

# DERECHO, REVOLUCION Y BIEN COMUN\*

PHILIPPE IGNACE ANDRÉ-VINCENT O. P.  
Profesor del Institut d'Études Politiques  
Université Aix Marseille III

## SUMARIO

I. La idea de Derecho y la naturaleza de las cosas. II. Cambio de sentido y politización del derecho. III. La noción realista del bien común. IV. Las revoluciones y el bien común.

### I. LA IDEA DE DERECHO Y LA NATURALEZA DE LAS COSAS

La idea de derecho según Burdeau (renovando Hauriou y Duguit) no es otra cosa sino la "representación colectiva del orden conforme al bien común"<sup>1</sup>. Esta representación sería la fuente primera de toda ley, de todo acto jurídico en el Estado de Derecho. Ella sería el fundamento de la legitimidad del poder. Y Burdeau ha definido la revolución como "la sustitución de una idea de derecho por otra"<sup>2</sup>; la revolución, así, no viene a ser más que un conflicto entre dos ideas de derecho.

La nueva idea de derecho se sustituye progresivamente a la precedente a través del curso de la acción revolucionaria; su triunfo final irá a repercutir sobre todos los momentos de tal acción, incluso hasta al primero: el fin refluye hacia el origen justificando los medios; y aparecerá, así, la legitimidad de las actuaciones ilegales. "La revolución —ha dicho Burdeau— no es una ruptura del derecho: es una

\*Traducción del Prof. Eduardo Soto Kloss. Con la gentil autorización del autor.

<sup>1</sup>Burdeau ha recogido libremente, y considerablemente ampliado la doctrina de Hauriou; vid. *Traité de science politique* (9 vol.). LGDJ, Paris (2e. ed.) 1966-1977, I, 188, también 78 ss. y 186 ss.

<sup>2</sup>Burdeau, *ob. cit.*, IV 596; preciso es advertir que la definición de la idea de derecho dada anteriormente comporta la noción de bien común (noción a precisar).

transformación de la substancia del derecho”<sup>3</sup>. Pero —necesario es agregar— bajo el imperio de una fuerza.

Tratemos de descubrir esa “substancia” bajo las transformaciones que ella sufre. La idea de derecho revolucionario sería *l'idée force* que fecunda a sus militantes o partidarios y, a través de ellos, al pueblo mismo. Pero, ¿quién podrá discernir entre justicia y fuerza?

¿Qué es lo que asegura el triunfo de tal o cual idea de derecho? Su atracción sobre los espíritus, ¿es, acaso, un índice seguro de su verdad? ¿Y quién habrá de medir tal atracción? Por lo demás, la idea revolucionaria es usualmente por largo tiempo minoritaria: su triunfo depende de la eficacia empleada en su realización; ella no penetra la nación ni deviene mayoritaria sino luego de haber asumido el poder. Lo que hace el triunfo de la idea de derecho, en definitiva, no es ni su virtud intrínseca, su verdad, ni la adhesión del pueblo, siempre posterior; la victoria de la idea de derecho revolucionaria es la victoria de una fuerza política. ¿Es preciso, entonces, decir que “el derecho es la fuerza”? Singular manera, ciertamente, de integrar la revolución “en” el derecho<sup>4</sup>.

¿Cómo encontrar “la substancia del derecho” en el triunfo de la fuerza?; pues en el corazón mismo de esta fuerza. Si la revolución no se reduce a un mero hecho, debemos buscar en ella algo que la juzgue, algo que la limite, que la justifique o la condene: Camus ha sentido la necesidad que significa el *arrêter le processus du pouvoir révolutionnaire*, y ha buscado en la revolución misma el límite que pudiera oponérsele; dicho límite lo ha encontrado a través de la conciencia de *l'homme révolté*. En el fondo de la revolución puede percibirse algo más que un grito individual o colectivo, la conciencia de un nosotros profundo, la revelación de una comunidad de cada hombre con todos los hombres: comunidad de naturaleza, que fundamenta una limitación universal al poder del hombre. Habría, así, en el interior mismo de la revolución un orden que la justificaría dándole una reg<sup>1</sup>a<sup>5</sup>.

Toda revolución ¿comporta un llamado profundo a una ley de

<sup>3</sup>Burdeau, iv 605.

<sup>4</sup>El “consenso” es ciertamente un indicio de legitimidad, pero bien difícil de precisar; por lo demás, “no crea nada”, “ni legitima nada”, Burdeau iv 621 ss.

<sup>5</sup>A. Camus, *L'homme révolté*, 27-36; igualmente 94, 292, 341.

naturaleza, a un derecho natural? El problema nos incita a un análisis más profundo sobre los aspectos de la idea de derecho, y las condiciones de su existencia en la revolución.

La idea de derecho que lleva ínsita la revolución —si ella pretende ser algo más que una pura quimera— no es ajena, ni puede serlo, a una referencia al orden real y a la trama de relaciones interpersonales que componen la sociedad. Tal referencia de la idea a la realidad se manifiesta de un modo singular en la resistencia que opone el orden jurídico existente a los imperativos de la revolución. ¿Es la oposición del orden antiguo al orden nuevo? Es, también, la manifestación de una realidad fundamental<sup>6</sup>. La nueva idea de derecho —como igualmente la antigua— es otra cosa que una mera idea: ella existe en el espíritu de los hombres y también en la naturaleza de las cosas; ella se une a una dimensión fundamental de la sociedad: ella se encarna en un orden jurídico. Derecho de la familia, de los contratos, de propiedad, de las empresas, de los servicios públicos, que constituyen un conjunto estable; no hay justicia sin estabilidad, ni sociedad sin justicia. Seguridad y justicia son los fines naturales del derecho; la revolución no puede nada contra este hecho natural.

La revolución no suprime el aparato jurídico; no puede hacerlo. ¿Lo hace ella instrumento del poder? La sola existencia de este aparato es un recuerdo de la necesidad de una justicia entre los hombres, aún si funciona para atrás o al revés. La subsistencia de una legalidad allí donde ésta es infringida o falseada sistemáticamente por el poder es un signo, una muestra de la naturaleza de las cosas; y ello es tanto más profundo cuanto que la idea de derecho ya en el poder comporta un *dépérissement du droit*<sup>7</sup>.

¶La resistencia que opone de suyo la naturaleza de las cosas a la voluntad creadora de la revolución es particularmente manifiesta en el contraste entre teoría y práctica durante el transcurso del fenómeno soviético; las tesis de abril de 1917 se expresarán en las leyes de 1918, que ya en 1921 serán derogadas con la NEP; vid. H. Chambre, *Le marxisme*. LGD.J. Paris. 1960. 135 ss.

¶La “desaparición del derecho” es anunciada por Engels, *Antiduring* (Ed. Sociales, 319); Lenin confirmará esta doctrina en *L'Etat et la révolution* (Ed. Sociales, 21); pero el “derecho común” podrá ser reforzado a título de instrumento de la nueva clase que ha asumido el poder: vendrá así un “derecho político” (Lenin), un “derecho socialista” (Stalin y la Constitución de 1936); vid. Chambre, *ob cit.*, 240 ss; también Archives

La necesidad de un orden jurídico para garantizar la justicia es un fondo común a todas las ideas de derecho. La continuidad del derecho y del estado es una dimensión esencial del orden jurídico; todas las revoluciones han reconocido el principio jurídico de la continuidad; todas salvo una, la revolución marxista:<sup>8</sup> su idea de derecho está polarizada por un futuro absoluto, que elimina el estatismo del orden jurídico. Marx anuncia la desaparición del estado, y del derecho (instrumento de la clase dominante); pero el marxismo, ya actuante, con Lenin, refuerza el aparato estatal y conserva “el derecho de un estado burgués sin burguesía”. Y es que la naturaleza de las cosas es resistente: ella se incorpora indefectiblemente a la idea de derecho que intenta rehuirla; la crítica marxista de la legalidad no puede resistir la presencia de los hechos; y la “legalidad socialista” es parte ya de la nueva idea de derecho marxista.

La idea de derecho, aún la más revolucionaria, comporta en sí un respeto del orden jurídico existente. La revolución francesa mantiene el antiguo derecho privado en su conjunto (decreto de 22-9-1792); la revolución marxista suprime todas las jurisdicciones pero no deroga la legislación (decreto del Consejo de comisarios del pueblo, de 27-11-1917, aun cuando él —es cierto— prohíbe aplicar las leyes contrarias a la “conciencia revolucionaria”): será por la vía de la interpretación del derecho que la idea de derecho revolucionario se encarnará en la vida jurídica. Y esto es revelador del papel de la idea de derecho en el orden jurídico: ella le da el sentido.

## II. CAMBIO DE SENTIDO Y POLITIZACION DEL DERECHO

La revolución es un cambio de sentido; más que derogar las leyes existentes, la revolución pesa sobre ellas interpretándolas a su mane-

---

de Philosophie du Droit 8 (1963) 116 ss. (G. Lyon-Caen, *Mise au point sur le dépérissement de l'Etat*).

<sup>8</sup>La aplicación del “principio de continuidad” aparece en la opuesta actitud de las dos revoluciones de 1789 y 1917: la primera inscribe en el gran libro de la deuda pública todos los créditos en contra del régimen que caía (julio de 1789, agosto de 1793); en cambio, la segunda, repudia las

ra. Pero la jurisprudencia en las democracias liberales ¿no ha realizado acaso a través de recursos interpretativos muchas revoluciones silenciosas, revoluciones puramente jurídicas? Las revoluciones políticas van mucho más lejos. La nueva idea de derecho es impuesta por la revolución política con mucho más vigor y franqueza; el decreto de 1917 ordena aplicar las leyes interpretándolas “según el programa mínimo de los socialdemócratas y socialistas revolucionarios rusos”<sup>9</sup>. Esta reinterpretación del derecho en función de un programa político ¿es, acaso, conforme a la esencia de la idea de derecho?

Aparece esencial a la idea de derecho el integrar un programa político, como asimismo un programa económico y social. Hay en ello un necesario enriquecimiento de la idea de derecho, siempre que permanezca bajo la realidad del proyecto político el sentido concreto de lo justo. La verdadera integración de lo político en la idea de derecho es algo muy diverso de la politización del derecho.

La reinterpretación de los textos a la luz de una nueva idea de derecho implica un riesgo temible de politización; una historia reciente lo comprueba.

El nazismo, así como el marxismo, deroga poco, pero reinterpreta la totalidad de los textos; en Francia, la ordenanza del 9-8-1944 es un ejemplo de tal reinterpretación. Ella proclama, con efecto retroactivo, “la inexistencia de los actos del gobierno de Vichy manteniendo aquellos que no hubieren sido desconocidos por el régimen republicano”<sup>10</sup>. Y se han conocido también en Francia, así como en Alemania, esas “instrucciones especiales” en las que el poder dicta al juez el sentido nuevo de los textos antiguos.

Esta politización de la justicia ha sido accidental en la iv y v Repúblicas; ella es, en cambio, esencial en un régimen marxista. El primer acto de la revolución de octubre ha sido el suprimir todas las jurisdicciones existentes: la nueva idea de derecho ha querido jueces nuevos, y una acción constante del poder sobre la administración de la justicia, sobre la aplicación de las leyes, y sobre la definición concreta del derecho. La nueva idea de derecho viene a con-

---

deudas del Estado, la revolución no debe nada a los acreedores del Zar (noviembre 1917); vid. Burdeau iv 644-647.

<sup>9-10</sup>Burdeau iv 644 y nota 133.

fundirse con la dialéctica y la estrategia del nuevo poder; pero, ¿se trata, todavía, de una idea de derecho?

En toda revolución, la idea de derecho triunfante corre el riesgo de confundirse, o ser confundida, con el poder; el riesgo es mortal con una concepción voluntarista del poder y de la ley. La revolución de 1789, a pesar de su culto por la ley, entrega el derecho al poder; su idea de derecho —desligada de la referencia concreta de lo real (y de la noción de bien común)— es determinada soberanamente por los representantes de la voluntad general.

La idea de derecho de 1917, más realista que aquella de 1789, comporta una referencia concreta a la realidad histórica, pero a través del mito de una lucha de clases totalitaria y redentora que llegaría a una sociedad sin clases en un futuro absoluto. La idea de derecho marxista es constantemente redefinida por el poder, intérprete del sentido de la historia. El voluntarismo de 1917, en definitiva, no es menos claro que el de 1789, y es más totalizante; la práctica absorbe enteramente la idea de derecho absorbiendo la totalidad del orden económico-social. En esta totalidad, el orden jurídico y la noción misma de lo justo son subordinados al movimiento de la historia, definido por el poder. Y cuando el derecho es la creación del poder ¿puede hablarse, todavía, de derecho?

### III. LA NOCIÓN REALISTA DE BIEN COMÚN

En la definición de la idea de derecho (como asimismo en la de regla de derecho) existe una noción capital para discernir su sentido; es la de bien común. Elaborada por la filosofía aristotélica y la teología tomista, esta noción cayó en el olvido oscurecida por el apogeo del voluntarismo en el siglo XVIII. Su peor desgracia sería de volver disfrazada como entidad idealista vagamente impregnada de metafísica kantiana o hegeliana. El idealismo filosófico penetra profundamente la concepción de Hauriou, que Burdeau ha tratado de desarrollar a través de su concepción de "idea de derecho"<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Siguiendo a Hauriou, insiste Burdeau en el elemento "representación" en la idea de Derecho. "El derecho es esencialmente un fenómeno de representación"; no se omite, obviamente, el elemento "bien común", pero se lo adapta en una perspectiva idealista; al fin, la "representación" (así como la idea platónica) sería un en-sí, un acto puro, una pura creación

En el pensamiento aristotélico-tomista el bien común no es una entidad ideal sino un concepto constantemente referido a la realidad. El bien común de la sociedad política no existe apartado de lo real; no puede concebirse sin referirlo a la existencia concreta de las sociedades<sup>12</sup>.

Esta noción está enteramente referida a lo real; modelada por la sabiduría aristotélica y tomista, es irreductible a las concepciones idealistas a las cuales puede habérsela mezclado; la realidad del bien común se impone como la naturaleza de las cosas; que la noción haya sido contaminada a veces por una ideología voluntarista no afecta en nada su realidad.

El bien común existe en la naturaleza y en la historia en la forma variada y concreta que revisten las comunidades humanas; existe con ellas, y se desprende de sus propias maneras de ser: es *su* bien. Como todo bien es algo conocido por la razón y también por la afectividad; bien de una comunidad, comparte su conciencia histórica: es una realidad presente, cargada de pasado, plena de porvenir.

El bien común es el fin social que ordena todas las instituciones de la comunidad, y primeramente aquella del poder; el bien común domina la elaboración del orden que hace de la comunidad una sociedad<sup>13</sup>.

Toda comunidad posee su bien común; el bien común político es la razón de ser de todos los actos de la sociedad política; si existe un acto fundacional tal acto es el primer tributario de este bien común que es su razón misma de ser; si existe un pacto societario,

---

de valor por una "conciencia colectiva" autosubsistente (tesis, por lo demás, refutada ya); vid. Burdeau 1 345 ss.

<sup>12</sup>La noción de bien común supone una filosofía de la institución, ella misma esencial en la idea de derecho; en oposición a Michoud, fundaría Hauriou la institución sobre la idea de fin social, y de "comunidad de los miembros del grupo en la idea"; vid. Gurvitch, *Les idées-maitresses de Maurice Hauriou*, en APhD 1-2 (1931) 155-194; Burdeau 1 80. Partiendo de Michoud y de Hauriou, insistirá Renard en la referencia de la idea de lo real, y en el realismo de la noción tomista de bien común.

<sup>13</sup>La comunidad permanece bajo las estructuras de la sociedad; para la relación comunidad-sociedad, vid. J. Th. Delos, *La nation*. Montréal. 1942; J. Maritain, *L'homme et l'état*. PUF. Paris. 1965, 34.

su objeto previo es precisamente esas circunstancias históricas que especifican el bien común<sup>14</sup>.

Lo universal y lo concreto son los dos aspectos complementarios de la noción de bien común; las revoluciones conocen bien esta doble exigencia. Las revoluciones de tipo nacionalista no pueden despreciar el universalismo: el milenarismo hitleriano, el orden romano de Mussolini, la tradición católica de Franco; las revoluciones del tipo llamado "humanista" (francesa, rusa, etc.), no pueden, por su parte, olvidar totalmente la naturaleza y sus exigencias concretas.

El bien común no es una idea platónica: él no existe como algo en sí mismo, sino en los elementos (personas y cosas, juntas), que constituyen la comunidad: personas y cosas ordenadas, por relaciones reales, al bien de su propia común existencia. Este bien común es el centro de todos los bienes particulares: él los pone en comunicación, en su salvaguardia y su vínculo de unión. No es el bien común un vago ideal, pura voluntad de justicia: él es el bien de seres humanos reales, no la alucinación colectiva de "hombres desnudos", sino el resultado dinámico de personas existentes, concretas, reales y ligadas entre ellas por cosas igualmente reales<sup>15</sup>.

El bien común no es tampoco la suma de bienes particulares; pero no existe de ningún modo aparte, como una mera creación arbitraria, como el polo de una red artificial de relaciones públicas superpuestas a las relaciones privadas.

El bien común de la sociedad política pertenece al orden de la moralidad, pero en su origen: a título de fin específico, en consecuencia, de principio formal, en el dominio del todo social; no es sólo el primero de los bienes, es la causa final de la unión y de la comunicación de los bienes en la sociedad<sup>16</sup>. Manifiesta él, el carácter fundamental de la ley moral en la vida política, en la vida del de-

<sup>14</sup>Evidencia racional inscrita en la condición histórica que constituye concretamente para cada sociedad política su bien común; vid. Burdeau I 108; III 522.

<sup>15</sup>De allí que esta noción de bien común escape a la crítica marxista de los "derechos del hombre" (*individu nu*); sobre esta crítica ver APHD 12 1967 (G. Courtois, *La critique du contrat de travail chez Marx*, 34 ss; G. Lyon-Caen, *Lecture de la "Question juive"*, I ss.).

<sup>16</sup>Sobre la realidad moral del bien común, vid. Maritain, *ob. cit.*, 11 ss.; también *Neuf leçons sur les notions premières de philosophie morale*. Tequi. Paris. 1950, 67 ss.



recho; él será el polo de esa dialéctica entre moral y política de la cual a través de la naturaleza de las cosas nacerá el derecho<sup>17</sup>.

El bien común es esencialmente objetivo; sería hacerle violencia el reducirlo a un puro derecho subjetivo, que resultaría idéntico al poder. El bien común trasciende todos los poderes en su objetividad; es el tipo de derecho objetivo: un bien debido en las relaciones de las personas que constituyen la sociedad, el bien debido al todo social<sup>18</sup>.

Cierto positivismo ha pensado, rechazar la noción de bien común, arrojándolo a al campo de la moral, por encima de las divisiones del orden jurídico<sup>19</sup>; pero, en verdad, el bien común precede a toda distinción y se impone tanto a lo jurídico como a lo político en razón de su misma dimensión metafísica y moral. Como el todo social —del cual es su razón de ser— el bien común es el presupuesto fundamental de lo jurídico y de lo político; da al uno y al otro su sentido, y será, al mismo tiempo, la salvaguardia de ambos.

El bien común impone a lo político y a lo jurídico la distinción y el respeto de sus propias funciones; los lleva a distinguir los dominios de lo público y de lo privado sin por ello permitir que el poder pueda sustraerse del cumplimiento de la regla del derecho; y es que el bien común, fundamento del poder, es ya por excelencia el derecho: aquello que es debido al todo social por todos sus elementos<sup>20</sup>.

<sup>17</sup>“El derecho es la dialéctica entre la política y la ética”, así define J. Freund el arte del derecho. El objeto del derecho que es lo justo en la relación jurídica depende, pues, de estos dos “presupuestos primarios”, moral y política: vid. *Droit et politique. Essai de définition du droit*, en APhD 16 (1971) 15-17.

<sup>18</sup>Derecho objetivo el bien común, pero, ¿no es también fuente de derechos subjetivos para la comunidad? Mas, ¿es la comunidad una persona moral? En sus aspectos jurídicos este asunto depende de la institucionalización; ahora bien, las instituciones creadas en la comunidad política no son jamás otra cosa que un elemento de esa comunidad, una parte y no el todo, así como el poder y los cuerpos intermediarios: olvidar esto es caer en el totalitarismo.

<sup>19</sup>Como por ejemplo, una “teoría pura del derecho” según Kelsen, pero no así en un pensamiento que —a pesar de su rechazo a las nociones del derecho natural— reconozca la presencia de la moral en el campo del derecho, v. gr. Ripert, *La loi morale et l'obligation*.

<sup>20</sup>Es él la objetividad del derecho en el todo social: él dice lo que es debido a la comunidad por cada uno de sus elementos y por el poder mismo. El bien común comporta, asimismo, lo que es debido por la comunidad misma a cada uno. El bien común es, en consecuencia, anterior

El bien de la comunidad engloba todas las relaciones de justicia existentes entre sus miembros; no las crea, pero las reúne promoviendo su desarrollo estimulando la comunicación de las personas y de los grupos en la comunidad, y según la justicia. Bien privado y bien público son dos polos complementarios en el todo social: ellos son comprendidos, englobados, sintetizados en el bien común<sup>21</sup>.

El bien común aparece, pues, como un principio de derecho superior al poder; por su misma esencia el bien común es anterior al poder, como el ser es anterior al obrar, como la naturaleza es anterior a la historia. Sin embargo, el bien común de una sociedad política se da en la historia, se desarrolla en el tiempo. El devenir común nace sin cesar del ser común bajo la luz de su bien, el bien común. Esta luz no cae del cielo de las ideas, ella se desprende del esfuerzo de una constante búsqueda; el bien común se revela en el buen funcionamiento de sus órganos: todos los órganos de la sociedad sirven al bien común, y primera y específicamente los órganos estatales. Todos los actos del poder son especificados por el bien común, su finalidad propia. El bien común define la ley, y le da el sentido; hacia este bien común se dirige el jurista en las dificultades de interpretación, y de armonización de las leyes<sup>22</sup>. El bien común engloba los bienes particulares y armoniza su concurrencia en razón de su carácter esencial de fin último de la sociedad. A este título trasciende las oposiciones, y viene a ser el polo de esa dialéctica entre la justicia y la prudencia que discierne en medio de las posibilidades, lo justo. El bien común inspira la génesis del derecho concreto como de la ley, domina las decisiones del juez y del administrador; es el polo unificador de los tres poderes. El bien común es el principio del todo social.

Ni el derecho, ni lo político totalizan lo social; fenómeno pri-

---

al derecho positivo, así como el llamado "derecho moral" de Dabin; nosotros preferimos hablar de "derecho fundamental", que implica axiología y además ontología.

<sup>21</sup>Podemos admitir con Dabin que la noción de bien público especifica la actividad del Estado, pero a condición de referirla a la noción de bien común, síntesis de las dos ordenaciones, vid. *L'Etat ou le politique*. Dalloz. Paris. 1950, 59-94.

<sup>22</sup>Battifol ve en esta función armonizadora de las leyes una tarea bien significativa del bien común, y un signo de su realismo, vid. APhD 16, *cit.*, *Problèmes de frontières: droit et politique*, 7.

mordial, resulta de una necesidad primordial en el ser humano<sup>23</sup>. El bien común se enriquece con toda la realidad compleja que él finaliza y organiza: él preside la diferenciación de lo público y de lo privado, polariza la dialéctica de lo moral y de lo político, esa dialéctica que determina las situaciones jurídicas<sup>24</sup>.

#### IV. LAS REVOLUCIONES Y EL BIEN COMUN

El bien común garantiza al todo social contra la ambición del poder y la pretensión del juez; ni el derecho ni la política se identifican al todo social: distinción profunda y delicada, a menudo desconocida por las revoluciones. En nombre del derecho la revolución francesa ha absorbido lo político y ha caído en el panjuridismo totalitario de "la ley"; englobando el derecho en lo político, la revolución marxista ha reducido lo jurídico al papel de "instrumento" de la lucha revolucionaria; como buen práctico de "la dialéctica materialista", Mao ha definido lo justo como "lo que tiene éxito"<sup>25</sup> (políticamente): de este modo lo justo es absorbido por lo político.

Sin la salvaguardia del bien común, tanto lo moral como lo jurídico es sumergido en la política por la dialéctica de una revolución totalizante. Para el marxismo, además, moral y derecho no son sino instrumentos de la lucha de clases: lo justo, el derecho, son determinados por esta lucha, y por nada más que por ella. Si se invocan los derechos del hombre no es sino como instrumento de tal lucha,

<sup>23</sup>El hombre es animal social antes de ser animal político; existe el bien común desde que hay una comunidad humana: con la pareja humana ya, con la primera unidad familiar, con la tribu, el clan, y más singularmente con la aparición de la sociedad política y de las leyes.

<sup>24</sup>De esta dialéctica describe Freund, *ob. cit.*, la estructura y el rol en la génesis del derecho; pero falta en ella el principio de la solución de los conflictos y de unificación de los contrarios, a tal punto que deja en la penumbra la noción misma de bien común.

<sup>25</sup>"En general es justo lo que tiene éxito, y falso lo que fracasa..."; esta noción de lo justo ¿pertenece al orden de la moralidad o de la física? De la física, diríamos, de esa física en acción que es la praxis, norma totalizante de una política totalitaria. Esta definición de lo justo puede relacionarse con otro pasaje de la misma obra de Mao: "¿De dónde vienen las ideas justas? ...No pueden ellas venir sino de la práctica social, de tres especies de práctica: la lucha por la producción, la lucha de clases, y la experimentación científica", *Quatre essais philosophiques*. Elep. 1966, I ss.; 149.

y a título de superestructura jurídica del conflicto; en marxismo, el derecho depende enteramente de la política, y se reduce, en definitiva, a ella<sup>26</sup>.

La revolución marxista no ignora las realidades que constituyen el bien común; pero para ella no son sino fuerzas para utilizarlas, o resistencias que vencer, en el conflicto fundamental; son ellas cogidas por una dialéctica opuesta a la del bien común: en lugar de tender a la síntesis, ellas alimentan el conflicto. La noción de bien común es incompatible con la perspectiva de la dialéctica materialista<sup>27</sup>.

En dicha dialéctica la esencia de las cosas es el conflicto; en la dialéctica del bien común es la unidad<sup>28</sup>.

Por su esencia el bien común es unificante: la comunidad es la unidad de elementos diversos; su crecimiento, aún dialéctico y conflictual, no es a costa de su carácter unificador; por el contrario, es polarizado por su bien, esencialmente común y unitivo.

El bien común de la sociedad política es más fundamental que el poder político, así como la sociedad misma, con su base de células familiares y comunitarias es más fundamental que su estructura política. El bien común es el bien del todo social: es adecuado a este todo, en que el poder no es sino una parte. Que el poder sea una parte esencial del todo social, y que sea el elemento dominador, no cambia en absoluto su naturaleza de parte, y de parte finalizada por el todo, y subordinada al bien del todo.

El bien común no es creado por medio de órdenes del poder, ni

<sup>26</sup>El marxismo repudia la autonomía del derecho en relación a lo político, como también de ambos en relación a la economía ("aberración en un sistema fundado en el materialismo dialéctico"), vid. A. J. Arnaud, *Politique et droit chez Mao*, en *APhD* 16, *cit.*, 125. Y, sin embargo, subsisten las reglas de derecho (por la fuerza de las cosas); pero, ¿son jurídicas, acaso?; en realidad, ellas no dependen de una verdadera idea de derecho, no son sino que "auxiliares del Estado": vid. Arnaud *cit.*, 127.

<sup>27</sup>La incompatibilidad de la noción de bien común con el materialismo histórico es tan patente respecto de la dialéctica encerrada en un conflicto fundamental como respecto del materialismo que subordina la realidad espiritual.

<sup>28</sup>La unidad de una pluralidad; el bien común designa este dinamismo de la comunión que desarrolla las diferencias de los elementos unidos y que al mismo tiempo despliega la unión de esos elementos, y la comunicación entre las personas; vid. Burdeau I 85 ss.; II 522 ss.; 598 ss.

por sus leyes, ni por ninguna ley humana: él resulta, y se desprende, del ser mismo de la comunidad; es algo "dado" antes de ser algo "construido", un aspecto fundamental del orden natural, del derecho natural<sup>29</sup>.

El bien común, con todo, es también algo "construido", el objeto de la voluntad común y de su creatividad; las leyes determinarán las grandes directivas del bien común; la totalidad de este bien será el fin último de todos los actos del poder, de todos los movimientos de la comunidad<sup>30</sup>.

Toda comunidad se despliega según la diversidad de su realidad histórica, y de sus objetivos humanos; el bien común está lleno de esta expansión multiforme. La representación colectiva de tal expansión a través de las figuras de la idea de derecho se relaciona con la diversidad concreta de los aspectos del bien común. Y las ideas de derecho rivales se opondrán según el primado dado a tal o cual aspecto.

Los dos componentes fundamentales del bien común, orden y justicia, se reencontrarán en toda idea de derecho. Y puesto que se trata del orden de un ser histórico (por tanto, en movimiento), la idea de progreso acompañará siempre a la idea de orden, la idea de reforma (o de restauración o de revolución) acompañará también a la idea de justicia<sup>31</sup>.

La diversidad de estos puntos de vista fundamentales se concretará según tiempos y lugares: toda la riqueza de la realidad histórica difícilmente podrá ser contenida en una sola idea de derecho. La diversidad de distintas ideas de derecho en un mismo momento de la historia se traducirá en una oposición generadora de cambios; cuando tal oposición deviene radical habrá una confrontación revolucionaria, y si ella estalla estaremos frente a una revolución.

La creación del derecho por la revolución puede ser interpretada como un reapoderamiento por parte de la comunidad del principio

<sup>29</sup> Vid. M. Villey, *Seize essais de philosophie du droit*. Dalloz. Paris. 1969, 121, 140.

<sup>30</sup> El bien común es, pues, el objeto de la voluntad política; una creación pero a partir de un dato natural e histórico, multiforme y primordial; vid. Burdeau III, 522.

<sup>31</sup> En la dinámica política "el movimiento es orden en potencia", "el orden es movimiento asimilado", Burdeau III 456.

de su vida política. La nueva idea de derecho será esencialmente una conciencia renovada del bien común; pero las revoluciones, en su dinamismo, comportan también un desequilibrio, debido a una conciencia parcial (y fragmentaria) del bien común. La nueva idea de derecho hace surgir un aspecto desconocido del bien común pero deja, asimismo, otros aspectos en la sombra<sup>22</sup>.

En la noción de bien común se encuentra la clave de las oposiciones entre las ideas de derecho, y la razón de su profundidad; se encuentra en él, también, una realidad común a las ideas de derecho que se contraponen, y que las sobrepasa: dicha realidad resiste tal enfrentamiento, y subsiste bajo las rupturas que implica la revolución. Esa realidad rectifica, modera, el dinamismo de la idea de derecho triunfante, y el poder revolucionario debe ceder lugar o al compromiso "bonapartista", o a una restauración del orden social.

La realidad del bien común termina siempre por imponerse; pondrá fin a la violencia, y penetrará la dialéctica misma si es que ésta pretende su negación.

El Terror no ha tenido más que un tiempo, la dialéctica más; el materialismo histórico por su realismo ha debido necesariamente contar con las realidades del bien común; practicada tanto por Stalin como por Mao, la dialéctica materialista no ha podido ignorar las humildes realidades de la tierra (la cosecha del trigo o del arroz): el político —llámese aún Calígula— no puede nada en contra de las estaciones. La revolución lírica y marxista de castro está sujeta —a pesar de todo— a la ley de la oferta y la demanda, y a la cosecha de la caña de azúcar; sea con el arroz, sea con la caña, la realidad terrena es una referencia esencial al bien común. Tal realidad es ella misma una realidad humana: es un grupo humano, su lengua, su cultura; su pasado y su futuro constituyen junto con esa tierra las realidades fundamentales de ese orden, del cual el bien común es su eje central.

La revolución que rechaza el primado de ese bien común, o que lo olvida, se reniega ella misma, o será a su vez renegada; y es que ella chocará con la naturaleza de las cosas y con la resistencia de los hombres. Pero ¿no es, acaso, ese choque inherente a la revolución?

<sup>22</sup>Con Burdeau (III 619) puede verse aquí una ruptura en la doble dialéctica del orden y del movimiento, que es aquella del bien común.