres libres capaces de una mayoría a unirse e incorporarse en tal sociedad. Y esto, y sólo esto, es lo que dio o pudo dar comienzo a cualquier gobierno legítimo en el mundo”⁴⁹.

*De ahí el sabio consejo de Rousseau para cualquier tirano: “El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia de los demás en deber”. (*El Contrato Social*, Compañía Gral. Fabril Editora, S.A., Buenos Aires, 1961, p. 156).

*Para Locke el hombre en estado de naturaleza posee dos poderes: el primero es el de hacer lo que estima conveniente para la preservación de sí mismo y de los demás dentro de lo autorizado por la ley natural.

El segundo poder es el de castigar los crímenes cometidos contra esa ley.

⁴⁹Locke, Op. cit., 1959, p. 87.

Lógicamente esta es una ficción de Locke, ya que no es verdad que la mayoría exprese la voluntad de todos.

De todas maneras se puede apreciar que Locke es sin duda el “padre” del liberalismo moderno.

Esta doctrina, de que el consenso es el único fundamento de la obligación política, significaba que una sociedad tenía derecho a deshacerse del gobernante que no hubiese respondido debidamente a la confianza puesta en él; derecho, en una palabra, a la rebelión.

Pero ¿cómo decidir si un gobernante había defraudado o no objetivamente la confianza depositada en él? Locke respondía: siempre que haya dejado de gobernar ateniéndose a la ley establecida y haya preferido hacerlo de manera inconstante, insegura, imprevisible y arbitraria*.

Locke rechazó, sea dicho, la noción del derecho divino de los reyes. En su lugar puso la más moderna de los derechos naturales del hombre. Pensaba que esta era la única cosa por la que merecía la pena luchar.

C) Juan Jacobo Rousseau

Juan Jacobo Rousseau vive entre 1712 y 1778; en pleno siglo XVIII. Para comprender su obra hay que situarse en la realidad de su época; es el siglo de las “luces”, de la “Ilustración”; un siglo que se caracteriza por las grandes posibilidades del poder de la razón para organizar el mundo y la sociedad.

Es la época en que el proceso inaugurado en el siglo XVII por Descartes adquiere su plenitud precisamente en el tiempo de Rousseau.

Descartes se había propuesto dudar de todo cuanto le rodeaba; llevar todo a “cero”. Deshacer la realidad y reducirla a la nada mediante la duda metódica. Dudando se podía captar algo que es indudable. Al dudar pienso; al pensar existo: “Pienso, luego existo”.

En el siglo XVIII la razón es la posibilidad de transformar la realidad y la sociedad. Hay una especie de optimismo abierto. Se pensaba que era el conocimiento lo que iba a permitir dominar a la naturaleza.

*Incluso los defensores más acérrimos de la teoría del derecho divino de los reyes, como William Barclay (1546-1608) por ejemplo, debían conceder que bajo ciertas circunstancias una rebelión contra el rey (o gobernante) era justificada. Barclay sostuvo que hay dos casos en los cuales un mandatario *ipso facto* deja de serlo y pierde todo el poder y la autoridad sobre su pueblo:

El primero es si él intentara derrocar el gobierno; esto es, si tuviera el propósito de arruinar el reino o la república.

El segundo caso es cuando el gobernante se hace dependiente de otro y somete a su país, que el pueblo puso libremente en sus manos, al dominio de otro.

En lo político nace el “despotismo ilustrado”. El monarca *ilustrado* es el que educa y dirige la sociedad. Había que entregarle esa tarea a ciertos poderosos, quienes, detentando el poder, podrían transformar la sociedad. Estos eran los llamados los “buenos déspotas”.

En este orden de cosas, Voltaire se carteaba con Catalina II de Rusia y con Federico el Grande de Prusia.

Tal vez se buscaba el *filósofo-rey* de Platón.

En lo religioso se busca también la verdad; el origen de los dogmas. Había que llegar a un “deísmo natural”. Había que encontrar un Dios que no surgiera de la especulación, sino de la razón. Es en este contexto en que escribe Rousseau *El Contrato Social*.

Rousseau había nacido en Ginebra, Suiza, el 28 de junio de 1712. Sus padres fueron un relojero (Isaac) y una pequeña burguesa (Susana), que murió pocos días después del nacimiento de Rousseau.

A temprana edad Juan Jacobo queda al cuidado de un hermano de su madre, el cual lo coloca en casa de un religioso para su instrucción.

Pero el temperamento de Rousseau no se avenía a ninguna disciplina, por lo que a la edad de dieciséis años inició una vida de vagabundo que, puede decirse, no abandonó nunca⁵⁰.

Trasladado a París entra en relación con filósofos como Diderot, redactando los artículos de temas musicales para la *Enciclopedia*.

En 1750 participa en un concurso público convocado por la Academia de Dijon con el siguiente tema: *Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido o no a ennoblecer las costumbres*. En él afirma que las ciencias han corrompido las costumbres. El hecho de haber obtenido el primer premio en este concurso, lo convirtió en el centro de los círculos intelectuales y de la brillante sociedad del París de la época.

Pero, por su temperamento tímido y huraño, entró muy pronto en conflicto con el ambiente ilustrado parisiense.

Después de haber permanecido algún tiempo en Ginebra, donde sus extravagancias le proporcionaron numerosos enemigos, se estableció en casa de Madame d'Épinay, en el bosque de Montmorency, en las cercanías de París. Durante este período Rousseau compuso sus escritos más importantes, *Julia o la nueva Eloisa*, novela publicada en 1761, que defiende la libre elección dictada por el amor como base del vínculo matrimonial. Pero las dos obras que lo han inmortalizado en la historia del pensamiento son: *Emilio*, obra

⁵⁰Rousseau, Juan Jacobo, *El Contrato Social*, Cía. Gral. Fabril Editora S.A., Buenos Aires, 1961, p. 18.

publicada en 1762, de un carácter filosófico pedagógico y *El Contrato Social*, publicada también en 1762 y de carácter eminentemente político.

Tanto en París como en Ginebra el *Emilio* fue condenado a la hoguera y su autor se vio obligado a huir de Francia y refugiarse en Inglaterra como huésped del filósofo David Hume, en 1765. Después de su ruptura con Hume, Rousseau retorna a Francia, donde vivió unos años en constante huida, descritos en *Sueños de un caminante solitario*, publicada póstumamente en 1782, al igual que *Las confesiones*, la fuente más importante para el estudio de la formación espiritual y ética del autor.

El motivo dominante en la obra de Rousseau es el contraste entre el *hombre natural* y el *hombre cultural* producido por la sociedad.

Rousseau plantea con gran fuerza este problema en su primer escrito importante (1755), el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En él Rousseau no considera el estado natural como un momento de la historia humana que haya tenido existencia efectiva, sino como una norma de juicio utilizable para denunciar las injusticias y las arbitrariedades de la pretendida sociedad culta moderna.

Al igual que los filósofos contractualistas ya analizados, Rousseau tampoco puede escapar al *leit motiv* del pacto o contrato, tan arraigado en las mentes de los que trataban de explicarse el origen de la sociedad y de los regímenes legítimos.

También cree Rousseau en la idea de un *estado de guerra* permanente entre los hombres, al cual hay que poner atajo. La respuesta de Hobbes y de Rousseau es la misma, aunque interpretada de distinta forma: el contrato, el pacto social. Pero para Rousseau ese pacto está falseado, porque, en última instancia, la paz que firman los que tienen y los que no tienen no es limpia; está firmada desde una *posición de fuerza* a cambio de la paz. Las normas no vienen sino a defender y perpetuar la propiedad, aumentándola, haciendo crecer más aun la desigualdad primera que había aparecido para romper la idílica igualdad anterior. Aquí podemos apreciar en todo su vigor la profunda diferencia con Locke en cuanto al rol que para este último tenía la propiedad privada. Para éste, el contrato social se había establecido justamente para asegurar la propiedad individual de la codicia de otros hombres.

Para Rousseau el contrato es una *estafa* precedida por la amenaza de guerra; la paz que ofrecen los primeros tiene como contraparte la legitimidad de la usurpación anterior.

Así, pues, el nacimiento de la propiedad fue para Rousseau la primera desgracia: creó a ricos y pobres*. El establecimiento de la autoridad fue la segunda desgracia: creó a

*En tal sentido Rousseau sostenía que ningún hombre debería ser tan rico que le permitiera comprar a otro hombre, ni tan pobre que tuviera que venderse a sí mismo.

dominadores y dominados. La degeneración del poder en la arbitrariedad fue la tercera desgracia: creó a señores y esclavos, cuyo único deber es la obediencia⁵¹.

Para Rousseau la humanidad se desvió del estado natural a un estado totalmente reñido con todo derecho natural. ¿Qué hacer?

¿Hay alguna solución; alguna posibilidad para el retorno?

Rousseau trata de dar la respuesta en *El Contrato Social*, estableciendo: “me propongo investigar si dentro del orden civil, y considerando a los hombres tales como son y a las leyes tales como pueden ser, existe alguna fórmula de administración legítima y permanente⁵².”

Continúa Rousseau asombrándose de que el hombre haya nacido libre “y sin embargo vive en todas partes entre cadenas”⁵³. “El mismo que se considera amo, no deja por ello de ser menos esclavo que los demás”⁵⁴.

El Estado de Naturaleza en Rousseau

Como los filósofos tratados anteriormente, Rousseau también nos da su propia visión del estado que genéricamente han designado como “de naturaleza”; un estado en que el hombre no tiene más limitaciones que la ley natural o los propios hombres.

Un estado donde el individuo tiene por primera ley el velar por la preservación de su propia persona, siendo sus principales cuidados los que se debe en beneficio de su conservación.

Rousseau cree firmemente en que el estado de naturaleza efectivamente existió en una época histórica. Él sostenía que los indios caribes vivieron esta etapa de la evolución social del Hombre y así lo describe en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

Aquí surge una diferencia con el pensamiento de Hobbes y Locke, para los cuales el estado de naturaleza y el contrato social mismo son hipótesis históricas que no se han probado científicamente. Ellos ven estas explicaciones solamente como reconstrucciones lógicas de algo de que no hay certeza de su ocurrencia. Es solamente “historia conjetural”.

En cambio el análisis de Rousseau pretende permanentemente estar lo más cerca de una base histórica y empírica. En su discurso sobre las desigualdades entre los hombres, las

⁵¹Störig, Hans Joachim, *Historia Universal de la Filosofía*, Empresa Ercilla S.A., Santiago de Chile, 1961, p. 317.

⁵²Rousseau, Op. cit., 1961, p. 153.

⁵³Ibid.

⁵⁴Ibid. p. 154.

referencias a la etapa pre-contractual de éste aparecen nutridamente relacionadas, lo que corrobora la diferencia establecida con los filósofos ya analizados.

Rousseau imagina al “hombre natural” como un individuo ni bueno ni malo, ni vicioso ni virtuoso⁵⁵, pero no lleva de modo alguno la vida miserable y belicosa que le atribuye Hobbes. El *hombre natural* roussoniano es un ser tímido con lo desconocido y alejado del comportamiento bestial hobbesiano. El hombre roussoniano no es un “*homini lupus*”*, está provisto de una virtud natural que escapó al criterio de Hobbes y que Rousseau la establece: es la *piEDAD*; disposición propia de los hombres; sentimiento natural que, moderando en cada individuo el exceso de amor propio, contribuye a la conservación mutua de toda la especie⁵⁶.

Rousseau atribuye al hombre primitivo otros atributos además de la práctica de la *piEDAD*. El primero de éstos es el de la *libre voluntad*, en el sentido de que todo hombre es dueño de sí mismo y obedece a la autoridad de su propia voluntad. El hombre puede elegir y tomar sus propias decisiones; es esta *capacidad de elegir* lo que distingue, entre otras, al hombre del resto de los animales irracionales**. En segundo término, el hombre primitivo es un ser que actúa más por *pasión* que por efecto de la razón; obedeciendo más a sus impulsos básicos que al dictado de la racionalidad. Estos impulsos básicos serían: la *autopreservación* y la *compasión* o simpatía natural hacia el prójimo. Esta última parte nos recuerda bastante al pensamiento de Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales**.

En tercer término, el hombre primitivo está revestido del sentimiento que Rousseau llama la *bondad natural* o *inocencia*. Como ya lo señaláramos anteriormente, el hombre no tiene vicios ni virtudes. No tiene afán de dominar a otros. Su inocencia es esencial.

En síntesis, el hombre primitivo de Rousseau no es un ser moral. Tampoco podríamos decir, por ningún motivo, que sea un ser inmoral. Es un individuo más bien amoral, que no tiene la posibilidad de elección; ésta —la capacidad de elección— es introducida por la sociedad**.

⁵⁵Rousseau, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ediciones Península, Barcelona, España, 1973, p. 59.

*Famoso es la expresión de Hobbes, en el sentido de señalar: *Homo, homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre), tomada de Plauto.

⁵⁶Ibíd. p. 63.

**Al respecto Rousseau sostenía que la diferencia intelectual entre el hombre y las bestias, era menor que la existente entre un hombre y otro, lo que evidentemente parece un contrasentido. La capacidad de *elegir*, será posteriormente recogida como la *libertad de escoger* en la teoría económica liberal de Milton Friedman.

*Smith sostiene que “por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su *naturaleza* que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque en ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciársela. De esta *naturaleza* es la lástima o compasión, emoción que experimentamos ante la miseria ajena”. (*Teoría de los sentimientos morales*; Fondo de Cultura Económica, México, 1941, p. 31).

**Elección entre el bien y el mal. No olvidemos que para Rousseau la sociedad (incluyendo las ciencias y las artes) han corrompido al hombre.

En cuarto lugar el hombre primitivo posee una *igualdad natural* donde las desigualdades originales son irrelevantes, porque no tienen significación social.

Finalmente está el concepto de *perfectibilidad*, mediante el cual el hombre es el único animal capaz de transmitir (y adquirir) ciertas características de generación en generación. La perfectibilidad es permanente; el hombre no puede retroceder a un estado de barbarie. Esta sería la característica más importante para Rousseau, pues permite todas las demás.

Llegado a esta parte ya se pueden vislumbrar ciertas semejanzas entre el pensamiento de Rousseau y sus dos antecesores: Hobbes y Locke. Para los tres la sociedad no es “natural”, es una invención del Hombre. Los tres suponen un comportamiento pre-político en el Estado de Naturaleza, y, finalmente, los tres distinguen entre características innatas y adquiridas.

Pero, dentro del plano de las diferencias, hay una que nos parece fundamental a nuestro juicio. Es la concepción de la naturaleza humana en Rousseau, tan diferente a la de Hobbes y Locke. En efecto, para estos dos filósofos la naturaleza humana es permanente e inmutable; los impulsos y pasiones que guiaban a los antiguos son los mismos de hoy; el Hombre no cambia, puede tener soluciones distintas, pero con características inmutables como “las rayas del tigre o los puntos del leopardo”.

Para estos filósofos contractualistas los instintos no son corregibles. Aquí, no cabe duda, aparece la influencia de Maquiavelo en Hobbes y Locke. Para el florentino los sentimientos humanos podían llegarse a conocer muy bien, debido a su inmutabilidad a lo largo del tiempo.

Para Rousseau es todo lo contrario; la naturaleza humana es perfectible; el hombre cambia a lo largo de la Historia, y cambia para mejor. Hay un “telos” (un fin). Rousseau no tiene fe en el progreso material (como lo tienen Hobbes y Locke), muy por el contrario, piensa que trae el egoísmo y la envidia.

Es esta posición de Rousseau la que tendrá una inmensa influencia en el pensamiento político posterior.

Esta aseveración de que la naturaleza humana puede mejorar siempre y cambiar radicalmente, de acuerdo al marco social donde se desarrolle, es no sólo contraria a la creencia de los dos filósofos anteriormente comentados, sino también a toda una tradición liberal que comienza con Smith y de la cual Rousseau se aparta violenta y decididamente, conduciéndonos —vía Marx— al moderno concepto del totalitarismo de Estado, que, al igual que la concepción roussoniana, establece la maleabilidad de la naturaleza humana*.

Hay también una semejanza con Marx al establecerse *pasos dialécticos* en el desarrollo de la naturaleza humana y que podríamos sintetizar de la siguiente manera:

*Interesante resulta consultar al respecto la obra de Joseph Cropsey, *Adam Smith and Political Philosophy*.

1. <i>Tesis</i>	<i>estado de naturaleza</i>	:	libertad igualdad inocencia irracionalidad
2. <i>Antítesis</i>	<i>sociedad tradicional</i>	:	falta de libertad desigualdad maldad corrupción racionalidad
3. <i>Síntesis</i>	<i>Voluntad General</i>	:	hombre libre hombre bueno hombre igual hombre racional

El concepto de Pacto Social

Rousseau supone a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces, ese estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiara de manera de ser⁵⁷.

La solución es sumar las fuerzas de los hombres; pero esa suma no puede nacer sino del concurso de muchos; pero constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre, los principales instrumentos para su conservación⁵⁸.

Rousseau se pregunta seguidamente: “¿Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca por tanto, tan libre como antes?” He aquí el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social⁵⁹.

El Pacto queda reducido a los siguientes términos: “Cada cual pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la *voluntad general** (el destacado es nuestro), y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo”⁶⁰.

⁵⁷Rousseau, Op. cit., 1961, p. 161.

⁵⁸Ibíd. p. 161.

⁵⁹Ibíd.

*Aspecto controvertido en Rousseau es el de la *voluntad general*. Según el filósofo, ésta es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad común (no menciona el Bien Común). No debe confundirse la voluntad general con la *voluntad de todos*. Esta última se preocupa del interés privado, siendo un resumen de las *voluntades particulares*.

⁶⁰Ibíd. p. 162.

Como cualquier contrato comercial, el pacto social supone un compromiso mutuo con obligaciones recíprocas para ambas partes, porque ¿se ha visto algo más insensato que la formulación siguiente?: “Yo hago contigo un convenio, enteramente en perjuicio tuyo y enteramente en beneficio mío, que yo observaré mientras me plazca, y que tú observarás mientras me plazca”⁶¹.

De esta forma Rousseau niega legitimidad a cualquier autoridad del amo sobre el esclavo, del vencedor sobre el vencido; porque no es un verdadero pacto el que hacen: si el vencedor perdona la vida del vencido a cambio que éste renuncie a su libertad, no hay intercambio; aquél no se compromete a nada sobre lo que tenga derecho, mientras que el esclavo renuncia a todos los que tiene.

“Al ser siempre dueño de la ejecución el que tiene la fuerza en su mano, es lo mismo que dar el nombre de contrato al acto de un hombre que dijera a otro: Te hago cesión de todo cuanto poseo, a condición de que me devuelvas la parte que te plazca”⁶².

Para Rousseau el tema de la libertad tiene gran importancia, planteándose el problema ¿cómo obedecer siendo libre?

Rousseau se impone —para responder— la necesidad de hallar una forma de asociación que defienda y proteja de cualquier fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la que cada cual, uniéndose a todos, no obedezca por tanto más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Aquí hay que distinguir un elemento importante, que es la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a la comunidad. Nos parece que hay en este concepto un germen de totalitarismo.

Pero Rousseau trata de salvar el asunto argumentando que hay que observar tres puntos:

- 1º Al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos.
- 2º Al hacerse sin reservas la enajenación, la unión es todo lo perfecta que puede ser.
- 3º Al darse cada uno a todos no se da a nadie.

De este contrato que suscribimos entre todos surge la soberanía popular. El soberano es el pueblo mismo y la voluntad de este soberano es la “voluntad general”, cuyas características bien las señala Rousseau.

La voluntad general es indestructible, indivisible, infalible y absoluta; cuanto más unánime son las opiniones, más dominante es la voluntad general⁶³.

La única ley que, por su naturaleza, exige el consentimiento unánime es la ley del pacto

⁶¹Ibíd. p. 160.

⁶²Ibíd. p. 224-225.

⁶³Ibíd. p. 227.

social para Rousseau, y quien se oponga a ella debe ser excluido de la sociedad y ser considerado extranjero^{64*}.

III. CONCLUSION

Sin pretender abarcar todo este amplísimo tema hemos sí tratado de sintetizar el pensamiento político contractualista de Hobbes, Locke y Rousseau, por considerar que estos filósofos aún mantienen su vigencia de *clásicos*, por la problemática que han planteado, la cual, a nuestro juicio, todavía no ha sido resuelta por la Ciencia Política; nos referimos al problema del origen y legitimidad de la autoridad; al fundamento del poder político. Porque es una realidad que no escapará a ningún observador, que los gobernantes buscan permanentemente legitimar su gobierno o legitimarse a sí mismos, incluso cuando hayan alcanzado el poder mediante medios legítimos en su origen, pero que en el ejercicio de él incurran en actos que desestabilicen las bases de esta legitimidad.

El deseo de legitimidad está tan profundamente arraigado en las comunidades humanas, que resulta difícil encontrar un tipo de gobierno en la historia, que no haya gozado de un auténtico y amplio reconocimiento de su existencia o que no haya intentado ganarlo.

Lo que hicieron los filósofos analizados —aunque no los únicos— fue darse y darnos una explicación lógica y tal vez *científica* de cómo llegaron a constituirse legítimamente los gobiernos y autoridades políticas.

La preocupación no es nueva en Ciencia Política, aunque cabe reconocer que fue la época entre el siglo XVII y XVIII la que descolló por los esfuerzos de los contractualistas para solucionar esta inquietud superior. Anteriormente ya había preocupado a Platón y a Aristóteles. La *polis* era para ellos el paradigma del consenso ciudadano.

Para Hobbes, Locke y Rousseau la preocupación fue principalmente que el contrato social era más una explicación de la *naturaleza* de la sociedad que de su *origen*, en el sentido que, cualquiera que haya sido este origen, la relación entre los integrantes de la sociedad y sus autoridades y las leyes, obedecen a un contrato, sea éste tácito o explícito.

Ninguno de los tres reconoció formalmente la “historicidad” de este contrato, efectuado por los hombres en el momento de abandonar su estado de naturaleza.

Hobbes, por ejemplo, no tuvo inconveniente para admitir que los que suscribieron el

*La finalidad del pacto para Rousseau es que el hombre sea feliz. Si bien es cierto que el hombre al pactar pierde su *libertad natural* y el derecho limitado a todo cuanto posee y pueda alcanzar, gana en cambio la *libertad civil* y legitima la propiedad que ya posee.

Lo que sí jamás puede disminuir mediante el pacto es la igualdad. El pacto *certifica* que todos gozan de idénticos derechos.

⁶⁴Ibíd. p. 230.

contrato, fueron obligados por la fuerza a hacerlo por algún hombre lo suficientemente fuerte para tal fin.

Locke sostuvo, por su parte, que quienes intervinieron en el contrato lo hacían obedeciendo a un rey de "origen divino".

Los tres también recibieron la influencia de Maquiavelo, aunque nunca se declararan discípulos del florentino (por razones obvias en aquella época). Las ideas de Maquiavelo, presentes de una u otra forma en el pensamiento político de estos tres filósofos, son, en general, las siguientes:

- El hombre y la sociedad no son contemporáneos; la sociedad es un producto del hombre, al igual que el derecho, la justicia y la moralidad, que el hombre modifica según sus deseos.
- El hombre *natural*, es decir el hombre pre-social, no es un *zoón politikón* "por naturaleza"; el hombre *decidió* participar en esta fórmula social (la sociedad civil) ya que no tenía otra escapatoria, y la perspectiva que le aguardaba, de no participar, era funesta.
- Cada hombre nace con el *derecho* a su propia conservación y a escoger libremente los medios para la misma.

Todas las ideas anteriores, compartidas por estos filósofos en diferentes grados y matices, hacen que los tres constituyan una misma unidad de pensamiento.

Sin embargo cada uno de ellos tuvo que afrontar de manera distinta ciertas cuestiones básicas que los diferenciaron y que no solucionaron del todo.

Dentro de estos problemas cabe mencionar la dificultad de presentar un cuadro del hombre natural *presocial*, que hiciera lógica la idea de su entrada al estado de *sociedad*. También surge en relación al aspecto anterior, una segunda dificultad; esta es, mostrar que cada uno de estos estados de sociedad, precedido por sus respectivos "contratos", es la transacción que todo hombre racional, armado solamente de su derecho a la propia conservación, elegiría como el mejor medio a su alcance para asegurar su conservación.

Dentro de este orden de consideraciones habría que agregar, además, que a estos filósofos se les presentó un tercer problema formal; éste es, justificar la obligación que les cabe a los participantes en el contrato de cumplir la palabra empeñada. Y, finalmente, un asunto no resuelto todavía; explicar por qué ha de considerarse que las personas nacidas y educadas en la sociedad, con posterioridad a la negociación del contrato *original*, han consentido en seguir respetando los términos de un acuerdo en el cual no tuvieron la más mínima participación.

Tal vez la no resolución de estas interrogantes haya producido que después de Rousseau, el tema del contrato social y el paso de la vida o *estado natural* a *estado social*, desapareciese de la filosofía política, como materia de inquietud filosófica de la época.

Tal vez Edmund Burke⁶⁵ haya vuelto a revisar el tema, pero desde otro ángulo. Siendo Burke contemporáneo de Rousseau, y habiendo conocido de sus escritos, no pudo dejar de representar su rechazo a lo que él estimaba como la mayor consecuencia del pensamiento roussoniano: la Revolución Francesa.

Para Burke la sociedad no es el producto de un “contrato”, sino el resultado de un largo desarrollo histórico. La sociedad *es* un contrato. No puede ser el Estado más que un acuerdo de socios que puede disolverse a voluntad de las partes.

El pensamiento de Burke no está desprovisto de una fuerte orientación religiosa con respecto a su concepto de contrato social.

Para Hobbes, Locke y Rousseau el contrato era un acto entre individuos, pero para Burke todo parte de su concepción del Universo como un Cosmos creado por Dios. Este Universo, en perfecta armonía, contiene todos los elementos necesarios para que las necesidades del hombre en la tierra sean satisfechas. Dentro de este esquema se ubica la *sociedad civil*; la cual, instituida por Dios, permite que el hombre sobreviva como especie. La sociedad, entonces, es una parte del *gran contrato* que es el Cosmos en sí. Por lo tanto, el Hombre no es la fuente de la autoridad, sino Dios y *su orden**.

El contrato para Burke es obligatorio; estamos constreñidos por un mandato que proviene del orden cósmico divino. El contrato es entonces entre generación y generación, y no entre individuos.

La sociedad es un mero eslabón en el proceso teleológico que abarca el mundo entero; donde el fin del hombre (su telos) no se alcanza en su vida, sino a lo largo de muchas generaciones; a lo largo de la Historia.

La sociedad, tal como la vio Burke, es más que la suma de individuos (como la concebía Smith), porque el *todo* es más que las *partes* que lo componen. La sociedad, el pueblo, es un proyecto histórico**.

Finalmente Burke creía que el hombre no había vivido jamás en un estado de naturaleza, puesto que por ser el hombre un ser social la sociedad misma es la natural.

Hemos traído a colación el pensamiento de Burke, en lo que al origen de la sociedad se

⁶⁵Edmund Burke (1729-1797). político teórico y práctico inglés (fue parlamentario) cuya principal obra, para los efectos del trabajo presente, es *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Fondo de Cultura Económica, México, 1942. p. 92 y sig.

*Rousseau no estaba del todo ajeno a considerar a Dios dentro de su pensamiento contractualista. De hecho pensaba que toda justicia procedía de Él; Dios era su única fuente. El problema radica en que el hombre no sabe recibirla “desde tan alto”. Si así fuera —dice Rousseau— no tendría (el hombre) necesidad de gobierno ni de leyes, ni menos de pacto social previo.

**Aquí hay un gran parecido con la concepción aristotélica de la polis.

refiere, por cuanto él aporta una visión muy diferente a las analizadas anteriormente. Aparece la concepción religiosa de la sociedad (algo tan complejo para Burke, que a ningún hombre se le pudo ocurrir inventarla o instaurarla a través de un contrato) como obra de un plan divino; sin descartar la posibilidad de crear una sociedad a lo largo del tiempo, por medio de esa “sabiduría” que se crea generación tras generación.

Actualmente el contractualismo en cuanto a nuevos aportes teóricos aparece como una discusión superada por la filosofía política. No han surgido nuevos pensadores que hayan efectuado aportes sustantivos al pensamiento clásico descrito. La profunda influencia de Hobbes, Locke y Rousseau aparentemente ha determinado que, con posterioridad a ellos, la inquietud se haya centrado en polemizar con sus concepciones sociales o a tomarlas en el sentido de querer identificar a cada uno de ellos con alguna postura determinada. A Hobbes con el autoritarismo y la dictadura moderna; a Locke con la democracia constitucional y a Rousseau con la Revolución Francesa y el gobierno “absoluto” de la mayoría o, como lo considera J.L. Talmon, con la *democracia totalitaria*⁶⁶.

No cabe duda que las más sencillas ideas teórico-políticas pueden llegar a tener —con sus posteriores interpretaciones— repercusiones significativas en el ordenamiento social de un pueblo, y de allí irradiar hacia otras naciones. Así, creemos, ha sucedido con las ideas políticas de Locke, particularmente, y de Rousseau. El primero considerado uno de los precursores del pensamiento liberal; el cual puede separarse en dos tradiciones: la primera es aquella que identificamos con la línea de Adam Smith y David Ricardo, y que culmina en nuestros días con Friedrich von Hayek y con Milton Friedman. La segunda es aquella que, pasando por Jeremy Bentham, desemboca en James Mill y su hijo John Stuart Mill.

A Rousseau se lo ha identificado con cualquier tipo de totalitarismo, por el carácter romántico de su postura político-social, que aparece más relacionada con la tradición socialista, en el sentido que el Estado le hace daño al hombre; lo corrompe y encadena. Es la concepción que posteriormente recogió Karl Marx.

Por lo demás el socialismo marxista bien puede hacer suya una idea de Rousseau, cuando expresa: “El Estado es con respecto a sus miembros, dueño de sus bienes en virtud del contrato social. Los propietarios sólo son administradores de los bienes públicos”. (*El Contrato Social*, Op. cit.).

¿De dónde obtiene el poder el gobernante? ¿Quién debe tener el mando político?

Son estas preguntas ya clásicas en la Ciencia Política, que se formulan y reformulan hasta nuestros días.

Según lo visto en este trabajo, el contrato social (explícito o tácito; histórico o no histórico) es el fundamento de la vida en sociedad; el origen del Estado.

⁶⁶Talmon, J.L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Ed. Aguilar, México, 1956, p. 41.

Es, tal vez, la mejor explicación posible del origen de la legitimidad del poder político. La esencia misma del pacto radica en que es efectuado por los hombres entre sí para darse una autoridad que perfeccione sus anteriores derechos y los proteja. La sociedad surge por deseo voluntario de los hombres para afrontar un proyecto histórico común.

Aunque se pacta una sola vez, de hecho, en cada Estado-nación diariamente se lleva a cabo un tácito acuerdo consensual, para continuar existiendo como un ente jurídico y políticamente organizado, revocando o confirmando a la autoridad que se ha decidido esté a cargo de la sociedad. Esta autoridad ha recibido, a cambio del cuidado que pone en la comunidad, parte de la libertad natural que cada hombre tiene por el sólo hecho de nacer. Con la suma de esas *fracciones* de libertad, el gobernante puede organizar un gobierno, dictar las leyes y administrar la justicia distributiva.

Pero el gran *capital* de la libertad lo posee el pueblo, en quien reside la soberanía. Además, lo que ningún individuo cede al pactar es la igualdad natural con respecto a todos los demás hombres. Podrá ser menos libre al ingresar a una sociedad civil, pero jamás menos igual que otro hombre en dicha sociedad. "Igualdad en la libertad" es el fundamento de una sociedad democrática moderna.

Estos conceptos deberían orientar cualquier intento de organización social. De ahí que han sido reconocidos en la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*, formulada en 1974 al proclamar los valores fundamentales del alma nacional; siendo el primero de éstos la justicia e igualdad ante la Ley y la igualdad de oportunidades ante la vida.

Aunque el pensamiento contractualista es de antigua data, su influencia en el mundo occidental perdura en nuevas formas de discusión científica, pero su fondo, la esencia del problema, permanece inalterable.

Cualquiera sea la forma de gobierno que en el futuro se tenga como el ideal político y cualquier que sea el medio para alcanzarlo (democracia, aristocracia o monarquía, para citar los tres clásicos), el hombre se planteará problemas como los tratados aquí y que constituyen parte importante de la producción literaria de Hobbes, Locke y Rousseau. Con todos los cambios que puedan experimentar las sociedades humanas con el devenir de la historia, las inquietudes filosóficas que se han expuesto perdurarán. No podrá desaparecer en el hombre su afán inquisitivo acerca de cuestiones claves de su vida política. Esto es: ¿Cuál es el origen de la autoridad del gobernante? ¿Qué cede el hombre en el contrato social: su libertad; su igualdad; o ambas? ¿Es el contrato social la única explicación lógica al origen de la sociedad? ¿Es la lucha por la igualdad más fuerte que la lucha por la libertad? ¿Será en definitiva, la igualdad aquel ideal por lo que valga más la pena luchar?

Sintetizar estas interrogantes y esbozar las respuestas clásicas a ellas, fue el objetivo pretendido en este trabajo. Esperamos haberlo cumplido.

LA GEOPOLÍTICA DEL DECLIVE DEMOGRÁFICO

Ben Wattenberg

Coeditor de la Revista "Public
Opinion" y escritor.

Karl Zinsmeister

Investigador del American Enterprise
Institute, sobre cuestiones demográficas y económicas.

La seguridad geopolítica y el potencial de América y sus aliados occidentales están siendo amenazados por pautas demográficas que se pueden observar en el mundo entero. El núcleo de la cuestión es éste: hoy, todas las naciones desarrolladas y libres en el mundo están siguiendo un rumbo demográfico que, de no producirse cambios, inexorablemente llevará a una pérdida sustancial de población.

No se trata de un problema que sólo atañe a Occidente. Desde la Segunda Guerra Mundial, la meta de la estrategia geopolítica de Occidente ha sido algo que va más allá de la mera supervivencia; Occidente ha intentado extender y promover sus valores, hay que destacar la libertad política y económica, y el desarrollo científico y tecnológico.

La promoción y expansión de estos valores, en nuestra opinión, ha significado un bien para los pueblos del mundo. De hecho, se puede afirmar que los mayores beneficiarios de los frutos de la modernización occidental han sido naciones ubicadas fuera de Occidente. Las tendencias referidas a esperanza de vida, renta per cápita, escolarización, consumo de calorías y comunicaciones, demuestran que los mayores logros han tenido lugar en los países más atrasados. Además, bajo el impulso de Occidente, los derechos humanos y la democracia se han extendido a muchas partes de la tierra.

Pero mirando hacia el futuro, no está claro que estos rumbos continuarán adelante si sigue contrayéndose Occidente. Son muchos los factores que influyen en el poder, pero el poder queda sustancialmente determinado por el peso demográfico. Y aunque Occidente sigue teniendo un peso demográfico considerable, su status —en términos relativos y absolutos— se desvanecerá, a no ser que las cosas cambien dramáticamente.

De una forma simplificada, se puede decir que las tendencias demográficas de crucial importancia son las siguientes:

- Entre los países democráticos modernos de Occidente, los índices de fecundidad se han desplomado, hasta sumergirse por debajo del nivel de reemplazo. No parece que esta tendencia vaya a dar un vuelco a corto plazo. De seguir el rumbo actual, Occidente sufrirá una pérdida sustancial de población.
- Las naciones del Bloque Soviético, con su compleja demografía, ostentan índices de fecundidad superiores a los de Occidente. Estos índices llevarán a un crecimiento demográfico moderado.
- Aunque hay indicios de tendencias fluctuantes, los países no desarrollados —típicamente naciones no modernizadas ni libres— están creciendo muy rápidamente.

LAS NACIONES DE OCCIDENTE

La historia del desarrollo es una historia del declive de las tasas de natalidad. En 1780, las mujeres norteamericanas tenían una media de seis hijos. Dos siglos después, la tasa de fecundidad total se sitúa en 1,8 hijos. Aunque no hay coincidencia cronológica perfecta, una reducción similar ha tenido lugar en lo que hoy denominamos el mundo industrializado moderno: en Canadá, Europa Occidental, Japón, Australia y Nueva Zelanda.

Este largo declive ha sido marcado por grandes fluctuaciones, que normalmente coinciden con las guerras o las condiciones económicas. Durante la Gran Depresión de los años treinta, las tasas de fecundidad de muchas naciones modernas sufrieron caídas significativas, con el riesgo de incurrir en pérdidas de población de haber continuado así. Pero en 1939, antes de que hicieran efecto las consecuencias de este declive, la mayoría de las naciones habían vuelto a índices de reemplazo, aunque muy ligeramente.

La otra nota discordante de la larga historia del declive de la natalidad ha sido el famoso baby boom que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Los países de Occidente se recuperaron del declive anterior: el índice de fecundidad total alcanzó los 3,0 hijos en Francia y Gran Bretaña, y en los Estados Unidos subió considerablemente la curva hasta el máximo de 3,8 hijos por mujer en 1957. Como resultado de esta recuperación, nacieron muchísimos niños entre 1945 y 1965.

Pero una vez terminado el baby boom, las naciones occidentales volvieron a pautas de declive. En Estados Unidos, el índice de fecundidad bajó de 3,8 a 1,7 en sólo 19 años. Esto nos sitúa muy por debajo del umbral crucial de reemplazo, de 2,1 hijos por mujer. La generación actual está siguiendo un rumbo que producirá la mitad de los hijos que tuvieron sus padres. El baby boom se ha convertido en el baby bust.

Desde 1983, Alemania Federal y Dinamarca tienen las tasas de fecundidad más bajas del mundo, 1,3 hijos. Italia y Holanda están en 1,5; Francia, los Estados Unidos y Gran Bretaña, 1,8. En conjunto, las naciones occidentales se sitúan en 1,76 hijos por mujer. Esto es un 15% por debajo del nivel de reemplazo, y todavía se observa que el declive continúa

en algunos países. La mayoría de las naciones occidentales lleva más de una década por debajo del nivel reemplazo.

En Occidente la fecundidad subreemplazo es prácticamente universal: se da en las naciones católicas y protestantes de Europa, entre distintas etnias en el Japón, y entre blancos y negros en los Estados Unidos. Es, por tanto, un fenómeno que cruza líneas raciales, étnicas y religiosas. Probablemente su mejor descripción es la de “producto del modernismo”.

Los Estados Unidos, Canadá y Australia aceptan un número significativo de inmigrantes, pero no los suficientes como para que su tasa de fecundidad total de 1,8 sea capaz de evitar pérdidas sustanciales de población en los años venideros.

De acuerdo con las pautas actuales, la población total de las democracias industriales habrá pasado de las altas tasas de crecimiento de otros años, a las actuales tasas bajas, a la estabilidad a medio plazo, y luego —de no producirse ningún cambio— al decrecimiento.

El poco crecimiento que se puede esperar a corto plazo, no es más que el eco demográfico del baby boom de hace una generación: un número alto de madres, incluso con familias reducidas cada una de ellas produce un incremento —pero sólo un tiempo corto. Las proyecciones del Banco Mundial revelan que desde un nivel de 732 millones de habitantes en Occidente hoy, se experimentará un ligero incremento de un 8 ó 9 por ciento durante 35 años, con un máximo de 795 millones en el año 2020. Pero dentro de 80 años, cuando los recién nacidos de hoy se encuentren en el umbral de la muerte, los países industriales habrán visto encogerse su acervo demográfico, para hallarse entonces con sólo 683 millones de habitantes. Y si el declive actual fuera a acentuarse aún más en los próximos años, la pérdida sería mucho más grande.

La pérdida de efectivos no es el único problema. La estructura de la población experimentará cambios importantes. Dentro de 10 años, habrá bajado significativamente el número de jóvenes adultos; dentro de 50 años duplicado el número de mayores de 65 años, hasta alcanzar el 24%. Piénsese en los efectos que tendrá esto sobre las fuerzas armadas, las pensiones y la Seguridad Social.

EL BLOQUE SOVIÉTICO

En contraste con el encogimiento de las democracias modernas, el mundo desarrollado del Bloque Soviético —la Unión Soviética y sus satélites europeos orientales— crecerá, según el Banco Mundial, de 393 millones a 510 millones en 80 años.

Las naciones del Bloque oriental también tienden hasta la reducción de su fecundidad, pero no al ritmo de Occidente. Polonia, por ejemplo, todavía se mantiene con 2,4 hijos por mujer. Rumania ha prohibido el aborto y mantiene un control estricto para asegurar que los embarazos lleguen a término. Alemania Oriental gasta anualmente el 3% de su presupuesto

total en incentivos para la natalidad. Otros gobiernos comunistas en la zona han cambiado su política de empleo y de vivienda para estimular el crecimiento de la población.

Pero la pieza clave del crecimiento continuo de los países del Pacto de Varsovia se halla en las naciones asiáticas de la Unión Soviética. Estas áreas predominantemente musulmanas mantienen tasas de fecundidad de 4 a 6 hijos por mujer. Estos altos niveles, combinados con los niveles moderados del Este de Europa, dan un índice de fecundidad total de 2,3 para los países comunistas. Esto asegura el crecimiento de cara al futuro.

LOS PAÍSES MENOS DESARROLLADOS

¿Qué pasa en el Tercer Mundo? Este término engloba un abanico muy amplio de naciones y de culturas, pero por regla general se trata de países que carecen de desarrollo o de libertad, o de ambos.

Durante los últimos 15 años, estas naciones han visto caer su fecundidad desde los 6,1 hijos por mujer en 1970, a los 4,1 de hoy. Se prevé un declive aún más fuerte a lo largo de la actual generación, hasta alcanzar los 2,3 hijos en el año 2025.

Pero dado que el Tercer Mundo tiene actualmente tanta gente joven a punto de entrar en la edad de reproducción, es de esperar que la población total de estos países vaya a subir de modo considerable, desde los 3,7 mil millones de hoy a más de 8 mil millones en el año 2050, según la última proyección de las Naciones Unidas y del Banco Mundial.

Es muy probable que las naciones y culturas modernas puedan seguir siendo fuertes a pesar del fuerte declive de sus efectivos demográficos. Las ciudades-estado de Grecia fueron capaces de dominar a naciones mucho más grandes que ellas mismas, gracias a técnicas militares superiores. Roma extendió su poder a lo largo de una frontera de más de 10.000 kilómetros en Europa y África del Norte, y sin embargo su ejército nunca superó los 50.000 hombres.

¿ES IMPORTANTE LA POBLACIÓN?

Pero afirmar que se puede compensar el hecho de tener una población pequeña, no es lo mismo que afirmar que la población no es importante. Aunque no se sabe dónde se inclina la balanza, está claro que ninguna cantidad de superioridad tecnológica podrá contrapesar una gran desventaja demográfica durante mucho tiempo.

Para las grandes potencias, la relación crítica parece ser ésta: una población numerosa no garantiza el status de poderoso, pero sí es un prerrequisito indispensable. Prácticamente todas las grandes potencias del mundo, o han tenido una población muy numerosa, o han mantenido un control sobre la producción económica y el empleo en regiones con mucha población, que estaba al servicio de la metrópoli.

Esto sigue siendo cierto en nuestra era de misiles y submarinos nucleares. Las ventajas de una población activa de grandes proporciones, de una institución militar poderosa, de grandes economías de escala y una producción voluminosa, son simplemente imprescindibles para una influencia global perdurable.

Una población numerosa produce un Producto Nacional Bruto Mayor, y la producción económica bruta es uno de los aspectos críticos de la fuerza y seguridad de un Estado. Además, dentro de límites razonables, el crecimiento demográfico puede romper las rigideces institucionales y avivar el ritmo del cambio económico y de la innovación. Esto se produce directamente, a través del aumento de la fuerza laboral, e indirectamente, por medio de las mejoras que resultan en la producción gracias a la ampliación del mercado.

Una población grande y densa —otra vez dentro de límites razonables— también puede ayudar a consolidar mejor la infraestructura de la industria, el transporte y las comunicaciones que apoyan la defensa nacional. El poder está de alguna manera relacionado con el número de vagones de tren, hospitales, centrales eléctricas y universidades que posee una nación. Además, para tener una elite tecnológica, hace falta un gran número de científicos. Y sólo un mercado grande puede mantener una innovación industrial importante y un sector de investigación y de desarrollo de punta. El crecimiento de la población no produce el éxito en sí, pero un país con mucha población ya lleva una ventaja estratégica como punto de partida.

Una de las lecciones de la Guerra civil norteamericana fue que una base demográfica y económica fuerte contribuye sustancialmente en la superación de una desventaja militar. Igualmente, la ventaja logística de los americanos contra los japoneses, en última instancia, contrapesó las ventajas de la sorpresa y la preparación de éstos en la guerra del Pacífico. Incluso en nuestra era atómica, sólo las poblaciones grandes tienen suficiente base impositiva como para mantener los sistemas de defensa que son vitales para la seguridad nacional.

También entre los países pobres y desorganizados, la base demográfica ha de tenerse en cuenta dentro de los cálculos globales de potencia. China e India, por ejemplo, tienen rentas per cápita inferiores a los 300 dólares, pero debido al tamaño conjunto de su producción económica, al número de soldados que poseen, y a la práctica imposibilidad de someter a tanta población por la fuerza de las armas, gozan de un poder nacional desproporcionado con respecto a su nivel de desarrollo. Prueba de ello es la colocación de cincuenta divisiones soviéticas a lo largo de la frontera con China. (Tampoco debemos olvidar que tanto la India como China tienen armas nucleares, lo cual también está relacionado con los recursos demográficos).

LA POLÍTICA Y LA CULTURA

Si la población desempeña un papel importante en la esfera militar, no menos importante es su influencia en el campo de la política, donde la riqueza y el poder son las piezas de los juegos que realizan las naciones. Por ejemplo, en un mundo cada vez más independiente en materia económica, el mero tamaño de los mercados domésticos de empleo y de consumo

son variables críticas para la competencia internacional. El mercado continental norteamericano de 240 millones de personas le da a Estados Unidos una influencia geopolítica y una palanca que no poseen las naciones pequeñas. ¿Cuántos Hondas pueden venderse en Holanda? A la inversa, no es de extrañar que Holanda no produzca Jumbos.

Las ligazones se suceden: la influencia de la población sobre el poder, la economía y la política, deriva a su vez hacia la cultura y los valores éticos. Las naciones débiles tienden a imitar a las poderosas. Las naciones ricas exportan productos y servicios que de forma indirecta transmiten valores culturales. Existe una economía de escala en muchos aspectos de la cultura, igual que en la economía de guerra. Los países que poseen mucha población y mucha riqueza pueden amortizar el coste de la exportación de estos valores.

EL FUTURO GEOPOLÍTICO

Hoy, los Estados Unidos y la Unión Soviética tienen prácticamente la misma población; pero cuando se proyectan las tendencias actuales de la fecundidad hacia el futuro, la Unión Soviética gana en potencia relativa con respecto a Estados Unidos. La única incógnita es lo que pasará con la cohesión interna soviética, conforme vaya transformándose su composición étnica.

Según las proyecciones del Banco Mundial, la Unión Soviética crecerá de 277 millones a 365 millones en los próximos 80 años. Al mismo tiempo, la población de Estados Unidos subirá lentamente para estancarse y luego decrecer, de tal manera que dentro de 8 años tendrá sólo 278 millones, y seguirá decreciendo. Así que el abismo se hará cada vez mayor, a no ser que la fecundidad norteamericana dé un espectacular vuelco. No se olvide tampoco que la población de los países del Bloque Soviético seguirá creciendo moderadamente, mientras que en Europa occidental los números decrecerán rapidísimamente.

Puede ser que en el fondo de este crecimiento demográfico, los soviéticos se encuentren con problemas serios provenientes de las tasas de fecundidad diferenciadas que se dan entre las distintas nacionalidades soviéticas. Los rusos están ya a punto de pasar a ser minoría frente a otras etnias en la Unión Soviética. Dentro de 60 años, representarán menos de un 40%. En el momento actual, la porción eslava y europea de la Unión Soviética está en trance de perder su preeminencia, mientras que los asiáticos soviéticos están en gran auge.

Esta circunstancia ya ha desempeñado un papel en la decisión por parte de los dirigentes soviéticos, de enviar tropas asiáticas para luchar en Afganistán, tras el experimento fallido de restringir la acción a las tropas de etnia europea. Hoy, las dos terceras partes de los soviéticos no rusos no hablan el idioma ruso. Estas barreras lingüísticas dañan a la productividad, la preparación defensiva y otros factores de producción. Se añade el hecho negativo de que la mayor parte del crecimiento demográfico está teniendo lugar en el sur, mientras que la industria soviética está ubicada en el norte. Dada la rigidez de la sociedad soviética, habrá una movilidad laboral limitada.

Todo esto nos deja con una serie de panoramas futuribles con respecto a nuestros adversarios perennes. Señalamos aquí tres.

1. Los rusos, incluso al perder la mayoría en la Unión Soviética, seguirán gobernando sobre una nación delicada, pero una nación relativamente más poderosa debido a una mayor fuerza laboral, a un PNB más grande, a un ejército más numeroso, etc. Les será cada vez más fácil a los soviéticos financiar su poderío militar, mientras que a nosotros nos resultará cada vez más difícil. Nuestros gastos per cápita en defensa subirán en relación con los correspondientes a los suyos.

2. Los rusos ya no gobiernan unilateralmente la Unión Soviética, y se acuerda algún tipo de fórmula para compartir el poder político con otras etnias. La Unión Soviética sigue siendo un Estado unitario, todavía más poderoso con respecto a los Estados Unidos que en el momento presente. Seguirá siendo una superpotencia nuclear. ¿Será hostil con respecto a Occidente? ¿Seguirá siendo comunista? Es lo más probable.

3. Una última posibilidad es la de que la Unión Soviética se desintegre bajo las presiones demográficas centrífugas conforme las etnias —no— rusas se hacen más fuertes. Esto sin duda convendría a Occidente, pero el camino estaría sembrado de peligros. No conocemos lo que puede ocurrir en una nación que posee un arsenal tan grande de armas nucleares, cuando aparece un período de lucha civil grave.

Los dos panoramas más probables, el uno y el tres, son desventajosos para Estados Unidos, pero probablemente no de forma irreparable. No obstante, si tenemos en cuenta el dramático declive de la población en Europa, entonces se agrava la cuestión considerablemente. Alemania Occidental es la piedra angular de la NATO, pero ¿qué valor se podrá atribuir a nuestro aliado germano, si la población alemana va a reducirse a la mitad ante de dos generaciones? Incluso sin la necesidad de una conquista militar, los fuertes podrían engullir a los débiles, como hizo ya una vez la Unión Soviética con Finlandia.

VALORES

La era moderna comenzó con el término de la Segunda Guerra Mundial. Los cuarenta años posteriores han sido un período de dominación occidental. Se puede sostener que ha sido la época más progresiva de toda la historia de la humanidad. Las naciones occidentales se han convertido en las más prósperas, las más avanzadas tecnológicamente, las más productivas y las más libres de cuantos grupos de naciones se pueda reunir. Durante cuatro décadas han evitado la guerra, y mediante la unión han garantizado una paz basada en el poderío.

El mundo menos desarrollado también ha prosperado. Bajo la dirección del mundo occidental, ha habido una proliferación de naciones que han alcanzado la independencia sobre las bases, por lo menos teóricamente, del modelo occidental. El Tercer Mundo ha sacado enormes beneficios de la medicina, ciencia y comercio occidentales.

Hasta ha prosperado el mundo comunista. Ha compartido o ha obtenido nuestra tecnología beneficiadora de la calidad de vida. Ha compartido los beneficios de la reducción de la violencia ejercida por las grandes potencias.

La cultura y los ideales que emanan de las modernas naciones occidentales han moldeado la naturaleza progresiva del mundo en este momento exitoso. Resulta difícil definir el contenido específico de esta cultura, pero incluyen sin duda alguna la libertad política e intelectual, la innovación tecnológica y el intercambio comercial.

Este florecimiento internacional comenzó en un momento en el que Occidente constituía aproximadamente la cuarta parte de la población mundial. Hoy, sólo la séptima parte del mundo es occidental. ¿Qué pasará cuando la proporción de gentes modernas y democráticas, con respecto a las gentes subdesarrolladas y no democráticas, queda reducida a la décima parte, y luego —como puede ocurrir dentro de 80 años— a la decimoquinta parte?

¿Qué pasará si los mercados occidentales pierden relevancia? ¿Qué pasará si las naciones occidentales llegan a un punto en el cual la proyección de su potencia queda seriamente dañada? ¿Seguirán vigentes y con fuerza los valores occidentales? ¿O más bien se agotarán, como víctimas de la erosión de la economía de escala cultural? El surgimiento y la caída de las culturas es una carrera a largo plazo. ¿Va a resultar que, después de varios siglos, los occidentales no vamos a ser capaces de terminar el maratón?

No es éste un argumento interesado. Si no florecen los valores occidentales, el resto del mundo también sufrirá las consecuencias. Por regla general, Occidente sirve de importante modelo para las naciones menos desarrolladas. Mientras que estas naciones están en camino del éxito modelado sobre Occidente, lo más prudente parece ser preservar el vigor de la fuente original de su modernización.

¿Hasta qué punto se podrán garantizar los valores democráticos modernos si una proporción cada vez más creciente de los que comparten esos valores serán conversos recientes, naciones con historias breves y tenues de gobierno libre y de desarrollo industrial? Los valores democráticos son contagiosos en estos tiempos, pero necesitan unos portadores poderosos. Los portadores occidentales son débiles dentro del esquema relativo de las cosas; ¿puede darse el caso de que la expansión de los valores democráticos se detenga, o se invierta?

¿Y qué decir de la economía? El mundo occidental no sólo sirve de exportador de tecnología, sino que además sirve de enorme mercado. Herman Kahn apuntó que el mejor agente del proceso de los países pobres, es precisamente riqueza de los países ricos. Cuando los Estados Unidos compran productos textiles del Sri Lanka, el obrero Srilanqués gana menos que el correspondiente obrero norteamericano, pero gana más de lo que ganaría si no fuera por la exportación a Estados Unidos. Así que la operación beneficia al consumidor norteamericano, y al trabajador de Sri Lanka, pero si se encoge el mercado occidental mientras que la fuerza laboral del Tercer Mundo se expansiona, saldrá perdiendo el Tercer Mundo.

REMEDIOS

Existen remedios para que Occidente consiga que el golpe demográfico sea menos doloroso.

Una manera muy eficaz de asegurar la supervivencia de nuestros valores, es la de garantizar que los herederos de la tierra compartan esos valores. Se podría pretender el desarrollo de una especie de *geocultura* fraterna: si conseguimos que las naciones que están a punto de alcanzar la democracia y el desarrollo cimenten los valores occidentales, el mundo será un lugar más seguro y más agradable.

Otro paso importante para la estabilidad demográfica a largo plazo, es la admisión de la inmigración en las naciones occidentales. Esto es posible en naciones heterogéneas como Estados Unidos, Canadá y Australia, pero menos factible políticamente en el Japón y en las naciones europeas, que son más homogéneas. De cualquier forma, será conveniente abandonar definitivamente la noción infantil de que los inmigrantes restan fuentes de trabajo a los autóctonos: también crean nuevos mercados y nuevos empleos, y en momentos de penuria demográfica, evita la erosión de la sociedad. Por razones políticas, parece improbable que la inmigración sea la solución del problema del declive de la fecundidad, pero no cabe duda de que sea un paliativo importante.

Cualquier solución seria al problema del declive de la población en Occidente, ha de tener en cuenta las causas de la baja fecundidad. Éstas son muchas, e incluyen la contracepción, los matrimonios tardíos, el aumento del divorcio, el aborto legalizado y —de forma menos directa— el aumento de la urbanización, el mayor nivel educativo, las aspiraciones materialistas y los argumentos ambientales.

Además de esto, hay causas microeconómicas, especialmente en lo que se refiere a las nuevas economías femeninas. Hace unos veinte años —casi justo cuando empezó el declive de la natalidad— muchas mujeres en Occidente empezaron a forjarse un nuevo contrato económico. Intercambiaron lo que los antropólogos llaman el contrato femenino original, la capacidad reproductora y el cuidado del hogar. Esta migración de las mujeres desde la producción de hijos hacia la producción de salarios, ha sido uno de los elementos esenciales para entender la llegada de la baja fecundidad.

Individualmente, la mayoría de estos cambios pueden ser considerados como logros humanos —parte de una época de liberación, de oportunidad y de prosperidad—, pero colectivamente se unen contra el florecimiento de las mismas sociedades que hicieron posibles estos cambios.

Puede haber una enorme paradoja del desarrollo humano en todo esto. ¿Es posible que uno de los resultados inevitables del logro de la riqueza y la libertad individuales, sea que los individuos sustituyan las personas por las cosas? ¿Será una broma cruel de la historia, que el éxito de una cultura acarree su destrucción?

Que no exista ningún precedente histórico del vuelco de una tendencia que ya va dándose durante muchas décadas, no quiere decir que el vuelco no sea posible. Es cierto que muchas de las condiciones estructurales y sociales del momento actual se hallan en el umbral de lo irreversible. Jamás volveremos a vivir en una sociedad que no conozca los anticonceptivos. Es de suponer que la gente no querrá volver a una sociedad predominantemente agraria. Tenemos que vivir con las nuevas condiciones, muchas de las cuales traen consecuencias deseables obvias.

Pero si va a resultar difícil cambiar los alicientes negativos para la fecundidad, lo que sí podríamos intentar es la creación de unos alicientes positivos, conducentes al estímulo de la natalidad, posiblemente con subsidios estatales.

Ninguno de los autores de este trabajo estamos muy dispuestos a alabar las glorias de los países del Bloque Soviético, pero en los últimos años algunos países del Este de Europa han conseguido logros con sus políticas pronatalistas. Podríamos aprender algo de sus programas que no son coercitivos y que mejoran la marcha de sus anteriores políticas demográficas, pero eficaces.

Para empezar, deberíamos examinar muy de cerca nuestras leyes fiscales, nuestras ayudas escolares, nuestras provisiones de cuidados a la maternidad, para ver si no somos capaces de reinclinarse la balanza que pesa las opciones de las mujeres en favor de la procreación o del trabajo remunerado. Mejor aún, tendríamos que buscar políticas que ofrezcan algo más que una mera selección entre estas dos opciones. Si la procreación es un bien social con costes individuales, entonces tal vez la sociedad debería considerar ayuda a aquellos individuos que toman la decisión de procrear.

Tales políticas tendrían que ir más allá de las ayudas financieras para las familias, la reestructuración de los horarios laborales, incentivos para las madres, nuevas reformas con respecto a la vivienda o la educación, etc. En el fondo, los gastos estatales en favor de la natalidad, podrán justificarse sobre la misma base que los gastos en defensa: como una necesidad para la preservación de la sociedad.

ESPÍRITU

Todo lo anterior puede ser importante, pero no es más que una parte periférica de la cuestión. No es en el dominio del código fiscal sino en el dominio del espíritu, desde donde deben venir los cambios más importantes. En primer lugar, habrá que dejar de llamar egoístas a las personas, hasta que no sepan que sus decisiones privadas tienen efectos públicos nocivos. Luego habrá que plantearles lo razonable que resulta tomar decisiones acertadas. Lo que necesitamos es un ambiente en el que las mujeres quieran tener dos hijos en vez de uno y tres cuartos; no se trata de una meta imposible.

Nos parece que el aspecto más crítico de cualquier programa de educación, involucra un conocimiento más profundo del papel histórico de Occidente: sólo si las generaciones

venideras se sienten como parte de una cultura marcadamente productiva, humana y beneficiosa, podrán tener armas para presevarlas. Una vez que las personas entiendan la historia y el futuro de las tendencias demográficas, se podrían crear unas actitudes sociales y un consenso político que fomenten el incremento de la fecundidad por encima del nivel de reemplazo —gradualmente, con moderación— y sin coacción.



ESTUDIOS SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

(IIª PARTE)

Miguel Poradowski Bienecka

Sacerdote Polaco. Doctor en Teología, en Derecho y en Sociología. Profesor en la Universidad Católica de Valparaíso. Graduado como Profesor de Seguridad Nacional en la Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos.

III ALGUNAS OBRAS RECIENTES

Después de recordar los principales estudios sobre la Revolución francesa, publicados en el siglo XIX y, principalmente, con ocasión del centenario de este evento¹, conviene ahora pasar a los estudios recién publicados con ocasión del bicentenario. La cantidad de ellos es impresionante y difícil de clasificar, pues siguen publicándose, lo que probablemente se va a prolongar por algunos años más. Por ahora, sólo se puede mencionar algunas obras generales, dejando para los artículos siguientes los estudios vinculados con los temas que en ellos serán tratados, a saber: “la Revolución francesa y la revolución marxista” y “la Revolución francesa y la revolución bolchevique”.

Una de las obras más interesantes es el estudio de Jean Dumont, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Paris, Criterion, 1984, ps 510. La tesis principal del autor es que la Revolución francesa fue una consciente realización del propósito de Voltaire, expresado en su famoso llamado “*écrasez l'Infame*” (aplasten a la Infame), es decir, la destrucción de la Iglesia católica. El autor recuerda que desde los tiempos de Rabelais (1483(?)-1533), existe en Francia una acción permanente, organizada y llena de odio contra el cristianismo en general y contra la Iglesia católica en particular; casi tres

¹Véase: Miguel Poradowski, *Estudios sobre la Revolución francesa*, (I), en *Política y Geoestrategia*, Nr. 49.

siglos de una sistemática lucha contra la religión, sirviéndose de calumnias, ridiculizando la fe, los conventos, sembrando el odio contra el clero y la vida monástica, según la conocida consigna de Voltaire: “calomniez, calomniez, il en restera toujours quelque chose” (calumniad, calumniad, siempre se quedará algo de eso). Así minaron la fe en todos los estratos de la sociedad y debilitaron a la Iglesia, lo que permitió en seguida la exterminación física del clero y de los fieles durante la Revolución francesa. La Revolución francesa fue —según Jean Dumont— una consciente, premeditada, planificada y organizada destrucción de la cultura católica, elaborada durante diez y ocho siglos en Francia. De ahí que esta revolución fue y sigue siendo considerada instintivamente por los católicos como una desgracia y por los enemigos del cristianismo como un gran triunfo sobre el cristianismo. El autor considera que esta reacción instintiva de los católicos debería actualmente transformarse en una actitud consciente; hay que tomar conciencia de este hecho, es decir, hay que informarse al respecto, hay que saber que fue así; hay que saber también cómo se llegó a esta situación, es decir, a la Revolución francesa.

La tesis de Jean Dumont no es una novedad, pues, como lo ya hemos visto anteriormente (1), muchos autores del siglo XIX sostenían lo mismo, incluso Joseph de Maistre la llamó “satánica”². Lo nuevo es que Jean Dumont, en una exposición bien documentada y perfectamente presentada no solamente expone esta tesis claramente, sino también, al mismo tiempo refuta, en una forma no menos seria, las opiniones contrarias, demostrando que en este período no existían conflictos sociales reales (como lo sostienen otros historiadores, especialmente los marxistas) ni entre el pueblo y el clero, ni entre el Estado y la Iglesia, ni entre la nobleza y los campesinos, ni entre la aristocracia y los revolucionarios, pero sí, hubo conflictos artificiales fomentados por los jacobinos, es decir, existía una consciente y sistemática acción subversiva.

La obra de Dumont se compone de dos partes que tiene cuatro capítulos, lleva el título “Ecrasez l’Infame ou le grand air de la calomnie”, pues se quiere aplastar a la Iglesia, sirviéndose de calumnias.

El primer capítulo informa sobre una gran campaña de calumnias contra las congregaciones masculinas y femeninas, durante todo el siglo XVIII, sirviéndose especialmente de una extraordinaria cantidad de folletos, panfletos y novelas, para ridiculizar y denigrar a las congregaciones. El principal autor de estas calumnias fue Diderot. Al mismo tiempo se callaba el hecho de que estas congregaciones se dedicaban a las magníficas obras de caridad y de educación. La documentación al respecto, proporcionada por el autor, es muy abundante.

El segundo capítulo trata sobre la conspiración para destruir la Compañía de Jesús. El autor previamente informa detalladamente sobre las actividades educativas y caritativas de los Jesuitas y después pasa a describir la organizada acción de los hombres enemigos del

²“Il y a dans la Révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qu’on a vu et peut-être de tout ce qu’on verra”. *Considérations sur la France*, Paris 1797, ed. 1936. p. 63.

cristianismo: Choiseul en Francia, Aranda en España y Pombal en Portugal, los que gracias a una acción coordinada, consiguieron la supresión de la Compañía de Jesús por el papa Clemente XIV, en el año 1773. En este capítulo el autor hace una descripción muy detallada de la brutal persecución de los sacerdotes jesuitas después de la supresión de la Compañía y el martirio de muchos de ellos en Perú, en Paraguay, en Portugal, en España y en Francia. Fuera del odio de la religión, se trataba también de deshacerse de las personas incómodas que heroicamente defendían a los indios y a los negros, especialmente a los esclavos, de la explotación y del trato inhumano. El autor insiste con argumentos irrefutables, en la vinculación de esta lucha contra los jesuitas en el siglo XVIII, con la conspiración para destruir las monarquías católicas de la época, lo que fue la finalidad principal de la Revolución francesa.

Al mismo tiempo, el autor informa sobre la profunda mística del pueblo francés en este tiempo, pues el pueblo identificaba plenamente la monarquía católica con Francia misma, de la cual esta monarquía fue un símbolo y expresión del “cuerpo místico de la Nación católica francesa”, lo que encontró una exposición en la teología de Jean de Terrevermeille (1419); las “tres flores de lis” de los reyes de Francia fueron interpretadas como el símbolo de la Santísima Trinidad, según el tratado teológico de Vivaldus de Monte Regali, en el año 1507, en los tiempos de Luis XII, llamado “el Padre del Pueblo”.

Voltaire, al recibir la noticia de la supresión de la Compañía de Jesús por el Papa, exclamó: “Dans vingt ans, il n’y aura plus d’Eglise”. Y, hasta algún punto tenía razón, pues veinte años después, en 1793, la Iglesia en Francia casi deja de existir, con la decapitación del rey Luis XVI y una cruel persecución y matanza del clero y hasta de las monjas de caridad, seguida por el famoso “L’an deux” con la abdicación de los sacerdotes “pandours” y la prohibición completa del culto católico; esta persecución de la Iglesia por la Revolución francesa llega hasta su cabeza, cuando por orden del Directorio, el general Bonaparte conquista Roma, toma preso al papa Pío VI y lo trae a Francia, donde muere en la cárcel.

En el tercer capítulo, el autor vuelve al asunto de las minas peruanas de plata y a la abnegada labor evangelizadora de los jesuitas, aclarando cómo fueron injustas y calumniosas las acusaciones de los escritores europeos, como Jerome Benzoni, *L’histoire du Nouveau Monde* y de Jean François Marmontel, *Les Incas ou la destruction de l’Empire du Pérou* (1777). Ambos libros presentaban la actividad misionera de los jesuitas como una obra de fanatismo y obscurantismo, para despertar entre los europeos el odio contra la Compañía. En realidad, según el autor, gracias a la protección de los jesuitas, la situación de los indios se mejoró notablemente. Esta propaganda tenía por finalidad desprestigiar la religión católica entre los franceses y, curiosamente, con la misma finalidad es usada también hoy día, sirviendo como base de muchísimas películas calumniosas, las que siembran el odio contra la religión católica y hacen obra de permanente desinformación.

El capítulo cuatro lleva el título “L’Eglise mise au ban de la Nation et de l’humanité” (La Iglesia expulsada de la Nación y de la humanidad). Es el período de la propaganda antirreligiosa que logra la supresión de la Compañía de Jesús por el decreto *Dominus et Redemptor* (1773) y de la persecución de todo el clero católico en Francia, pues ya en este

tiempo los ateos lograron dominar los Parlamentos y provocar conflictos artificiales entre las autoridades civiles y eclesiásticas. Se trata de los mismos activistas anticristianos que durante la Revolución francesa toman el nombre de jacobinos. En el año 1759, el procurador general Joly de Fleury, con ocasión del proceso judicial contra Helvetius, denuncia la existencia de un complot para destruir la Iglesia católica.

En este tiempo Choiseul, el primer ministro, conocido enemigo de la religión católica, para manejar los asuntos de la Iglesia, nombra una "Comisión para los asuntos de los religiosos", encabezada por el arzobispo Loménie de Brienne, simpatizante de los "filósofos" perseguidores de la Iglesia, gracias a lo cual la misma Iglesia quedó integrada en el proceso subversivo anticristiano. Esta Comisión suprimió más de 400 casas de religiosos y de religiosas, y muchísimas congregaciones quedaron completamente liquidadas bajo el pretexto de no contar con la debida cantidad de personas. Sin embargo el autor informa de que estas drásticas medidas persecutorias resultaron ser contraproducentes, pues despertaron un nuevo fervor religioso y muchísimas nuevas vocaciones. El autor cita testimonios al respecto de Alexis de Tocqueville y de Taine³. Y también refuta la calumniosa propaganda respecto al papel de la Iglesia en la educación, informando que, en vísperas de la Revolución francesa, la Iglesia tenía escuelas primarias gratuitas casi en cada parroquia, pues eran más de treinta mil, además de 900 colegios, sin contar los Seminarios Menores y Mayores. Muchos de estos colegios gozaban de prestigio internacional. Así, por ejemplo, el colegio de los benedictinos en Saint-Maur (collège de Sorezc, Taru) en el año 1789 tenía más de 500 estudiantes extranjeros, de los cuales 20% eran de EE.UU. Cuando el general Bonaparte asume el gobierno encomienda a los padres benedictinos de este colegio la reorganización de toda la educación en Francia. Los colegios de la Iglesia aceptaban a la juventud de todos los grupos sociales sin ninguna discriminación, mientras que en la misma época los "filósofos" insistían en la exclusión de la juventud campesina y obrera⁴. La educación en las escuelas parroquiales casi siempre fue gratuita, mientras que en los colegios pagados los alumnos de las familias modestas gozaban de becas. Como una curiosidad el autor menciona que varios protagonistas de la Revolución francesa gozaron en su juventud de estas becas, por ejemplo: Camille Desmoulins, Jacques Danton, los hermanos Robespierre etc.

En vísperas de la Revolución, en la Iglesia de Francia actúa el santo varón Benoit Labre

³"Je ne sais si, à tout prendre et malgré les vices de quelques-uns de ses membres, il y eut jamais dans le monde un clergé plus remarquable que le clergé catholique de France au moment où la Revolution l'a surpris, plus éclairé, plus national... J'ai commencé l'étude de l'ancienne société plein de préjugés contre lui; je l'ai finie plain de respect". Citado por Jean Dumont, o.c., p. 155. Es parecido el testimonio de Taine: "J'ai lu vingt volumes des procès-verbaux de leurs États (Languedoc, Provence, etc.) On ne peut voir de meilleurs citoyens ni d'administrateurs plus intègres". Citado por Jean Dumont, o.c., p. 155.

⁴El famoso La Chalotais escribía: "Le bien de la société demande que les connaissances du peuple ne s'étendent pas plus loin que ses occupations" y Voltaire lo aprobaba: "Je vous remercie de proscrire l'étude chez les laboureurs". Y el voltairiano Coyer, en su *Plan d'éducation publique*, constata que entre los 5.160 alumnos de los colegios de París, 2.460 son hijos de campesinos y obreros, y exige que sean expulsados. Véase: Agustin Sicard, *Les études classiques avant la Révolution*, París, 1887. Citado por Jean Dumont, o.c., p. 169.

(1748-1783), conocido por la santidad de vida y por el fervor pastoral, sin embargo el autor lo recuerda más debido a sus famosas profecías respecto a la pronta persecución de la Iglesia, de su clero, de la profanación de las hostias consagradas y la destrucción de los templos, lo que plenamente se cumplió diez años después.

En los años 1788-1789 toda Francia está inundada con los folletos antirreligiosos. Pierre Gaxotte, citado por el autor, anota: “durante tres semanas aparecieron más folletos que durante todos los treinta últimos años”. Los editaba el Club de los Treinta, una de las instituciones jacobinas con filiales en todo el país. Esta acción subversiva entusiasmó incluso a algunos sacerdotes, los que en los *Cuadernos de quejas del clero* (*Cahiers de doléances du clergé*) dirigidos al rey, pedían drásticas reformas en la Iglesia y especialmente su “democratización”, es decir, la absoluta igualdad entre los obispos y curas párrocos y la elección de los obispos y párrocos por la feligresía. En el folleto *Le diable dans l'eau bénite* se exige la reducción de los obispos de 135 a 35 y la supresión completa de todas las congregaciones religiosas: deseo plenamente realizado durante la Revolución francesa.

La segunda parte de la obra de Jean Dumont lleva el título: *Aux armes, citoyens! ou l'assaut révolutionnaire contre l'Eglise*, tomando las primeras palabras de la Marsellesa. Describe en seguida los detalles de este asalto contra la Iglesia.

El primer capítulo de esta segunda parte tiene un título muy elocuente: *L'essentiel de la Révolution: l'antichristianisme*. En este título se expresa la principal tesis del autor: la Revolución francesa es esencialmente anticristiana. Se empieza por recordar que esta tesis no es una novedad, sino la opinión de casi todos los primeros historiadores de la Revolución francesa, y que solamente mucho más tarde fue acompañada e incluso, reemplazada en la opinión pública por la tesis “oficial” (es decir, de los gobiernos izquierdistas que se impusieron con el tiempo) de que la Revolución francesa es la cumbre del progreso de la humanidad. Los primeros historiadores de la Revolución francesa, como fue ya oportunamente mencionado (1), insisten sobre este carácter anticristiano de ella. El autor recuerda que hace poco en la obra de Manuel Moreno Alonso, *Revolución francesa en la historiografía española*, Sevilla, 1979, se menciona que esta opinión fue compartida por muchos historiadores españoles, entre ellos por Hervás y Panduro, en su obra *Revolución religiosa y civil*, escrita en los años 1790-1800.

Jean Dumont desmiente la opinión de que en Francia existiera antes de la Revolución francesa algún movimiento político republicano, pues incluso durante bastante tiempo después de la decapitación del rey Luis XVI (21 de enero de 1793) todos los franceses siguen siendo exclusivamente monárquicos y la única diferencia entre ellos es de carácter religioso: unos son monárquicos católicos y otros no son partidarios de la monarquía católica, sino de la laica, y entre éstos hay una gran variedad de opiniones. según los credos religiosos o ideológicos que profesan, son ellos los que decapitan al rey Luis XVI, no por ser monarca, sino por ser católico, pues desean reemplazar la monarquía católica por una monarquía laica, o protestante, o “deísta”; decapitando al rey Luis XVI, pensaban reemplazarlo con el duque de Orleans, llamado Felipe-Igualdad, el padre del futuro rey Luis-Felipe (1830-1848).

Los mismos “padres de la Revolución francesa”: Voltaire, Diderot, Rousseau, D’Alambert, Mirabeau etc. fueron monárquicos. Voltaire escribía: “Mieux vaut servir sous un lion de bonne maison que sous deux cents rats de mon espèce”. Diderot, el adulador de todos los reyes y príncipes, servía a la emperatriz Catalina II de Rusia como secretario y a ella vendió su biblioteca por la astronómica suma de 2,5 millones de francos de hoy día. Rousseau afirmaba que prefería “les fers de quelque grand prince que l’insupportable et odieux joug des égaux” y que “jamais approuvé le gouvernement démocratique”, además, en los proyectos de las Constituciones para Córcega (1765) y Polonia (1772) no prevé ningún tipo de elecciones. Mirabeau fue un ardiente defensor de la monarquía, siendo un partidario de cambios exclusivamente dentro del régimen monárquico: “dans le système monarchique... pour empêcher l’invasion de la démocratie qui s’avance sur nous”. El eminente historiador francés P. Gaxotte concluye: “S’il fallait ramener à l’unité la pensée du XVIIIe siècle ou du moins de ses écrivains, on pourrait avancer qu’elle a été antichrétienne; on ne saurait prétendre qu’elle ait antimonarchique” (*Le siècle de Louis XV*, Paris 1963, vol. II. p. 160). Daniel Mornet, el especialista del siglo XVIII, afirma: “Personne n’est, même sans l’avouer, républicain” (artículo “Révolution”, en *Dictionnaire des Lettres françaises*). Todas estas citas son de Jean Dumont.

En todos los *Cuadernos de quejas (Cahiers de doléances)* nadie menciona a la república. El día tan cacareado del 14 de julio (el actual día de la fiesta nacional de Francia), en el cual fue “tomada” la Bastilla, fue primeramente el día festivo para celebrar y aclamar al rey y a la monarquía. Todavía sólo un mes antes de la proclamación de la República, el 7 de julio de 1792, la Asamblea Legislativa prohíbe hablar de la república, pues nadie tenía apuro para reclamarla⁵. La supresión de los títulos aristocráticos y de los privilegios por el decreto de 4 de agosto de 1789 se realiza por iniciativa de los mismos aristócratas.

El autor clasifica de mito la tesis marxista sobre la Revolución francesa, como efecto del conflicto entre la aristocracia (los opresores y explotadores) y el “pueblo” (los oprimidos y explotados). Esta tesis marxista se encuentra en varias presentaciones y en una forma muy popular y simplificada de la “historia oficial”, en el libro de Albert Soboul *Précis d’histoire de la Révolution française*, Paris 1962, publicada por Editions Sociales, una institución

⁵Formalmente la República es proclamada por la Convención el 10 de agosto de 1792, sin embargo la gran mayoría de la población sigue reconociendo exclusivamente a la monarquía y a su representante el rey Luis XVI, imposibilitado de gobernar libremente. Después de su decapitación, los monárquicos sólo reconocen como monarca legítimo a Luis XVII, el hijo del rey decapitado. La situación se complica con la muerte del encarcelado niño-rey, pero los monárquicos (principalmente los campesinos) siguen fieles a la monarquía, reconociendo a Luis XVIII, el hermano del asesinado Luis XVI, quien también está por algún tiempo imposibilitado de gobernar y asume todo el poder sólo después de la abdicación de Napoleón Bonaparte en 1814; su reinado está interrumpido por los “cien días” y se normaliza sólo después de la segunda caída de Napoleón, a raíz de su derrota en Waterloo. Luis XVIII gobierna a Francia hasta su muerte en 1824 y la monarquía tradicional sigue con el rey Carlos X, el hermano de los reyes Luis XVI y Luis XVIII, hasta 1830, cuando asume el rey Luis-Felipe (el hijo de Felipe-Igualdad) y gobierna hasta 1848, el año de la revolución y de la Segunda República encabezada por el Presidente, el futuro Napoleón III, quien pronto se declara Emperador, siendo confirmado por plebiscito, y gobierna hasta 1871; terminando la guerra franco-alemana, adviene la revolución y la instalación de la Tercera República.

editorial del partido comunista de Francia (en sus nuevas ediciones publicada con el título *L'Histoire de la Révolution française*, Gallimard, y en una edición abreviada con el título *Révolution française*, en la colección *Que sais-je?*) (8). Jean Dumont, polemizando con esta tesis, sostiene que en realidad ocurría lo contrario, pues durante la Revolución francesa los campesinos defendían a los nobles y aristócratas de la acción destructora de los revolucionarios y que gracias a aquéllos, la gran mayoría de los “châteaux” fue salvada de la destrucción, quedando en manos de sus propietarios hasta hoy día.

El autor formula una tesis contraria, la que sostiene que durante la Revolución francesa no existió “lucha de clases”, sino una solidaridad entre todos los estratos sociales; el conflicto no se planteaba al nivel de “clases”, sino al nivel de “ideologías”; por un lado la posición tradicional católica y por el otro la posición radicalmente anticatólica, como consecuencia de la previa propaganda antirreligiosa de los “filósofos” durante todo el siglo XVIII, la cual después es asumida por los jacobinos, los que se componían de gente de todos los estratos sociales, con excepción de los campesinos y obreros. Jean Dumont recuerda que los primeros actos de violencia revolucionaria (la violence révolutionnaire) fueron dirigidos contra la Iglesia y su clero. Los actos de violencia en los famosos días 24 y 25 de junio de 1789, no fueron dirigidos ni contra el rey, ni contra los aristócratas, sino contra los obispos; la brutal agresión contra el obispo de Beauvais y contra el bondadoso arzobispo de París, apedreado casi hasta su muerte⁶; también, antes de la “toma” de la Bastilla, el 13 de julio, fue incendiada, saqueada y destruida en París la principal casa de las Monjas de la Caridad, Saint-Lazare, llena de enfermos y pobres⁷. Estos ataques brutales contra los conventos, especialmente los femeninos, son muy frecuentes y típicos durante toda la Revolución francesa y en todo el territorio de Francia y no se trata sólo de saqueos, sino más bien de profanaciones, de destrucciones blasfemas de altares, de imágenes sagradas, de todos los objetos de culto. Las monjas son apaleadas, apedreadas, mal tratadas, frecuentemente torturadas; las capillas y los templos son saqueados y destruidos o bloqueados, para impedir la entrada de los fieles a las ceremonias litúrgicas.

Casi siempre los atacantes distribuyen al mismo tiempo folletos y volantes subversivos y blasfemos, dejando los muros rayados con consignas y expresiones de amenazas, como

⁶Burke cita un extracto de la carta de su amigo Lally-Tolendal con la descripción de una de estas escenas: “...il a été au-dessus de mes forces de supporter plus longtemps l’horreur que me causait ce sang, ces têtes, cette Reine presque égorgée, ce Roi amené esclave, rentrant à Paris, au milieu de ses assassins, et précédé des têtes de ses malheureux gardes. Ces perfides janissaires, ces assassins, ses femmes cannibales, ce cri de “Tous les évêques à la lanterne”, dans le moment où le Roi entre dans sa capitale avec deux évêques de son conseil dans sa voiture”. *Reflections on the Revolution in France*, Pelican, ed. 1979, p.167.

⁷El conocido historiador de la Revolución francesa, el decano Jacques Godechot, en su libro *Prise de la Bastille*, sostiene que el saqueo de la Casa de Saint-Lazare fue efectuado por los “pobres y hambrientos”. Jean Dumont rechaza categóricamente esta opinión, pues consta que los mismos “pobres” y enfermos, habitantes de ella, la defendían contra los asaltantes. Además, es difícil creer que entre los asaltantes haya habido “pobres y hambrientos”, pues, en este caso hipotético, más bien habrían robado los alimentos en vez de destruirlos. Concluye: “La vérité saute aux yeux: ce qui poussa les assaillants de Saint-Lazare ne fut pas la faim mais, outre le désir de beuverie et de vols lucrative, la volonté d’anéantir une maison religieuse et son influence”. O.c., p. 204.

por ejemplo: “Le fouet aux soeurs grisettes par la colère du peuple”. Pero nunca y en ninguna parte consta algo parecido contra la aristocracia. Por el contrario, las casas de los aristócratas quedan tranquilas y seguras, los “salones” llenos de gente bailando, comiendo y “dialogando” sobre los temas “filosóficos”, y así hasta el tiempo del Terror. Pero también durante el Terror, los aristócratas no son perseguidos, arrestados y ejecutados por ser aristócratas, sino por ser católicos.

En el año 1791, inmediatamente después de la publicación de la “Constitución civil del clero” —por lo cual se pretende “estatizar” a la Iglesia— se pasa a juramentar obligatoriamente a todos los clérigos. El primero que jura es el arzobispo de Sens, cardenal Loménie de Brienne; algunos otros obispos y sacerdotes siguen su ejemplo, sin embargo, se trata sólo de algunas excepciones, pues la enorme mayoría rechaza categóricamente esta “estatización” de la Iglesia: sólo 7 obispos juraron sobre 135, es decir, menos de 5%; el porcentaje de sacerdotes es todavía más bajo⁹.

Los obispos que se negaron a prestar el juramento fueron obligados a abandonar sus diócesis y muchos de ellos emigraron a los países vecinos, y desde lejos seguían administrando sus diócesis por intermedio de sus vicarios generales, los cuales, a su vez, actuaban en la clandestinidad. Inglaterra acogió a 31 obispos, España a 15, Alemania a 10, los Estados Pontificios a 14, Suiza a 6, etc. Muchos de estos obispos tuvieron que huir a pie, disfrazados, para evitar arrestos y dificultades. El primer ministro de Inglaterra, William Pitt, rindió a estos refugiados un emocionante homenaje en el Parlamento británico¹⁰. Para

⁹El libro de Albert Soboul es bien conocido en el mundo hispánico, habiendo sido traducido al castellano por E. Tierno Galván y editado por Tecnos, en Madrid; tiene varias ediciones.

⁹Las opiniones de los historiadores respecto a esta “Constitución civil del clero” son muy variadas. Edmund Burke considera que no tanto se buscaba la “estatización” de la Iglesia, como su destrucción: “L'intention n'était pas d'engager l'Eglise à servir l'Etat. On a employé le prétexte de l'avantage de l'Etat pour détruire l'Eglise”. Citado por Jean Dumont, o.c., p. 242, de la traducción al francés.

L.A. Thiers sólo ve razones exclusivamente administrativas: una vez reformada toda la administración del Estado e introducida una nueva subdivisión territorial en 83 departamentos, se imponía la adaptación a ella de la estructura administrativa de la Iglesia. Véase: L.A. Thiers, *Histoire de la Révolution française*, en la traducción castellana, París-México, 1909, vol. I, pp. 154 y s.

Albert Mathiez acepta la opinión de Thiers: “La reorganización del Estado entrañaba forzosamente la reorganización de la Iglesia, ya que ambos aparecían, desde hacía siglos, ligados. No era posible separarlos de un plumazo. Nadie, aparte, tal vez, del excéntrico Anacaris Cloots, deseaba esta separación que la opinión pública no hubiera comprendido o que hubiera, mejor, interpretado como una declaración de guerra a una religión que las masas practicaban con gran fervor”. *La Revolución francesa*, ed. castellana, Santiago, Chile, 1936, p. 138. Curiosamente, Mathiez reconoce la unidad de la Iglesia y del Estado en esta época y, por ende, la imposibilidad de efectuar una separación, pues forman una sola realidad histórica, que es la Francia. Sin embargo, Mathiez, mirando todo desde el punto de vista exclusivamente económico (del materialismo histórico), sostiene que las razones aquí también fueron sólo económicas: apoderarse de los bienes de la Iglesia para solucionar los problemas financieros del Estado.

Entre los otros historiadores izquierdistas predomina la opinión de Jean Jaurès, expresada en su *Histoire socialiste de la Révolution française*, de que estas medidas fueron indispensables para la efectiva descristianización de Francia.

¹⁰“Peu de personnes oublieront la piété, la conduite irréprochable, la longue et douloureuse patience de ces hommes respectables, jetés tout à coup au milieu d'une nation étrangère, différente par sa religion, sa langue,

todos fue evidente que la negativa de prestar el juramento no fue la causa de las persecuciones, sino más bien servía de pretexto. Además, estas persecuciones se extendían a todo el clero, tanto a los que se negaron a jurar como a los que prestaron el juramento e, incluso, algunos revolucionarios odiaban más a los juramentados que a los no juramentados¹¹. Se perseguía a todos los católicos sin distinción, pues en la Francia jacobina ya no hubo lugar para la fe católica, como no hubo lugar para la religión, porque —como lo declara el ateo Edgar Quinet— “la Revolución llegó a ser una nueva religión”¹².

Después de este segundo período de persecución viene el tercero, todavía mucho más cruel y brutal, el de los años 1793-1794, el famoso *L'An deux*, proyectado y planificado ya en 1791 en los folletos y volantes, cuando un pequeño grupo de curas renegados y traidores a la fe se transforman de los perseguidos en los perseguidores de la Iglesia.

Si se trata de las víctimas del terror, es decir, de la guillotina y de las ejecuciones masivas —según Donald Greer, *The Incidence of Terror during the French Revolution*, Cambridge (Mass.), 1935— el 69% corresponde a los campesinos y obreros (los primeros 28% y los segundos 41%), 22,5% a los sacerdotes y a los profesionales (abogados, médicos, etc.), y sólo 8,5% a la nobleza y a la aristocracia, lo que comprueba que la Revolución francesa no fue una rebelión del “pueblo” contra la aristocracia, ni un conflicto entre la burguesía y la nobleza, como lo sostienen los marxistas, pues los revolucionarios mataban principalmente a los obreros, campesinos y sacerdotes, no a los aristócratas, a los nobles y a los burgueses.

Otra estadística analizada por el mismo autor (en la obra *The Incidence of the Emigration during the French Revolution*), indica que en el año 1789 había más de 400.000 nobles y aristócratas y de ellos sólo 1.158 fueron ejecutados y sólo 16.431 emigraron. Otra prueba de que la tesis marxista no corresponde a la realidad.

En este tercer período de la persecución de la Iglesia vienen las deportaciones en masa de los sacerdotes, pues sólo en base al decreto del 6 de mayo de 1796 están expulsados 20.000¹³, casi todos a lejanas islas inhóspitas (debido al clima y la malaria) Ré y Oléron, y también a la Guayana. Los deportados a la Guayana mueren en pocas semanas de malaria (70% de los deportados) y de los deportados a la isla Ré, donde quedaron encarcelados, murió un 50%. Estas matanzas por las deportaciones se llamaban “la guillotina seca”, para distinguirlas de las matanzas con la guillotina en las plazas de las ciudades de Francia.

ses moeurs, ses usages. Ils se sont concilé le respect et la bienveillance de tout le monde”. Jean Dumont, o.c., p. 207.

¹¹Por ejemplo Marat: “Jacobins, j’ai une vérité à vous dire: vous ne connaissez pas vos plus mortels ennemis; ce sont les prêtres constitutionnels... Ils voulaient établir leur trône sacerdotal sur les ruines de la liberté. Ne carez plus les erreurs populaires; coupez les racines de la superstition!”. Citado por Jean Dumont, o.c., p. 210.

¹²Citado por Jean Dumont, o.c., p. 212.

¹³Jean Dumont, o.c., p. 275.

La Revolución francesa destruía no solamente a los creyentes, ejecutándolos o deportándolos a lugares inhóspitos donde rápidamente morían, sino también destruía todos los objetos del culto, especialmente las cruces y los crucifijos, lo cual estaba exigido por uno de los decretos: “anéantir toutes les croix des endroits publics”¹⁴.

Jean Dumont, quien —durante la segunda guerra mundial y en los tiempos de la ocupación de Francia por el ejército de Alemania hitlerista— vivió en carne propia la persecución de los católicos por el hitlerismo, hace una comparación entre estas dos situaciones, llegando a la conclusión de que Adolf Hitler imitaba conscientemente los métodos de lucha antirreligiosa de la Revolución francesa. Esta imitación la ve no solamente en los campos de exterminación, sino también en la creación de la *Deutsche Christliche Nationalkirche*, es decir, una Iglesia casi idéntica a la Iglesia estatizada en Francia por la Revolución francesa. También las reacciones de parte de los papas Pío XI (respecto del hitlerismo) y Pío VI (respecto de la Constitución civil del clero, de 1791) las considera muy parecidas.

Las ejecuciones y deportaciones en masa de los sacerdotes, durante la Revolución francesa y durante el gobierno de Adolf Hitler, son casi idénticas. Un ejemplo concreto: en el año 1792 más de 400 sacerdotes son deportados de Francia a España, obligados a marchar amarrados unos a otros con cordones, recibiendo latigazos durante todo el tiempo de la marcha, de manera parecida al ganado llevado al matadero. Así, en realidad, se practicaba el lema de la Revolución: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”.

Es sabido que Adolf Hitler exterminaba ante todo a los enfermos, a los ancianos, a los minusválidos y a los enfermos mentales, pero poco se sabe de que todo eso lo hacía, antes de Hitler, la Revolución francesa. A veces, algunos historiadores de la Revolución francesa mencionan la famosa “matanza de septiembre” en París, en 1792, sin embargo, no mencionan los detalles de ella, que son muy elocuentes, a saber, que en esta ocasión fueron masacradas 1.400 personas, entre ellas 220 sacerdotes, siendo los demás víctimas sacadas brutalmente de los hospitales (los enfermos mentales, los ancianos, los niños minusválidos, etc.) y de las cárceles (los ladrones, los asaltantes, las prostitutas, los criminales sicópatas, etc.). Así, Hitler sólo seguía el ejemplo de la Revolución francesa, pero sin la hipocresía de ella.

Durante el Terror, la Revolución francesa introduce una “liturgia del terror”, la cual consiste en un ceremonial según el cual todas las torturas y ejecuciones tienen que empezar por el clero; primeramente se torturaba y mataba a los sacerdotes y a las monjas, y sólo después a los demás. Muchos interpretaban a la estrofa de la *Marsellesa*: “Que una sangre impura abreve nuestras huellas” (Qu’un sang impur abreve nos sillons), como alusión a la sangre de los sacerdotes. Esta sangre, por ser de sacerdotes —quienes, debido al sacramento del sacerdocio, están siempre unidos e identificados con el Sumo Sacerdote Jesucristo—, es una sangre “sacerdotal” y símbolo del martirio por la fe. Por la “liturgia del terror”, esta

¹⁴Jean Dumont, o.c., p. 277.

sangre se unía con la sangre de todos los mártires de la Revolución francesa, empezando con la sangre del inocente rey Luis XVI, decapitado sólo por ser un monarca católico.

Los últimos sacerdotes, monjes y monjas, los últimos conventos, los últimos templos y capillas, las últimas imágenes sagradas, esculturas y objetos de la liturgia, todo eso —las personas y los objetos— son casi por completo destruidos y aniquilados en el “año dos” (1793-1794), mas destruidos con un ritual, pues, esta destrucción es acompañada con una música y unos cantos compuestos a propósito, para ridiculizar y blasfemar. Los dibujos de la época reflejan este ritual y dan un testimonio de que todo eso no ha ocurrido “así no más”, espontáneamente, sino de una manera deliberada, programada y preparada. Antes de destruir los objetos sagrados y quemarlos, se les usó para la parodia, imitando las procesiones solemnes, arrojando a los animales con los vestidos litúrgicos, poniendo las capas y casullas e, incluso, las mitras de los obispos a los asnos, perros y chanchos. Al mismo tiempo se masacró a la gente creyente en masa, como, por ejemplo, en Angers, donde fueron muertas más de 3 mil personas, de las cuales 99 mártires fueron recientemente (en febrero de 1984) beatificados por el papa Juan Pablo II. Antes de esta masacre las tropas revolucionarias cantaban:

*Soldats, foncez sur ce prêtres,
La baionnette à la main.
Point de quartier pour ces traitres,
Bourreaux-nés du genre humanin*¹⁵.

Este desprecio a todo lo cristiano, las tropas revolucionarias lo manifestaban también fuera de Francia, especialmente en Italia, quemando y destruyendo los templos y todos los objetos de culto, saqueando los objetos de arte para llevarlos a Francia.

Describiendo esta destrucción vandálica, Jean Dumont subraya que fue solamente dirigida contra los objetos del culto cristiano; casi nada de lo que expresa la cultura aristocrática fue destruido: ni los lujosos muebles de los palacios y castillos, ni la cerámica decorada con los escudos familiares, ni los retratos de los príncipes, duques, condes, barones, ni las esculturas y pinturas, ni las bibliotecas, etc., y concluye: la Revolución francesa no fue antiaristocrática, sino exclusivamente anticristiana. Incluso bastaba confesar que se era católico, para ser reconocido traidor e inmediatamente ejecutado. Al respecto menciona un caso ilustrativo: cuando un tribunal popular juzgaba al general Quetineau por traición y los testigos aseguraban haberlo oído gritar “¡Vive le roi! - ¡Vive la reine!”, esto no fue tomado en cuenta, sin embargo, cuando otro testigo declaró que el general también había gritado “¡Vive Jesus Christ!”, el tribunal de inmediato lo condenó a muerte y fue ejecutado.

Durante el gobierno del Directorio, el cual llegó al poder por el golpe de estado contra el primer gobierno democrático, surgido de las elecciones, la revolución se extiende fuera de

¹⁵Serge Chassagne, *Histoire du diocèse d'Angers*. París, 1981, p. 168, citado por Jean Dumont, o.c., p. 323.

Francia, pues las tropas revolucionarias conquistan otros países bajo el pretexto de traerles la Libertad. Esta “guerra liberadora”, en Italia, está dirigida principalmente contra los Estados Pontificios y, en realidad ante todo contra el cristianismo y el papado. Incluso —como ya fue mencionado anteriormente— se llega a arrestar al papa Pío VI y llevarlo preso a Francia, donde queda encarcelado en Valence y rápidamente muere el 29 de agosto de 1799. Su muerte es considerada como el triunfo de la Revolución, lo que consta del diario *Le Claire-voyan*, una publicación de los jacobinos en el vecino Granoble. El mencionado periódico subraya este triunfo, considerando que con la muerte de Pío VI, a quien llama “le dernier pape” (el último papa) se termina el pasado; además agrega: “La mort de Pie VI vient metre le sceau à la gloire de la philosophie moderne”. Y ¿qué fue esta “filosofía moderna”? El ateísmo y el culto del hombre.

Para Jean Dumont uno de los hechos comprobantes de que la Revolución francesa fue una revolución contra el cristianismo es *la Vendée*, es decir, la horrorosa guerra civil extendida a una gran parte del país, guerra en la cual los campesinos salieron en defensa de la fe. La espantosa crueldad de las represiones del gobierno revolucionario sobrepasa todo lo imaginable. La iniciativa de la rebelión contra la Revolución fue de los campesinos, sin embargo, el entusiasmo de la lucha por defender la fe se extendió también a la nobleza y, en algunos casos, a la aristocracia. Las tropas revolucionarias exterminan con una crueldad excepcional a los combatientes, destruyendo sus moradas, quemando todo, incluso el trigo todavía no cosechado. El relato de Jean Dumont sobre *la Vendée* es escalofriante, sin embargo, el autor está más interesado en los aspectos anticristianos de la represión que en los detalles de los acontecimientos, pues su preocupación está concentrada en desmentir la leyenda de que *la Vendée* fue una guerra civil de los campesinos contra los “señores”, es decir, contra los grandes terratenientes, los hacendados nobles y aristócratas, como la presentan los historiadores marxistas. Los recientes estudios sobre este tema, publicados ya después de libro de Jean Dumont¹⁶, especialmente la obra de Reynal Secher, *La génocide franco-français, La Vendée-Vengé*, 1986, confirman plenamente esta opinión.

El segundo capítulo de la segunda parte del libro de Jean Dumont está dedicado a corregir y a desmentir a un grupo de historiadores católicos, entusiastas de la actual República, y por ende, de la misma Revolución francesa. Se trata de algunos demócratas-cristianos: Daniel Rops, Adrien Dansette, André Latreille y Bernard Plongerond, los cuales silencian el carácter anticristiano de la Revolución francesa e, incluso, según Jean Dumont, conscientemente la presentan de una manera completamente falsa. Este grupo de historiadores católico-liberales, simpatizantes izquierdistas, partidarios de “ralliement de l’Eglise française à la République”, es decir, de la adhesión de la Iglesia francesa a la República oficialmente atea y, en realidad, perseguidora del cristianismo, especialmente en los años

¹⁶También muchos estudios anteriores al libro de Jean Dumont subrayan este carácter religioso de *la Vendée*, empezando por Crétineau-Joly y su obra *Histoire de la Vendée militaire*, París, 1896-1897, varios volúmenes, hasta el historiador argentino Calderón Bouchet, quien, en su obra *La contrarrevolución en Francia*, ve en *la Vendée* una parte importante de la Contrarrevolución, la cual se desarrollaba paralelamente a la Revolución francesa, al menos desde el momento de la encarcelación del rey.

1890-1945, divulga, en el ambiente eclesial, una visión de la Revolución francesa reñida con la verdad; en otras palabras, Jean Dumont los acusa de una consciente desinformación.

En la polémica con los mencionados historiadores, Jean Dumont vuelve al asunto de la Iglesia estatizada por la Revolución francesa, recordando el triste papel y el trágico fin de sus principales protagonistas. Prácticamente, en pocos años, esta Iglesia de la “Constitución civil del clero” dejó de existir, pues tanto los pocos obispos juramentados como el grupo de sus sacerdotes, por unas o otras razones, se secularizan. Lo hace el mismo arzobispo cardenal Etienne Charles Loménie de Brienne, el primero y principal iniciador y organizador de esta Iglesia estatizada¹⁷. En efecto, renuncia al cardenalato (26 de marzo de 1791) y a sus funciones eclesiásticas (el 15 de noviembre de 1793) y poco después muere (el 19 de febrero de 1794).

El obispo Henri Grégoire, el “papa” de la Iglesia estatizada, quien había sido el primer secretario de la Asamblea Nacional, desde el 3 de julio de 1789, anteriormente fue conocido como ferviente defensor de los judíos en Francia y publicó al respecto dos libros: *Mémoires sur les moyens de recréer le peuple juif* (1779) y *Essai sur la régénération physique et morale de Juifs* (1784). El primer libro probablemente influyó sobre la decisión del rey Luis XVI de mejorar la situación jurídica de los judíos, antes de la Revolución francesa. Sin embargo, la completa liberación de los judíos en Francia la introduce la Revolución francesa, en nombre de la Igualdad. Pues bien, Henri Grégoire es promovido a la dignidad episcopal, con ocasión de la estatización de la Iglesia en Francia, llegando a ser su cabeza. Siendo obispo de Blois, reside en París y su diócesis la administra sirviéndose de su vicario general. En París toma parte en los “trabajos” del taller de la logia masónica *Neuf Soeurs* (Nueve Musas), la misma que había estado antes integrada por los “filósofos”: Helvetius, Voltaire, Diderot, Holbach, D’Alambert, etc., los principales “ideólogos” que prepararon la Revolución francesa. Grégoire tiene por “compañeros” a los más destacados revolucionarios: Camille Desmoulins, Callot d’Herbois, Rabaut Saint-Etienne, etc.; Henri Grégoire también descuellaba entre los obispos juramentados como terrorista revolucionario, dirigiendo personalmente el asalto armado al palacio Tuileries el 10 de agosto de 1792, tomando preso al rey Luis XVI y poniendo término a la monarquía católica¹⁸.

Desgraciadamente, no sólo el obispo Grégoire pertenece a la masonería. En esta época, pertenecían a ella todos los obispos que querían estar “à la page” y no solamente los obispos, sino incluso algunos conventos, como los famosos de Clairvaux y de Cluny de la Orden de San Benito.

Henri Grégoire escoge a sus colaboradores también entre personas de la peor reputa-

¹⁷El papa Pío VI, con ocasión de la aceptación de la renuncia presentada por el cardenal E.Ch. Lémonie de Brienne al Colegio Cardenalicio, declaraba: “No sabíamos y con nosotros todo el mundo no sabía, que la revolución efectuada por la Asamblea Nacional (la Constitución civil del clero) fue proyectada, preparada y realizada por él mismo (26 de septiembre de 1791)”. *Brefs et instructions de notre Saint-Père le pape Pie VI*, nouvelle édition, Rome, 1797, vol. II, p. 145, citado por Jean Dumont, o.c., p. 353.

¹⁸Véase la nota 5.

ción, como, por ejemplo, al ex capuchino Chabot, terrorista y jefe de bandas terroristas, compuestas por criminales dedicados al saqueo. El autor escribe: "Le gran vicaire de Grégoire est un de plus sinistres et crapuleux personnages de la Révolution", y uno de sus parroquianos lo menciona en sus *Mémoires*: "Mauvais prêtre prêcheur du materialisme. Je craignais tout d'un homme si affreux" (p. 370). Teniendo gran influencia en la Asamblea Nacional, Chabot extorsiona a las grandes empresas comerciales y bancarias, como "La Companie des Indes", "Les Companies d'Assurances", "La Caisse d'Escompte", etc. Deja el sacerdocio y se casa con la hija del gran banquero austríaco Frey; sin embargo, debido a las intrigas, se pone en conflicto con Robespierre y, arrestado, es guillotinado junto con Danton y los banqueros Frey.

El otro vicario general del obispo Grégoire es un ex oratoriano, Rochjean, jacobino, también terrorista, intrigante y extorsionista, dedicado al gran saqueo en los países vecinos, principalmente en Bélgica y Holanda, donde, con sus bandas criminales revolucionarias, roba las obras de arte. Los siguientes vicarios generales del obispo Grégoire son Plassiard, conocido como "infâme", y Vaugois, terrorista que tomó parte en el asalto al palacio Tuileries.

Jean Dumont menciona a muchos otros de estos curas-terroristas, párrocos de la Iglesia estatizada y los compara con los curas-guerrilleros de hoy día, entusiastas de la revolución marxista-comunista y de la Teología de la Liberación, aquellos que actúan en Colombia, Guatemala, Salvador, etc.

Así, la Iglesia, estatizada por la Revolución francesa, se descompone por dentro, sirviendo a la Revolución sólo durante muy corto tiempo. Los sacerdotes terminan como terroristas y bandidos, y los obispos se secularizan. El obispo de Autun, Talleyrand, secularizado, se dedica a la política contingente, sirviendo a los gobiernos de turno; Fauchet, obispo de Calvados, secularizado, combate a la Iglesia que permanece fiel a Roma, haciéndose famoso por sus ataques a ella en los discursos parlamentarios¹⁹. Torné, arzobispo de Bourges, reclama en la Asamblea Legislativa la supresión de todos los conventos, para "liberar" a los monjes²⁰. Gracias a su iniciativa, todas las congregaciones masculinas y femeninas quedan suprimidas. Gobel, arzobispo de París (de la Iglesia estatizada), renuncia muy "democráticamente", pues recoge al respecto el deseo del "pueblo"²¹. Sin embargo, cuando es condenado a muerte por el tribunal revolucionario, en el último momento, antes de la ejecución, gritó: "¡Vive Jésus-Christ!". Los pocos sacerdotes restantes de la descompuesta y desaparecida Iglesia estatizada se dedican al nuevo culto de la Razón. La auténtica fe cristiana permanece en el pueblo, sostenido por los sacerdotes fieles a Roma y activos en la clandestinidad. Sin embargo, la destrucción del cristianismo

¹⁹-"Auprès des prêtres réfractaires. les athées sont des anges" (J.D. p. 386).

²⁰-"Ce n'est donc pas un acte de sévérité que je vous propose en rendant les religieuses à la société, c'est un acte de bienfaisance... Dispensons-les pour leur propre félicité. Associons-les comme malgré elles au bonheur de la Révolution" (J.D. o.c., p. 391).

²¹-"Le peuple m'a demandé, le peuple me renvoie, c'est le sort du domestique aux ordres de son maître" (J.D., o.c., p. 398).

por la Revolución francesa fue muy profunda y muy efectiva, de manera que, hasta hoy, Francia no se recupera de ella.

El último capítulo de la obra de Jean Dumont es especialmente importante e interesante, pues, en él, el autor polemiza con la simplificada tesis marxista de que la Revolución francesa fue obra del "pueblo", que se rebela contra su situación de "explotado y oprimido". Sirviéndose de una documentación seria y abundante el autor demuestra que esta opinión es gratuita.

El "pueblo", es decir, los campesinos y los obreros de la industria, que totalizan casi el 85% de la población, no es el protagonista de la Revolución francesa; por el contrario, es adversario de ella y la combate. Los campesinos combaten a la Revolución en una larga guerra civil conocida como *la Vendée*; los obreros combaten a la Revolución con las huelgas. Antes de la Revolución, los campesinos están relativamente contentos, pues el trabajo obligatorio de ellos en la construcción de caminos (*la corvée*) y en los predios señoriales (*les jurandes*), ya fue suprimido más de veinte años antes de la Revolución, con el decreto de Turgot del 5 de febrero de 1776. Es precisamente la Revolución francesa la que en el Año Dos (1793-1794) reimpone, en forma algo distinta, *la corvée* en todo el territorio de Francia y decreta las drásticas medidas jurídicas contra las huelgas de los obreros.

Si se trata de la miseria del "pueblo" antes de la Revolución francesa, los recientes estudios al respecto, especialmente los del historiador británico Richard Cobb, informan de que la mortandad en 1795 en Francia es cuatro veces más alta en comparación con la de antes de la Revolución y que la miseria del "pueblo" es el efecto y no la causa de la Revolución. También en los años de la Revolución existe una enorme baja de los nacimientos, de manera que en el año 1795, en París, hay 10 mil más decesos que nacimientos, lo que se debe no solamente al terror y a la guillotina, sino también a la miseria y al desabastecimiento provocados por la Revolución.

Las huelgas de los obreros textiles en Lyon, en el año 1793, vienen como reacción contra el hambre y la miseria; sin embargo, el motivo principal de ellas es de carácter político, pues los obreros se declaran monárquicos (*les ouvriers royalistes de la ville*) y protestan con la huelga contra la decapitación del rey Luis XVI y contra la República. Es sabido que la Revolución francesa persigue y maltrata a los obreros; sólo en Lyon 60 mil de ellos son ejecutados, es decir, la mitad de toda la población de esta ciudad. El autor compara estas sangrientas represiones con las de Stalin y con el crimen de Katyn (la ejecución de 15 mil oficiales prisioneros polacos, durante la segunda guerra mundial). Las represiones contra los obreros fueron análogas a las que sufrieron los campesinos combatientes en *la Vendée (la jacquerie antirevolutionnaire)*.

La Revolución francesa con la famosa "Ley Chapelier" del 10 de junio de 1791, suprime el salario mínimo (*la tarif*) y el derecho a asociarse; es la típica ley antiobrera. Así, el "pueblo" empieza a ser "explotado y oprimido" durante la Revolución francesa y después de ella, no antes. Todo esto en provecho de la recién crecida "burguesía" (parcialmente de origen noble y aristocrático), la que, en este tiempo, no llega al 15% de la población total.

Jean Dumont llama a esta situación “la confiscación del Estado por la burguesía” (“un Etat confisqué par la bourgeoisie”), y concluye que la Revolución francesa no fue obra del “pueblo”, sino de la burguesía, y que el “pueblo” fue la víctima de esta situación. El “pueblo” era profundamente católico, mientras que la burguesía, casi en su totalidad, se identifica con la “filosofía”, es decir, con el frívolo ateísmo de la época.

El libro de Jean Dumont tiene muchas referencias a la actual situación en Polonia, donde el “pueblo”, representado por la organización de los trabajadores SOLIDARIDAD, no es el protagonista de la nefasta revolución marxista-comunista, sino su víctima. En la Polonia actual, de manera parecida a Francia, durante la Revolución francesa de los jacobinos, un pequeño grupo de comunistas, apoyados por la Unión Soviética, la ocupante del país, oprime y explota al “pueblo”. Este pequeño grupo, organizado como partido comunista (que oficialmente se llama el “partido obrero”), compuesto casi exclusivamente por “burgueses”, es análogo al partido de los jacobinos de la Revolución francesa; ambos hacen la revolución sólo en su propio provecho, esclavizando y explotando al “pueblo”. Y no hay nada de extraño en esta “analogía”, pues la marxista revolución comunista es una consciente imitación y continuación de la anticristiana Revolución francesa.

Las informaciones y opiniones de Jean Dumont están plenamente confirmadas y completadas por otros estudios recientemente publicados. Así, por ejemplo, la obra de Reynald Secher, *Le génocide Franco-français. La Vendée-Vengé*, París, PUF, 1986, pp. 338, ya anteriormente mencionada, elogiada por varios renombrados historiadores de la Revolución francesa y presentada por dos de ellos, Jean Meyer y Pierre Chaunu, en los respectivos “préface” y “avant-propos”, no solamente confirma las informaciones y opiniones de Jean Dumont sobre *la Vendée*, sino también aporta muchos datos nuevos, que aquí conviene mencionar, a saber: en primer lugar, el período exacto en el cual se desarrolla esta espantosa guerra civil religiosa; en segundo lugar, a qué territorio de Francia se extiende, y, en tercer lugar, hasta qué punto se puede hablar de una “destrucción total”. Todos estos tres aspectos de *la Vendée* siguen siendo muy discutibles y, además, están estrictamente vinculados entre sí.

La Vendée, en el sentido del descontento y de la rebelión contra la Revolución francesa, empieza junto con ella, pues es una inmediata reacción contra la descristianización, llevada a cabo por la Revolución, que entonces empieza con la proclamación de la Constitución civil del clero (el 12 de julio de 1790). Sin embargo, otra cosa es la “rebelión” y la “insurrección armada”, la cual se manifiesta sólo a comienzos de marzo de 1793 y dura hasta el decreto de pacificación del cónsul Bonaparte (el 28 de diciembre de 1799). Sin embargo, abarcando un territorio muy amplio y extendiéndose hacia Bretaña, Normandía e, incluso, a los territorios que después pertenecen a Bélgica, no termina simultáneamente en todas estas partes y, en algunos lugares, perdura incluso hasta la caída de Napoleón. *La Vendée*, como una horrorosa guerra civil, dura siete años, pero *la Vendée* como rebelión contra la descristianización y contra la República dura hasta la Quinta República²².

²² L'ensemble de ces événements est hautement significatif et il est, dès lors, aisé de comprendre le

Además, el autor no habla de “una” guerra civil, sino de “las” guerras de *la Vendée*, pues, en realidad, hubo simultáneamente varias guerras de *la Vendée*.

Lo segundo, el territorio o el “teatro” de las operaciones militares de las guerras de *la Vendée*, es bastante complicado, pues, en algunos períodos, hay lugares completamente “pacificados” debido a una destrucción completa, mientras que en otros menos devastados, las operaciones seguían adelante. Básicamente se trata de un territorio de 10.000 km². En el año 1793 abarca, como territorio independiente del gobierno revolucionario, a 53 departamentos sobre los 83²³.

Lo tercero, el grado de destrucción, es lo más detalladamente estudiado por el autor. El libro empieza con una descripción minuciosa de la extraordinaria riqueza de esta parte de Francia, en vísperas de la Revolución. El ganado sobrepasa las 200.000 cabezas. Hay dos millones de ovejas, que abastecen de lana a la industria textil francesa. El autor habla de una verdadera “revolución” agraria²⁴. Toda esta riqueza queda destruida y quemada por las tropas revolucionarias; también quedan destruidas, en gran parte, las edificaciones en el campo y en las ciudades. Los revolucionarios deseaban que *la Vendée* se transformara en el “cementerio de Francia”; vienen órdenes que exigen de las tropas una destrucción total. Sólo con la llegada al poder del general Bonaparte viene no solamente el apaciguamiento, sino también la reconstrucción por cuenta del Estado. Con ocasión de esta reconstrucción se hace un registro exacto de las pérdidas materiales, según el cual se pagan las indemnizaciones. Es precisamente esta documentación la que sirve al autor en la estimación de la destrucción.

Las pérdidas humanas de *la Vendée* son más difíciles de estimar. Generalmente fueron calculadas en 400.000 a 500.000. Sin embargo, las muy minuciosas y detalladas investigaciones del autor, presentadas en su libro, le permiten reducirlas a 117.227 personas, si se trata sólo de los habitantes de *la Vendée* y muertos en combates, sobre una población de 815.029 personas, es decir, el 15%²⁵, lo que permite al autor hablar del “genocidio Franco-francés”. Pierre Chaunu, en el mencionado “avant-propos”, de este libro, compara el comportamiento de las tropas revolucionarias en la guerra de *la Vendée* con el de los SS

traumatisme subi par les populations. Il a marqué pour plusieurs décennies l'histoire, le sentiment politique et idéologique et le comportement social du pays: la Vendée militaire sera avant tout anti-républicaine jusqu'à la Ve République”. O.c., pp. 304-305.

²³“En fait, au cours du printemps-été 93, le gouvernement central ne se fait plus obéir que dans une trentaine de départements au plus”. Id. p. 32.

²⁴“Le nord-ouest des Deux-Sèvres connaît une véritable révolution agricole. Le préfet Dupin l'explique par le fait qu'en 1766 Choiseul ait rendu libre la circulation du blé. Six ans suffisent pour changer la face de tout le pays: on recueille une quantité prodigieuse de blé; c'est l'époque la plus brillante de la prospérité de ces contrées”. O.c., p. 205.

²⁵François Revel, comentando este libro en un artículo de la revista francesa *Le Point*, calcula que, en proporción a la población actual de Francia, eso significa 7,5 millones de personas.

Si se trata de la destrucción de las viviendas el porcentaje llega al 20%, pues son 10.309 casas destruidas sobre las 53.293 existentes antes de la guerra civil.

de la Alemania hitlerista, de los Gulags (los campos de exterminio) de la Unión Soviética y de los Khmers rojos. El hecho de que se trata de un consciente y premeditado genocidio, queda fuera de toda discusión, pues existen al respecto innumerables textos de los discursos en la Convención y en los documentos del Comité de Salud Pública. El autor los cita frecuentemente.

Mas las modestas cifras de Reynald Secher (117.227) no incluyen las pérdidas humanas de las tropas revolucionarias, las cuales, se puede suponer, son similares a las de los combatientes de *la Vendée*, es decir, otras 117.227 personas. Además, tampoco incluyen a los otros combatientes, los que no son de *la Vendée*, es decir, los muy numerosos voluntarios monárquicos, los que, sea por razones políticas, sea por motivaciones religiosas, tomaron parte en esta guerra contrarrevolucionaria y que fueron probablemente más de 50.000; en consecuencia se puede suponer que la cifra total de muertos en las guerras de *la Vendée* llega a los 300.000, más próxima a la calculada tradicionalmente (400.000).

A la obra de Reynald Secher se puede reprochar que no es tan completa como parece, pues uno de los aspectos esenciales de las guerras de *la Vendée* no está tomado en cuenta. Se trata de la estricta relación entre *la Vendée* y la contrarrevolución, la cual se desarrolla paralelamente a la Revolución y de la cual *la Vendée* es una parte esencial. Además, es sabido que los combatientes de las guerras de *la Vendée* recibían un apoyo muy significativo y casi permanente de parte de los monárquicos, combatientes en la contrarrevolución, especialmente de los refugiados en Inglaterra, de donde los abastecían de armas y municiones. Lo mismo, en menor escala, existía entre los combatientes en *la Vendée* y los emigrantes residentes en Alemania y en Austria. Estos hechos fueron frecuentemente discutidos en las sesiones de la Convención y, hasta algún punto, justificaban a los ojos de los revolucionarios sus drásticas y crueles medidas y, ante todo, el afán de una destrucción total de *la Vendée*, tan total que, incluso, se proponía borrar el nombre de la lista de los departamentos y, en su lugar, poner el de *Vengé* (lo cual justifica el subtítulo de la obra de Reynald Secher). Este aspecto es tratado por el anteriormente mencionado estudio del historiador argentino Rubén Calderón Bouchet, en su libro *La Contrarrevolución en Francia*, Huemul, Buenos Aires, 1960.

Otro estudio, que completa la visión de la Revolución francesa de Jean Dumont, es la obra del profesor Jean de Viguierie, *Christianisme et Révolution, Cinq Leçons d'histoire de la Révolution française*, NEL, nueva edición de 1986, pp. 280. El subtítulo hace alusión al origen de este libro: las cinco conferencias dictadas en la Universidad de Angers en los años académicos 1984/1985 y 1985/1986, las que después fueron completadas y presentadas en forma de libro. Se trata de una exposición bien ordenada, clara y documentada (gran cantidad de referencias a las fuentes), además, el autor hace frecuentemente acertadas alusiones a la situación actual de la Iglesia.

La primera conferencia lleva el título: "La religión y la Iglesia de Francia en los últimos años del Régimen antiguo". Estos "últimos años" son los diez que van de 1780 a 1789. El autor constata: en el año 1789, la gran mayoría de los franceses son católicos practicantes; quince años después, durante el gobierno de Napoleón, la cuarta parte de los católicos no

cumple con la obligación de confesión y comunión con ocasión de la Pascua de Resurrección y no asiste a la Santa Misa dominical; la descristianización masiva de Francia empieza pues con la Revolución.

Este hecho, según el autor, es el resultado de una fuerte y sistemática campaña anticristiana, llevada a cabo durante todo el siglo XVIII. Casi ninguno de los campeones de la lucha anticristiana se declara ateo o materialista; por el contrario, casi todos ellos se declaran creyentes en un Ser Supremo²⁶ y reclaman una vida moral y virtuosa, sin embargo, atacan brutalmente los dogmas de la fe cristiana y ridiculizan la moral del Evangelio.

Todavía en el año 1789, antes de que empiece la Revolución, casi toda la población de Francia es cristiana, pues casi todos son bautizados, con excepción de los 40 mil judíos; entre los cristianos todos son católicos, menos los 500 mil protestantes; los bautizados, católicos y protestantes, conocen muy bien sus religiones. Los libros religiosos son leídos; sólo en los años 1788-1789 se publica más de un millón y medio de ejemplares. En todos los estratos sociales por igual existe una extraordinaria devoción al Sagrado Corazón, al Santísimo Sacramento y a la Santa Cruz, además de las devociones marianas.

En el año 1789 hay 139 diócesis y más de 40 mil parroquias, con un clero (incluidos los monjes y las monjas) de 130 mil personas, cuando la población total del país es de 26 millones. La Iglesia es económicamente autosuficiente y se mantiene con las rentas de sus bienes, los que provienen de donaciones y fundaciones voluntarias. Las fundaciones tienen finalidades concretas, como mantención de colegios, hospitales, Universidades, casas de huérfanos, de ancianos, etc. Los hospitales son atendidos gratuitamente por las religiosas, que sobrepasan las diez mil. La gran mayoría de los establecimientos educacionales es atendida por las Congregaciones, incluso las doce Escuelas Militares, fundadas en 1776, a cargo de los Benedictinos y Oratorianos.

Existe una inseparable "unión" entre la Iglesia y el Estado. La religión católica exige una monarquía católica. El rey de Francia tiene que ser católico, según la decisión de los Estados Generales, reunidos en Blois en 1598. Sin embargo, esta "unión" de la monarquía francesa con la Iglesia existe desde el mismo día del bautismo de Clodoveo, en 496, y viene a ser renovada solemnemente con ocasión de cada consagración de los reyes siguientes, en la catedral de Reims. El rey es también "obispo", pues por la consagración deja de ser un "laico", entrando en el "clero" con el título del "obispo de afuera" (*l'évêque du dehors*), como protector de la Iglesia. Con ocasión de la consagración monárquica, el rey también recibe la categoría de "taumaturgo" con el poder de curar a los enfermos, especialmente a los que padecen una enfermedad llamada "écrouelles", según el rito: "el Rey te toca, Dios te cura" ("le Roi te touche, Dieu te guérit"; desde Luis XV la fórmula es: "le Roi te touche, Dieu te guérisse"). La Iglesia reza por el rey y por la monarquía; todos los domingos, después de la Santa Misa, el sacerdote canta "Domine salvum fac regem". En cada hogar,

²⁶Voltaire escribe: "Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer; mais toute la nature nous crie qu'il existe" (René Pomcau. *La religión de Voltaire*, París, 1956, p. 385). El autor cita análogos textos de otros "filósofos".

por la noche, toda la familia, junto con sus domésticos, termina sus oraciones con los rezos por el rey, pidiendo su salvación eterna y la perseverancia en la fe de toda la "familia de San Luis"²⁷.

La autoridad del Papa, en los asuntos internos de Francia, es limitada: las bulas papales y los decretos conciliares, para sus efectos civiles en Francia, tienen que ser examinados y registrados por los Parlamentos.

El Estado hace respetar la moral cristiana; por ejemplo, el derecho penal castiga con la pena de muerte el aborto y el incesto. Este tipo de sanciones tenían lugar todavía durante el reinado de Luis XVI, es decir, hasta la Revolución. También el sacrilegio era castigado con la muerte; el 1 de julio de 1766, el caballero De la Barre fue decapitado por haber mutilado un crucifijo. Así, la monarquía católica es parte integral y esencial de la historia de Francia, hasta la Revolución.

En la segunda conferencia, el autor analiza la nueva situación entre el Estado y la Iglesia, una situación creada por la Revolución. La Revolución empieza con la transformación de los Estados Generales en la Asamblea Constituyente (lo cual es por sí mismo un acto revolucionario), lo cual significa la supresión del orden eclesiástico y, por ende, la supresión de la Iglesia como una institución tradicional, esencialmente vinculada con el Estado monárquico católico; esta situación se agrava todavía más por la supresión de la monarquía. Sin embargo, antes de ser ésta suprimida, viene la radical laicización del Estado y a este Estado laico se somete a la Iglesia por la "Constitución civil del clero" (10-24 de agosto de 1790). Así, la Revolución destruye todo el edificio estatal de Francia de más de trece siglos: se destruye la armoniosa relación entre el Estado y la Iglesia, los que, juntos, durante trece siglos, "hacen a Francia"; se laiciza el Estado y, a este Estado laico, se subordina la Iglesia (lo que, por sí mismo, es un acto de violencia). Los otros cambios que introduce la Revolución son las consecuencias lógicas de esta ruptura radical con el pasado y con la tradición. En realidad no se trata sólo de subordinar la Iglesia al Estado, sino de una total estatización de la Iglesia. Jean de Viguerie describe con mayores detalles que Jean Dumont este esfuerzo de estatización de la Iglesia y su completo fracaso, acompañado, sin embargo, paradójicamente, con un gran éxito, si se trata de la destrucción de la Iglesia.

En el tercer capítulo, el autor describe la "gran persecución" de la Iglesia en el período del gobierno de la Asamblea Legislativa, con sus varias masacres del clero y de los católicos laicos, mencionando muchos detalles que completan el relato de Jean Dumont. Entre ambos relatos hay algunas diferencias, pues se basan en distintas fuentes.

En la "gran persecución", el autor distingue dos etapas: una durante el gobierno de la Asamblea Legislativa y otra durante la Convención. En la primera etapa, la Legislativa, las

²⁷-Seigneur, sauvez le Roi, et bénissez sa famille: conservez la famille de saint Louis, et faites que ses enfants soient imitateurs de sa foi". *L'Office divin à l'usage de Rome... En faveur des Laiques qui fréquentent leurs Paroisses*. París, 1769, p. 33. Citado por el autor, o.c., p. 36.

atrocidades empiezan con la masacre del 2 de septiembre de 1792, en que se asesina primero a tres obispos y a un centenar de sacerdotes y después a 1.200 personas más, sacadas de distintas prisiones, casas correccionales y asilos, en total de 1.395 personas sólo en París. Sin embargo, previamente, en los meses de junio, julio y agosto, en distintas localidades en todo el país, hubo muchos sacerdotes lapidados, ahorcados y ahogados, en lo que se llamó "la chasse aux calotins". La masacre del 2 de septiembre pocos días después se extiende a otras ciudades, especialmente a Meaux (donde 7 sacerdotes son degollados), a Reims (con dos sacerdotes quemados vivos), a Charleville, a Caen y a Lyon.

La persecución de los cristianos en el período de la Convención está descrita por el autor de una manera casi igual que por el de Jean Dumont (el libro de Jean Viguierie, en su primera edición, es anterior al libro de éste), con mayores detalles. Uno de estos detalles se refiere a la "liturgia" del culto de la República. Esta "liturgia" es una imitación simiesca de la liturgia cristiana, hasta el punto de que han sido compuestos los "evangelios" y las "cartas" republicanas por un tal Henríquez²⁸ y, siendo aprobados por la Convención, son leídos durante estas ceremonias blasfemas. Este "culto de la República" viene junto con el "calendario revolucionario", votado por la Convención dos veces, los días 5 y 24 de octubre de 1793, y dura hasta la introducción por Robespierre del culto del Ser Supremo, el día 8 de junio de 1794. Sin embargo, esta nueva "religión" de Robespierre no interrumpe la persecución del cristianismo, sino, por el contrario, la agrava.

Esta agravación el autor la trata en el capítulo cuarto; comprende el período entre el 27 de julio de 1794 hasta el 9 de noviembre de 1799. La situación política cambia frecuentemente y con estos cambios vienen también distintas fases de la persecución del cristianismo y diferentes esfuerzos para sustituirlo con nuevos cultos, los cuales, sin embargo, no pueden desvincularse de la tradición cristiana. Por ejemplo, cuando Mallarmé llama a adorar la Revolución escribe: "A la creación de los siete días ha sucedido la de la constitución francesa; en lugar del domingo tenemos el día décimo; en vez de la virgen que sin dolor da a luz un hombre-dios, tenemos un pueblo siempre puro e incorruptible que procrea la libertad. No necesitamos más honrar a esta trinidad heteróclita e incomprensible de los cristianos: libertad, igualdad y fraternidad es la trinidad que debemos incensar"²⁹. Tal vez, ningún otro texto nos indica con tanta claridad qué fue y qué sigue siendo, para los jacobinos de ayer y de hoy día, la Revolución francesa.

²⁸Este libro lleva el título: *Épîtres et Évangiles du Républicain pour toutes les décades de l'année à l'usage des jeunes sans-culottes*. l'an deuxième de la République Française une et indivisible. He aquí un extracto del "evangelio" para la segunda década del mes nivôse: "En ce temps-là un peuple libre défendait ses droits contre plusieurs nations d'esclaves. Or le signe de ralliement du peuple libre était une cocarde tricolore; et les esclaves devenaient furieux quand ils apercevaient ce signe de liberté et de concorde...". Como se ve, la lectura empieza con las palabras con las cuales tradicionalmente empieza la lectura de los Evangelios: la cocarda reemplaza a la Cruz, el símbolo de la República reemplaza al símbolo de la fe cristiana.

²⁹"A la création des sept jours, écrivait-il, a succédé la création de la constitution française; au lieu du dimanche, nous aurons le décadi. Ce n'est plus une vierge enfantant sans douleur un homme-dieu; c'est le peuple toujours pur et incorruptible, mettant au monde la liberté. Nous n'avons plus à honorer cette trinité hétéroclite et incompréhensible des chrétiens: liberté, égalité, fraternité, voilà celle que nous devons encenser...". O.c., p. 184.

Dos años más tarde aparece el culto “teofilantrópico” y sus principios son expuestos en un manual compuesto por Chemin-Dupontes, *Manuel des théophilanthropes*. Se habla de Dios y de la inmortalidad del alma, también de la Providencia, sin embargo, a este “dios” se lo identifica con la Naturaleza y la Providencia está identificada con el orden natural; es pues evidente que se trata de una vuelta a la religión natural de Newton y de Rousseau. Las autoridades facilitan a esta nueva religión los templos católicos, y el nuevo culto se desarrolla dentro del nuevo calendario, con la obligación de respetar las décadas, absteniéndose de trabajar el día décimo (los infractores son castigados con prisión). Se educa por la participación en las fiestas, “republicanizando” a los franceses e, incluso, algo más: se pretende crear un “hombre nuevo” (de nuevo una imitación simiesca del cristianismo), un revolucionario republicano, creyendo que se puede “cambiar la substancia del hombre”³⁰, como consta en un escrito de La Révellière, *Essai sur les moyens de faire participer l’universalité des spectateurs à tout ce qui se pratique dans les fêtes nationales*, leído en una sesión de “Ciencias morales y políticas” del Instituto Nacional de Francia, el día “22 vendémiaire, l’an VI de la République”.

En el año 1799, la persecución del cristianismo llega a la cima. Curiosamente, este sufrimiento de la Iglesia en Francia es encabezado por el mismo Papa, quien, como prisionero, habiendo sido traído por fuerza desde Italia, comparte con el clero francés el exilio y el martirio (muere el 28 de agosto de 1799, a la edad de 81 años).

Los revolucionarios están eufóricos, creyendo que, con la muerte del Papa, se acabó la Iglesia. Sin embargo, pocos meses después (el 29 de diciembre de 1799), los cónsules de la República, encabezados por Bonaparte, aclaran que la Constitución garantiza la libertad de culto, sin provocar con esto ningún cambio inmediato. Sólo después de la firma del Concordato (el 15 de julio de 1801) viene la libertad de culto para los católicos, la cual, sin embargo, resulta ser sólo una libertad relativa.

En el último capítulo, el autor hace un balance de la persecución y de la resistencia a ella y considera que la persecución brutal y violenta del cristianismo por la Revolución no es lo más importante, sino la descristianización metódica, la cual consiste en hacer imposible a los católicos practicar su religión, separándolos de los sacerdotes, lo que se logra con las “ocho acciones de persecución”.

La primera de ellas consiste en la confiscación de los bienes de la Iglesia, en los cuales se incluyen todos los templos, los cuales, una vez confiscados, son vendidos y pasan al uso profano o son demolidos. La segunda es la “Constitución civil del clero”, que exige la ruptura con Roma y con la Iglesia universal, subordinando la Iglesia de Francia al Estado que se declara ateo. La tercera consiste en la supresión de las órdenes religiosas, a la que el autor llama la “amputación de la Iglesia”, que afecta también a gran parte de los fieles,

³⁰ “Modifié la substance de l’homme, de manière à l’identifier avec la forme du gouvernement et à faire de l’amour de la liberté sa passion dominante”. O.c., p. 217. Es decir, no la tabaquera para la nariz, sino la nariz para la tabaquera.

vinculados con la vida religiosa de estas congregaciones. La cuarta acción de persecución es la reorganización por el Estado de la estructura administrativa de la Iglesia, especialmente la supresión de cuatro mil parroquias, que afecta ante todo a la vida espiritual de los campesinos. La quinta acción de persecución comprende todo lo que imposibilita a los sacerdotes, fieles a la "Iglesia de siempre", ejercer su labor sacerdotal: los arrestos, reclusiones, detenciones, deportaciones y ejecuciones, como también los mismos castigos, incluida la pena de muerte, que se aplica a todos los que, en cualquier forma, los ayudaban, especialmente escondiéndoles. La sexta acción de persecución es el cierre de casi todos los templos que no fueron destruidos, lo que dura entre los años 1795-1799. La séptima es el reemplazo del domingo por el día décimo; el calendario republicano de 1793 funciona hasta el final del año 1799, es decir que durante siete años no se celebra el día domingo y no se interrumpe las actividades laborales en los días festivos tradicionales. Como consecuencia viene una profunda descristianización del tiempo, la que, en muchas partes de Francia, perdura hasta hoy día. La octava acción de persecución del cristianismo es la secularización del matrimonio, pues por la ley se impone el matrimonio civil y, al mismo tiempo, se prohíbe e imposibilita el matrimonio sacramental; además, se introduce el divorcio.

Esta cruel persecución provoca una heroica resistencia; la descripción de ella constituye la parte más interesante, más bella y más emocionante del libro de Jean de Viguerie. Citando centenares de casos concretos, presentados detalladamente por los testigos, el autor recuerda la profunda vida espiritual de los católicos franceses durante la Revolución, especialmente en el período del Terror. Muchos de ellos ofrecieron sus vidas confesando y practicando la fe. Centenares de estas víctimas ya están beatificadas o canonizadas. *La Vendée* es solamente una parte de esta resistencia.

Así, la Revolución y la República se identifican con la persecución y destrucción del cristianismo y de la Iglesia, de ahí que, para los católicos de Francia, ambas sean aborrecibles. La conclusión del autor es la siguiente: muchos historiadores subrayan demasiado la heroica resistencia de los creyentes durante las persecuciones de la Revolución y, especialmente, el rechazo de los nuevos cultos. Al leer estos estudios se puede llegar a pensar que la persecución fracasó, lo que es falso, pues, si se toman en cuenta todos los aspectos y la totalidad de los hechos y sus consecuencias, hay que reconocer que la Revolución tuvo éxito en su obra de descristianización: "la Révolution a réussi sa déchristianisation" (p. 266).

Una de las obras más recientes sobre la Revolución francesa es la de René Sédillot, *Le coût de la Révolution française*, Ed. Perrin, Paris 1987, ps 285. El autor es un historiador a quien le gusta la síntesis; *El costo de la Revolución francesa* es su vigesimoquinto libro-síntesis, esta vez una síntesis de lo que el autor llama "el costo" de la Revolución francesa, mas, en realidad, se trata de un balance: demográfico, territorial, jurídico, cultural, artístico, económico (agricultura, industria, comercio, finanzas) y social. Frente a la misma Revolución francesa, el autor quiere guardar la imparcialidad: no se pronuncia sobre los acontecimientos. Por el "período de la Revolución francesa" entiende los años 1789-1815 y de este período hace este balance, el cual habría tenido seguramente otros resultados si el "período" hubiera sido reducido al decenio 1789-1799, pues, el gobierno de

Bonaparte frena primero y elimina después el desastroso proceso destructivo de la Revolución, y durante esos quince años se pasa a la reconstrucción del país e, incluso, a la construcción de un gran Imperio. Sin embargo, por otro lado, los principales cambios destructivamente radicales (y por eso "revolucionarios"), hechos por la Revolución, gracias a Napoleón Bonaparte se consolidan y afirman, especialmente en el plano jurídico; más todavía, los quince años del gobierno de Napoleón impiden el triunfo de la Contrarrevolución y hacen que todas las futuras vueltas a la monarquía sean solamente unos episodios pasajeros (a pesar de que algunas de ellas duran bastante tiempo) y no signifiquen el retorno a lo de antes de la Revolución. Las heridas se cicatrizan, pero lo destruido no se reconstruye, sino más bien se construye lo nuevo y esta construcción nueva se edifica sobre un fundamento en el cual los elementos aportados por los trece siglos del Antiguo régimen tienen una importancia menor que lo impuesto por los diez años de la Revolución.

El balance demográfico

El autor calcula que las muertes de los jóvenes soldados franceses, durante las guerras de la Revolución y del Imperio, llegan a dos millones. Se trata de juventud que no deja descendencia, ni hijos ni nietos, lo cual produce catastróficas consecuencias demográficas para el país. Estos dos millones son casi lo mismo que Francia pierde durante las dos guerras mundiales (1914-1918 y 1939-1945), sin embargo, proporcionalmente eso significa mucho más, pues la Francia de la Revolución y del Imperio tiene unos 27 millones de habitantes y la Francia de la primera guerra mundial tiene 40 millones de habitantes.

El autor recuerda que, desde el reinado de Luis XIV, el territorio francés no sufrió invasión de tropas extranjeras, hasta el año 1792 (el tercer año de la Revolución), lo que se repite después en los años 1814 y 1815, esto significa no solamente la pérdida de vidas de los soldados franceses, sino también de la población civil y la destrucción del país. Más todavía: con la Revolución empieza la guerra "democrática", pues se llama a todo el "pueblo" a tomar armas y a combatir en los frentes como soldados. Se llama a los "voluntarios", que no se presentan voluntariamente sino bajo amenazas y represiones (decreto del 23 de agosto de 1793). Prácticamente todos los jóvenes no casados, de los 18 a los 25 años, son llamados a las filas. La Convención, en el año 1794, vota la formación de un ejército de 1.200.000 soldados, con una planta permanente de 800.000 hombres.

Las pérdidas por las guerras internas de *la Vendée* son calculadas por el autor en 400.000 muertos; las pérdidas de las guerras del Imperio en 700.000 (según Taine); otros las evalúan entre 430.000 y 2.600.000. El autor recuerda que La Fayette, el día 21 de junio de 1815 (tres días después de Waterloo), cuando exige la abdicación de Napoleón, lo acusa, delante de ambas Cámaras reunidas, de ser responsable de la muerte de 3 millones de franceses, caídos en los desiertos de Egipto y en las estepas de Rusia. Sin embargo, los especialistas estiman que las pérdidas totales de las guerras de Napoleón llegan a un millón (470.000 muertos y 530.000 desaparecidos, según los registros militares). Mas el asunto se complica, pues las tropas de Napoleón se componen no sólo de franceses; hay decenas de miles de otras nacionalidades, especialmente polacos, croatas, suizos, portugueses etc.; se supone que al menos una tercera parte no son franceses. Además, muchos de los extranjeros no son voluntarios, sino gente obligada a integrar el ejército francés, de ahí que, frecuente-

mente, haya desertores, que son tomados por muertos o por desaparecidos. Al fin y al cabo, el autor calcula, como la cifra más probable, en 1.400.000 los soldados franceses caídos durante las guerras de la Revolución y del Imperio (1789-1815).

Todavía más complicado es el asunto de los muertos por las ejecuciones revolucionarias: los guillotinos, ahorcados, quemados vivos, ahogados y, sobre todo, los fusilados. La guillotina funciona en muchas ciudades y con un ritmo diferente: en París con un promedio de 50-60 cabezas por días; en Toulon llegan a 200; en Lyon los guillotinos son en total 1.684 según los registros. A pesar de que la Constituyente ha abolido la pena de muerte, la Revolución, ya en octubre de 1789, bajo el pretexto de la defensa del ideal de la Igualdad, decreta que todos los ciudadanos, y no solamente los nobles, tienen el derecho de ser guillotinos (y no decapitados con el hacha). La cifra de 200.000 es, tal vez, la más probable.

El balance probable total, según Sédillot, de las muertes violentas durante la Revolución es: 400.000 muertos en las guerras externas de la Revolución hasta el año 1800; un millón en las guerras de Napoleón; 600.000 en las ejecuciones y en las guerras de *la Vendée*, en total dos millones de muertos (es decir, cuatro veces más que en la guerra civil española).

El balance demográfico total se presenta de la manera siguiente: en vísperas de la Revolución, en 1789, Francia tiene 23 millones según Calonne; 24,8 según Necker; 26,3 según los "Impuestos Internos", (comparando con los otros países: España 10,5; Inglaterra 10; Italia 18; Austria 20 etc.). Durante el reinado de Luis XVI, nacen en Francia cada año 900.000 niños y la natalidad es de 3,7; en el año 1789, el promedio de niños por matrimonio es 5,27. Durante la Revolución (1789-1815) nacen 22,5 millones de niños, al mismo tiempo mueren de muerte natural 18,1 millones; los muertos, víctimas del terror y las guerras son dos millones; total de muertos 20,1 millones; la diferencia con los nacimientos es de 2,4 millones; la población de Francia al final de la Revolución (1815) es de 27 millones³¹.

El balance territorial

El territorio nacional de Francia casi no sufre cambios con ocasión de la Revolución. Se agregan: Avignon (comprado al contado, a precio de 80 mil florines oro, por el papa

³¹Se puede observar que cuando la población de un país crece con el ritmo 2,5-3 tiene la posibilidad de duplicarse cada 25 años, entonces, Francia debería haber alcanzado en el año 1815 al menos la cantidad de 50 millones; sin embargo, esta "ley" demográfica no es aplicable rigurosamente antes del descubrimiento de los microbios (Pasteur), que ha permitido bajar la mortandad infantil y prolongar la perspectiva de vida. Sin embargo, la incidencia de la Revolución francesa en la catástrofe demográfica de Francia es indiscutible.

El Terror y las matanzas, practicadas por la Revolución francesa, no tienen ninguna justificación aceptable; en ellas se expresa el desprecio por la vida humana, que caracteriza a todos los revolucionarios; Babeuf insiste en las matanzas, para solucionar de esta manera la falta de alimentos (véase: Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, ed. castellana Aguilar, 1956, p. 208). La actual revolución marxista en China también recurre a las matanzas de los niños recién nacidos. Estas son las consecuencias de la pérdida del concepto cristiano de la dignidad de la persona humana.

Clemente VI, en el siglo XIV) es definitivamente integrado al Estado Francés por la decisión de la Constituyente, del día 14 de septiembre de 1791, previo plebiscito favorable para la Francia revolucionaria; de esta manera, el territorio de Francia aumenta en 3.500 km². El 15 de abril de 1798 ocurre la anexión de Mulhouse, confirmada después por el Congreso de Viena. En octubre de 1793, la Convención proclama la anexión de Montbéhard y, más tarde, también de Salm y Sarre.

Al mismo tiempo vienen algunas pérdidas: una parte de Gex, Philippeville, Mariembourg, Sarrelouis, Sarrebruck, Landau y, fuera de Europa: Santo Domingo, L'Ile de France, Rodrigues y las Seychelles.

El balance jurídico

Se trata de un asunto sumamente complicado y enredado, pues se pasa de un régimen tradicional "feudal", con un tejido de cuerpos intermedios y de distintos tipos de autonomías y libertades a un régimen nuevo, simplificado, centralizado, burocratizado e "individualista", es decir, a una situación en la cual el ciudadano, siendo "liberado" de los cuerpos intermedios, pasa a depender directamente de la administración estatal burocrática. La exposición del autor es demasiado minuciosa y larga para que pueda ser aquí resumida. La Revolución introduce también algunas novedades como, por ejemplo, la policía secreta, con poder absoluto, dictatorial y terrorista, que sirve después como modelo de la futura Cheka y KGB de la Unión Soviética. En resumen: en nombre de la Libertad abstracta y teórica, se suprimen las innumerables libertades concretas y reales, garantizadas efectivamente por las leyes.

Según el autor, la Revolución es antifeminista; se termina con el papel importante y casi igual al varón de la mujer de los siglos anteriores, cuando las mujeres llegaban sin dificultad a ser incluso reinas y gobernantes. En los "Cuadernos de quejas" (*Cahiers de doléances*) las mujeres no reclaman casi nada, probablemente en razón de que, antes de la Revolución, se encontraban en una situación casi de igualdad con los varones. Durante la Revolución, las mujeres son casi eliminadas de la vida pública y política. Las nuevas leyes son desfavorables para la mujer, especialmente el Código Civil de Napoleón.

El balance cultural

Antes de la Revolución casi toda la enseñanza estaba en manos de la Iglesia. La enorme red de todo tipo de institutos educativos, que se extiende a todo el país, queda destruida, al principio mismo de la Revolución, por la "Constitución Civil del clero", por la persecución de los religiosos y las religiosas y, ante todo, por la confiscación de los bienes de la Iglesia, en los cuales están incluidos los edificios de las escuelas y colegios. La Revolución empieza con muchos proyectos de enseñanza, sin embargo, no los realiza. La enseñanza de la Iglesia destruida por la Revolución, durante los quince años de su duración, no llega a ser reemplazada por ninguna otra. Napoleón declara: "Cuando en 1804 me puse la corona en la cabeza, el 96% de los franceses no sabían leer" (*Journal de Montholon*, el 20 de agosto de 1820). Sólo con el Imperio de Napoleón se vuelve a una enseñanza sistemática, ordenada y entregada de nuevo a las rehabilitadas congregaciones masculinas y femeninas; se reabren

los antiguos colegios y se agregan nuevos. En el año 1789 el 37% de los franceses sabía leer y escribir (sin embargo, el 47% de los varones sabía firmar las actas de matrimonio) y en 1815 sólo el 30%.

Los Institutos y Academias, creados durante siglos, se salvan milagrosamente de la destrucción revolucionaria, pero sólo durante el Imperio renacen y aumentan. Y si, durante la Revolución, aparecen la Escuela politecnica y la Escuela de minas, se trata sólo de la reestructuración de las correspondientes escuelas anteriores.

La Revolución no afecta al idioma francés. Algunas extrañas palabras, usadas en el ridículo nuevo calendario, desaparecieron rápidamente junto con él. Sólo se agregan algunas nuevas palabras respecto a las medidas: "mètres, litre, grammes". Aumentó algo la influencia del latín, pues vuelve a los liceos gracias a Napoleón y sigue siendo obligatorio en algunas escuelas superiores. La Revolución no tolera los idiomas locales (que daban tanta riqueza a la cultura francesa) y en todo el territorio se impone el idioma francés.

Durante la Revolución (1789-1815), la producción literaria es muy pobre y el autor considera que el único escritor de valor, en este tiempo, es Napoleón; mas rebrota después de la Revolución.

Si se trata de las ciencias, durante el período de la Revolución la situación es gravísima. Cuando el Tribunal revolucionario condena a la pena de muerte al famoso químico Lavoisier y el condenado suplica que le suspendan la ejecución, para que pueda terminar sus importantes investigaciones, recibe una contestación cínica: "La República no necesita científicos" ("La République n'a pas besoin de savants")³². De nuevo Bonaparte es una excepción: aprecia a los científicos y los lleva consigo a Egipto. Varios años después, siendo Emperador, los privilegia. Monge, en 1809, puede publicar su obra *Application de l'analyse à la géométrie*; Berthollet, *Essai de statique chimique*; Laplace (el marqués del Antiguo régimen) *Système du monde, Mécanique celeste, Théorie des probabilités*. Jean-Baptiste Biot, François Arago, Louis Gay-Lussac y muchos otros, sólo después de la Revolución, siendo amparados por el Imperio, pueden dedicarse a los estudios científicos. Los apuros de la guerra imponen a la Revolución la necesidad de recurrir a algunos científicos, perdonándoles la vida, pero esos son sólo excepciones; por el contrario, muchos tienen que interrumpir sus trabajos y exiliarse; es la suerte de Franc-Comtois Jouffroy, Lorrain Cugnot, Nicolas Leblanc y muchísimos otros. Mientras Inglaterra y Alemania rápidamente progresan, Francia, debido a la Revolución, se queda atrasada.

³²Se discute si esta frase es auténtica. Al respecto el autor anota: "Ce propos figure dans un rapport de l'abbé Grégoire sur le vandalisme révolutionnaire. La phrase, à cette date, est probablement apocryphe. Mais elle illustre et résume les préférences vraisemblables de certains révolutionnaires, pour qui le couperet de l'échafaud, symbole de la justice nouvelle, a plus d'importance qu'une formule chimique". O.c., p. 110.

El balance artístico

La creación artística, durante este período, es bastante abundante, pero poco original; es la continuación de los últimos años de la monarquía, cuando viene la moda de lo "clásico" y la imitación de la Antigüedad, lo cual, durante el Imperio, toma el carácter de una parodia.

La Revolución —que empieza con la declaración de la Paz y solemnemente renuncia a la guerra— pronto, en el nombre de la Libertad, conquista los países vecinos y saquea brutalmente todos sus tesoros artísticos; París se llena de cuadros y esculturas robadas en Bélgica, Holanda, Alemania, España e Italia. Napoleón sigue con lo mismo, y a las obras del Renacimiento y del Barroco agrega los tesoros antiguos de Egipto. Con la caída de Napoleón, la Francia de Luis XVIII, ocupada por las tropas inglesas, prusianas y rusas, está obligada a devolver, al menos en parte, lo robado, pues lo exige Wellington *manu militari*; El León de San Marco vuelve a Venecia, "La Ronde de Nuit" a La Haya, El Apolo del Belvedere al Vaticano, los caballos de bronce del Carrousel a la basílica de San Marcos, etc.

Durante la Revolución hay un vandalismo y una destrucción de obras de arte planificados y organizados, para que desaparezca todo lo que represente o recuerde el pasado monárquico y católico. Las autoridades revolucionarias pagan sumas astronómicas de dinero por lo que llaman "la limpieza" (*nettoyage*): borrar todos los elementos decorativos monárquicos y católicos, principalmente los lirios de los Borbones y las cruces. Todas las iglesias, si no son completamente destruidas por la demolición, quedan "limpiadas" de todos los vestigios cristianos: frescos, mosaicos, esculturas que representan a Cristo, a la Santísima Virgen y a los Santos. El autor proporciona una asombrosa información al respecto (páginas 130-147). Se aplica una técnica especial. Este vandalismo, peor que el de los tiempos de los Vándalos, pues es "científico", se extiende a todo el país y no escapan de él ni siquiera las catedrales de la Edad Media, siendo ésta una de las más grandes vergüenzas de la Revolución. El afán de matar, de decapitar, es tan grande, que no se limita a los vivos, se extiende también a los muertos. Una vez decapitado el rey vivo, Luis XVI (el 21 de enero de 1793), se pasa a decapitar "en efigie" a los reyes muertos: las 28 estatuas de los reyes de Francia, esculturas del siglo XIII, que adornan la fachada de la catedral de Notre Dame de París, son primero decapitadas y después derrumbadas, y las estatuas de los reyes siguientes al siglo XIII corren la misma suerte: en cada localidad son derribadas y destruidas; tampoco escapan del vandalismo revolucionario sus imágenes pintadas en las paredes y los cielos de los palacios. La Comuna de París, en el año 1792, ordena la demolición de los fantásticos portones de Saint-Denis y de Saint-Martin (admirados hasta hoy día, pues, felizmente, esta orden no fue cumplida); el correspondiente decreto precisa: "...que no quede piedra sobre piedra ni en Versailles, ni en Trianon, ni en Rambouillet, ni en Saint-Cloud, ni en Fontainebleau, ni en Chantilly", sin embargo, felizmente, por falta de tiempo, estos palacios quedaron sólo deteriorados, pero no destruidos. Y no hay nada de extraño en que se haya llegado a tanta locura: una Revolución que no respeta la vida humana, menos puede respetar la cultura. La Revolución francesa es una barbarie. Los hombres talentosos no faltaban, pero, amenazados de ser guillotizados, se espantaron y emigraron: Fragonard, Riesener, la bella Louise Vigée-Lebrun y muchos otros huyen de Francia. Según el autor, el balance de lo artístico de la Revolución francesa es categóricamente negativo.

El balance económico

La Agricultura. Casi toda la economía de Francia hasta la Revolución está concentrada en la agricultura. El 80% de la población vive en el campo, pero no todos los que viven en el campo se dedican a la agricultura. ¿A quien pertenece la tierra? La quinta parte a la nobleza (según Soboul), el 6-10% al clero (según Georges Lefèbvre) y lo demás pertenece a los campesinos y a los burgueses. Los campesinos trabajan la tierra propia y la arrendada, generalmente por 9 años. Todo el siglo XVIII se destaca por el gran desarrollo de la agricultura en Francia: aumenta la producción, crecen las sociedades de agricultores, aumentan las escuelas agrícolas, se publican muchos manuales e, incluso, enciclopedias agrícolas, hay escuelas de veterinaria, etc. La situación es buena hasta el año 1787, cuando terribles lluvias perjudican las siembras del otoño y las heladas de la primavera y del verano dañan la cosecha de 1788. Las más dañadas son las viñas; la producción en Champaña cae el 70% y la de Borgoña el 80%. Así, en vísperas de la Revolución, debido al mal tiempo, faltan trigo, papas y vino, lo cual provoca el descontento de los campesinos y facilita la agitación prerrevolucionaria en el campo.

En el año 1789 empieza la Revolución y con ella viene el desastre financiero del Estado, el cual ya anteriormente tenía algunos problemas al respecto. Para solucionar este problema se confisca los bienes de la Iglesia (decreto del 2 de noviembre de 1789) y enseguida también los bienes de los emigrados (los que huyen del país, espantados por la Revolución; en 1789 son más de 70.000 propietarios). Sin embargo, la venta de todos estos bienes no alcanza para cubrir el déficit fiscal y solucionar el problema financiero y, entonces se recurre... a la guillotina (el autor escribe: "L'échafaud devient un moyen de trésorerie", p. 161); se guillotina a los ricos, para acaparar sus riquezas. Los confiscados bienes de la Iglesia, incluidos los templos, y los bienes de los emigrantes, son vendidos para la cobertura de la emisión de papel-moneda ("assignats").

Viene la especulación con los "assignats" y la compra-venta de los confiscados bienes de la Iglesia y de los emigrantes, lo cual atrae a los grandes financistas internacionales; los "assignats" cambian de valor de un día a otro. Mientras más rápido alguien se enriquece, más pronto es guillotinado. Es la suerte también de los banqueros Frey (Schoenfeld). Estas especulaciones se extienden al campo y comprometen muchísimos campesinos, los que —con los "assignats" recibidos por la venta de sus productos— compran la tierra, la que antes pertenecía a la Iglesia y a los emigrados. Los nuevos propietarios de la tierra, a los cuales les falta adecuada instrucción, rápidamente agotan sus tierras, pues no se preocupan de abonarlas y enriquecerlas y, en consecuencia, viene una drástica disminución del rendimiento y baja la producción por ejemplo: en cereales, de un quintal de semillas, la baja es de 9 quintales (1781) a 7,5 (1824). Mientras tanto, la Revolución va adelante conquistando los países vecinos, para lo cual necesita más soldados, llamando a las filas a la juventud campesina: las tierras quedan abandonadas. En las ciudades faltan los alimentos y aparece la hambruna. El gobierno revolucionario recurre a las requisiciones (decreto del 17 de agosto de 1793). Todo esto hace que la agricultura entre en una crisis gravísima, de la cual sólo se recupera con la llegada del Imperio. Napoleón fomenta nuevas producciones: la betarraga y la papa. El 2 de enero de 1812 inaugura la primera planta de producción de

azúcar de la betarraga en Francia. La producción de la papa aumenta espectacularmente: de los 20.000 hectáreas sembradas (1790) pasa a los 400.000 en 1815, lo que significa, en quintales, un aumento de 1 millón a 25 millones. Antes de la Revolución son cultivadas en Francia 33 millones de hectáreas, y al final de la Revolución (1815) sólo 25,5. En general, el balance es negativo y el autor concluye: la Revolución, que lucha en el nombre de la Igualdad, enriquece a los ricos y empobrece a los pobres.

El balance industrial

El desarrollo de la industria en Francia empieza al final del siglo XVII. Inglaterra va a la cabeza, sin embargo, Francia, en el siglo XVIII, recupera su atraso y alcanza la situación de Inglaterra, pero, debido a la Revolución, pierde su dinámica y se queda atrás (al respecto, el autor recomienda la recién publicada obra de François Crouzet, *De la supériorité de l'Angleterre sur la France, XVII-XX siècle*, Perrin, 1985).

La industria textil es una de las primeras en el siglo XVIII y está fomentada por el crecimiento de las ciudades: el habitante de la ciudad es mejor cliente de ella, que el campesino. Crece la producción textil de lana, algodón y lino. En algunos sectores, el aumento de producción es extraordinario: los estampados aumentan en un 738% entre los años 1758 y 1784.

La industria metalúrgica progresa en Francia en la segunda mitad del siglo XVIII. Se pasa en ella del uso de madera al uso de carbón. Entre 1744 y 1789, la producción de carbón aumenta 684% (A. Soboul). Los grandes hornos funcionan en distintas partes de Francia, principalmente en Lorena (Creusot, Wendel, Peugeot etc.). Entre los años 1738 y 1789 el aumento es de 72%. La artillería es el mejor cliente de las fundiciones.

En el año 1778, los hermanos Périer, siguiendo el ejemplo de Londres, organizan una gran empresa de distribución de agua en París.

Poco antes de la Revolución ocurre una gran crisis en la industria textil y con ella viene la desocupación. Las causas de esta crisis son tres: la guerra por la Independencia de los EE.UU. dificulta la importación de algodón; las malas cosechas en Francia (causadas por el mal tiempo) disminuyen la producción de lana y el tratado comercial con Inglaterra perjudica al empresario francés. Estas dificultades fueron hábilmente explotadas por los agitadores revolucionarios.

Con la Revolución y la guillotina se interrumpe todo el progreso industrial. Los grandes inventores y empresarios son perseguidos y amenazados. El químico Nicolás Leblanc se suicida; Gabriel Palteau de Veymerange, perseguido por ser antirrevolucionario, huye, salta por la ventana y se mata; uno de los más grandes empresarios, Ignace de Wendel, obligado a emigrar, se suicida. Su enorme empresa, abandonada por sus hijos amenazados de muerte, es administrada por la anciana viuda Marguerite d'Hayange, hasta que es confiscada por el gobierno revolucionario; siendo mal administrada decae y sólo renace durante el Imperio.

No en menor grado es perseguida la empresa de la familia Peugeot, la cual, todavía antes de la Revolución, tenía dos secciones: la metalúrgica y la textil. Fundada en Montbéliard en el siglo XV, pertenece a Francia desde 1790 y es una de las principales empresas productoras de acero. Agobiada y deprimida por las dificultades de parte del gobierno revolucionario, decae y vuelve a producir sólo gracias a la protección de Napoleón, sin embargo, su auge empieza sólo bajo el gobierno de Luis XVIII.

En resumen, según François Crouzet, anteriormente citado, la producción industrial en 1800 sólo representa el 60% de la del año 1789, y el crecimiento entre 1800-1810 apenas recupera las pérdidas sufridas durante la Revolución; los veinte años de la Revolución fueron perdidos para la economía de Francia.

El balance comercial

Antes de la Revolución, la economía en Francia está en pleno florecimiento; ésta es la opinión casi unánime de los economistas e historiadores, confirmada incluso por el historiador izquierdista Albert Mathiez³³. Es la "economía de mercado", la cual, teóricamente, sigue siendo la misma durante la Revolución y el Imperio. "Teóricamente" pues, sin ser eliminada, sufre permanentes modificaciones, según la cambiante política de los gobiernos de turno.

El comercio interior y exterior sigue desarrollándose, siendo facilitado por una excelente red de caminos (más de 40.000 km), perfectamente pavimentados y bien mantenidos; es la obra de Daniel Trudaine, efectuada durante los gobiernos monárquicos de Luis XV y Luis XVI³⁴. Sobre estos excelentes caminos corrían los modernos vehículos hasta cien kilómetros por día, tirados por caballos, que se cambiaban oportunamente. También existe otra red de transporte pesado: la fluvial. El comercio exterior seguía creciendo rápidamente: las exportaciones de 50 millones de libras al principio del reinado de Luis XV, pasan a 450 millones en vísperas de la Revolución. En el mismo tiempo, las importaciones pasan de los 40 a los 240 millones.

Con la llegada de la Revolución todo este magnífico comercio se derrumba. Los caminos quedan abandonados e intransitables. Sólo algunos, por razones estratégicas, son reconstruidos por Napoleón³⁵. También durante el Imperio es reorganizado el Correo; en 1815, París tiene cien buzones-receptores de cartas que llegan a 300.000 anualmente.

Durante la Revolución, los comerciantes ocupan rápidamente el primer lugar en la

³³"Ce n'est pas dans un pays épuisé, mais au contraire dans un pays florissant qu'éclate la Révolution". Citado por el autor, o.c., p. 201.

³⁴"Le plus beau chemin du monde, parfaitement construit, parfaitement tenu; on n'y voit pas plus de poussière, de sable, de pierre, d'inégalité que dans l'allée d'un jardin..." "Elles sont superbes jusqu'à la folie", escribe Arthur Young. Citado por el autor, o.c., p. 202.

³⁵En 1807, por orden de Napoleón, se cambia el sentido del tránsito en Francia de izquierda a derecha, lo que es imitado casi en toda Europa, salvo en Inglaterra y en algunos países de Norte.

guillotina, desplazando al clero y a la aristocracia, pues son odiados por los revolucionarios y culpados por el populacho del desastre económico³⁶. También Napoleón no les tiene mucha simpatía y los confunde con los judíos y usureros, sin embargo, toma muchas importantes medidas en favor del comercio, ordenando jurídicamente la Cámara de Comercio, la Bolsa y el Código de Comercio.

La Revolución —a pesar de que ha proclamado “los derechos de los hombres”— sigue manteniendo la institución de la esclavitud en las colonias. El decreto de la abolición de ella (4 de febrero de 1794) viene sólo cuando Inglaterra ocupa las colonias francesas; además, pronto, por decreto del 17 de mayo de 1802 la esclavitud es reestablecida.

Debido al conflicto con Inglaterra y el bloqueo, el comercio exterior disminuye catastróficamente. La cantidad de grandes buques que llegaban a los puertos de Francia antes de la Revolución (1789) sobrepasa los 2.000 y en el año 1812 son apenas 179. En consecuencia la población en las ciudades-puertos también baja: Bordeaux en 1789 tiene 110.000 habitantes y en el año 1812 tiene sólo 60.000³⁷; Marseille, antes de la Revolución, recibe m/m los 330 barcos por año, y al final de la Revolución sólo nueve³⁸. Así, el balance comercial de la Revolución es también negativo.

El balance financiero

Desde los tiempos de San Luis hasta la Revolución, Francia gozaba de una estabilidad monetaria, usando su moneda de oro (“le louis d’or”). Por iniciativa de Turgot, se emiten los billetes de papel-moneda, con una circulación limitada sólo a París. En el año 1789, la totalidad del dinero es de 2.280 millones de libras, de lo cual 2.200 millones son en metálico y sólo 80 millones en papel-moneda.

Cuando empieza la Revolución, de inmediato aparece el problema financiero, pues la moneda-oro desaparece; una parte por la huida del país y otra parte por estar enterrada por los campesinos desconfiados del papel-moneda. También la rápida transformación social impide el normal cobro de impuestos. Como solución se propone la confiscación de los bienes de la Iglesia y la siguiente venta de ellos para la cobertura de la nueva emisión de papel-moneda, los llamados “assignats”, en cantidad de 400 millones, como única moneda legal. La primera emisión resulta insuficiente, entonces se recurre a las siguientes. En septiembre de 1790 las emisiones llegan a los 1.200 millones, en el mes de julio de 1792 a los 2 mil millones, en febrero de 1793 ya hay 3.100 millones, en 1796 ya son 39 mil

³⁶“Un porteur d’eau appelle au pillage des négociants. Un coiffeur demande qu’on envoie chaque jour deux cents marchands à la guillotine. Un teinturier proclame qu’il faudrait le jour de la Fête-Dieu tapisser les rues avec des têtes de marchands” (Albert Soboul). Citado por el autor, o.c., p. 209.

³⁷“L’herbe pousse dans les rues, note le consul américain, le port est désert, à l’exception de deux goélttes de pêche et de trois ou quatre navires vides”. Citado por el autor, o.c., p. 218.

³⁸Adolphe Thiers, qui est né à Marseille et y a été élevé, n’oublie pas le spectacle des trois cents navires de commerce amarrés sur les quais et, pendant vingt-cinq ans, ‘y pourrissant sans changer de place’”. Citado por el autor, o.c., pp. 218-219.

millones y poco después 45 mil millones. A nadie falta el dinero que no vale nada. Fuera de eso, se permite las emisiones locales, sea por las municipalidades, sea por instituciones privadas e, incluso, por las cafeterías, llegando a 5.800 distintas especies de emisiones. Además, aparecen en enorme cantidad las emisiones falsificadas, muchas de ellas en el extranjero. La desvalorización del papel-moneda de la Revolución es tal, que se habla del “terror monetario”, como algo análogo al “terror guillotinario”. El 19 de febrero de 1796 es el día de la muerte oficial del “assignat”: la quema de los billetes junto con sus planchas en la Plaza Vendôme. El “assignat” es reemplazado por el “mandat”, el cual, de inmediato, corre la suerte de su antecesor: se desvaloriza de un día a otro; emitido al valor de 1.000 libras, en pocos meses vale solamente 160 (en abril), en junio ya sólo vale 80, en noviembre 30 y en febrero del años siguiente (1797) sólo 10. El papel-moneda de la Revolución es el símbolo de la miseria, del hambre y de la ruina económica, perdiendo en un año el 99% de su valor. Frente a esta situación el Directorio capitula y autoriza la circulación de la anterior moneda-oro (y otras de plata, bronce y cobre) por decreto del 23 de julio de 1796. Sin embargo, las piezas de oro desaparecieron (según la ley de Kopérnico) y sólo circulaban las de menor valor, es decir, las de bronce y de cobre; en la práctica hubo que volver al antiguo trueque: los campesinos llegaban a la ciudad con gallinas, chanchos y vacas para hacer sus compras. Entonces, el gobierno revolucionario recurre a la emisión del dinero en metal. Las piezas de oro reciben el nombre de “franco”³⁹, las de plata de “République” (Républicaine). Durante el Imperio salen las monedas acuñadas con las inscripciones “Napoléon empereur” de un lado y “République française” del otro, así se reconcilió el Imperio con la República, al menos en las monedas.

En otro plano, la Revolución ha destruido a la nobleza y la ha reemplazado por los ricos; la aristocracia de sangre deja lugar a la aristocracia del dinero⁴⁰. La anterior influencia de las grandes familias aristocráticas es reemplazada por la influencia de los banqueros. Curiosamente, la gran mayoría de ellos son protestantes o judíos. Y otra curiosidad: muchos de ellos fueron muy activos durante la Revolución, financiando la subversión, la agitación y el terrorismo. El autor cita al respecto un centenar de nombres (pp. 243-254). Esta nueva “aristocracia del dinero” gobierna a Francia hasta hoy día.

El balance social

En esta parte de su obra, el autor analiza el nivel de vida de los distintos grupos sociales antes, durante y después de la Revolución. Como durante la Revolución los cambios son muy frecuentes, prácticamente cada año la situación está variando y con la incidencia de la desvalorización de la moneda se complican las relaciones entre lo que la gente gana y lo que puede adquirir. Se puede concluir que en la medida en que la Revolución avanza, la situación de casi todos los grupos sociales empeora, con excepción de los revolucionarios y sólo con la llegada del Imperio, que trae orden y estabilidad, la situación de las grandes

³⁹El primer “franco” fue acuñado por Juan el Bueno en 1360 y después desapareció, pero quedó en la memoria del pueblo como equivalente de la “libra”.

⁴⁰“Marat lui-même s’interroge: ‘Qu’allons-nous gagner à détruire l’aristocratie des nobles, si elle est remplacée par l’aristocratie des riches?’”. O.c., p. 243.

masas mejora, sin alcanzar el nivel de vida de antes de la Revolución. En ese momento, en algunos sectores hay progreso: hay más campesinos propietarios y la burguesía mejora su situación económica y cultural. Mas los soldados desmovilizados aumentan el sector indigente en las ciudades. En París, en 1813, las oficinas de asistencia social atienden a más de 100.000 de ellos.

Al final de su libro, el autor subraya que la Revolución francesa arruinó a Francia y, curiosamente, favoreció a Inglaterra. El gran florecimiento de Inglaterra durante todo el siglo XIX se debe, en parte, a la Revolución francesa, casi en todos los planos: comercial, industrial, tecnológico, científico y, ante todo, político (colonial).

También, gracias a la Revolución francesa, los países latinoamericanos tuvieron la oportunidad de conquistar su Independencia. Además, en Europa, Italia y Alemania dejan de ser puros conceptos geográficos, pues se transforman en grandes naciones.

La conclusión general del autor es la siguiente: “1789-1815: un cuarto de siglo fasto para la humanidad, una peripecia cruel para Francia” (p. 282).

La interesantísima obra de René Sédillot, en sus análisis del costo de la Revolución francesa, omite sin embargo un tema de mucha importancia: los pobres y la salud. Se la puede completar en este punto, recurriendo a la recién publicada obra del historiador inglés Alan Forrest, *The French Revolution and the Poor* (edición inglesa 1981; traducción francesa 1986).

En primer lugar, el autor estudia el problema de la pobreza en Francia antes de la Revolución, recurriendo a informaciones de otros investigadores⁴¹ y, ante todo, a las fuentes, es decir, a los archivos de hospitales y municipalidades.

El primer problema que se presenta es el mismo concepto de pobreza: ¿a quién hay que considerar como pobre? Es evidente, que los conceptos actuales al respecto son inaplicables a una situación tan distinta como la del siglo XVIII, cuando casi el 80% de la población en Francia vivía en el campo. Se trata, pues, esencialmente de la pobreza en el campo, y sólo secundariamente de la que se da en la ciudad. La pobreza en el campo (como también la riqueza) depende, ante todo, de las cosechas, y éstas de los factores meteorológicos⁴².

El otro factor de la pobreza es la desocupación, sin embargo ésta, en el campo, también depende mayormente de los factores meteorológicos: cuando hay una cosecha abundante a

⁴¹Estas obras son tan numerosas, que es imposible citarlas.

⁴²Lo que no quiere decir que este factor sea el único o el más importante, pues la causa principal de la indigencia es casi siempre el hecho de que algunas personas nacen defectuosas, anormales mentales o físicamente y, por ende, no tienen las mismas oportunidades de su desarrollo como personas, que las normales; además, esta “anormalidad” es generalmente también la principal causa de algunos vicios en ellas, como lo es la pereza, el alcoholismo, etc., los que son, a su vez, causas directas de la pobreza.

nadie le falta trabajo⁴³. La pobreza o riqueza de la gente del campo también depende de la riqueza o pobreza del mismo suelo. Donde la tierra es pobre en minerales, las cosechas —a pesar de buenas condiciones atmosféricas y climáticas— también son siempre pobres y sus habitantes viven siempre desnutridos.

En Francia, como en otros países católicos, la Iglesia se ocupa de los pobres, creando al respecto variadas instituciones, a cargo de las correspondientes congregaciones femeninas y masculinas; durante toda su historia la Iglesia ha tenido siempre sus hospitales, sus casas para ancianos, sus hogares para los niños huérfanos, etc., y el Estado sólo a veces ha ayudado a estas instituciones caritativas, especialmente en los casos de catástrofes y calamidades.

Sin embargo, las posibilidades económicas de la Iglesia para mantener sus obras caritativas, dependen del fervor religioso de los feligreses. Pues bien, el autor constata —sirviéndose principalmente de los estudios de Michel Vovelle⁴⁴— que este fervor religioso y la generosidad de los fieles con las instituciones de la caridad, disminuye catastróficamente en el siglo XVIII, debido a la descristianización llevada a cabo por los libertinos, llamados “filósofos”. Esta situación empieza a manifestarse ya por el año 1720 y sigue aumentando gradualmente, lo que causa un grave desfinanciamiento de muchas instituciones caritativas⁴⁵. Aparecen también las opiniones —como la de Turgot, expresada en la *Enciclopedia*— de que la ayuda caritativa a los pobres fomenta la pereza y, por ende, perjudica la producción y el desarrollo económico⁴⁶.

Estos ataques a las obras de caridad de la Iglesia y los reclamos para que el Estado intervenga en el asunto de la pobreza influyen en el gobierno de Luis XVI, quien nombra varias comisiones para estudiar este problema e investigar quiénes son los realmentes pobres⁴⁷, lo cual da las bases para los futuros trabajos del “Comité de Mendicité” creado en el año 1790. Es sabido que los años 1788-1789 fueron muy malos para la agricultura en Francia, sin embargo, el autor atribuye a la Revolución un efecto multiplicador de esa mala situación⁴⁸.

⁴³“Le mauvais temps peut anéantir tous les efforts du paysan en quelques heures. Ainsi, un hiver pluvieux est générateur de récoltes pourries que provoquent de graves maladies et souvent même la mort pour les consommateurs; le seigle ergoté inspire une terreur superstitieuse” (p. 27).

⁴⁴Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au dix-huitième siècle*. Paris, 1973.

⁴⁵“... Vovelle démontre que la déchristianisation a pour effet de réduire dans des proportions considérables le montan des sommes laissées aux hôpitaux et bureaux de bienfaisance” (p. 41).

⁴⁶“Dans l'*Encyclopédie*, Turgot prétend que la majorité des institutions de charité traditionnelles va à l'encontre du résultat prévu par leurs fondateurs car elles suventionnet la paresse, réduisent la capacité de production du pays” (p. 45).

⁴⁷“C'est le gouvernement royal de l'Ancien Régime qui s'efforce le premier d'établir une nette distinction entre les pauvres jugés dignes d'être assistés et les personnes valides dont le comportement est suspect” (p. 48).

⁴⁸“En 1788 et 1789, les moissons sont catastrophiques dans de larges secteurs des provinces productrices de blé, et la Révolution augmente encore la pénurie en répandant la confusion et le malaise dans la paysannerie” (p. 50).

Así, el autor pasa al estudio de la pobreza y de los hospitales durante la Revolución. Los dirigentes de la Revolución consideran el mismo hecho de la existencia en la sociedad de un sector indigente como un desafío para la Revolución, pues el ideal de la Igualdad no admite estas diferencias⁴⁹: De ahí el principio de que preocuparse del problema de la pobreza es de incumbencia exclusiva del Estado, el cual debe realizar plenamente el ideal de la Igualdad⁵⁰ y por eso se encarga al Comité de la Mendicidad un estudio de la situación: cuántos pobres hay en cada departamento. El resultado es asombroso: en el año 1791 (el tercer año de la Revolución) en los cincuenta y un departamento investigados se encuentran 1.928.064 personas pobres sobre una población total (en estos departamentos) de 16.634.466⁵¹, es decir, un pobre por cada 8 personas. Sin embargo, de inmediato se cuestiona a estos pobres, catalogando a muchos de ellos como “vagabundos y perezosos”, que huyen del trabajo. Entonces, se introduce un nuevo método, distinguiendo entre los inaptos para trabajar (los ancianos e inválidos, por ser ciegos o enfermos graves) y los demás (vagabundo, ladrones, perezosos, borrachos, etc.).

De parte de los distintos Comités, creados por la Revolución para ocuparse del asunto de los pobres y enfermos, se manifiesta mucha preocupación verbal (muy lindos discursos en la Asamblea Constituyente, Legislativa y Convencional) y casi ninguna acción real. Además, la situación se complica y agrava debido a la persecución de la Iglesia y a la confiscación de sus bienes, con los cuales habían sido financiadas distintas obras de caridad. La disolución obligada de las Congregaciones y, ante todo, la liquidación física con la guillotina de las monjas hospitalarias dejan a los hospitales sin personal.

El otro factor que agrava la situación económica de los hospitales es la supresión de la institución feudal de los “señores”, los cuales habían sido obligados por la ley a socorrer los hospitales; algunos de ellos han sido guillotinado, otros expulsados del país o huyeron al extranjero. Sus propiedades son confiscadas y puestas a la venta (igual que los bienes de la Iglesia) para financiar los “assignats” y, en consecuencia, los hospitales no reciben más ayuda de estas fuentes, una ayuda que fue substancial⁵².

En el período de la Convención, la situación se hace todavía peor. Nunca falta la “preocupación” y lindos discursos⁵³, pero las medidas aplicadas resultan ser ineficaces.

⁴⁹“L’indigence est pour eux un reproche constant et une insulte à l’idéal sacré d’égalité qui représente une partie essentielle du mythe de la Révolution dont ils sont les artisans” (p. 52).

⁵⁰“Pendant la Révolution, l’assistance aux pauvres figure parmi les priorités explicites du gouvernement national et, pour la première fois, il ne semble pas douteux que c’est à l’état qu’incombe cette responsabilité” (p. 52).

⁵¹O.c., p. 56.

⁵²“L’attaque de la Révolution contre les drotis féodaux et seigneuriaux est mieux calculée car, dès le début, l’abolition de ces drotis figure parmi les principaux objectifs politiques et sociaux de l’Assemblée nationale. Cette attaque n’est pas dirigée spécifiquement contre les hôpitaux et les fondations charitables, bien qu’aucun effort n’ait été fait pour les exclure des effets financiers d’une législation destinée d’abord à détruire l’aristocratie et l’Eglise. Les décrets n’établissent pas de distinctions très subtiles et, aux yeux de la loi, de nombreux hôpitaux avec leurs propriétés rurales et urbaines sont des seigneuries féodales comme les autres” (p. 71).

⁵³“Sous la Convention, les conditions s’aggravent mais le gouvernement reste attaché à un idéal bien défini, à savoir que l’Etat doit venir en aide à tous ceux qui sont incapables de subvenir à leurs besoins” (p. 92).

Así, por ejemplo, el decreto del “2 de brumario año IV” suspende las disposiciones jurídicas anteriores y ordena devolver los bienes a los hospitales, sin embargo, estos bienes ya han sido vendidos a terceros y, entonces, prácticamente son irrecuperables. Después sale otro decreto, el del “16 de vendemario año V”, por el cual la Convención devuelve a los hospitales sus haciendas confiscadas, esta vez con una disposición práctica: pues, en el caso de la imposibilidad de devolverlos, se ordena la entrega de bienes nacionales del mismo valor; no consta, sin embargo, que esta disposición resultara ser efectiva. Sólo con el Imperio viene el cambio de la situación⁵⁴. Napoleón permite la reconstrucción de las Congregaciones femeninas hospitalarias y las invita a volver a cuidar a los enfermos en los hospitales (decreto de 1807)⁵⁵.

Durante la Revolución, los pocos hospitales que siguen funcionando lo hacen en condiciones miserables⁵⁶.

La Revolución es muy severa con los mendigos y vagabundos: los deporta a Madagascar, donde viven prácticamente encarcelados⁵⁷.

La preocupación por solucionar el problema de la desocupación en Francia está presente mucho tiempo antes de la Revolución. El autor cita interesantes datos al respecto. Entre otras iniciativas, aparece la idea de fundar talleres de trabajo para los desocupados, financiados por el Estado⁵⁸, no es pues exacta la opinión de que, antes de la Revolución, el gobierno no se preocupa por los cesantes.

Ahora bien, durante la Revolución, la iniciativa de organizar los talleres de trabajo coincide con la supresión de las Congregaciones religiosas y, entonces, se aprovecha los conventos vacíos para colocar en ellos estos talleres. Sin embargo, los resultados de este experimento son miserables: el costo muy alto (cuatro veces más que el valor del producto), el trabajo negligente, hay falta de disciplina y orden, el producto es de mala calidad⁵⁹. En París, el experimento dura sólo un año y termina con un completo fracaso. Sólo en algunas localidades provinciales se prolonga por dos o tres años más.

La Revolución también fracasó en su esfuerzo para solucionar el problema de los niños huérfanos. El problema existía antes de la Revolución, pero antes hubo para estos niños

⁵⁴“Cependant, sous le Consulat et au début de L’Empire. les hôpitaux retrouvent une sorte de stabilité après des années d’insécurité” (p. 101).

⁵⁵“Sous Napoléon, la majorité des ordres hospitaliers se remettent lentement des effets de la déchristianisation. Finalement, par un décret impérial de 1807, les soeurs grises qui soignent les malades dans quelques villes de province, comme à Aix, sont autorisées à reprendre leur ancien mode de vie” (p. 107).

⁵⁶“...contrairement à toutes les règles de l’hygiène, les patients couchent à deux dans le même lit” (p. 107).

⁵⁷“A l’apogée de la période jacobine, un décret ordonne que les vagabonds récidivistes soient déportés à Fort-de-la-Loi, à la pointe sud-est de Madagascar, où de nouveaux bâtiments sont construits pour les loger” (p. 134).

⁵⁸“Dans l’avenir il faudra meilleur usage de l’argent de l’Etat et presser le gouvernement royal d’augmenter sa contribution” (p. 147).

⁵⁹“...le travail accompli a coûté quatre fois plus qu’il ne valait” (p. 162).

instituciones fundadas por la Iglesia, las cuales con la confiscación de estos bienes o son vendidos o quedan sin fondos. En París, antes de la Revolución, los niños acogidos anualmente, en las Casas para este fin, son: en el año 1700, 1.738; en 1730, 2.401; en 1750, 3.785; en 1770, 5.500; y en 1790, 7.500 (p. 172). Durante la Revolución, la situación de estos niños es muy dolorosa; se puede decir que son ellos los que más sufren sus efectos. Las distintas medidas tomadas por las autoridades revolucionarias casi siempre fracasan, y lo peor es que casi cada año se aplican decisiones diferentes, según las cambiables orientaciones doctrinarias. Así, por ejemplo, durante el Directorio se abandona el concepto jacobino del Estado-Providencia, que exige la centralización y se vuelve al principio de la descentralización, encargando el asunto a las municipalidades.

El último problema analizado por el autor es el de los soldados mutilados, heridos, enfermos e inválidos, pues ellos también entran en la categoría de los "pobres". Antes de la Revolución, los reyes de Francia demostraban a sus soldados inválidos y ancianos un cariño muy especial. Existía la institución "L'Hôtel des Invalides", que recibía un financiamiento privilegiado. Todo cambia con la Revolución; vienen muchas guerras interiores y exteriores y con ellas muchos soldados inválidos. También viene el nuevo concepto del ejército profesional y "democrático" y, ante todo, un extraordinario aumento numérico de soldados, aumenta pues enormemente la cantidad de soldados inválidos y enfermos, mientras que los hospitales son escasos y desabastecidos, de ahí que, después de los niños huérfanos, son los soldados inválidos los que más sufren los efectos de la Revolución; la situación mejora sólo con el gobierno de Napoleón⁶⁰.

La opinión conclusiva del autor es que "la Revolución francesa fue un desastre total para los pobres" (p. 224).

Así, hemos resumido y analizado aquí algunos de los centenares de estudios recientes sobre la Revolución francesa, escogiendo sólo los más relacionados con el tema "la Revolución francesa y la revolución marxista", que será tratado en los artículos siguientes. En esa ocasión, serán tomados en cuenta también otros estudios recientes.

⁶⁰Todos los autores coinciden en esta opinión.

TECNOLOGÍA ESPACIAL EN EL MARCO DE LAS RELACIONES GEO-ESTRATÉGICAS

Ulises A. Faúndez Tejos

Geógrafo (M.A.). Académico de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación de la Universidad de Chile. Profesor de Seguridad Nacional.

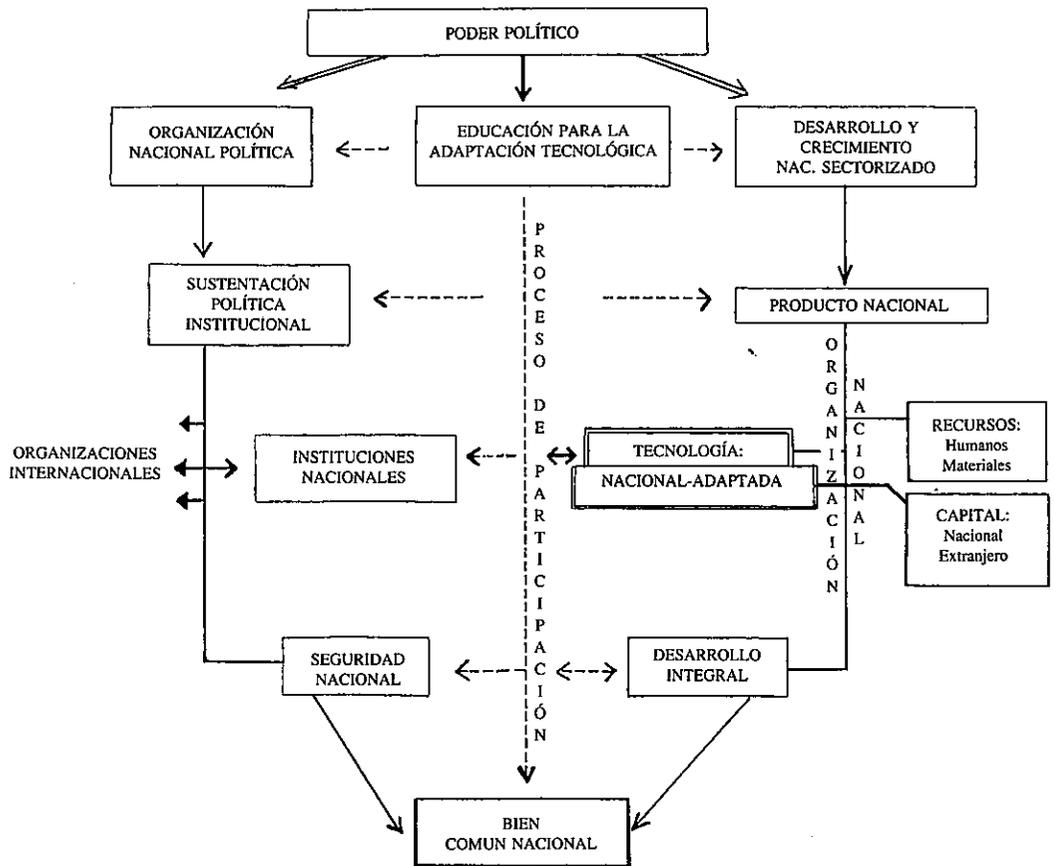
INTRODUCCIÓN

La creciente capacidad informática de los instrumentos que utiliza la tecnología espacial ha creado nuevas instancias de influencia, tanto en las formas de las Relaciones Internacionales, como en los procesos de toma de decisiones al interior de los países. Ello explica el incremento de su trascendencia como elemento de juicio de alta credibilidad para el diseño de las políticas nacionales, en especial de desarrollo, cuyas consecuencias se proyectan en casi todos los ámbitos de relevancia nacional e internacional. Esta circunstancia, otorga a la tecnología espacial en general y a la teledetección en particular, un rol activo e interviniente en los planes y opciones de organización territorial, gracias a la posibilidad de conocer, en tiempo real, las múltiples posibilidades de modificación y adaptación geoespacial que sean dables de adoptar en un territorio determinado.

El carácter macropolítico de la tecnología obliga a integrar su estudio en todos los ámbitos que configuran el nivel estratégico nacional e internacional. Por ende, las instancias de administración del poder político deben asumir el hecho de que la tecnología como fenómeno global está ayudando a la participación de las personas en el proceso de desarrollo y seguridad nacionales.

I. PERSPECTIVA TEMPORAL

Durante los últimos treinta años la Humanidad ha presenciado, con asombro, vertiginosos avances en el desarrollo tecnológico así como en el procesamiento y organización del conocimiento, que ha permitido al Hombre, la conquista del espacio ultraterrestre y desde él, la adquisición de nuevos y mejores antecedentes sobre el planeta y en especial de sus recursos. De ello se desprende que un riguroso procesamiento de los datos y la creciente



certeza de las informaciones procesadas, han convertido a la teledetección, en una herramienta de alto grado de confiabilidad y eficiencia diagnóstica.

En un marco internacional que en términos globales ha dejado de ser bipolar, las dos mayores potencias del Planeta, los Estados Unidos de Norteamérica y la Unión Soviética, poseen, utilizan y proyectan la actividad espacial ultraterrestre en un decreciente monopolio compartido, pero cuya capacidad de proyección estratégica aún se hace especialmente sensible, en ámbitos tales como la política de amplio flujo y empleo tecnológico, libre flujo informativo y prospección indiscriminada de recursos naturales, junto a una hegemonía sui géneris, que afortunadamente tiende a transformar un fenómeno inicialmente bipolar, en multipolar, gracias al desarrollo y sostenimiento de nuevas y progresistas agencias de países y grupos de países, en todo el mundo, tales como la Agencia Espacial Europea (ESA), la Comisión Nacional de Estudios Espaciales de Francia (CNES) y Agencias Regionales y

locales que buscan satisfacer sus requerimientos locales¹; eso es un símbolo de reconocimiento hacia la capacidad de proyección de esta tecnología que se incrementa en ámbitos de especial sensibilidad para el interés nacional de los distintos países, tales como el quehacer periodístico, la evaluación de Recursos Naturales y los Sistemas de apoyo a la gestión de Gobierno. Este fenómeno se ha asociado con la ocurrencia de diferentes etapas sucesivas en la "Carrera Espacial", por circunstancias temporales y niveles de creación tecnológica claramente definidos como características de las grandes potencias.

II. LAS ETAPAS Y SU PERFIL

Básicamente, la exploración espacial ultraterrestre puede ser temporalizada en tres grandes etapas cronológicas².

- Desde 1957 a 1970; la actividad es netamente experimental, donde el ingenio y la búsqueda de una proyección tecnológica lleva a sus orientadores a mirar el firmamento. Una carrera de ribetes románticos y de prestigio internacional para sus poseedores, (por ejemplo el primer hombre a la Luna), una incesante búsqueda de nuevos instrumentos con elevados costos de operación, que no entregan ganancias directas, pero que permiten a la ciencia —y por realimentación—, a la tecnología, aumentar sus niveles de eficiencia en rangos de significativa calidad.
- Desde 1970 a 1980; sobreviene la creciente mimiatización de los equipos e instrumentos, disminuye un tanto los costos de operación y se entra en una etapa de "satelitización" del planeta, es decir, centenares de instrumentos automatizados son lanzados al espacio circunterrestre con el propósito de comunicar, observar y evaluar lo que ocurre en la superficie terrestre, en una perspectiva que obliga a recordar el concepto de "aldea mundial" propuesto por Mc. Luhan, años antes.
- Desde 1980 a la fecha, la característica es el advenimiento de nuevos y mejores desarrollos tecnológicos, donde destacan las astronaves reutilizables, la fibra óptica en aplicaciones específicas de transmisión, con un consecuente incremento en la "distancia tecnológica" entre países y por ende, el aumento de las relaciones de dependencia "centro-periferia", en lo que se refiere a la transferencia tecnológica entre países poseedores y países espectadores, entre países desarrollados, en vías de desarrollo y subdesarrollados. A este lapso no escapa una nueva faceta de la carrera espacial entre USA y la URSS: la denominada "guerra de las galaxias", es decir, la creación y proyección de nuevos sistemas espaciales de uso bélico, tanto de apoyo a las acciones militares convencionales, como a la operación de sistemas satelitarios dotados de nuevos tipos de armamento y la capacidad de neutralizar armas intercontinentales de tipo nuclear³.

La primera idea concreta que deriva del particular es un cambio efectivo en la visión y

¹Jasani Bhupendra. *Space Wapons. The Arms Control Dilema*, Edited by Taylor and Francis. London and Philadelphia. 1984. SIPRI. Solna. Sweden.

²Nefdell A.A. *Los primeros 25 años en el Espacio*. Edit. Reverte, Barcelona, 1986, España.

³Azar Edward E. *Deep Back Space Espionage and National Security*. Random House Publicity, Westminster, Maryland U.S.A. 1988.

perspectiva del mundo en que vivimos, acentuada por este nuevo "motor", que incentiva todo el ámbito tecnológico. Ello significó el surgimiento concreto de una visión planetaria global, tal como lo planteó el naturalista Alexander von Humboldt a fines del s. XVIII, en una idea prospectiva del medio terrestre, con efectivas posibilidades de conocer, medir y evaluar los factores intervinientes en el entorno. Esta factibilidad se ha proyectado rápidamente a los ámbitos político-decisionales, como un argumento de primera magnitud tanto para la elaboración de diagnósticos como para el planeamiento indicativo, sobre porciones o áreas de territorio que sean susceptibles de transformación para obtener mejores niveles de rendimiento. En esa línea de trabajo, han surgido con especial énfasis los Sistemas de Información Geográficos, cuyo empleo ha materializado la posibilidad cierta de establecer de modo continuo, confiable y perfectible, bases de información geo-referenciadas, cuya alimentación permanente y sistemática, permite la realización de evaluaciones y proyecciones susceptibles de actualización permanente, cuya utilidad para la toma de decisiones es indiscutible. Esta posibilidad se constituye en un desafío específico para los países en vías de desarrollo, cuya organización administrativo-territorial, se encuentra en proceso de consolidación⁴ y cuyo poder nacional efectivo puede variar de manera decisiva gracias al aporte de esta línea tecnológica.

De lo antedicho, se desprende que la capacidad modificadora del hombre sobre el entorno geográfico hace más cambiante y evolutiva la relación entre éste y la Sociedad donde, a través de la historia, se ha transitado desde una posición de aceptación determinista a una civilización capaz de superar la mayor parte de las limitaciones que impone la naturaleza. En este aspecto, la teledetección ha permitido concretamente acceder a nuevas formas de evaluación prospectiva para la organización y utilización del territorio, donde las relaciones de interdependencia Hombre-Medio pueden aspirar a la armonía, en reemplazo de las situaciones antagónicas que suelen prevalecer hasta nuestros días.

III. IRRUPCIÓN TECNOLÓGICA

Los progresos en el dominio de la informática y la estructuración creciente de los principios del comportamiento inteligente, junto al diseño de sistemas computarizados de mayor eficiencia, son los factores que han permitido representar el conocimiento de que se dispone sobre áreas, regiones y problemas, mediante modelizaciones, perfiles y representaciones gráficas, donde un ideograma es capaz de sintetizar el carácter fundamental de un territorio; este tipo de procedimiento ha permitido unir acciones lógicas tales como la búsqueda y la inferencia de datos, frente a ordenamientos anteriores de base conocida. Lo dicho ha significado, además, la concurrencia de nuevas expresiones tecnológicas tales como sistemas expertos, sistemas complejos y procesamientos digitales de imágenes de satélite que se constituyen en una nueva vertiente de tratamiento de la información territorial, donde ya es posible definir una frontera real de influencia y su comportamiento o el área de influencia afectiva de un fenómeno y sus constituyentes. Por lo tanto, el objetivo

⁴Faúndez R., Ulises. *Geo-Tecno-Estrategia. Imperativo del Futuro inmediato* en *Rev. Política y Geoes-trategia* N° 44, 1988, p. 63. Santiago, Chile.

final, cual es mejorar la certeza en la toma de decisiones, se advierte cada vez más real, más preciso o con mayores posibilidades de éxito porque se encuentra mejor fundamentado en antecedentes de la realidad concreta. Habida cuenta de lo anterior y dado que las ventajas de esos sistemas son incuestionables, tanto por su capacidad para reunir y correlacionar información, como por la posibilidad de sintetizar conocimientos, el impacto tecnológico derivado es prevalente y ha modificado en forma substancial las metodologías para estudiar el comportamiento y los orígenes del Medio Natural, del Medio Social y sus leyes directrices, porque la tecnología, se ha multiplicado a sí misma, se ha proyectado hacia todas las facetas del quehacer humano y ha asumido, por ende, un carácter de gravitación político-estratégico, de donde es posible concluir en una primera aproximación acerca de su principal consecuencia: la capacidad creciente para desplazar y dejar en obsolescencia a las ideologías. Esto confirma la condición política que asume cada día la variable tecnológica y su aplastante capacidad pragmática pone a prueba objetivos, conceptos y costumbres de la Sociedad Mundial; por lo tanto, su quehacer ha creado nuevas formas de ejercicios del poder y capacidad de supervisión que transforman todas las circunstancias delimitantes de la Geoestrategia planetaria.

IV. PAÍSES Y CIRCUNSTANCIAS

Los países en vías de desarrollo, sobre todo los de Iberoamérica han visto sucesivamente modificadas sus expectativas tecnológicas, debido a la velocidad del proceso de innovación, con lo cual, se ha incrementado la distancia tecnológica respecto de los países desarrollados (principales creadores de tecnología) y han surgido, por consecuencia, inquietudes fundadas sobre los efectos que esta situación tendrá en el corto plazo, sobre aspectos fundamentales, entre los que destacan Identidad Nacional, factores de agrupación social, idiosincrasia nacional y vínculos esenciales para la cohesión interna de las naciones. Estos temores, nacen de diversos orígenes; —entre otros—, del relativo desconocimiento que existe sobre el fenómeno tecnológico a escala planetaria, del desconocimiento de formas de manejo de política tecnológica, o bien, por la percepción de que la abrupta irrupción de equipos tecnológicos, estaría creando nuevas formas de dependencia, a pesar de que su promoción publicitaria habla generalmente de nuevas formas para romper el aislamiento. De lo antedicho, ha surgido la aplicabilidad del principio de "Inserción flexible"⁵, es decir, del ejercicio de propio interés de los países y sus integrantes para escoger y adaptar la tecnología a sus realidades concretas, dentro de políticas globales que consideren marcos de opción cada vez más amplios y de mejor nivel de eficiencia. Si este principio se proyecta en el ámbito de las Relaciones Internacionales de manera equilibrada, los efectos derivados del impacto tecnológico serán positivos por efecto de mutuo complemento y prueba de ello es la creciente posibilidad de intercambio de información entre mercados internacionales de productos, cotizaciones bursátiles en tiempo real, organización y realización de proyectos científicos de rango planetario, entre otras, gracias al mejoramiento de las comunicaciones internacionales, vía satélite. Sistemas de Alerta y

⁵Faúndez T., Ulises. *Tecnología Espacial para América Latina*. Centro de Estudios Hispánicos. U. De Chile, 1985.

Prevención de Catástrofes, Educación a distancia, Salvamento en el mar, Meteorología y Astronomía, son entre otros dominios, muestras de las cada vez mayores posibilidades de aplicación específica, de una tecnología que nació como una aventura ilusoria durante los años 50. A lo dicho se agrega la característica singular de una creciente asociación entre sistemas y medios tecnológicos para evaluar el estado y volumen de las bases materiales de los países, de donde se desprende una revelación objetiva, cuya síntesis puede constituirse en una nueva variable determinante de nivel de desarrollo, cuyos aportes permiten perfeccionar los argumentos de las instancias de toma de decisiones y consecuentemente, el ejercicio del poder no sólo en las esferas de Gobierno; así, poblaciones mejor informadas y dotadas de clara conciencia sobre su realidad vigente, no son blanco fácil de procesos de alienación subliminal o desinformación.

V. TECNOLOGÍA Y RELACIONES INTERNACIONALES

Las características de simultaneidad, interacción permanente y proyecciones planetarias de la tecnología espacial, señalan la existencia formal de una relación de mutua dependencia entre hombre y tecnología.

Tanto los instrumentos tecnológicos, capaces de poner en funcionamiento las bases de datos, como la prevalencia de Organismos destinados a lanzar y rastrear astronaves, junto a sistemas nacionales e internacionales capaces de evaluar y utilizar sus productos, han generado, como un todo, nuevos marcos institucionales, jurídicos y políticos, que han transformado a la tecnología espacial en una palanca que impulsa el proceso de conocer más acerca del Medio terrestre y su comportamiento. Este fenómeno ha derivado nuevos comportamientos e inquietudes internacionales, que por su magnitud y trascendencia es conveniente precisar cada vez con mayor especificidad.

En el ámbito de la creación instrumental, las sucesivas y perfeccionadas etapas tecnológicas ya citadas han permitido mejorar las capacidades de los nuevos ingenios automatizados. En el ámbito jurídico, ha surgido la convicción de reunir y declarar la voluntad política de las naciones, en cuerpos legales de valor internacional; de entre ellos, destacan el Tratado sobre Uso Pacífico del Espacio, la Luna y otros cuerpos celestes de 1967, el tratado sobre rescate de astronautas de 1968, la Convención sobre responsabilidad internacional por daños causados por objetos espaciales de 1972; el tratado internacional sobre la Luna, de 1979 y la conferencia de ONU sobre exploración y utilización del espacio ultraterrestre con fines pacíficos de 1982⁶.

La vigencia y trascendencia de esos cuerpos legales dejan, empero, interrogantes sobre aspectos fundamentales, tales como soberanía, límites de la exploración y utilización y la necesidad de que existan tratados multilaterales de vocación universal, donde la ONU debe asumir un rol bien definido. De momento, permanecen en el primer plano de la discusión tres tópicos de suyo interesantes: 1. La libre exploración y acceso al espacio ultraterrestre;

⁶Carl. Q. Christol. *Búsqueda de una estructura estable regulatoria*. en *Trazado de Nuevas Órbitas*. D.A. Demac editor. Editorial REVERTE, Barcelona. 1988, pp. 10-12.

2. Los límites de la responsabilidad por daños causados tras el accidente de una astronave o similar, en la superficie terrestre y cercana atmósfera y 3. La limitada capacidad física de la órbita geoestacionaria que es un recurso natural limitado, toda vez que se constituye en un cinturón sobre la zona ecuatorial, donde cualquier objeto colocado en órbita a una altura aproximada a 36.000 km podrá tener un movimiento armonizado con la rotación terrestre.

En el ámbito institucional, las Naciones Unidas crearon en 1959 la Comisión para el uso pacífico del Espacio Ultraterrestre, a pesar que desde 1958, dicha organización ya se había preocupado de este quehacer. En 1961, la Asamblea General de ONU mediante resolución N° 1721 señaló entre sus considerandos, dos principios de validez permanente:

- El Derecho Internacional es aplicable al Espacio Exterior.
- El Espacio Exterior no puede ser objeto de apropiación nacional.

El tratado de 1967 que señala principios que deben regir las actividades de los Estados en la exploración y utilización del espacio y la II Conferencia sobre el Espacio Ultraterrestre realizada en Viena en agosto 1982⁷, son hitos significativos, tanto más, cuando en esta última se consolida el “Comité de Ciencia y Tecnología de los países en desarrollo” (COSTED), que hace constar, tanto las importantes posibilidades de aporte al proceso de desarrollo en estos países, como las repercusiones (positivas y negativas) que la ética de su empleo pudiese generar⁸.

Lo anterior se justifica en la medida que la proliferación satelitaria está transformando de manera decisiva las perspectivas nacionales de vinculación internacional, por cuanto existe una capacidad real de intercambiar información a todo nivel, desde las complejas Sociedades Multinacionales hasta las personas naturales que desean obtener un dato o acceder a una biblioteca especializada. Las ondas retransmitidas por los satélites de comunicaciones traspasan libremente las fronteras y su argumento de soberanía; no preguntan si son bien recibidas y no reflexionan acerca de los efectos que su llegada pudiese ocasionar. Su acción, materializa, en la práctica, el camino de múltiples posibilidades de “invasión cultural” y “transculturación”; empero, los satélites representan una oportunidad para proyectar a los países en vías de desarrollo hacia el mercado internacional, el que a su vez puede retribuir con mejores expectativas de intercambio comercial; pero la realidad de un enfoque pragmático pasa por un hecho incuestionable: unos tienen los productos y los deseos de agilizar el comercio, los otros conocen mejor el mercado y son los poseedores de los satélites.

La idea más pragmática obliga a pensar en sistemas satelitarios descentralizados, proyectados para las condiciones específicas de cada macro-región del planeta, donde cada país tenga la posibilidad efectiva de insertar esta tecnología en los proyectos gravitantes en su desarrollo nacional y en función de su interés nacional. El desafío es, entonces, obtener

⁷ONU: Doct. ACONF 101/10. *Informe de la Segunda Conferencia de Naciones Unidas sobre la Exploración y Utilización del Espacio Ultraterrestre con fines Pacíficos*, Viena, Austria, agosto, 1982.

⁸ONU: Doct. A.A. C 105/358. *Actividades Espaciales de ONU y las Organizaciones Internacionales*. New York, 1986.

en el mediano plazo un máximo de posibilidades de acceso a las redes mundiales con vínculos objetivos, que produzcan una efectiva equidad entre la capacidad operativa de los sistemas y los objetivos nacionales, que sean una base de sustentación de los principios de bien común en base a una convergencia de medios y fines, que signifiquen la práctica de un proceso de integración y no una mera declaración de intenciones.

Es claro que la tecnología espacial, utilizada no sólo para fines de teledetección, es capaz de generar información que se transforma, por sí, en un recurso esencial para la toma de decisiones sobre el manejo de los múltiples factores de la realidad. Lo anterior cobra nueva vigencia, en la medida que la Sociedad Post-Industrial nos ha llevado a la situación de un planeta dotado de creciente interconexión, donde las distancias han pasado a ser un factor relativo y los modelos de almacenamiento y procesamiento de información confiable, son la base de todo Sistema de Información de carácter geoestratégico.

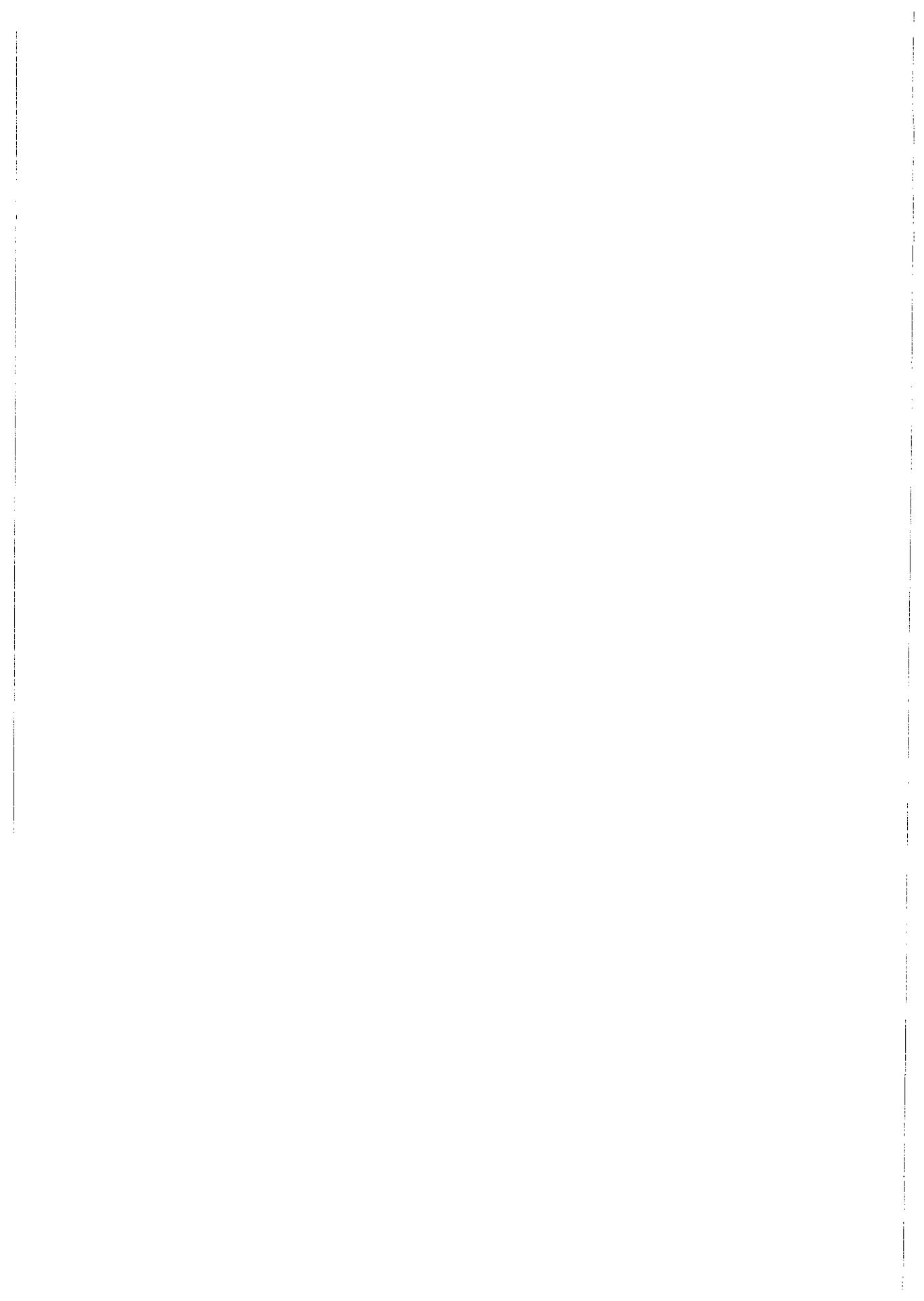
Desde la perspectiva del pensamiento positivo, transferencia, y cooperación parecen ser dos argumentos poderosos para la integración de la tecnología espacial en la vida diaria de nuestras Sociedades, desafíos a la creatividad de nuestros países, que aspiran a un aprovechamiento tecnológico integral, pero aún no acceden al equilibrio perfecto entre interés nacional e interés colectivo.

Otros dos elementos de análisis son, por una parte, el manejo financiero para adquirir tecnología o bases materiales de soporte y por otra la capacidad de nuestras Sociedades para difundir y transmitir los productos tecnológicos hasta el ciudadano común. Al efecto, parece de prioritaria importancia, definir nuevos canales de aproximación a las personas, instituciones y empresas durante los años futuros, destinados a compatibilizar el creciente volumen de instrumentos, programas aplicados e información, con los requerimientos y posibilidades de la población. El desafío es, por tanto, esencialmente creativo; ya no basta la idea de colaboración internacional, la creación de una agencia espacial iberoamericana, o la creciente consolidación de Sociedades Científico-tecnológicas, que buscan agrupar a expertos en tecnología espacial, por sobre agencias y países⁹. La realidad objetiva, nos muestra problemas y posibilidades concretas, que necesitan la presencia de la tecnología satelitaria muy en especial de la teledetección, porque del asombro de los primeros años, la Humanidad ha decantado un curioso entusiasmo por hacer fe en la eficiencia tecnológica, para acceder a nuevos y mejores horizontes en el camino al pleno desarrollo; porque gracias a la tecnología espacial, ha comenzado a edificarse un nuevo orden METAPOLÍTICO donde la realidad objetiva y la ética de sus poseedores dirán si ha nacido para sesgar y contradecir, o bien se proyecta como la alternativa de rescate de la condición humana en un tiempo cada día mas complejo y masificador, en que los Valores Nacionales suelen confundirse en medio de la voragine de ilusiones audiovisuales que se despliegan a lo ancho del planeta.

⁹SELPER. Actas de la *Primera Reunión de Especialistas Latinoamericanos en Percepción Remota*. Quito, Ecuador, 1980.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson James: *La ideología en geografía en el libro, El pensamiento geográfico*, Colección Omega. Barcelona, España, 1977.
- Cordua - Monckeberg y Vial: *Proyecto de plan nacional de desarrollo científico y tecnológico*, Conicyt. 1987, Santiago, Chile.
- Chozas Ramón: *Política y futuro*, Edit. Pleamar, Buenos Aires, Argentina, 1977.
- David Dickson: *Space: it is expensive in the major leagues*, Science Review, Vol. 237, 1987.
- Gourou Pierre. *Les géographes et le développement*. Annuaire du Collège de la France. 1987. París, Francia.
- Hillion Andre: *Espacios económicos y poder*, Editorial Pleamar, República Argentina, 1978. Cap. III.
- Ihoda - Melnik: *En Chile también hay ciencia*, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile, 1986.
- Jasani B.: *Space weapons: The arms control dilemma* Sipri. Edit. Taylor and Francis London U.K., 1984.
- Julio C. Rodríguez Arias, *Geopolítica y Geoadministración*, Revista de Geopolítica y Geoadministración, Revista de Geopolítica Uruguay. N° 29. 1986.
- Lederman L. Leonard: *Science and Technology policies and priorities. A comparative analysis*. Science Review. Vol. 237. 1987, USA.
- Mc. Granagham Matthew: *Pattern, process and a geographic language*, Revista *Ontario Geography* N° 25. 1985. Canadá.
- Meckelein Wolfgang: *Geography: planning for the future*, en *Applied geography and development* N° 29. Edit. Institute for Scientific Cooperation of German universities. Stuttgart. República Federal de Alemania.
- Mitchell B. William. *Geographic information systems in a federal government environment*. U.S. Geological Survey, Reston Virginia, USA, 1987.
- National Academy of Sciences. *Technological frontiers and foreign relations*. National Academy Press. Washington D.C., U.S.A., 1985.
- Nefdel A.A.: *Los primeros 25 años en el espacio*. Edit. Reverte S.A. Barcelona, España, 1986.
- O.E.A. Secretaría Regional. *Computadores y procesamiento de datos*. Washington D.C., U.S.A., 1987. Evachsnau Edit. Mon 028.
- Oficina Intergubernamental para la Informática. *Informática y Soberanía*. Cali - Colombia. 1984. Estrategias de integración regional.
- ONU Outer Comitee. *Actividades espaciales de ONU y las organizaciones internacionales*. Doc. A/AC. 105/358. 1986.
- Vandegiste Pierre. *Las aplicaciones de los sistemas expertos* Revista *Monde scientiphique*. N° 65. Vol. 7: 1987. France.



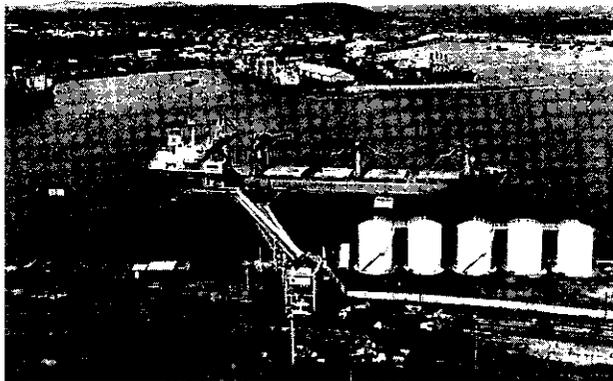


**UNA EMPRESA QUE CRECE EN PRODUCCION,
EFICIENCIA Y NUEVOS MERCADOS.**



ENAMI: GARANTIA DE PRESTIGIO PARA EL COBRE CHILENO

EMPORCHI: La puerta que CHILE abre al mundo y sirve con eficiencia al transporte marítimo en sus 10 puertos.



Puerto de San Antonio

EMPRESA PORTUARIA DE CHILE

Polla

SIGUE PREMIANDO

Algunos de los afortunados



PARA GANAR.. BASTA JUGAR



CORFO

**IMPULSA EL DESARROLLO
DE CHILE**

PUBLICACIONES DEL BANCO CENTRAL DE CHILE

- **Boletín Mensual del Banco Central de Chile.** Santiago, 1928. (Ejemplar: \$ 2.320, US\$ 20.00. Suscripción anual \$ 23.200, US\$ 215.00). Disponible desde 1981 en adelante.

Contiene artículos sobre economía nacional e internacional e intervenciones de autoridades sobre política económica; evolución mensual del comercio exterior; circulares de la Superintendencia de Bancos; circulares del Banco Central de Chile; disposiciones legales, reglamentarias y administrativas de carácter económico publicadas en el Diario Oficial; y estadísticas monetarias y financiera, de tasas de interés internacionales, créditos externos, comercio exterior y cambios, cuentas nacionales, finanzas públicas, producción, precios, indicadores sociales y sistema de previsión.

- **Informe Económico y Financiero.** Santiago, 1982. Publicación quincenal. (Ejemplar: \$ 290, US\$ 3.00. Suscripción anual: \$ 5.800, US\$ 65.00).

Contiene un análisis de aspectos puntuales de la coyuntura económica y cifras actualizadas de balanza comercial, balanza de pagos, reservas internacionales, inversión extranjera, créditos externos e información monetaria y financiera.

- **Indicadores de Comercio Exterior.** Santiago, 1978. Publicación mensual (Ejemplar: \$ 1.160, US\$ 19.00. Suscripción anual: \$ 11.600, US\$ 200.00).

Contiene información sobre embarques de exportación e importaciones a nivel de todo el país; un análisis del comportamiento global del comercio exterior; estudios especiales sobre sectores de la producción, intercambio comercial con otros países y una reseña de las principales modificaciones a las normas de comercio exterior y cambios; precios y cantidades físicas de los principales embarques de exportación e importación, según clasificación económica.

- **Síntesis Monetaria y Financiera.** Santiago, 1979. Publicación mensual. (Ejemplar: \$ 1.450, US\$ 25.00. Suscripción anual: \$ 14.500, US\$ 210.00).

Contiene información sobre dinero, cuasidineró, emisión, multiplicadores, depósitos, colocaciones y tasas de interés del Sistema Bancario y de las Sociedades Financieras.

- **Colocaciones y Depósitos del Sistema Financiero.** Santiago, 1980. Publicación semanal. (Ejemplar: \$ 350, US\$ 5.00. Suscripción anual: \$ 13.050, US\$ 210.00).

Contiene información en saldos sobre colocaciones, depósitos a la vista y a plazo, tanto en moneda nacional como en moneda extranjera, del Sistema Bancario y de las Sociedades Financieras.

- **Economic and Financial Report.** Santiago, 1982. Publicación mensual en inglés. (Ejemplar: \$ 290, US\$ 3.00. Suscripción anual; \$ 5.800, US\$ 65.00).

Contiene un análisis de aspectos puntuales de la coyuntura económica y cifras actualizadas de balanza comercial, balanza de pagos, reservas internacionales, inversión extranjera, créditos externos e información monetaria y financiera.

- **Estatuto de la Inversión Extranjera. Decreto Ley N° 600 y Fondo de Inversión de Capital Extranjero, Ley N° 18.657.** Santiago, 1983. (Ejemplar 1988: \$ 600, US\$ 12.00).

Edición bilingüe (español-inglés) contiene el texto oficial de las normas vigentes sobre inversión extranjera en Chile, incluidas las modificaciones introducidas por la Ley N° 18.682, del 31-XII-87, y las disposiciones sobre Fondo de Inversión del Capital Extranjero, Ley N° 18.657, del 20-IX-87.

- **Indicadores Económicos y Sociales.** Santiago, 1981. (Ejemplar 1960-1982: \$ 3.860, US\$ 110.00; 1960-1985: \$ 5.800, US\$ 115.00). Edición bilingüe (español-inglés).

Contiene información de veintiseis años de desarrollo de la economía chilena, que abarca entre otras las siguientes variables: Indicadores Sociales; Información sobre Cuentas Nacionales; Finanzas Públicas; Sectores de la Producción; Precios; Estadísticas Laborales; Indicadores Monetarios y Financieros; Deuda Externa; Balanza de Pagos y Reservas Internacionales; Comercio Exterior; Población y Vivienda; Gasto Fiscal Social; Educación; Salud, Previsión e Indicadores de Bienestar.

- **Síntesis Estadística de Chile.** Santiago, 1978. Publicación anual. (Ejemplar: 1980-1984: \$290, US\$ 8.00; 1981-1985: \$ 380, US\$ 9.00; 1983-1987: \$ 700, US\$ 9.00). Edición bilingüe (español-inglés).

Contiene una reseña de antecedentes generales sobre superficie, límites, clima, recursos naturales, estadísticas termoplumiométricas y de polución, población, sistema de gobierno, división político-administrativa e indicadores económicos y sociales de Chile durante los últimos cinco años.



**Investigue el
mercado energético
y comprobará
que el**

CARBON
**es la mejor
opción**



EMPRESA NACIONAL DEL CARBON S.A.

GERENCIA GENERAL Bdo. O'Higgins 396 - F 233861 - CONCEPCION
OFICINA SANTIAGO: Antonio Bellet 281 - Fono 2517408 - SANTIAGO

**SUSCRIBASE A REVISTA
POLITICA Y GEOESTRATEGIA**

ELEODORO YAÑEZ 2760
PROVIDENCIA-SANTIAGO

CONTRATOS PUBLICITARIOS
FONO 2315021 ANEXO 235

En Comercio Exterior, todos los países reconocen a un gran Banco.

Porque sus negocios con el exterior necesitan un respaldo hoy y mañana, la solvencia y estabilidad de un socio en el largo plazo y la capacidad para dar una solución a la medida de sus necesidades. Haga un trato con un gran Banco.

El Banco del Estado de Chile.

- Agilidad en su Plataforma de Negocios, con especialistas que siguen paso a paso cada operación.
- Gran capacidad de crédito y flexibilidad en el manejo financiero.
- Amplia red de corresponsales alrededor del mundo y la mayor cobertura a lo largo del país.

**Banco del Estado de Chile
Abierto al mundo**



BANCO DEL ESTADO DE CHILE

Infórmese sobre el límite de garantía estatal a los depósitos.

