

Historia de la teoría política

GEORGE H. SABINE

REVISED BY
THOMAS LANDON THORSON



SECCION DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA

Traducción de

VICENTE HERRERO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en Ingles, 1937

Tercera edición en Ingles, 1961

Primera edición en Español, 1945

Segunda edición en Español, 1963

Cuarta edición en Ingles, 1973

Tercera edición en Español,

....Corregida y aumentada 1994

Octava reimpresión, 2009

Sabine, George H.

Historia de la teoría política/ George H. Sabine; trad. de Vicente Herrero;

Rev. de Thomas Landon Thorson.—3° ed.—México:FCE,1994

679p;23 X 16 cm

**OJO ESTA EDICION DEL TEXTO DE
SABINE PRESENTA IMPORTANTES
ERRORES QUE SUPONGO DERIVADO DE
SU DIGITALIZACION.**

**LEERLO CON CUIDADO Y EN LO POSIBLE
REVISAR CON EL TEXTO FISICO.**

A la memoria de
WALTER JAMES SHEPARD

*iustum et tencem propositi virum
nom civium ardor preva iubentium,
non volus instantis tyranny,
mente quatit silida*

ADVERTENCIA DEL EDITOR A ESTA TERCERA EDICIÓN EN ESPAÑOL.

A partir de 1945, en que se publicó nuestra primera edición en español-traducida de la primera edición en inglés-, George H. Sabine ha introducido en su obra cambios de gran importancia a través de las dos ediciones posteriores en inglés, de 1950 y 1961 respectivamente.

En la edición de 1950 el autor reescribió y amplió su capítulo sobre Hegel, dando un giro al rígido tema que se había impuesto y adentrándolo más incisivamente en las tendencias que han revolucionado nuestro siglo; la última sección de este capítulo trata, por lo tanto, de la significación del hegelianismo en la actualidad. El capítulo XXXI, dedicado en la primera edición al liberalismo, ha sido dividido ahora en dos capítulos: "El liberalismo: radicalismo filosófico" y "El liberalismo modernizado". El primero se extiende desde Francis Place, la filosofía liberal del derecho de Bentham y el *laissez-faire* hasta James Mill, mientras que el segundo parte de John Stuart Mill, pasa por Herber Spencer y Thomas Hill Green y termina con los fabianos, y una sección sobre el actual significado del liberalismo, sección que volvió a reestructurar en la tercera edición "con la esperanza de aclarar su exposición sobre las premisas de la política liberal".

En la edición de 1961 hizo además algunos cambios en el capítulo sobre Locke con base en el ensayo de Peter Laslett citado. En el prólogo a esa edición, dice el autor: "Quizá habría sido mejor escribirlo de nuevo para hacer un uso completo de la edición de los *Essays on the Law of Nature* de Locke hecha por W. von Leyden, pero esto habría traído otros cambios fuera del plan de esta edición."

En cuanto a los cambios de los capítulos posteriores, a partir del de Marx, dice el autor que esté ha sido completamente reescrito, "en gran parte con el propósito de mejorar la presentación, pero también para marcar más claramente la transición de la plusvalía, en parte por parecernos inadecuada a la controversia sobre la teoría marxista, pero principalmente porque los tecnicismos del argumento ocupan un lugar poco importante en la teoría política del marxismo.

Igualmente, el autor redactó completamente de nuevo el capítulo sobre el comunismo: "Varias razones hubo para ello. Primera, la gran cantidad de publicaciones importantes sobre la materia en los últimos diez años, por lo que parece posible ahora exponer una relación mejor de la historia del leninismo que la que pudo escribir el autor en 1950. Segunda, la convicción de que el autor, en la edición precedente [o sea, la segunda inglesa de 1950], dio demasiada importancia a las contradicciones formales entre Lenin y Marx. El marxismo le parece a hora un tejido menos compacto de lo que suponía entonces, de modo que lo que Lenin entresaco de Marx estaba de hecho ahí, aun cuando fuera enteramente distinto de lo que Marx parecía a sus expositores de la Europa occidental. En resumen había dos tradiciones marxistas: la que culminaba en los partidos socialistas occidentales y la que lo hacía en el comunismo. Las dos tradiciones son congruentes entre sí, pero ambas estaban en Marx. Tercera, el autor cree ahora que su relación del comunismo se extendía demasiado en generalidades y que presentaba la teoría de Lenin, del partido, por ejemplo, como si simplemente desplegara las implicaciones de su primera declaración de 1902. Todavía cree que los principios estaban ahí y que han permanecido intocados. Sigue en pie el hecho de cada aplicación de los principios fue una a modo de controversia entre hombres que comprendían perfectamente bien esos principios. El autor piensa ahora que su propia creencia — la de que las teorías políticas se desarrollan como parte de la política— debiera haberlo salvado de tratar las teorías de Lenin en una forma tan rígidamente deductiva. Por consiguiente, ha reescrito el

capítulo siguiendo un orden cronológico más aproximado, para sugerir la forma en que los principios de Lenin fueron reducidos, por la fuerza de las circunstancias, a algo así como meros modos de proceder.”

“Finalmente, el último capítulo---sobre el nacionalismo--- ha sido en gran parte redactado de nuevo, principalmente con el propósito de acortarlo. En los últimos diez años el mundo se ha alegrado---quizá en demasía--- de poder olvidar a Hitler. Parece poco importante ahora ponerse a narrar por extenso las supuestas ‘teorías’, muchas veces postizas y siempre históricas. Tal cosa no es así por qué el autor suponga que la política sea ahora inmune a la histeria, sino más bien porque está seguro de que un nuevo ataque encontrara nuevas y distintas credulidades que explorar.”

Aparte de estas revisiones de gran significación e importancia, George H. Sabine se ha preocupado por revisar y poner al día todas las bibliografías, incluyendo en ellas obras publicadas después de la guerra—más fáciles de adquirir—en los casos en que fue posible. Igualmente, se han citado algunas nuevas publicaciones en las notas a pie de página a todo lo largo del texto.

PREFACIO A LA CUARTA EDICIÓN EN INLÉS

No es necesario decir que es de alguna manera inquietante presentar la revisión de un libro que no sólo ha sido texto tradicional durante más de tres décadas, sino también un clásico ampliamente reconocido en su campo. Interpreto mi deber como el de completar la gran obra del profesor Sabine, continuarla, desarrollarla, más que alterar sustancialmente su intención o su intención su contenido.

Quizá la mayor fuente de dificultad potencial que presenta la reapertura de la obra de otro autor es la compatibilidad de la perspectiva actual. El profesor Sabine señala en el prefacio original de 1937 que su visión era sustancialmente similar a la de David Hume, particularmente con respecto a la crítica lógica de los fundamentos de las leyes naturales de Hume. Mi obra *The logic of Democracy* (Holt, Rinehart and Wiston, Nueva York, 1962) presenta una óptica de la filosofía política que en gran parte sigue la tradición de Hume. Por eso, me parece justo decir que comprendo y considero la fuerza de la postura del pensador escocés, con su escepticismo y su empirismo.

Sin embargo, como Hume, y por supuesto al igual que Sabine, estoy convencido de la importancia fundamental de la tradición cultural y de la historia intelectual en la política y el entendimiento político. Mi libro *Biopolitics* (Holt, Rinehart and Wiston, Nueva York, 1962) crea las condiciones para una teoría de la evolución de la cultura como extensión de la evolución biológica, la cual, ya que se encuentra en gran parte dentro de la esencia de la perspectiva histórica mencionada, causaría, creo yo, un poco de incomodidad tanto a Hume como a Sabine. Dado que se ha llevado a cabo durante las últimas décadas en varios campos sobre el origen y la naturaleza del animal humano ha hecho posible la comprensión del hombre y la naturaleza, contra lo cual, la lógica animadversión de Hume no es en modo alguno tan devastadora.

A lo que deseo llegar es a que me inclino más que el profesor Sabine a favorecer la tradición de las leyes naturales y la perspectiva evolucionista de Hegel y Marx, y esta inclinación ha condicionado mi trabajo en este libro. Se ha agregado un nuevo capítulo, que procura integrar la historia de la teoría política en el contexto tanto de la evolución del hombre como del pensamiento pregregio, prefilosofico. Por ahora, he limitado lo que podría haber sido una extensa discusión sobre la penetración del mundo no occidental por la teoría política de Occidente a la adición de China y Mao Tse-tung dentro del capítulo relativo al comunismo. Varios juicios dispersos a través de la discusión han sido simplificados, generalmente con la omisión de palabras o frases, especialmente en el capítulo sobre Hegel, donde se han omitido varias páginas.

Para la tercera edición (1961) Sabine reescribió y redujo considerablemente su análisis sobre el fascismo y nacionalismo. Dado que el interés en esta materia ha resurgido en varios sectores y por varios motivos durante los últimos doce años, se ha restituido el análisis original. La bibliografía ha sido actualizada en su totalidad y en sus diversas partes se han agregado nuevas notas a pie de página o nuevas referencias en las notas ya existentes.

Finalmente, y quizá lo más importante, la edición ha sido completamente rediseñada y reordenada de tal manera que, se espera, facilitara el acceso al gran aprendizaje y a la gran sabiduría de George Sabine.

T.L.T.

La Porte, Inidana

Enero de 1973

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN EN INGLÉS

Esta historia de la teoría política se escribe sobre el supuesto de que las teorías de la política constituyen una parte de la política misma. En otras palabras, no se refieren a una realidad externa, sino que se producen como parte normal del medio social en el que la propia política tiene su ser. La reflexión acerca de los fines de la acción política, de los medios de conseguirlos de las posibilidades de las situaciones políticas y de las obligaciones impuestas por los propósitos políticos, constituye un elemento intrínseco de todo el proceso político. Tal pensamiento evoluciona, junto con las instituciones, los órganos del gobierno, las tensiones morales y físicas a las que se refiere y a las que- al menos queremos crearlo así-, en cierto grado, controla.

Así concebida, la teoría de la política no alcanza un fin en mayor medida que la política misma, y su historia no tiene capítulo final. Si existe una meta divina y remota hacia la que se mueve la historia humana, el autor de este libro no tiene la pretensión de saber cuál sea. Tomada en conjunto, es difícil poder decir que una teoría política sea verdadera. Contiene entre sus elementos ciertos juicios empíricos o cálculos de probabilidad que acaso el tiempo demuestre que son objetivamente acertados o erróneos. Implica también ciertos problemas de compatibilidad lógica, entre los elementos que trata de combinar. Pero incluye invariablemente valoraciones y predilecciones, personales o colectivas, que estorban la percepción de los hechos, el cálculo de la probabilidad y la apreciación de las compatibilidades. Lo más que puede hacer la crítica es mantener estos tres factores todo lo separados que sea posible: impedir que las preferencias reclamen para sí la inevitabilidad de la lógica o la certidumbre de los hechos.

No cabe suponer que ninguna filosofía política del momento actual pueda separarse, en mayor medida que las del pasado, de las relaciones en que se encuentra con los problemas, las valoraciones, los hábitos o incluso los prejuicios de su época. Por lo menos un historiador ha de evitar el egoísmo que hace que toda generación se crea heredada de todas las épocas. Por otra parte, no puede hacer profesión de imparcialidad más allá de la confesión de preferencias conscientes que debe esperarse de todo hombre honrado. En cualquier otro sentido la afirmación de imparcialidad es superficial o hipócrita.

Un lector tiene derecho, si ello le interesa, a que el historiador confiese sus preferencias filosóficas. Las del autor concuerdan, en términos generales, con los resultados de la crítica del derecho natural hecho por Hume, que se exponen en la primera parte del capítulo XXIX. Hasta donde se le alcanza, es imposible excogitar mediante una operación lógica la verdad de cualquier alegación de hecho, y ni la lógica ni el hecho implican un valor. En consecuencia, creen que el intento de fundir estas tres operaciones, ya sea en el idealismo hegeliano o en su variante marxista, no se hace sino perpetuar una confusión intelectual inherente al sistema del derecho natural. La sustitución de la creencia en que la razón presenta un conocimiento evidente por sí mismo, por la que existe un orden de evolución o progreso histórico, reemplazó una idea imposible de comprobar por otra más difícil de demostrar. En la medida en que exista cosa semejante a la "necesidad" histórica, parece pertenecer al cálculo de probabilidades, y este cálculo, en su aplicación a la práctica, es por lo general imposible y siempre muy incierto. Por lo que hace a los valores, el autor estima que son siempre la reacción de la preferencia humana a algún estado de cosas sociales y físicos; en concreto son demasiado complicados para que se les pueda describir incluso con una

palabra, tan vaga como una utilidad. Sin embargo, la idea de la causación económica fue probablemente la sugestión más fecundada añadida a los estudios sociales en el siglo XIX.

Escribir toda la historia de la teoría política occidental desde el punto de vista de esta forma de relativismo social, es probablemente una tarea de mayor envergadura de lo que debe intentar un erudito cuidadoso. Implica un ámbito de conocimientos tan amplio, que el autor sabe-lamentándolo- que no lo posee. Pero, por un lado, la teoría política ha sido siempre parte de la filosofía y de la ciencia-una aplicación a la política del aparato intelectual y crítico relevante de que se ha dispuesto en cada momento-. Y, por otra, es una reflexión sobre la moral, la economía, el gobierno, la religión y el derecho-cualesquiera que puedan ser en la situación histórica e institucional que plantee la necesidad de resolver un problema-. Es esencial al punto de vista aquí adoptado no dejar de tomar en consideración ningún factor. El aparato intelectual sólo es importante, al menos para la teoría política, en la medida en que se aplica realmente a algún estado de las cosas y las relaciones institucionales solo lo son en la medida en que suscitan y controlan la reflexión. Idealmente, el historiador debe concebir y presentar ambos con igual claridad; la teoría política en acción debe recibir igual trato que la teoría política de los libros. Esta exigencia impuesta a la erudición del historiador es de una pesadumbre imposible de sobrellevar.

Al tratar de la gran masa bibliográfica que constituye la fuente de una historia de la teoría política, el autor ha tratado de evitar en lo posible la mera mención de hombres y libros que, por falta de espacio, no podía describir adecuadamente, presentándolos en relación con su medio. En la concepción aquí sostenida, el hecho de que haya existido un hombre o de que haya escrito un libro, no constituye, por si solo, parte de la historia de la teoría política. En muchos casos ha sido necesario decidirse a escoger un tipo que represente a un grupo considerable, omitiendo a otros autores, que hubieran podido representar la misma posición. Después de hecha una selección, las mayores dificultades surgen de la necesidad de mantener una proporción adecuada entre los diversos temas tratados. Especialmente al aproximarse a la época actual, el problema de saber que incluir y qué omitir y el decidir sobre la importancia relativa de los temas escogidos para la inclusión, llega a ser casi insoluble en vista del espacio de que se dispone. Para ser más concreto: el autor tiene graves dudas de si en los capítulos que siguen al dedicado a Hegel no ha omitido mucho que debería haber incluido para mantener una proporción constante con la observada en los capítulos anteriores. Si tuviese que excusarme en ello, su disculpa sería la de que un amigo, el profesor Francois W. Coker, ha realizado recientemente esta tarea mucho mejor de lo que él hubiera podido hacerlo.

El autor debe muchísimo al gran número de eruditos e investigadores que se han ocupado, de modo más adecuado de lo que él ha podido hacer, de aspectos específicos o partes limitadas del tema.

G.H.S

Ithaca, Nueva York

10 de abril de 1937

PRFACIO A LA TERCERA EDICIÓN EN INGLÉS

En esta edición, como en las precedentes, los cambios se encuentran predominantemente en los últimos tres capítulos; la paginación permanece sin cambios hasta la página 740. Sin embargo, nuevamente la bibliografía ha sido revisada en su totalidad y se han añadido unas cuantas publicaciones nuevas notas a pie de página. En el texto del capítulo referente a Locke se hicieron varias modificaciones menores a fin de incluir parte de la obra de Peter Laslett. Quizá habría sido más adecuado escribir nuevamente todo el capítulo con objeto de hacer uso completo de la obra de Locke, *Essays on the Law of Nature*, en la edición de W. von Leyden, pero esto probablemente habría dado lugar a cambios más allá del plan de esta revisión.

A partir de la página 740 la sección última del capítulo sobre el liberalismo modernizado se ha reescrito en un intento por calificar la exposición de los postulados de la política liberal. El capítulo acerca de Marx ha sido casi completamente modificado, en primer lugar con el propósito de mejorar la presentación, y en segundo, para presentar explícitamente la transcripción al capítulo sobre el comunismo. La exposición de la teoría de la plusvalía se ha omitido por parecer inapropiada para la controversia respecto a la teoría, pero principalmente porque los tecnicismos de su argumento no tienen un lugar preponderantemente en la teoría política del marxismo.

El capítulo referente a comunismo lo he escrito y diseñado por completo. Para esto tuve varias razones. La primera es que ha sido enorme la cantidad de publicaciones significativas en la materia durante los últimos diez años por lo que es posible efectuar una mejor evaluación de la historia del leninismo de aquella que puede escribir en 1950. La segunda es que estaba convencido de que la edición precedente había tratado en demasía las discrepancias formales entre Lenin y Marx. El marxismo ahora me parece menos estrechamente constituido de lo que entonces suponía, de tal manera que lo que Lenin extrajo de Marx existía en efecto, a pesar de ser extensamente diferente de lo que Marx pareció ser para los expositores de la Europa occidental. En resumen, existieron dos tradiciones marxistas: una que culminó en los partidos socialistas de Occidente y otra en el comunismo. Tales tradiciones no fueron congruentes entre sí, pero ambas formaban parte de Marx. En tercer lugar, considero ahora que mi evaluación del comunismo se constituyó demasiado en la función de generalidades; por ejemplo, represento la teoría del partido de Lenin como si hubiera simplemente desplegado las implicaciones de su primera afirmación en 1902. Continúe creyendo que los principios existían y que a su vez han permanecido sin cambio. El hecho es que toda aplicación de los principios constituyó un motivo de controversia entre los que comprendíamos esos principios a la perfección. Ahora pienso que mi propia creencia de que las teorías políticas se desarrollan como parte de la política, debió prevenirme de considerar las teorías de Lenin tan rígidamente deductivas. De acuerdo con esto he reescrito el capítulo siguiendo un orden casi cronológico, dando así a entender la forma en que los principios de Lenin fueron reducidos, bajo la fuerza de las circunstancias, a algo como normas de procedimiento.

Finalmente, el último capítulo referente al nacionalismo ha sido escrito nuevamente en gran proporción, principalmente con el fin de reducirlo. En los últimos diez años el mundo se ha mostrado feliz-tal vez demasiado- de olvidar a Hitler. Parece no tener mucho sentido ahora repetir largamente supuestas "teorías" que fueron con frecuencia engañosas y siempre históricas. Esto no se debe a que crea que la política se haya tornado inmune a la histeria, sino más bien a que confió que un nuevo ataque encontrara nuevas y diferentes creencias por explorar.

Aprovecho esta oportunidad para expresar mi agradecimiento a Cristopher Breiseth, de Lincoln College, en Oxford, por su ayuda tan eficiente al preparar esta revisión para su impresión.

G.H.S

Ithaca, Nueva York

Enero de 1961

1. EL CONTEXTO DE LA POLÍTICA ECONÓMICA

2.

LA TEORÍA POLÍTICA Y LA EVOLUCIÓN DEL HOMBRE

La ciencia a finales del siglo XX nos permite, con alto grado de exactitud, descubrir al hombre como miembro del reino animal en el orden de los primates. El hombre, como otros primates- y en este aspecto al igual que todos los animales y plantas- se enfrenta constantemente con innumerables problemas de adaptación a las condiciones de vida de la Tierra. En el animal humano la adaptación puede significar una alteración genética en el color de la piel, la capacidad de los pulmones o la capacidad para soportar el frío, pero a su vez significa descubrir e inventar formas y medios para convivir con la naturaleza, con los otros hombres y, tal vez lo más importante, con el hombre interno¹.

Eso que llamamos organización política y social- las costumbres, prácticas y procedimientos que con grados diversos de firmeza mantienen al hombre unido en grupos interrelacionados- es quizá la forma más importante de adaptación humana al ambiente, tanto externo como interno. Los estudiosos de la antropología y de la conducta animal demuestran crecientemente que tanto en el hombre, en la mayoría de los otros primates, así como en muchas otras especies animales, la vida y la organización social son primordialmente instrumentos de supervivencia biológica. El hombre no tiene un caparazón como las tortugas o púas como el guerrero espín, pero si tiene una vida social y la capacidad para organizarla efectivamente con fines de supervivencia.

Es referente a estos antecedentes y dentro de este contexto que debemos comenzar nuestro aprendizaje de la teoría económica. La teoría política es, simplemente, el intento del hombre por comprender conscientemente y resolver los problemas de su vida grupal y su organización. Así pues, la teoría política es una tradición intelectual cuya historia la constituye la evolución del pensamiento del hombre sobre problemas políticos a través del tiempo.

Los antropólogos suelen referirse al hombre como un animal “portador de cultura” y Marshall McLuhan, teórico en las comunicaciones, describe los medios de comunicación y las manifestaciones de cultura como “extensiones” del hombre.² La teoría política forma parte de esa cultura que el hombre “porta” o lleva consigo. Es una extensión del hombre y se determina y condiciona por otras extensiones del hombre tales como el lenguaje, la escritura, la imprenta y más recientemente, la radio y la televisión.

Si quisiéramos definir la teoría política de manera tan amplia como “todo pensamiento relativo a la política o relevante para ella”, estaríamos incluyendo casi todo el pensamiento humano de todos los tiempos. Sin embargo, la teoría política como definiremos en este libro es la investigación “disciplinada” de los problemas políticos, la cual fue inventada por los helenos en lo que actualmente se llama Grecia, en un momento más o menos específico, durante el siglo V antes de Cristo.

Si tomásemos una forma de hablar de la biología, podríamos decir que así como la naturaleza en un momento y lugar determinado creó los mamíferos, del mismo modo el animal portador de cultura en cierto momento y en cierto lugar desarrollo y comenzó a llevar consigo una investigación política disciplinada y consciente. Debe agregarse algo a esta imagen evolutiva. La “invención” de los mamíferos por la naturaleza no equivale a decir que todos ellos surgieron al

¹ El antropólogo Weston La Barre afirma de manera convincente la necesidad de entender no sólo la necesidad del animal humano de adaptarse al ambiente externo y objetivo, sino adaptarse al mundo de sus temores, sus sueños y sus fantasmas. Weston La Barre, *The Ghost Dance*, Doubleday&Co., Garden City, 1970.

² Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press, Toronto, 1963 y *Understanding Media*, McGraw-Hill, Nueva York, 1964.

mundo de manera instantánea y con una evolución total, sino que se atravesó el umbral del cual brotó el enormemente variado orden de los mamíferos.

A partir del cruce de ese umbral-ya sea que haya sucedido una o varias veces- los mamíferos se desarrollaron y dispersaron por el planeta. Desde esta perspectiva podríamos hablar de la historia del desarrollo de los mamíferos. De la misma manera nos referimos a una tradición intelectual, al animal portador de cultura que lleva consigo una especie de extensión del hombre, o, finalmente, a la historia de la teoría política.

LA TEORIA POLÍTICA Y LAS INSTITUCIONES POLITICAS

La teoría política como la “investigación disciplinada de los problemas políticos” ha sido principalmente competencia de los filósofos, la mayor parte de los cuales se distinguió en filosofía y literatura, considerados de forma más general. De este modo Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel y Marx son en general grandes nombres de la historia de la tradición intelectual de Occidente, así como en su aspecto político.

Una de las cuestiones más importantes que debemos aceptar al principio del estudio de la historia de la teoría política es que nuestro principal objeto de estudio es una serie de escritores, y no, aunque fuese posible en un sentido poco estricto, de instituciones, prácticas y costumbres políticas existentes. Ello significa que las consideraciones de análisis literario y lógico serán, inevitablemente, de importancia, lo cual no quiere decir que cualquier escrito político pueda ser considerado aparte de las prácticas políticas con las cuales se relaciona.

Tanto las instituciones como las teorías políticas forman parte de la cultura; son extensiones del hombre como este físico. Los grupos humanos crean instituciones y practicas ya sea que los filósofos políticos estén o no allí, para la filosofar; sin embargo, cuando alguien como Platón o Locke tiene en efecto escrito sus reflexiones, estas pueden y de hecho se han convertido en parte de la forma en que las sociedades crean instituciones y prácticas.

Las instituciones y las teorías políticas se combinan en el sentido y hasta el punto en que ambas buscan *relacionarse* con la gente, objetos y hechos bajo la noción del bien o del interés común. Una importante función de la teoría política es no demostrar únicamente lo que es una práctica política, sino también lo que *significa*, o lo que *debería* significar, la teoría política puede modificar lo que en realidad es.

Estamos acostumbrados a pensar en función de una relación completamente “objetiva” entre el teórico y el aspecto de la naturaleza en el cual realiza su labor. Así, se concibe al físico o al químico emitiendo juicios objetivos-o dando una descripción exacta- de elementos, átomos o moléculas con los cuales no tienen contacto en absoluto. De esta forma, galileo solamente observo la esfera girando sobre el plano inclinado; su presencia no tuvo efecto alguno sobre la esfera, el giro o el plano.

Gran cantidad de filósofos de la ciencia y de científicos se inclinan a desconfiar de esta descripción puramente objetiva del “observador independiente” dentro de la relación entre el teórico y la naturaleza. Ellos proponen que ningún hombre puede captar la naturaleza sino bajo condiciones, herramientas y conceptos humanos, y por lo tanto ningún hombre es un *simple* espectador. Sea como sea, parece adecuado afirmar que la teoría política está siempre compleja e ingeniosamente entrelazada con la “naturaleza política”, aunque sea porque la naturaleza “política” es en sí misma obra del hombre.

Si lo anterior parece confuso, quizá puede aclararse respondiendo la pregunta, “¿cómo se convierte algo en parte de la naturaleza política?” Las instituciones de una sociedad que podríamos calificar como políticas representan un acuerdo entre el poder y la autoridad. Algunas Instituciones dentro de la sociedad son consideradas legítimas ejecutantes de la autoridad para tomar decisiones que atañen a la sociedad entera. (si tales instituciones no se encuentran en un área o entre un grupo determinado de personas, entonces sería difícil afirmar que existe una sociedad genuina o una comunidad política.) Naturalmente, las decisiones que se toman en o por dichas instituciones atraen la atención de grupos y de individuos cuyos intereses y propósitos serán afectados por estas últimas.³ Cuando los grupos o individuos interesados llevan a cabo acciones dirigidas hacia las instituciones políticas, dichos actos se convierten en parte del aspecto político de la sociedad o de la naturaleza política- lo anterior sería válido tanto en el caso de que los actos fuesen primordialmente físicos o verbales o alguna combinación de ambos-. Lo que aquí sucede es que el hombre, al ejercer acciones dirigidas a las instituciones políticas, se *conecta* a sí mismo y a sus intereses a la naturaleza política, y por ello, hasta cierto punto al menos, se transforma en parte de ésta.

Esta “conexión” política puede originarse, y con frecuencia lo hace, junto a los hombres que manejan las instituciones políticas. Algún tipo de decisión política, por ejemplo, la de regular las emisiones de los escapes de los automóviles, tiene el efecto de transformar un fenómeno originariamente químico en esencia, en uno de tipo político. Podría enumerarse infinidad de ejemplos similares, pero lo importante se encuentra en el carácter de relación o conexión que tienen las instituciones políticas. En este sentido, la naturaleza política sobre la cual el teórico político va a trabajar es un tipo de tejido o red que relaciona o conecta al hombre, a los objetos y a los eventos de tal manera que tienen que ver con los intereses comunes o públicos de una sociedad. El ejemplo utilizado hace énfasis en las conexiones que tienen lugar en el espacio, mas debemos tomar en cuenta a su vez que las conexiones pueden suceder a través del *tiempo* como, por ejemplo, cuando el gobierno recauda las contribuciones de seguridad social del patrón y del empleado y décadas más tarde las reparte en forma de presentación de retiro.

Dada esta visión de la naturaleza política es sencillo apreciar que al actor político es quien “conecta” o “relaciona”, quien crea el tejido político en un sentido inmediato. El teórico político lo observa a él y a sus hechos y aconseja y recomienda lo que puede y lo que no debe hacer.

Cuando el verdadero teórico político observa y emite comentarios acerca de alguna conexión dentro de la naturaleza política, generalmente expresara de manera más que simple que ella existe. También intentara demostrar lo que la conexión *significa*. Lo que quiere decir buscar las respuestas al porqué se creó está originalmente, cuáles han sido y podrían ser sus efectos. De este modo, al poner de relieve una conexión e intentar clarificar su significado, el teórico puede a su vez actuar dentro de la naturaleza política al conectarse de nuevo en circunstancias políticas para los lectores.

A este respecto, el teórico político es una especie de político superdotado, pues reflexiona y presenta persuasivamente la naturaleza y la convivencia de ciertas conexiones que el líder político que trabaja al día puede no tener tiempo para comprenderlas o analizarlas por sí solo. El teórico francés Montesquieu, por ejemplo, discutió sobre el gobierno británico en cuanto a una separación de poderes o funciones. Su escrito influyo importantemente en los autores de la constitución norteamericana, instruyéndoles sobre el significado y la convivencia de la separación de poderes, aunque, como muchos críticos han argumentado, Montesquieu malinterpreto la naturaleza de las instituciones británicas. A pesar de esto, como teórico político Montesquieu fue con seguridad un

³ Véase la interesante discusión sobre la esencia del liderazgo político como “necesidades de atención” en Lionel Tiger y Robin Fox, *The Imperial Animal*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1971

actor político más importante que Cornwallis y quizá también que Washinton en la historia norteamericana.

LA TEORÍA POLÍTICA COMO ATRIBUTO DE LA TRADICIÓN CULTURAL DE OCCIDENTE

Como se establece en la discusión presente, la teoría política no es parte primordial de una tradición poética, musical o artística. Al contrario, en su mayor parte debe asociarse con una tradición y un estilo de disertación científico-filosófico. De hecho, la teoría política es a menudo caracterizada por lo que se ha llamado una postura “arquitectónica” con respecto a su materia de estudio. Así, el teórico político se encuentra “fuera” del edificio como lo haría un arquitecto. Lo observa como un todo, planifica su total desarrollo y ajusta éste y aquel respecto con vistas al éxito en conjunto.

Como mencionó anteriormente, este estilo de pensar filosófico-científico, del cual la teoría política forma parte, se originó entre lo que ahora llamamos los antiguos griegos. Se dijo también que la teoría política tuvo su origen en el siglo V a. C. Al estudio moderno esto le parece mucho tiempo atrás suficiente para cuestionar su relevancia en relación con la época contemporánea. Se considera a estos griegos “antiguos” únicamente en cuanto a lo que el término indica. Desde otra perspectiva y en muchos aspectos, sería más apropiado llamarlos “modernos”, si no contemporáneos. Examínese la gráfica que aparece en la página siguiente.

La Edad de Oro de Atenas, o de Pericles, a la que miramos atrás con reverencia, debe propiamente ser considerada como el inicio de la civilización *europa-* o como a hora la llamamos, civilización *occidental-* pero desde un punto de vista general de la historia de la humanidad, el florecimiento de Atenas fue un acontecimiento más bien tardío y circundante. Es sencillo ver que en el siglo XX, nos encontramos alrededor de 2400 años de la época de Pericles, pero también es importante considerar que Pericles vivió aproximadamente a una distancia en años similar a la de los constructores de la Gran Pirámide de Keops, con su astronomía matemática y técnicas de ingeniería altamente sofisticada.⁴

Fue en Grecia donde los europeos hicieron contacto con la civilización del antiguo Oriente Medio y donde el hombre atravesó el umbral de la ciencia, la filosofía y la teoría política. Es parte de la costumbre del hombre occidental contemporáneo juzgar a Platón, a Aristóteles y a la ciencia y filosofía griegas en contraste con la ciencia y la filosofía contemporánea de Occidente, y casi nunca con lo que sucedió con anterioridad a ellos.⁵

La comprensión de la naturaleza de la teoría política como extensión del hombre requiere ser observada en el contexto en el cual se desarrolló. Por consiguiente, es necesario hacer dos cosas antes de pasar, en el siguiente capítulo, a una discusión de la ciudad-estado griega que sirvió de contexto inmediato a Sócrates y a Platón. Debemos preparar el escenario para el advenimiento de la civilización griega y debemos examinar, aunque brevemente, el estilo y la forma intelectual que precedió a la invención de la filosofía y teoría política.

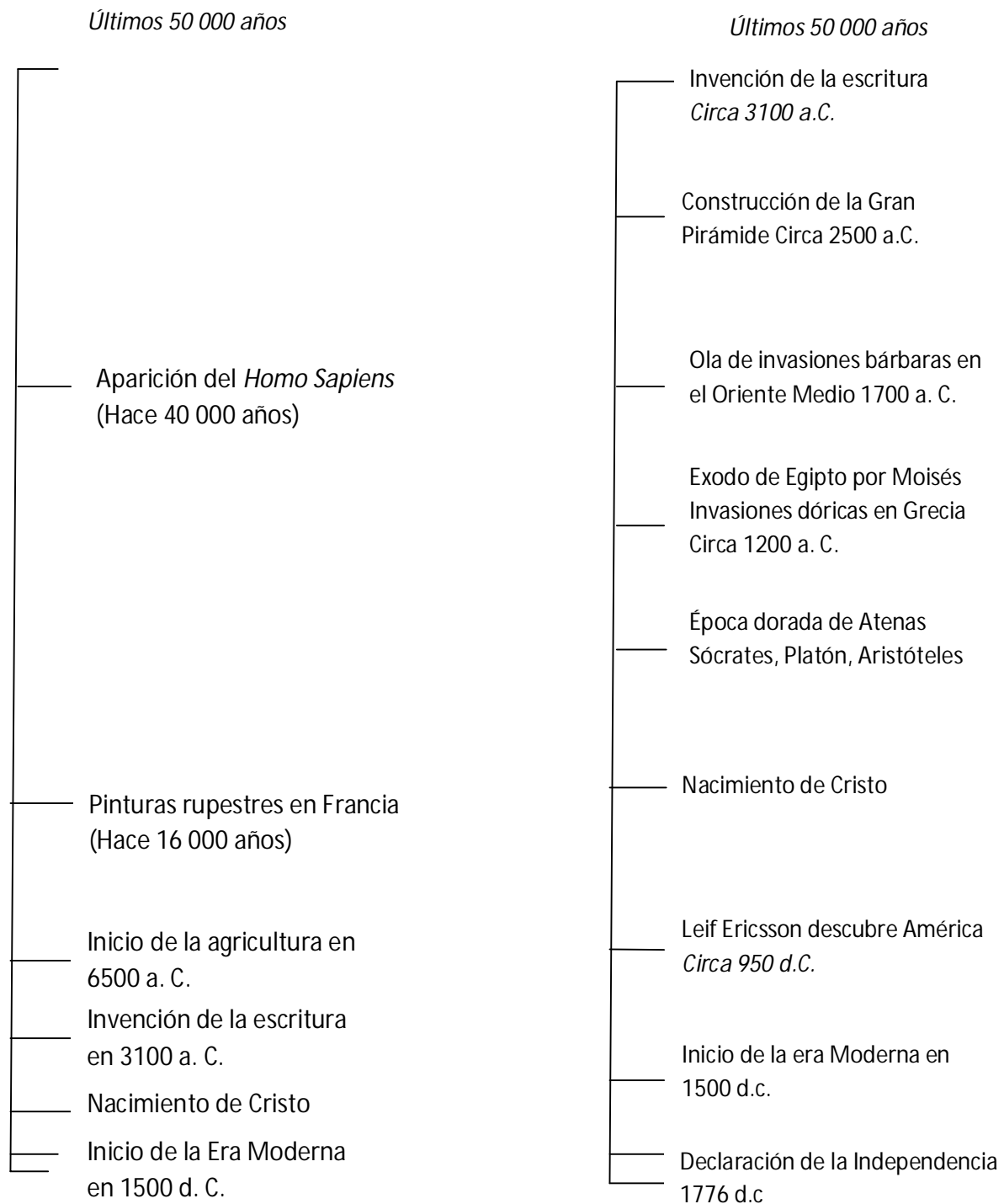
EL DESARROLLO DE LA CIVILIZACIÓN ANTES DE LOS GRIEGOS

La investigación arqueológica en las últimas décadas- la cual en modo alguno ha terminado- ha incrementado ampliamente nuestro conocimiento del mundo antiguo. Mientras el hombre, en sentido

⁴ Véase Peter Tompkins, *Secrets of the Great Pyramid*, harper and Row, Nueva York, 1971.

⁵ Lo mismo podría afirmarse con respecto a la cristiandad. El intelectual contemporáneo contrasta la enseñanzas cristianas con el racionalismo científico actual, por raramente lo hace con los estilos de pensamiento mitológico con los cuales compitió en un principio.

general, parece haber nacido en África⁶, en algún sitio del Oriente Medio, cerca del año 6500 a. C., se atravesó una línea crucial para nuestra dis



⁶ Vease Robert Ardrey, *African Genesis*, Atheneum, Nueva York, 1962; L.S.B LeaKey, "The Origen of the Genus Homo", en *Evolucion afther Darwin*, edición de Sol Tax, University of Chicago Press, Chicago, 1960, II, pp. 17-31; Bjorn Karten, *Not from the Apes*, Pantheon Books, Nueva York, 1972

cusión. Aquí el hombre cazador, el recolector, el pastor se convirtió de manera simple en el agricultor. Las técnicas sencillas de agricultura parecen haberse difundido continuamente hasta el año 3000 a.C., en que se encontraron comunidades agrícolas de granos a lo largo de la costa del norte de África, en Europa, y la India y a través del altiplano de Irán, hasta el Asia central.

La agricultura se convirtió en civilización únicamente bajo ciertas circunstancias favorables, floreciendo en los terrenos aluviales de grandes ríos- de los cuales el primero aparentemente fue el del valle del Tigris-Éufrates-. La civilización por definición requiere de actividades sociales más allá del nivel de la agricultura de reproducción y subsistencia, de modo que se pudo ofrecer un excedente agrícola capaz de sostener formas de actividad humana cultivadamente "humanas".

Y lo que es quizá más importante que la sola fertilidad creciente, el terreno aluvial aportó una circunstancia de la cual el hombre pudo emplear su siempre presente ingenuidad para desarrollar sistemas de irrigación relativamente elaborados. Los proyectos de irrigación requerían de esfuerzo coordinado a gran escala, lo que significó el desarrollo de un grupo de "directivos", ya fuesen sacerdotes, jefes o líderes militares, que supuestamente tendrían algún derecho sobre el excedente producto de la irrigación. Una vez que el excedente llega a manos de los dirigentes, los hombres pueden ser contratados no únicamente para cavar canales de irrigación sino también para fungir como artesanos. Artistas o músicos, es decir, como profesionales dedicados a perfeccionar y desarrollar actividades que siempre habían sido de carácter humano al nivel que llamamos civilizado.

Por lo tanto, no es por casualidad que la escritura, una de las más importantes extensiones del hombre, haya sido desarrollada por los sumerios alrededor del año 3100 a. C. simultáneamente con un excedente agrícola en el valle del Tigris y el Éufrates.

La simple agricultura de subsistencia se difundió del Oriente Medio hacia el África, Europa y Asia. Una vez adquiridas las técnicas básicas, no hubo problemas de consideración para infiltrarse en otros campos. Dada la presencia de suelos y condiciones climáticas apropiadas como mínimo, podría desarrollarse una continua región agrícola a través del tiempo. Sin embargo, la civilización en su forma original fue muy diferente, ya que estaba ligada a condiciones especiales. Tuvo que mudarse de un terreno aluvial irrigable a otro y las áreas que reunían tales condiciones eran de hecho escasas. Mientras algunas ciudades⁷ que lograron durante algún tiempo impedir los ataques de los bárbaros del monte y del desierto se desarrollaron a lo largo de ríos más pequeños, sólo el Nilo y el Oxo-Yakarta, del otro lado del mar Caspio Haya sido escenario de un desarrollo paralelo pero hasta el día de hoy se conoce muy poco acerca del área. Un desarrollo comparable se dio más tarde a orillas del río Amarillo en China, y mucho tiempo después a lo largo de las riberas en lo que hoy es Camboya.

Inevitablemente, a través del tiempo se dio un contacto considerable y surgieron conflictos entre estas áreas altamente desarrolladas y sus vecinos de menor desarrollo. Los elementos separables de la civilización tendieron a difundirse. Cuando la búsqueda del desarrollo entre los bárbaros de los alrededores se convirtió en un ataque armado a las áreas civilizadas, la resistencia fue una necesidad, mas no siempre exitosa. Las mediadas políticas en el valle del Tigris-Éufrates cambiaron su punto central de actividad en repetidas ocasiones durante el periodo del 3000 al 1500 a. C.; la tendencia parece haber sido una expansión al norte del área d civilización, conforme círculos sucesivos de bárbaros atacaban primero y eran luego absorbidos por la civilización. Así, alrededor

⁷ Por ejemplo, Jericó, a orillas del río Jordán, tuvo un gran desarrollo 2000 años antes de la época del Antiguo Testamento.

del año 3000 a.C., el centro político era sumerio y se encontraba cercano a la desembocadura del río Tigris y el Éufrates; pero hacia 1700 a. C., el centro se hallaba a varias millas de distancia al norte, en Babilonia y bajo la hegemonía del “bárbaro” amorita Hammurabi.

Aun que se conoce mucho menos del pueblo del Indo, se presume que ellos también tuvieron sus problemas con los grupos circundantes. Sin embargo, los egipcios se encontraban relativamente solos a lo largo del Nilo, y fueron por ello capaces de perfeccionar un estilo de vida y pensamiento más o menos estático. El estilo de pensamiento egipcio ofrece un contraste importante e ilustrativo de la invención de la filosofía en Grecia. Retornaremos esto un poco más adelante, ya que primero es necesario aclarar las circunstancias bajo las cuales los Griegos aparecieron en el escenario mundial.

Alrededor del año 1700 a. C. se inició una ola de invasiones provenientes del norte que dio comienzo a una nueva fase del desarrollo de la humanidad. Grupos que hablaban una de las lenguas de una familia común-el indoeuropeo- invadieron el valle del Indo y destruyeron el desarrollo existente. Se trasladaron al Oriente Medio, donde finalmente, a la cabeza de una serie de tribus locales, conquistaron Egipto. Hacia el este, el lenguaje Indoeuropeo fue una forma incipiente de griego y estos guerreros llegaron hasta el África y el Peloponeso.

Estas invasiones que duraron cerca de doscientos años modificaron drásticamente la situación del Oriente Medio. Egipto no pudo permanecer aislado por más tiempo y con la desaparición de las antiguas barreras culturales y geográficas surgió lo que podía llamarse una civilización cosmopolita que incorporaba a Egipto, a Mesopotamia y a lo que entre ellos se encontraba. Mientras los estilos culturales, intelectuales y políticos de Egipto y Mesopotamia continuaron siendo poderosos y hasta cierto punto continuaron separados entre los años 1500 y 500 a.C. una “gran sociedad” se extendió desde el Nilo hasta el Tigris-Éufrates y aun más allá. Fue al principio de este periodo – alrededor del 1200 a.C. – que el líder de una tribu del desierto, preparado y educado por sacerdotes egipcios, llevó a su pueblo fuera de Egipto y atravesó el Sinaí en busca de la Tierra Prometida. Más o menos al mismo tiempo otro grupo de semitas de los límites entre Egipto y Mesopotamia, aparentemente incapaces de asimilar con éxito los estilos de escritura egipcia y mesopotámica, simplificaron la escritura creando de 20 a 30 símbolos que representaban sonidos, inventando así el alfabeto.⁸ En esa misma época aproximadamente los dorios, un grupo de bárbaros que hablaban griego, llegaron al norte. La batalla de Troya, que narra La Ilíada de Homero, data, tradicionalmente de 1184 antes de Cristo.

En la primera mitad del milenio antes de Cristo, mientras el Oriente Medio continuaba con su unificación cosmopolita y hacia la unificación política real bajo los persas, alrededor de año 500 a.C., el mundo se desarrollaba en la forma de tres civilizaciones periféricas: China, de donde surgió Confucio; India, de donde surgió Buda y Grecia, de donde en diferentes épocas surgieron Sócrates, Platón y Aristóteles.

El historiador William. H. McNeil, al analizar la hegemonía persa en el Oriente Medio bajo el mando de Ciro y Cambises (poco antes del 500 a.C.), concluye lo siguiente:

Con este logro, la evolución política del antiguo Oriente llegó a una conclusión si no histórica si lógica. El mundo antiguo civilizado se unificó bajo una sola administración; el mundo bárbaro estaba seriamente sorprendido. Sin embargo, en su forma noroeste, los persas enfrentaban un problema cuya solución estaría más allá de su poder. Aun en los tiempos de Ciro, un grupo de ciudades-estado griego de poca consideración ya comenzaba a crear una civilización

⁸ Los jeroglíficos egipcios y la escritura cuneiforme de Mesopotamia no solo representaba sonidos, sino, al igual que la escritura china, una compleja combinación de ideas, cosas, silabas y sonidos. El alfabeto ha demostrado ser infinitamente más flexible y adaptable. Véase la discusión de Thomas Landon Thorson en *Biopolitics*, Holt, Rinehart and Winston York, 1970, pp. 156-160

que, si bien en muchos de sus elementos giraba entorno al Oriente, era profundamente diferente en sus características. En poco tiempo, esta civilización se convirtió en la guía de los pueblos bárbaros de Macedonia, Tracia

y el sur de Rusia, y de hecho, la administración que causo luego hasta Persia. Ya en el año 479 a.C. las victorias sorpresivas de los griegos en las batallas de Salamis y Platea obligaron a los persas a defenderse. Un siglo y medio más tarde los macedonios helenizados y sus aliados griegos irrumpieron en el periodo persa y lo que destruyeron (334-330 a.C.), provocando así que una nueva y muy poderosa fuerza cultural cayera sobre la añeja civilización del Oriente Medio

El ascenso de la civilización griega desde su calidad de dependiente periférica del Oriente Medio hasta la igualdad e incluso superioridad sobre aquel antiguo imperio marcó un fundamental cambio de rumbo en la historia de la civilización. De esta manera llegó el fin de la época de dominación de Oriente Medio y se inició una complicada interacción cultural entre las principales comunidades civilizadas de Europa, el Medio Oriente, India y China. En Eurasia se originó algo parecido un equilibrio entre culturas, el cual subsistiría hasta después del año 1500 d. C, en que Europa comenzó a ejercer un dominio nuevo sobre todos los pueblos y culturas del mundo.

Cualquier fecha de terminación que se adjudique a la prominencia de Oriente Medio será claramente arbitraria, pero el año 500 a. C., se presenta como una cifra redonda conveniente, que representa el punto más alto del poder y prestigio persas así en la frontera griega del mundo oriental antiguo como en la hindú, antes de que la revuelta jónica del 449 a.C., amenazara el poder del Gran Rey. De igual manera, para el año 500 a.C., las civilizaciones de Grecia, la India y China habían ya adquirido muchas de sus características distintivas. El arte y la filosofía griegos habrían ya hecho su aportación, mientras que Confucio en China y Buda en la India daban paso a la expresión que se tomaría distintiva de sus respectivas civilizaciones⁹.

LA INVENCION DE LA FILOSOFIA POLITICA

Es importante subrayar que Grecia era una civilización *periférica* a Egipto, mas no se encontraba aislada de él. La India, por el contrario, se encontraba sustancialmente más aislada, mientras que China estaba casi totalmente separada.

Aunque comenzaron más tarde, en muchos aspectos los chinos parecen haber recorrido etapas de desarrollo bastante similares a aquellas de Egipto y Mesopotamia. De este modo, encontramos una gran similitud entre un emperador chino y su soberanía, y un emperador mesopotámico o un faraón egipcio con las suyas. Sin embargo, los griegos parecen haber hecho algo fundamentalmente diferente, es decir, como se mencionó anteriormente, parecen haber atravesado un umbral en el desarrollo de la humanidad.

En Grecia empezó a diferenciarse la política de la religión, y la filosofía y/o la ciencia comenzaron a diferenciarse del mito. Estas son diferencias que el hombre occidental contemporáneo no toma en consideración. Dichas diferencias son hasta el día de hoy efectivamente más agudas en el Occidente que el Oriente, y ello no es casualidad, ya que es el hombre occidental, que no el Oriental, el descendiente cultural directo de los griegos.

En el mundo contemporáneo podemos fácilmente hacer la distinción entre una descripción del movimiento del Sol a través del cielo dibujando un carro de fuego que se mueve por algún sendero de los cielos y una descripción que narra una gigantesca y ardiente bola de gas que aparentemente se mueve debido a la rotación de la Tierra sobre su eje. La primera descripción es mitológica, la segunda es, científica.

La forma del mito es aquella de un cuento: el carruaje es jalado por ocho caballos o por cuatro bueyes; es conducido por algún individuo en especial; es devorado por un ave gigantesca (durante un eclipse) para resurgir después. La forma de la ciencia es un principio abstracto, una descripción estrictamente científica. Nótese que en el mito verdadero la historia no es una descripción simbólica, *sino literal*. Para los antiguos egipcios el Sol no simbolizaba ni representaba a

⁹ William H. McNeill, *The Rise of the West*, University of Chicago, 1963, p.116

ninguna deidad ni era controlado por algún dios invisible y todo poderoso en particular (éste fue descubrimiento de los hebreos), sino que el sol (Ra) era un dios. Es propia de la mentalidad moderna la capacidad de crear explícitamente un “mito” como forma de influir en los demás (como lo hace, por ejemplo, Platón en *La República*). En su forma original, un mito es una descripción literal.

La antropología y los cuentos infantiles nos hacen pensar que un mito es sencillamente una serie de historias fantásticas y simplistas. Sin embargo, las pruebas sugieren que en el caso de los antiguos egipcios y en cierta medida los antiguos mesopotámicos, mientras su apreciación de las relaciones entre el hombre, la Tierra y los cielos estaba definida con mucho en forma de mito, su actitud real en esta materia fundamental era extra ordinariamente preciosa y sofisticada.

Los antiguos astrónomos de Egipto y Mesopotamia observaron que todos los fenómenos variables del cielo ocurren en una senda celestial de 14° de ancho- alrededor de lo que los astrónomos llaman el plano de la eclíptica-. El Sol, la Luna y los planetas se mueven a través del cielo en esta senda mientras que el cielo restante constituye un “sepulcro de los cielos”, dando fundamento a esta actividad. Ocupan esta vereda celestial las conocidas constelaciones del Zodiaco- de ahí las expresiones astrológicas tales como “Júpiter alzándose sobre Sagitario”-. Las conductas del Sol, de la Luna y de los planetas en las diversas constelaciones fueron expresadas en forma mítica, pero fueron observadas y calculadas de manera matemática exacta y altamente imaginativa.

Estas circunstancias generaron una compleja y misteriosa serie de enseñanzas religioso-científicas que fueron preservadas por un sacerdocio cuyos miembros eran expertos en matemáticas, astronomía (que no variaba en absoluto de lo que podría llamarse astrología), un estilo de escritura complejo y la interpretación de mitos.

La evidencia existente sugiere que los habitantes de estas civilizaciones yacentes sobre los valles de los ríos consideraban a estos como reflejos o aspectos terrenos de la eclíptica o de la senda del Sol a través del cielo. El Sol era un rey, quien tenía cierta personalidad como dios. Conectaba el reino terrenal con el celestial a través de elevadas construcciones (de las cuales la Torre de Babel y quizá la Gran Pirámide de Keops son ejemplo), los griegos llamarían a estos lugares *omphalo*, que significan ombligo. Aparentemente tenían una función similar a la de un cordón umbilical que conectaba la Tierra y el cielo. Es sencillo apreciar la esencia del mito, más la precisión astronómico-matemática y la sofisticación de la construcción, la ubicación de las torres, los calendarios y los registros astronómicos representaban adelantos mayores en manera considerable a los que los griegos, con su enfoque más “científico”, lograron alcanzar. Algunos estudios sugieren que Egipto fue cuidadosamente estudiado y levantado de acuerdo con el modelo celestial y que la Gran Pirámide de Keops era *¡un observatorio astronómico y de hecho un modelo preciso del hemisferio norte!*¹⁰

A pesar de toda la confusión y la imperfección que caracterizaron la historia del antiguo Medio Oriente, es posible discernir un tipo político. El orden político está centrado en un dios –rey, a su vez apoyado y rodeado de una burocracia sacerdotal cuyos miembros interpretan al mundo en la forma de mitos refinados en una astrología matemática.

Los griegos bárbaros hicieron contacto con esta civilización por su antigua sabiduría al final de su existencia y mucho tiempo después del máximo esplendor de su perfección. Al igual que los griegos, aprendieron la escritura utilizando un alfabeto que es una adaptación ampliamente simplificada de la escritura cuneiforme o los jeroglíficos, percibieron el poder de un fundamento celestial, matemático-geométrico y “natural” para el orden político, sin embargo, concibieron este

¹⁰ Vease Peter Tompkins, Op.Cit.

modo de pensar sin considerar un aspecto mitológico. McNeill ha asegurado que los griegos derivaron su máxima institución social, la *polis* o ciudad- estado (que se discutirá a fondo en el capítulo siguiente), del cosmos:

El contacto con sociedades orientales y bárbaras familiarizó a los jonios con la diversidad de doctrinas religiosas existentes; y a pesar de haber superado la teología de Homero, conservaron su concepto del destino impersonal e inexorable que se cierne sobre los dioses y hombres por igual, para controlarlos al final. Pero el factor realmente decisivo nos lleva de regreso directamente a la *polis*. En la Jonia del siglo VI, las relaciones humanas eran reguladas con bastante éxito por leyes impersonales, uniformes, necesarias y se cree justas. Obviamente, las leyes de la naturaleza, que los filósofos jonios creyeron poder detectar en el universo a gran escala, tenían una similitud impresionante con aquellas de la *polis*, que con seguridad, aunque invisibles, regia sus propias vidas individuales. Así pues, los comienzos de la filosofía griega pueden ser considerados una proyección ingenua, aunque enormemente fructífera, del mundo agitado y ordenado de la *polis* sobre el cosmos.

Los primeros pensadores, tanto griegos como bárbaros habían igualmente proyectado su atmósfera social en el cosmos. Sin embargo, en casi la totalidad de las sociedades anteriores, el hombre había estado estrechamente sujeto a los designios de la naturaleza o la voluntad arbitraria de sus superiores sociales o, más a menudo, ambos. Durante el tiempo que los alimentos de la comunidad dependían de los caprichos del clima, mientras el bienestar común pendía de la voluntad de algún jefe supremo tal vez lejano, ya la vida misma estaba expuesta constantemente al azar aritmético de la depredación y la peste, cualquier visión de universo que no hiciera énfasis en la naturaleza irregular e impredecible de las cosas era evidentemente absurda. Pero en una ciudad próspera e independiente como Mileto, las vidas y el bienestar de los ciudadanos dependían primordialmente de su actividad coordinada, regulada por la ley. Las pérdidas locales de cosechas perdieron parte de su terror cuando hubo navíos de comerciantes lejanos que podían proveer a la ciudad de granos necesarios. No hubo monarca distante que pudiese tener destino de Mileto e sus manos incluso las posibilidades de guerra dependían en gran parte de la preparación y disciplina de los soldados. Así pues, la *polis* interpuso una barrera entre miembros y los caprichos de la naturaleza, controló estrictamente los impulsos arbitrarios del magistrado y el gobernante y, a través de entrenamiento militar, tuvo éxito en la reducción de riesgos de guerra a un mínimo. El ciudadano de tal ciudad era libre de estar sujeto a la voluntad ajena hasta donde es posible; sin embargo, su vida estaba regida rigurosamente por la ley. Por esto resulta escasamente asombroso que unos cuantos ciudadanos con aficiones especulativas imaginaran que el universo era gobernado de manera similar. Pero esta improbable conjetura dio una tendencia distintiva a todo pensamiento griego (y europeo) subsecuente. Este fue un hecho notable, y más lo fue el hecho de que detrás de toda la variedad de sucesos particulares, la ley de la naturaleza efectivamente pareciera existir.¹¹

Es en la *polis* donde se origina la teoría política y es a ella hacia donde ahora nos dirigimos

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- Robert Ardrey, *African Genesis*, Nueva York, 1962.
Henri Frankfort et al., *Before Philosophy*, Harmondsworth, 1941.
John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middletown, 1968.
Weston La Barre, *The Ghost Dance*, Garden City, 1972.
Bjorn Kartén, *Not From the Apes*, Nueva York, 1972.
Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, 1962.
-----, *Understanding Media*, Nueva York, 1964.
William H. McNeil, *The Rise of the West*, CHICAGO, 1963.
-----, *Evolution after Darwin* vol. II. Editado por Sol Tax, Chicago, 1961.
Thomas Landon Thorson, *Biopolitics*, Nueva York, 1971.
Lionel Tiger y Robin Fox, *The Imperial Animal*, Nueva York, 1971.
Stephen Toulmin y June Goodfield, *The Fabric of the Heavens*, Londres, 1961.

¹¹ Véase William H. McNeil, op. cit., pp. 214-215.

Eric Voegelin, *Israel and Revelation* Baton Rouge, 1956.

Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, 1960.

II. CIUDAD-ESTADO

La mayor parte de los ideales políticos modernos – como, por ejemplo, la justicia, la libertad, el régimen constitucional y el respeto al derecho – o, al menos, sus definiciones comenzaron con la reflexión de los pensadores griegos sobre las instituciones de la ciudad-estado. Pero en la larga historia del pensamiento político el significado de tales términos se ha modificado de modos muy diversos y hay que entenderlo siempre a la luz de las instituciones que habían de realizar esos ideales y de la sociedad en la que operaban esas instituciones. La ciudad-estado griega era tan diferente de las comunidades políticas que viven los hombres modernos, que pintar su vida social y política requiere un no pequeño esfuerzo de imaginación. Los filósofos griegos reflexionaban sobre las prácticas políticas muy diferentes de cualesquiera que hayan prevalecido de modo general en el mundo moderno y de todo el clima de opinión en el que realizaron su trabajo era diferente del nuestro. Aunque sus problemas no dejaban de tener analogías en el presente, no fueron nunca idénticos a los problemas modernos, y el aparato ético que se valoraba y criticaba la vida política difería mucho del que hoy prevalece. Para comprender de modo adecuado y exacto lo que significaban sus teorías, es necesario darse cuenta en primer lugar, aunque sea en líneas muy generales, del tipo institucionales que tenían a la vista y de lo que para el público al que se dirigían comportaba la ciudadanía –de hecho y como idea-. A este propósito, es especialmente importante el gobierno de Atenas, en parte porque es el mejor conocido, pero sobre todo porque fue objeto de especial preocupación para el más grande de los filósofos griegos.

CLASES SOCIALES

Comparada con los estados modernos, la antigua ciudad-estado era extremadamente pequeña, tanto en área como en población. Así, por ejemplo, todo el territorio de Ática no era sino un poco mayor de los dos tercios del área de Rhode Island, y por lo que respectaba a la población, Atenas era comparable a una ciudad como Denver o Rochester. Los datos numéricos son inseguros en grado sumo, pero podemos tomar como aproximadamente correcta una cifra algo superior a trescientos mil habitantes. Tal organización de un pequeño territorio dominado por una sola ciudad era típica de la ciudad-estado.

Esta población estaba dividida en tres clases principales, que era política y jurídicamente distintas. En el grado más bajo de la escala social se encontraban los esclavos, pues la esclavitud era una institución universal en el mundo antiguo. Acaso una tercera parte de los habitantes de Atenas eran esclavos. En consecuencia, la institución de la esclavitud era tan característica de la economía de la ciudad-estado como la del asalariado lo es del estado moderno. Es cierto que los esclavos no contaban políticamente en la ciudad-estado. En la política griega se da por supuesta la existencia, del mismo modo que en la Edad Media se da por descontado que hay una jerarquía feudal y que se da hoy la relación de patrono y obrero. A veces se lamenta la suerte y a veces se defendía la institución (aunque no sus abusos). Pero el número relativamente grande de esclavos –y, sobre todo, la exageración de ese número– ha dado lugar a un mito que conduce a graves equivocaciones. Se trata de la idea que los ciudadanos de la ciudad-estado formaban una clase ociosa y de que su filosofía política era, en consecuencia, la filosofía de una clase exenta de todo tipo de trabajo lucrativo.

Esto es casi por completo una ilusión. La clase ociosa de Atenas difícilmente pudo ser mayor de lo que es la de una ciudad norteamericana de igual tamaño, ya que los griegos no eran ricos y

vivían con un margen económico muy estrecho. Si tenían más ocio que los modernos, ello se debía a que se lo tomaban –su maquinaria económica no estaba ajustada de modo tan preciso como la nuestra-, cosa que se les condenaba a un nivel de consumo inferior. La simplicidad y su sencillez de la vida griega sería una carga pesada para el norteamericano moderno. Indudablemente, la gran mayoría de los ciudadanos atenienses tuvo que estar compuesta por comerciantes, artesanos o agricultores que vivían del producto de sus ocupaciones. No tenían otro modo de vida. En consecuencia, como ocurre en la mayor parte de los hombres de las comunidades modernas, sus actividades políticas tenían que desarrollarse en el tiempo que pudieran distraer de sus ocupaciones habituales. Es cierto que Aristóteles lamentaba este hecho y consideraba deseable que todo el trabajo manual lo realizaran los esclavos para que los ciudadanos pudieran tener el ocio que les permitiera dedicarse a la política. Pero piénsese lo que se quería acerca de la conveniencia de este ideal, no hay duda de que Aristóteles no estaba describiendo la realidad existente, sino proponiendo un cambio para la mejora política. La teoría política griega idealizó a veces una clase ociosa, y es posible que en los estados aristocráticos la clase gobernante estuviera compuesta por terratenientes y nobles, pero es totalmente falso imaginar que en una ciudad como Atenas el ciudadano-tipo fuera un hombre cuyas manos no se manchaban con el trabajo.

Dejando aparte a los esclavos, el segundo grupo importante en una ciudad griega se componía de los extranjeros residentes o metecos. En una ciudad comercial como Atenas, el número de tales personas pudo llegar a ser grande y muchas de ellas no serán transeúntes. Pero no había forma de naturalización legal y la residencia durante varias generaciones no convertía a los metecos en ciudadanos, a menos que ingresaran en esta categoría por inadvertencia o connivencia de quienes la integraban. El meteco, como esclavo, no tomaba parte en la vida política de la ciudad, aunque era hombre libre y su exclusión no implicaba una discriminación social con él.

Finalmente, encontramos el cuerpo de ciudadanos, o sea quienes eran miembros de la *polis* y tenían derecho a tomar parte en su vida política. Este era un privilegio que se obtenía por nacimiento, pues el griego seguía siendo ciudadano de la *polis* a la que pertenecían sus padres. Además, a lo que daba derecho la ciudadanía era a ser miembro de la ciudad-estado, es decir, un mínimo de participación en la actividad política o en los asuntos políticos. Este mínimo podía no ser más que el privilegio de asistir a la asamblea de la ciudad, cosa que podía tener mayor o menor importancia, según el grado de democracia que prevaleciese en aquella, o podía comprender también la capacidad de ser designado para una serie de mayor o menor cargos públicos. Así, por ejemplo, Aristóteles teniendo presente sin duda la práctica de Atenas considera que el mejor criterio para determinar la ciudadanía es la capacidad de actuar como jurado. El que un hombre pudiera ser designado para muchos cargos, o sólo para unos pocos, era cosa que dependía también del grado de democracia existente en la ciudad. Pero lo que hay que hacer resaltar es que, para un griego la ciudadanía significaba siempre esa participación cualquiera que fuese su grado. En consecuencia, la idea era mucho más íntima y menos jurídica que la idea moderna de ciudadanía. La noción moderna del ciudadano, como persona a quien se le garantiza jurídicamente ciertos derechos, la habría entendido mejor los romanos que los griegos, ya que el término latino *iūs* implica esta posición de derechos privados. Sin embargo, los griegos no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido, en forma análoga a lo que representa el ser miembro de una familia. Significaba que el problema, tal como lo concebían los griegos, no era conseguir para el hombre unos derechos, sino asegurarle el lugar que le correspondía. Dicho en forma ligeramente distinta, significaba que, a los ojos de los pensadores griegos, el problema político consistía en descubrir el lugar que debía ocupar que debía ocupar cada especie o clase de hombres

en una sociedad sana constituida de tal modo que pudiesen desarrollarse en ellas todas las formas significativas de trabajo social.

INSTITUCIONES POLÍTICAS

Las instituciones mediante las cuales intenta resolver sus asuntos políticos este cuerpo de ciudadanos-miembros, pueden verse tomando el ejemplo de Atenas, que representan el tipo mejor conocido de la constitución democrática¹². Todo el cuerpo de ciudadanos varones formaban la asamblea o ecclesia, reunión a la que todo ciudadano tenía derecho a asistir desde que llegaba a la edad de veinte años. La asamblea se reunía regularmente diez veces al año y había, además, periodos extraordinarios de sesiones si la convocaba el consejo. Los actos de esta asamblea correspondían –en el mayor grado en que correspondía a las nuestras cualquiera de las instituciones del sistema- a las modernas leyes en las que encarna toda la autoridad pública del cuerpo político. Sin embargo, esto no quiere decir que en la asamblea se formulase la política ni se discutiesen efectivamente las medias adoptadas ni que se sucediera así. La democracia directa regia por todo el pueblo reunido es más bien un mito político que una forma de gobierno. A demás, todas las formas griegas de gobierno (con excepción de la dictadura extrajurídica) tanto aristocráticas como democráticas comprendían algún tipo de asamblea del pueblo, aunque su participación en el gobierno fuese en realidad pequeña.

Por consiguiente, lo que es interesante en el gobierno ateniense no es la asamblea de todo el pueblo sino los medios políticos ideales para hacer que los magistrados y funcionarios fuesen responsables ante el cuerpo ciudadano y estuviesen sometidos a su control. El instrumento mediante el cual se conseguía esto era una especie de representación, aun que difería en aspectos muy importantes de las ideas modernas acerca de la representación. A lo que se aspiraba era a seleccionar un cuerpo suficientemente amplio para formar una especie de cote transversal o muestra de todo el cuerpo de ciudadanos, al cual se permitía que, en un caso dado o durante un breve periodo, actuase en nombre del pueblo. Los plazos de ejercicio de los cargos eran breves; por lo general, había una disposición contraria a la reelección; de este modo se encontraba abierto el camino para que otros ciudadanos interviniesen por un turno en la dirección de los asuntos políticos. Con arreglo a esta política los cargos de magistrados no eran desempeñados, por regla general, por ciudadanos individualmente considerados, sino por grupos de diez ciudadanos, escogidos de modo que cada uno de ellos fuese miembro de una de las tribus en que estaban divididos los ciudadanos. Sin embargo, la mayor parte de los magistrados tenían poco poder. Los dos cuerpos que formaban la clave de control popular en Atenas era el Consejo de los Quinientos y los tribunales con sus grandes jurados populares.

El modo de elección de estos cuerpos gobernantes explica el sentido en que podía decirse que representaban a todo el pueblo. Para fines de gobierno local, los atenienses se dividían en unos cien *demos*, o podríamos decir barrios, parroquias o distritos. Estos *demos* eran las unidades de gobierno local pero un aspecto no eran estrictamente comparables a las unidades de gobierno local; la pertenencia a ellos era hereditaria, y aunque un ateniense se trasladase de una localidad a otra seguía siendo miembro del mismo *demos*. En consecuencia, aunque el *demos* era una localidad, el sistema no era puramente de representación local. Sin embargo, los *demos* tenían un cierto grado de

¹² La constitución de Clístenes, cuyas reformas se adoptaron en el año 507 a. C. Se hicieron de tiempo en tiempo algunos cambios menores, encaminados, sobre todo, a aumentar el número de magistrados escogidos mediante elección y sorteo y también el número de servicios pagados, instrumentos ambos del gobierno popular, pero las reformas de Clístenes dejaron establecida la constitución de Atenas en la forma que existió durante el periodo de máximo poder de la ciudad y tal como perduro. Hubo una breve reacción oligárquica a fines de la guerra del Peloponeso, pero en el año 403 fueron restauradas las antiguas formas.

autonomía local y ciertas obligaciones de policía de importancia bastante escasa. Además eran la puerta por la que los atenienses entraban a la ciudadanía, ya que tenía el registro de sus miembros y todo mozo ateniense era inscrito en ella a la edad de dieciocho años. Pero su función de verdadera importancia era la de presentar candidatos para los diversos cuerpos en los que se desarrollaba el gobierno central. El sistema era una combinación de elección y sorteo. Los *demos* elegían candidatos en número aproximadamente proporcionado a su tamaño, y la suerte designaba quienes de los incluidos en esta lista habían de desempeñar los cargos. Para la mentalidad griega, este modo de nombrar para los cargos públicos por sorteo era la forma de gobierno característicamente democrática, ya que igualaba las posibilidades de que todos tenían de desempeñarlos.

Había, sin embargo, un importante cuerpo de funcionarios atenienses que quedaba fuera de este sistema de designación por sorteo y que tenía una independencia mucho mayor que los otros. Se trataba de los diez generales escogidos por elección directa y que eran, además, reelegibles en sucesivas elecciones. En teoría los generales eran, desde luego, meros oficiales militares, pero tenían, sobre todo en la época imperial no solo poderes importantes en las partes extranjeras del imperio ateniense, sino también una gran influencia en las decisiones del consejo y la asamblea. En consecuencia, el cargo no era en realidad militar sino en ciertos cargos un puesto político de la más alta importancia. Pericles actuó año tras año como líder de la política ateniense gracias a su cargo de general y su posición con respecto al consejo y a la asamblea se parecía mucho más a la del primer ministro de un gobierno moderno que a la de un simple comandante de tropas. Pero su poder se basaba en el hecho de llevar tras sí a la asamblea; de no haber conseguido su adhesión, ello le habría eliminado tan completamente como una votación adversa elimina hoy a un ministro responsable.

Como se ha dicho arriba, los cuerpos gobernantes verdaderamente esenciales de Atenas era el Consejo de los Quinientos y los tribunales, que tenían jurados muy numerosos. Era característico de todas las formas de ciudad-estado griega la existencia de un consejo, pero en los estados aristocráticos, como Esparta, el consejo era un senado de ancianos, elegidos de por vida y sin responsabilidades ante la asamblea. La pertenecía a tal consejo de ordinario prerrogativa de una clase gobernante aristocrática y, en consecuencia, la institución algo totalmente distinto del consejo de elección popular ateniense. El consejo Areópago era lo que quedaba de un senado aristocrático al que la democracia cada vez más vigorosa había ido recortando sus poderes. En sustancia, el Consejo de los Quinientos era un comité ejecutivo y directivo de la asamblea.

La tarea efectiva del gobierno se centraba en realidad en este comité. Pero quinientos era el número todavía demasiado grande para la tramitación de los asuntos y se reducía a un tamaño más apropiado a su función mediante el artificio favorito de la rotación de los cargos. Cada una de las diez tribus en las que estaban divididos los atenienses, daba cincuenta de los miembros del consejo y los cincuenta de los miembros de cada tribu actuaban durante la décima parte del plazo anual de ejercicio de cargo. Ese comité de cincuenta, junto con un consejero por cada una de las nueve tribus a las que no tocaban en aquel momento de pertenecer a él, tenía el control real y tramitaba los asuntos en nombre de todo el consejo. Se escogía por sorteo entre los cincuenta un presidente por cada día y a ningún ateniense podía corresponderle este honor más de un día en toda su vida. El consejo estaba encargado del importantísimo deber de proponer a la consideración de la asamblea general de ciudadanos —que solo actuaba en asuntos que le presentaba al consejo— las medidas que consideraban oportunas. En la mejor época de la constitución ateniense el grupo que formulaba afectivamente las medidas era más bien el consejo que la asamblea. En época posterior, el consejo

parece haberse limitado más bien a cumplir la obligación de redactar proyectos para ser debatidos en la asamblea. Además de estos deberes legislativos, el consejo era órgano ejecutivo central del gobierno. Las embajadas extranjeras solo tenían acceso al pueblo por medio del consejo. Los magistrados estaban en gran parte sometidos a su control. El consejo podía encarcelar a los ciudadanos e incluso, actuando como tribunal, condenarlos a muerte o consignar a los delincuentes a uno de los tribunales ordinarios. Tenían un control absoluto de la hacienda, la administración de la propiedad pública y los impuestos. La flota y sus arsenales estaban también sometidos a su control directo y había una multitud de comisiones y cuerpos o funcionarios administrativos adscritos, de modo o más o menos inmediato, a sus órdenes.

Sin embargo, los grandes poderes del consejo dependían siempre de la buena voluntad de la asamblea. Decían esta sobre los asuntos que le presentaba el consejo, promulgando las medidas legislativas, modificándolas o rechazándolas, según le parecía oportuno. Podían referirse al consejo una propuesta que tuviera su origen en la asamblea y podía aquel presentar a la asamblea una propuesta, sin recomendación. Normalmente, todas las cuestiones importantes, tales como las declaraciones de guerras, la conclusión de la paz, la formación de alianzas, la votación de los impuestos o de las medidas legislativas generales, iban a la asamblea para recibir su aprobación, pero, al menos en los mejores días de la política ateniense, no se consideraba, al parecer, que el consejo fuese un mero órgano de redacción. En cualquier caso de los decretos se aprobaban en el nombre del consejo y el pueblo.

Los miembros de los tribunales, o jurados, eran nombrados por los *demos* designándose una lista de seis mil ciudadanos cada año, a los que se destinaba por sorteo a los distintos tribunales y casos. Todo ciudadano ateniense de treinta años de edad podía ser designado para el desempeño de esta obligación. El tribunal era muy numeroso, pues pocas veces contaba menos de 201 miembros, por lo general tenían 501, y a veces era mucho mayor. Estos ciudadanos eran jueces y jurados, porque el tribunal ateniense carecía del aparato que acompañaba a un sistema jurídico técnicamente desarrollado. Las partes litigantes estaban a votar; primero, sobre la cuestión de la culpabilidad, y luego, si el veredicto había sido de culpabilidad, sobre la pena que había de imponerse, después de que cada una de las partes hubiera propuesto el castigo que considerase justo. La decisión de un tribunal tenía valor de cosa juzgada, porque no había sistema de apelación. Esto era perfectamente lógico, ya que la teoría de los tribunales atenienses era que el tribunal actuaba y decidía en nombre de todo el pueblo. El tribunal no era solo un órgano judicial; como concebía que para la cuestión de que se tratase era liberalmente el pueblo ateniense. En consecuencia, una decisión dictada por un tribunal no era de ningún modo obligatoria para cualquier otro. En realidad, los tribunales estaban coordinados en algunos aspectos con la asamblea. Tanto la asamblea como el tribunal del pueblo. De ahí que se utilizase a los tribunales para asegurar el control sobre los funcionarios y sobre la misma ley

El control de los tribunales sobre todo los magistrados se conseguía de tres modos principales. En primer lugar, tenían un poder de examen antes de que un candidato pudiese ocupar un cargo. Podía establecer una acción basándose en que un candidato no era persona apta para desempeñar el cargo y el tribunal podía descalificarlo. Este proceso había que la elección de magistrado por sorteo fuese cuestión de azar en menor grado de lo que parece a primera vista. En segundo lugar, se podía hacer que un funcionario se sometiera, al concluir el término de su mandato, a una revisión de todos los actos por él realizados y esta revisión se ventilaba también a un tribunal. Por último, había también una auditoría especial de cuentas y una revisión del manejo de los dineros publicados hecho por todo magistrado, al final del mando de este. El magistrado ateniense, que no

era reelegible y que estaba sujeto antes y después de su gestión a un examen por un tribunal compuesto de 500 o más conciudadanos elegidos por sorteo, tenía poca independencia de acción. Por lo que hace a los generales, el hecho de que se reelección les permitiese eludir la revisión explícita, sin duda, en gran parte, porque fueron lo más independientes de los funcionarios atenienses.

El control de los tribunales no se detenía en modo alguno en los magistrados. Se extendía a la propia ley, lo que podía darles un verdadero poder legislativo y, en casos particulares, elevarlos a una posición coordinada con la propia asamblea. En efecto, los tribunales podían juzgar no solo a un hombre, sino a una ley. De este modo una decisión del consejo o de la asamblea podía ser impugnada mediante una forma especial de acción en la que se alegaba que aquella era contraria a la norma fundamental. Cualquier ciudadano podía presentar esa queja y encontrarse se suspendía la entrada en vigor de la ley en cuestión hasta que decidía un tribunal. Se juzgaba a la ley exactamente igual que a una persona, y una decisión adversa del tribunal la anulaba. En la práctica no había, al parecer, límites al fundamento de tal acción; bastaba con la manera alegación de que la ley de que se tratase era inconveniente. También es obvio que los atenienses consideraban el jurado como idéntico, por la finalidad del caso y en toda ocasión, a todo el pueblo.

IDEALES POLÍTICOS

El consejo de elección popular y su responsabilidad ante la asamblea, y los jurados independientes y de elección popular, eran las instituciones características de la democracia ateniense. Sin embargo, como en todos los sistemas de gobierno, había tras las instituciones ciertas concepciones acerca de lo que debían encarnar, ciertos ideales de una vida política valiosa de la que debían ser instrumento las instituciones. Tales ideales son más difíciles de descubrir y descubrir que las propias instituciones, pero no menos importantes que ellas para la comprensión de la filosofía política. Afortunadamente, el historiador Tucídides ha expuesto, en un pasaje de incomparable brillantez, este significado que tenía la democracia para los atenienses reflexivos. En la famosa Oración Fúnebre atribuida con fundamento a Pericles, que en honor de los soldados caídos en el primer año de la gran guerra con Esparta². Probablemente no hay en la literatura histórica otra exposición de un ideal político que iguale a está. En todas y cada una de sus líneas se transparentan el orgullo con el que el ateniense contemplaba su ciudad, el amor con que miraba su participación en la vida cívica de aquella y la significación moral de la democracia ateniense.

El propósito principal del discurso de Pericles era evidentemente despertar en los espíritus de sus oyentes la conciencia de la propia ciudad como supremo valor que poseían y como el más alto interés al que podían dedicarse. La finalidad del discurso es una apelación patriótica y la ocasión un funeral, de modo que podría esperarse que el orador se apoyase en la reverencia hacia la tradición y en la grandeza ancestral. Sin embargo, Pericles tiene poco que decir de la tradición o del pasado. Es de la gloria actual de Atenas unida y armonía de lo que habla. Lo que pide de sus oyentes es que vean a Atenas tal como es, que se den cuenta de lo que significa en las vidas de sus ciudadanos, como si fuese un amante de suprema belleza y dignidad.

Cuanto más grande os pareciere vuestra patria, más debéis pensar en que hubo hombres magnánimos y osados que, conociendo y entendiendo lo bueno y teniendo vergüenza de lo malo, por su esfuerzo y virtud la ganaron y adquirieron. Y cuantas veces cosas no sucedían como deseaban, no por eso quisieron defraudar a la ciudad de su virtud, antes le ofrecieron el mejor premio y tributo que podían pagar, cual fue sus cuerpos en común, y cobraron en particular por ellos gloria y honra eterna, que siempre será nueva y muy honrosa esta sepultura.

Su ciudadanía es, pues, la mayor gloria de los atenienses, "Al engrandecer la ciudad, les he engrandecido". En efecto ¿qué tesoro puede preferir a ése el hombre que reflexione? ¿Qué bien posee el que pueda tener en mayor estima o por el que pueda arriesgar y sacrificar más? ¿Ha de preferir a ella su propiedad si no es para permitir a un hombre gozar ese bien superior que deriva del hecho de tener una participación activa en la ciudad? ¿Y qué valor tiene la familia, un que sea de linaje antiguo y honorable, si no es porque da entrada en esa forma superior de relación social que presenta la vida civil? Por encima de todas las facciones, por encima de todos los grupos menores de cualquier clase que sea está la ciudad, que da a todos ellos su sentido

² Tucídides, lib.II,35-46, Las citas de la edición inglesa están tomadas de la traducción de Benjamin Jowett, segunda edición, Oxford, 1900 [Las de la versión española, de la traducción de Diego Gracián, Enecé, Buenos Aires, s.a.(1994).]

Y su valor. La familia, los amigos y la propiedad, sólo se goza en su mejor forma si constituye elementos de ese supremo bien que consiste en tener un lugar en la vida y las actividades de la ciudad humana.

Aun descontando todo lo que pueda haber de exageración retórica natural en la ocasión, subsiste el hecho de que la Oración Funebre expresa una idea perfectamente auténtica de la vida política griega. Esta vida tenía una intimidad que el hombre moderno encuentra muy difícil asociar con la política. Los estados modernos son tan grandes, tan remotos tan impersonales que no pueden ocupar en la vida moderna el lugar que tenía la *polis* en la vida de un griego. Los intereses atenienses estaban menos divididos, no caían del mundo tajante que caen hoy en compartimientos estancos y se centraban todos ellos en la ciudad. Su arte era un arte cívico. Su religión en la medida en que no era cuestión familiar, era la religión de la ciudad y sus festivales religiosos eran celebraciones cívicas. Hasta sus medios de vida dependían del estado con frecuencia mucho mayor de lo que sucede en la vida moderna; pues para el griego la ciudad era, en efecto, una vida en común; su constitución, como dijo Aristóteles, era un "modo de vida" más que una estructura jurídica; y, en consecuencia, el pensamiento fundamental de toda la teoría política griega era la armonía de esta vida común. Se hacía muy pocas distinciones entre sus diversos aspectos. En efecto, para los griegos la teoría de la *polis* era a la vez sociológica, ética y economía, así como política en el sentido moderno más estricto.

La difusión de esta vida común y el valor que le tribuaban los atenienses están puestos de manifiesto aun en el aspecto exterior de sus instituciones. La rotación en los cargos públicos, la designación de los magistrados por sorteo y la ampliación de los cuerpos gobernantes hasta el extremo de hacer difícil su funcionamiento, eran instituciones destinadas a dar participación en el gobierno a más ciudadanos. El ateniense conocía también como cualquiera los argumentos contra todos estos artificios, pero estaba dispuesto a aceptar los inconvenientes a cambio de las ventajas que en ellos se encontraba. Su gobierno se llama democracia "porque la administración está en manos de la masa de ciudadanos, no de una minoría". En la política moderna no es probable que se tome al pie de la letra esa expresión, a menos que se entienda por ella el derecho, bastante incoloro de introducir una papeleta de votación en la urna electoral. Ciertamente el desempeño de cargos públicos no cuenta mucho en los cálculos de los demócratas modernos, con excepción de los pocos para quienes la política constituye una carrera. Para el ateniense, podía ser, un incidente normal en la vida de casi todos los ciudadanos. Se ha calculado, basándose en las cifras que da Aristóteles en su Constitución de Atenas, que cada año un ciudadano de cada seis podía tener una participación en el gobierno civil, aun que esa participación no fuese más allá de actuar como jurado. Y aun que no desempeñase ningún cargo, podía tomar parte, regularmente, diez veces al año, en la discusión de problemas políticos en la asamblea general de los ciudadanos. La discusión, con arreglo o no a formalidades jurídicas, de los asuntos políticos, era uno de los principales deleites e intereses de su vida.

De ahí que Pericles se jacte con más orgullo de que ninguna otra cosa del hecho de que Atenas hubiera encontrado en mayor medida que en ningún otro estado el secreto de permitir a sus ciudadanos combinar el cuidado de sus asuntos privados con la participación en la vida pública:

Todos cuidan de igual modo de las cosas de la República que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procurar estar enterados de los del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la República, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho.

Dedicar todo su tiempo a sus negocios privados habrá parecido al ateniense de la época de Pericles una monstruosa perversión de valores; la manufactura ateniense, especialmente la de cerámica y armas, era en aquel tiempo la mejor del mundo griego, pero aun el artesano se habría indignado ante una vida que no le dejase tiempo libre para interesarse en los asuntos comunes, los asuntos de la ciudad.

A este deseo de que todos participasen en la vida pública iba necesariamente aliado el ideal de que no se excluyese a nadie de aquella por diferencias extrañas de rango o riqueza:

Por lo cual cada uno de nosotros de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como nosotros, y no será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni atacado, por su linaje o solar, sino tan solo por su virtud y bondad. Que por pobre y bajo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho de la República, no será excluido de los cargos y dignidades públicas.

En otras palabras, nadie ocupa un cargo por nacimiento y nadie lo compra, pero todo el mundo tiene una igual oportunidad de ocupar la posición a que le dan derecho sus dotes naturales.

Por último, este ideal de una vida común en la que todos pueden participar activamente, suponía un cálculo optimista de la capacidad de la capacidad política natural del hombre medio. Negativamente suponía que para formar un juicio inteligente sobre las cuestiones políticas y sociales no se requería una preparación dura y una especialización intensa. No hay en el discurso de Pericles una nota más clara que el orgullo de la “feliz despreocupación”, que tiene el ateniense democrático.

...confiamos tanto en los aparatos de guerra y en los ardides y cautelas, cuando en nuestros ánimos y esfuerzo, los cuales podemos siempre demostrar muy conformes a la obra. Y aun que otros muchos [los lacedemonios] en su mocedad de ejercitar para cobrar fuerzas, hasta que llegan hacer hombres, no por eso somos menos osados o determinados que ellos para afrontar los peligros cuando la necesidad lo exige.

Este es, desde luego, un sarcasmo dirigido a Esparta y a su rápida disciplina militar, pero es más que eso. En la práctica política ateniense, el espíritu del aficionado ocupa, para bien y para mal, un gran papel. Los ingenios atenienses eran agudos y el ateniense se disciplinaba a creer- a su costa- que la agudeza de ingenio podía sustituir la pericia del conocimiento y a la habilidad de la especialización. Sin embargo, había alguna verdad en la jactancia ateniense de que por una capacidad intelectual podía sobre pasar a todas las otras naciones-en las bellas artes, en la artesanía, en la guerra naval y en el arte político.

Así, pues, en la concepción ateniense, la ciudad era una comunidad en la que sus miembros habían de llevar una vida común armónica, en la que había que permitir tomar parte activa a tantos ciudadanos como fuera posible, sin discriminaciones basadas en el rango o la riqueza y en la que encontrasen canalización espontánea y feliz las capacidades de todos y cada uno de sus miembros. Y la Atenas de Pericles consiguió realizar este ideal en un grado considerable- probablemente en un grado mayor que ninguna otra comunidad humana-. Sin embargo, esto era un ideal y no un hecho. Aun en su mejor forma, la democracia tenía un lado malo, cosa que tuvo tanta relación con sus éxitos con los comienzos de la teoría política. Podría decirse de la *República* de Platón que es un comentario a la noción democrática de la “feliz despreocupación”, noción que era para Platón nada menos que el efecto imposible de desarraigar de toda constitución democrática. Y en realidad para él, que tenía a la vista el desastroso resultado de la guerra del Peloponeso, esos valores tenían que aparecer como mucho más discutibles que lo que había sido Pericles. También en la *Historia* Tucídides hay una terrible ironía con respecto a la Oración Fúnebre de Pericles, al colocarla en contraste con la narración de la derrota ateniense que la siguió.

Hay que admitir que, en lo que se refiere al problema, más amplio, de conseguir una vida común armónica, la ciudad-estado solo tuvo un éxito parcial. La misma intimidad y amplitud de su vida, a la que hay que atribuir gran parte de la grandeza moral del ideal, condujo a efectos que eran el reverso de sus virtudes. En general, puede decirse que las ciudades-estados eran muy propensas a convertirse en presa de querellas de afición y rivalidades de partido, cuyo encono tenía toda la intensidad que son las rivalidades entre seres unidos por intimidad puede alcanzar. Tucídides pinta un cuadro pavoroso de la marcha de la revolución y las facciones en las ciudades griegas, a medida que la guerra progresaba.

...los temerarios y atrevidos eran temidos por amigos y por defensores de los amigos; a la tardanza y madurez llamaban temor honesto, y a la templanza y modestia cobardía y pusilanimidad encubierta; la ira y la indignación arrebatada, nombraban la osadía varonil...El que se mostraba más furioso y arrebatado... era temido por más fiel amigo...[La] formación de bandos era mayor entre extraños que entre parientes y deudos... La fe y lealtad que se guardaba entre ellos no era por ley divina y religión que tuviesen, sino por mantener este crimen en la República y tener compañeros en los delitos.³

En fecha posterior, una vez acabada la guerra, Platón dijo tristemente que “toda ciudad, por pequeña que sea, está dividida por lo menos en dos ciudades enemigas: la de los pobres y la de los ricos”⁴

Precisamente porque el ideal de armonía no se realizó sino de modo parcial y precario, persistió tan tenazmente en el pensamiento político griego. Había una tendencia constante a prestar lealtad a una determinada forma de gobierno o a un partido político y no a la *polis*, y esto abrió con demasiada facilidad la puerta del egoísmo político descarnado que no era leal ni siquiera a un partido. En este aspecto, Atenas se encontraba ciertamente en mejor situación que la generalidad de las ciudades griegas y, sin embargo, la carrera de Alcibíades es un buen ejemplo de los peligros de las facciones y del egoísmo sin crepúsculos que eran posibles en la política ateniense.

Aunque solo tuvo una realización precaria, este ideal de una vida común armónica en la parte en la que el mayor placer de todo ciudadano debía ser la participación en la vida pública, constituye el pensamiento central de la teoría política griega. Esto explica mejor que ninguna otra cosa la sensación de encontrarse ante algo extraño que experimenta el lector moderno cuando emprende el estudio de los escritos políticos de Platón y Aristóteles. No encuentran en sus obras de los conceptos políticos más vulgares que nosotros manejemos; en especial, falta la concepción de ciudadanos dotados de derechos privados y de un estado que, por medio del derecho, protege a los ciudadanos y exige de ellos el cumplimiento de las obligaciones requeridas para esta finalidad. Nuestro pensamiento político más familiar completa siempre algún equilibrio entre dos tendencias opuestas: poder suficiente para que el estado sea eficaz y libertad suficiente para que el ciudadano pueda ser un agente libre. El filósofo de la ciudad-estado no veía tal oposición ni tal equilibrio. La justicia significaba para él la constitución u organización de la vida común de los ciudadanos y la finalidad de la ley es controlar a cada hombre su lugar, su posición, su función en la vida total de la *polis*. El ciudadano tiene derechos, pero no son atributos de una personalidad privada; corresponden a su posición. Tienen también obligaciones, pero no le son impuestas por el estado; derivan de la necesidad de realizar sus propias potencialidades. El riesgo estaba felizmente libre, tanto de la ilusión de que tenía un derecho inherente a su personalidad de hacer lo que quisiera, como de la pretensión de que su obligación era la “firme hija de la voz de Dios”.

³ Lib. III, 82.

⁴ República, lib. IV, 422 e.

Dentro del círculo así establecido por la concepción de la armonía cívica y de una vida en común, el ideal ateniense encontró un lugar para dos valores políticos fundamentales, siempre íntimamente conexos en la mete griega y que formaban, como si dijéramos, los pilares del sistema. Era estos libertad y el respeto a la ley. Es importante darse cuenta de cómo une Pericles, casi en la misma frase, los dos ideales:

Nosotros, pues, en lo que toca a nuestra Republica, gobernamos liberalmente y asimismo en los tratos y negocios que tenemos diariamente con nuestros vecinos y comarcanos, sin acusarnos ira o saña que algunos se alegre de la fuerza a demasía que nos haya hecho, pues cuando ellos gozan y alegran, nosotros guardamos una severidad honesta y disimulamos nuestro pesar y tristeza. Comunicamos sin pesadumbre unos a otros bienes particulares, y no en lo que toca a la Republica y al bien común, no infringimos cosa alguna, no tanto por el temor al juez, cuando por obedecer las leyes, sobre todo las hechas a favor de los que son injuriados, y, aunque no lo sean, causa afrenta al que las infringe.

Las actividades de la *polis* se realizan con la cooperación voluntaria de los ciudadanos y el instrumento principal de esta cooperación es la libre y plena discusión de la política en todos los aspectos.

Cuando imaginamos algo bueno, tenemos por cierto que consultarlo y razonar sobre ello no impide realizarlo bien, sino conviene discutir cómo se debe hacer la obra, antes de ponerla en ejecución. Por esto en las cosas que emprendemos usamos justamente de la osadía y de la razón, más que ninguno otro pueblo, pues los otros algunas veces, por ignorantes, son más osados que la razón requiere, y otras, por quererse fundar mucho en razones, son tardíos en la ejecución

Fuese precisamente esta creencia en la discusión, como mejor medio de ordenar las medidas públicas y de llevarlas a efecto –esta fe en que una medida prudente o una buena institución podían soportar la prueba del examen de muchas antes-, lo que hizo de los atenienses los creadores de la filosofía política. No es que despreciasen la costumbre, sino que nunca creyeron que un código consuetudinario fuese obligatorio por el mero hecho de ser antiguo. Preferían ver la costumbre la presunción de un principio latente capaz de soportar una crítica racional y de ser más claro y más inteligible con ella. Este problema de la interrelación entre costumbre y razón está presente en toda la teoría de la ciudad-estado. Así, el escepticismo que no ve en el derecho nada que no sea la costumbre ciega y que, en consecuencia, solo ve en las instituciones políticas un modo de conseguir ventajas para los beneficiarios del sistema, era para Platón el más letal de todos los venenos sociales. Pero a este respeto, Platón representaba la fe griega originaria en que el gobierno se basa en último término en la convicción y no en la fuerza y en que sus instituciones existen para convencer y no para coaccionar. El gobierno no es ministro que este reservado al noble descendiente de Zeus. La libertad del ciudadano deriva del hecho de que tienen capacidad racional para convencer y ser convencido mediante el trato libre y sin trabas con sus semejantes. Los riegos tenían una creencia un tanto ingenua en que solo ellos, entre todos los hombres, estaban dotados de tal facultad racional y en que la ciudad-estado era el único de los gobiernos que le dejaban libertad de movimientos. Esta es la base de su actitud un tanto despectiva hacia los “bárbaros”, que –como decía Aristóteles- eran esclavos por naturaleza

La libertad así concebida implica el respeto a la ley. El ateniense no se imaginaba a si mismo como totalmente exento de restricciones, sino que trazaba una distinción tajante entre la restricción que es manera de sujeción a la voluntad arbitraria de otro hombre y la que reconoce en la ley una norma merecedora de respeto y que, por ende, este sentido, se impone por sí misma. Hay un punto en el que están de acuerdo todos los pensadores políticos griegos, a saber: que la tiranía es el peor

de todos los gobiernos. En efecto, la tiranía significaba precisamente la aplicación de la fuerza ilegítima; aunque pueda ser benéfica en sus aspiraciones y en sus resultados, es la mala porque destruye la autonomía.

No tiene la *polis* peor enemigo que el déspota, bajo quien, en primer lugar, no pueda haber leyes comunes, sino que uno gobierna teniendo en sus manos la ley⁵.

En el estado libre, la ley y no el gobernante es soberana, y la ley merece el respeto del ciudadano, aunque en algún caso particular lesione sus intereses. La libertad y el imperio de la ley son aspectos complementarios del buen gobierno; constituyen el secreto —como creían los griegos— de la ciudad-estado y eran, entre todos los pueblos del mundo, prerrogativa únicamente de los griegos.

Esto es lo que significaba la orgullosa afirmación de Pericles de que “Atenas es la escuela de la Hélade”. Podría resumirse el ideal ateniense en una sola frase, diciendo que es la concepción de la ciudadanía libre en un estado libre. Los catos del gobierno son los catos de una ley imparcial, que es obligatoria porque es justa. La libertad del ciudadano es su libertad de comprender, de discutir y de contribuir con arreglo a su innata capacidad y su mérito, no con arreglo a su rango o a su riqueza. El fin de todo ello consiste en producir una vida en común que se para el individuo la mejor escuela que le permita desarrollar sus facultades naturales y que aporte a la comunidad las ventajas de una vida civilizada, con sus tesoros de comodidad material, arte, religión y libre desarrollo intelectual. En esa vida común el supremo valor es para el individuo su capacidad y libertad de hacer una aportación importante a la empresa común de la vida cívica, de ocupar un puesto, por humilde que sea, en ella. La medida del orgullo que tenía el ateniense en una ciudad le da la creencia de que en ella, por primera vez en la historia humana, se habían dado los medios para aproximarse a la realización de ese ideal. El hecho de que ninguno de los pueblos que han tomado posteriormente como ideal el de la liberación cívica ha dejado de verse influido por las instituciones y la filosofía ateniense constituye la medida de su éxito

⁵ Eurípides, Las suplicantes, 429-32 (trad. ingl. De Way)

III. PENSAMIENTO POLÍTICO ANTES DE PLATÓN

La gran época de la vida pública tenía que corresponder al tercer cuarto del siglo V a. C., en tanto que la gran época de la filosofía política sólo se produjo después de la derrota de Atenas en su lucha con Esparta. Aquí como en muchos otros casos de la historia, la reflexión siguió a los resultados y exposición abstracta de los principios sólo llevó a cabo en tiempo después de haber estado bajo su guía. El ateniense del siglo V no era muy dado a leer ni escribir libros y, además, aunque se hubieran escrito tratados políticos antes de la época de Platón, no se ha conservado mucho de lo producido en ese tiempo. Sin embargo, hay claras de que durante el siglo V hubo un pensamiento y una discusión muy activos respecto a los problemas políticos, así como de que había cristalizado ya muchas de las concepciones que encontramos más tarde en Platón y Aristóteles. No es posible descubrir el origen y desarrollo de esas ideas y lo más que cabe hacer es sugerir la atmósfera de opinión en la que pudo evolucionar la filosofía política, más explícita, del siglo siguiente.

LA DISCUSIÓN POLÍTICA POPULAR

Apenas es necesario decir que los atenienses del siglo V estaban inmersos en la discusión política. Los intereses públicos y la dirección de los negocios públicos eran sus grandes temas de interés. El ateniense vivían en una atmósfera de discusión oral y conversación el hombre moderno sólo puede imaginar con mucha dificultad. Es indudable que los espíritus curiosos e investigadores de los ciudadanos de Atenas discutían activamente toda clase de problemas políticos interesantes. Es difícil encontrar circunstancias más favorables a ciertos tipos de investigación política que las de esa época. El griego estaba casi obligado a pensar en lo que los países anglosajones se denomina hoy gobierno comparado. En toda la extensión del griego encontraba una gran variedad de instituciones políticas, todas ellas, es cierto, el tipo ciudad- estado, pero en las que había grandes diferencias. Como mínimo, había un contraste del cual todo ateniense tenía que haber oído hablar desde el momento en que fuera capaz de seguir una conversación: el contraste entre Atenas y Esparta, entre los tipos de estado progresista y conservador o entre el estado democrático y en aristocrático. Además, por el origen se proyectaba siempre la sombra terrible de Persia, que nunca podía estar alejada mucho tiempo la conciencia de ningún griego. Apenas consideraba a aquello como auténtico gobierno que sólo dos bárbaros merecían, pero forman el trasfondo oscuro sobre el que proyectaba el griego sus propias y mejores instituciones. Cuando sus viajes le llevaron aún más lejos- a Egipto, a la parte occidental del Mediterráneo, a Cartago, a las tribus del *hinterland* asiático-, encontró continuamente nuevo material con el que hacer comparaciones.

El fondo de tradiciones antropológicas incorporado por el Herodoto a su *historia* demuestra con seguridad el griego del siglo V tenía ya una vívida curiosidad respecto a las raras leyes e instituciones existentes en ese mundo. Las extrañas costumbres y modales pueblos extraños forman una parte regular de su acervo. La conducta que en un país se considera como expresión de la piedad y bondad máximas, es mirar en otro con indiferencia o acaso con hostilidad. Todo le prefiere naturalmente las costumbres de su propio país, y aunque pueda haber poco en tales costumbres que sea intrínsecamente superior a las de otras tierras, cada hombre debe vivir su vida con arreglo a ciertas pautas. La naturaleza requiere la reverencia correspondiente a algún tipo de observancia. Herodoto miraba con ojos curiosos y tolerantes, pero con todo respeto, la extraña mezcla que puso

de manifiesto. Considera el asegura la locura de Cambises era el hecho de que despreciar e insultara los ritos religiosos de quienes no eran persas. "En el poema de Píndaro se dice, a mi juicio con razón, que el uso y la costumbre son señores de todo".¹

Aún en este libro tampoco filosófico hay una prueba bastante destacada en los extremos a que había llegado el pensamiento popular griego en la teoría del gobierno. Se trata de pasaje¹³ en el que se representa a siete persas discutiendo los méritos relativos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Aparece ya argumentos corrientes: el monarca tiende a degenerar en tirano, en tanto que la democracia hace a todos iguales ante la ley. Pero la democracia se convierte con facilidad en el gobierno de los populachos y es, desde luego, preferible a ella el gobierno de los mejores. Y nada puede ser mejor que el gobierno del mejor hombre. Aquí hay una nota auténticamente griega que Herodoto no aprendió de los persas. Esta clasificación típica de las formas de gobierno que entonces una teoría popular que antecede con mucho a todo lo que se conoce de la filosofía política. Cuando aparece en Platón y Aristóteles, que ya un lugar común que no hay que tomar demasiado en serio. La curiosidad desinteresada acerca de los países extranjeros tuvo, sin duda, alguna importancia en los comienzos del pensamiento político, pero no fue ciertamente el motivo principal de su origen. La codicia esencial fue la rapidez con que había cambiado el propio gobierno ateniense y la tensión de las luchas que había producido los cambios. Dentro de los tiempos históricos la vida ateniense o incluso la vida griega toda en ninguna época estuvo regulada de modo principal con una costumbre indiscutida. Esparta podría presentarse como una maravilla de estabilidad política, pero el ateniense tenía por fuerza que enorgullecerse el progreso ya que no podía decir en favor de la antigüedad de sus instituciones. El final de la democracia no era muy anterior a la carrera política de Pericles; la propia constitución databa sólo de los últimos años del siglo VI; y los comienzos de la democracia, a contar desde el establecimiento por Solón del control popular sobre los tribunales, no databa aún es un siglo. Además, los problemas políticos interiores de Atenas había sido los mismos desde los tiempos de Solón. Las causas latentes eran económicas y el conflicto estaba planteado entre la aristocracia, dominada por las familias antiguas y en noble cuna cuya propiedad era inmueble, y la democracia, dominada por los intereses del comercio interior y que aspiraba desarrollar el poder naval de Atenas. Ya Solón había podido alabarse de que la finalidad de sus leyes en el triunfo de la justicia entre ricos y pobres, y esta diferencia de intereses era un par ladrón para Platón la causa fundamental de la desarmonía existente en el gobierno griego. La historia ateniense, e incluso la historia de las ciudades griegas en general, había sido, por lo menos durante dos siglos, el campo de batalla de la lucha activa de los partidos y el escenario de un rápido cambio constitucional.

Sólo de modo ocasional es posible aceptar detalle nos permita adivinar intensa que tuvo que ser la discusión de problemas políticos que acompañó a tales luchas. En particular, el triunfo de la democracia en Atenas motivo una asombrosa descripción política, que probablemente no fue única y que sirve para mostrar lo bien se comprenden bien las causas económicas subyacentes en los cambios políticos. Se trataba del pequeño estudio acerca de la *Constitución* de Atenas escrito por algún aristócrata malhumorado y atribuido falsamente a Jenefonte.¹⁴ El autor ve en la constitución ateniense un instrumento perfecto de la democracia y una forma totalmente pervertida de gobierno. Ve también que las raíces del poder democrático se encuentran en el comercio de ultramar y en la consiguiente importancia de la armada, que antiguamente era la ramá típicamente democrática del

¹ Herodoto, lib. III, 38

² Lib. III, 80-82

³ Traducido por H. G. Dakyns en *kenophon's Works*, vol. III, y también por F. Broocks, en *An Athenian Critic of Athenian Democracy*. Londres 1912. La fecha probable es alrededor del año 425 a. C.

sistema militar, del mismo modo que la infantería pesada era la rama típicamente aristocrática. La democracia es un artificio para explotar a los ricos y llenar las bolsas de los pobres. Considera que los tribunales populares no son sino un modo inteligente de distribuir dinero a los seis mil jurados y obligar a los aliados de Atenas a gastar su dinero en esta ciudad mientras esperan la resolución de sus asuntos judiciales. Como más tarde Platón, el autor se queja de que en la democracia no puede ni siquiera decir nada a un esclavo cuando le empuja a uno en la calle. Es evidente que la satírica descripción del estado democrático que encontramos en el libro VIII de la *República* no era un tema nuevo. Hay otra prueba de que el pueblo de Atenas no era extraño de la discusión de los programas más radicales de cambio social. Aristófanes, en su *Eclesiazusi*, representadas el año 390, pudo escribir una comedia basada los derechos de las mujeres y la abolición del matrimonio que tiene muchos visos de estar en la misma época. Las mujeres van a expulsar a los hombres de la política; se había suprimir el matrimonio y los niños no debían conocer verdaderos padres, siendo todos ellos por igual hijos de sus mayores; el trabajo habían de realizarlo únicamente los esclavos; y se habían de abolir el juego, el robo y los pleitos. La relación que pueda tener todo esto con la *República* es oscura, ya que no se sabe qué obra apareció primero, si la de Aristófanes o la de Platón.¹⁵ Pero no es todo lo que realmente interesa. Aristófanes no parece estarse burlando de una filosofía especulativa, sino de las ideas utópicas de una democracia radical. Y como la exigencia primordial de la comedia es que llegue más allá de las candilejas, es evidente que su auditorio tiene que haber sabido de que hablaba. Es una inferencia evidente la de que, al menos a comienzos del siglo IV, un público ateniense no encontraba incomprensible una crítica totalmente subversiva de su sistema político y social. Tampoco aquí era Platón innovador; no hacía sino tratar de tomar en serio la oposición social de la mujer, cosa que, aunque pueda tratar ligeramente, el entonces, como es hoy, un problema serio.

EL ORDEN EN LA NATURALEZA Y EN LA SOCIEDAD

Es, pues, evidente que el pensamiento y la discusión activos de las cuestiones políticas y sociales precedieron a la teoría políticas y que ideas políticamente aisladas más o menos importantes, eran de conocimiento común antes de que Platón tratase de incorporarlas a una filosofía sistemática. Pero también eran corrientes ciertas concepciones generales, de naturaleza no exclusivamente política, que formaban una especie de punto de vista intelectual, dentro de las cuales se desarrolló el pensamiento político que las hizo explícitas por primera vez. También aquí las concepciones tienen y habían sido expresadas antes expuestas en forma abstracta como principios filosóficos. Tales supuestos son difíciles de captar, pero tienen importancia como ya que en gran parte determina cuál es el tipo de explicación que se considera como intelectualmente satisfactorio y, por consiguiente, la dirección que intentarán tomar las teorías posteriores.

Como se dice en el capítulo anterior, el pensamiento fundamental que hay en la idea griega del estado es la armonía de una vida compartida en común por todos los miembros de aquel. Solón encomiaba las leyes que hizo porque y- afirmaba-producían una armonía o equilibrio entre ricos y pobres, en la cual cada una de las partes recibía lo justo⁵. El papel que desempeñaron las ideas de armonía y proporción en las concepciones griegas de la belleza y de la moral, ha sido subrayado con demasiada frecuencia para que sean necesarios hablar aquí sobre ese punto. Esas ideas aparecen en el comienzo mismo de la filosofía griega cuando Anaximandro trato de describir la naturaleza

⁴ James Adan estudia varias hipótesis en su edición de la República, vol. I, pp. 345 ss. La comunidad de mujeres podía ser suficientemente conocida para los lectores de Herodoto. Véase libro IV, 180. Véase también Eurípides, Fr. 655 (Dinforf).

⁵ el poema lo cita Ernest Barker, *Greek Political Theory (1925)*, pp. 43 ss.

como un sistema de propiedades opuestas (como, por ejemplo, el calor y frío), "separadas" instancia neutra subyacente. La armonía o proporción o, si se prefiere, "la justicia", es uno de los principios últimos de todos los primeros intentos de formular una teoría del mundo físico. "El sol no rebasará sus medidas-decía Heráclito-; que si la rebasare, las Erinias, pinturas de la justicia, sabrían encontrarlo".*En particular, la filosofía pitagórica consideraba la armonía o proporción como principio básico en la música, la medicina, la física y la política. En una figura del lenguaje que perdura aún en inglés, se describe a la justicia como un número "cuadrado". Esta preocupación por la medida o proporción como cualidad ética está registrada también en el famoso proverbio: "nada en demasía." La misma idea ética aparece en forma literaria en Las Fenicias de Eurípides, cuando Yocasta exhorta su hijo a la moderación, pidiéndole que honre a

La igualdad, que une los amigos con los amigos,
a las ciudades con las ciudades, a los los aliados con los aliados.
La ley de la naturaleza del hombre es de igualdad.
La igualdad ordenó medidas para los hombres
y asignó pesos y números.⁶

así, pues, desde el comienzo se aplicó la idea fundamental de armonía o proporcionalidad indiferentemente como principio físico o ético concibiéndosela como propiedad de la naturaleza en general o como propiedad razonable de la naturaleza humana. Sin embargo, el primer desarrollo del principio se produjo en la filosofía natural y éste desarrollo reaccionó sobre el uso posterior de aquel en el pensamiento ético y político. En la física, la medida o proporción vino a tener un significado definido y un tanto técnico. Quería decir que los detalles o los acontecimientos y objetos particulares que constituían el mundo físico debían explicarse sobre la hipótesis de que eran variaciones o modificaciones de una substancia subyacente que en esencia permanecía siendo siempre la misma. En contraste se produce aquí entre los detalles particulares transitorios siempre cambiantes y una "naturaleza" inmutable, las propiedades y leyes de la cual son eternas en cuanto principio físico, esta concepción culminó en la formulación (a fines del siglo V) de la teoría atómica, con arreglo a la cual los átomos inmutables producen, mediante diversas combinaciones toda la variedad de objetos que contiene el mundo.

El interés por la naturaleza física que produjo esta brillante primera aproximación a un punto de vista científico duró todo el siglo V, pero a mediados del siglo comenzó a producirse un cambio. Fue una oscilación hacia los estudios humanistas, tales como la gramática, la música, la retórica, la oratoria y, por último, la psicología, la ética y la política. Las razones de este cambio, que tuvo su centro principal en Atenas, fueron, en primer lugar, el desarrollo de la riqueza, la creciente urbanización de la vida y el sentimiento de la necesidad de un nivel superior de educación, especialmente en aquellas artes, como la oratoria, que tienen relación directa con el éxito de una carrera política en el gobierno democrático. Los instrumentos de iniciación del cambio fueron aquellos maestros trashumantes a las que se conoce como sofistas, que se ganaban la vida-a veces una vida opulenta-ofreciendo instrucción a quienes eran capaces de pagarla. Pero la fuerza que provocó el cambio de interés fue la tremenda personalidad de Sócrates, con el complemento de incomparable presentación de que esa personalidad se hace en los *Diálogos* platónicos. Los resultados de este cambio equivalen a una revolución intelectual, ya quisieran que la filosofía se

* Trad. Esp. de Juan David García Bacca, en *Los presocráticos*. El colegio de México, México, DF, 1944, Vol. II, p. 31 [T]

⁶ Versos 536-542 (trad. Ingl. Way)

apartase de la naturaleza física inclinándose a los estudios humanistas-psicología, lógica, ética, política y religión-. Aún allí donde persistió-como en Aristóteles-el estudio del mundo físico, los principios explicativos de éste se denuncian en gran parte de la observación de las relaciones humanas. Desde la muerte de Sócrates hasta el siglo VII, el estudio de la naturaleza externa per se, sin tomar en cuenta sus relaciones con los asuntos e intereses humanos, no volvió a ser cuestión de interés primordial para la gran masa de pensadores.

Por lo que se refiere a los sofistas, no tenían una filosofía; enseñaban lo que querían aprender sus discípulos acomodados. Sin embargo, algunos de ellos sostuvieron un punto de vista que, en comparación con el interés hasta entonces dominante en la filosofía por descubrir sustrato permanente del cambio físico, era nuevo. En su aspecto positivo, este nuevo punto de vista era simplemente humanismo-desviación del conocimiento hacia el hombre como centro del mismo-. En su aspecto negativo, indicaba un cierto asceptismo respecto al ideal antiguo de un conocimiento desinteresado del mundo físico. Esta es la interpretación más aceptable de la famosa frase de Protágoras según el cual "el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es y de lo que no es". En otras palabras, el conocimiento es creación de los sentidos y otras facultades humanas y, por tanto, es estrictamente una empresa humana. Nada de lo que dice Platón de Protágoras justifica la noción de que quería realmente decir es cierto todo lo que se quiere creer, a pesar de que Platón pensaba que era esto lo que debe enseñar Protágoras. Para un maestro profesional, tal doctrina habría sido suicida. Lo que probablemente quería decir Protágoras es que "el estudio propio de la humanidad es el hombre".

Sin embargo, si el objeto del nuevo humanismo era realmente apartarse por entero de de los modos de pensar seguidos por la antigua filosofía física, su fracaso fue total. Los filósofos anteriores habían llegado gradualmente a concebir la explicación física como el descubrimiento de realidades simples e inmutables, a la modificación de las cuales podían atribuir los cambios que aparecen en la superficie de las cosas concretas. Pero los griegos del siglo V, debido a sus contactos con los pueblos extranjeros y a los cambios legislativos propios estados, se habían familiarizado con la variedad y el flujo de la costumbre humana. ¿Qué cosa más natural, entonces, que trata de encontrar en la costumbre y convención el análogo de las apariencias transitorias y que busca una "naturaleza" o principio permanente que permitiera reducir las apariencias a una realidad? Sustancia de los filósofos físicos reaparece, en consecuencia, como una "ley de la naturaleza", eterna en medio de las infinitas cualificaciones y modificaciones de la circunstancia humana. Con tal de que pudiese encontrarse tal ley permanente, sería posible llevar la vida humana a un cierto grado de racionalidad. Así ocurrió de la filosofía política y ética griega continúen camino ya desbrozado por la filosofía de la naturaleza, buscando la permanencia en medio del cambio y la unidad en medio de la multiplicidad.

Quedaba, sin embargo, el problema de qué forma debería tomar ese elemento permanente de la vida humana. ¿En qué consiste realmente ese meollo inmutable de la naturaleza humana común a todos los hombres, cualquiera que sea la apariencia de la "segunda naturaleza" el hábito y la costumbre han colocado sobre la superficie? ¿Cuáles son los principios permanentes de las relaciones humanas que subsisten una vez desaparecidas todas las curiosas formas con que las han vestido las convenciones? Evidentemente, la mera presunción de que el hombre tiene una naturaleza y de que algunas formas de relación son buenas y justas no resuelve, en modo alguno, la cuestión de cuál sea el principio. Además, ¿cuál será la consecuencia de encontrarlo? ¿Cómo resultarán las costumbres y las leyes del propio país en comparación con el arquetipo? ¿Mantendrá la sabiduría sustancial y el carácter razonable de las delegaciones tradicionales, o será subversiva y destructora? Si los hombres descubren el procedimiento de ser "naturales" ¿seguirán siendo fieles a

sus familias y leales a sus estados? Así se arrojó a la caldera de la filosofía política el más difícil y ambiguo de todos los conceptos, el de lo natural, como disolvente de las complicaciones psicológicas y éticas que presenta la conducta humana real. Se ofrecieron muchas soluciones que dependían de lo que se concibiera como natural. Salvo para los escépticos, que acabaron por declarar, por cansancio, que una cosa es natural como otra y que el uso y la costumbre son literalmente "señores de todo", los demás autores estaban de acuerdo en que algo es natural. Es decir, existe alguna ley que, de ser comprendida, explicaría por qué obran los hombres como lo hace y porque creen que algunos modos de obrar son honorables y buenos y otros bajos y malos.

NATURALEZA Y CONVENCION

Hay muchas pruebas de que esta gran controversia acerca de la contraposición entre naturaleza y convención alcanzó una gran difusión entre los atenienses desde el siglo V. Podría, desde luego, con la misma frecuencia que lo ha hecho posteriormente, construir la defensa del rebelde, en nombre de una norma superior, frente a las convenciones permanentes y las leyes existentes en la sociedad. El ejemplo clásico de este tema en la literatura griega es la *Antígona* de Sófocles, es acaso la primera ocasión en que un artista utilizó el conflicto entre un deber impuesto por la ley humana y otro por la ley divina. Cuando se acusa a Antígona de haber infringido la ley al practicar los ritos funerarios de su hermano, contesta a Creonte:

sí, porque estás leyes no las promulgó Zeus,
y la justicia, que habita con los dioses subterráneos,
no ha establecido las leyes humanas.
Y no creo que tú, hombre mortal,
puedas transgredir
las leyes no escritas e inmutables de los dioses.
No son hoy y de ayer;
no mueren; y nadie sabe de dónde salieron.⁷

Esta identificación de la naturaleza con la ley de Dios y el contraste de la convención con lo verdaderamente justo, estaban destinados a convertirse casi en una fórmula cuñada utilizable para qué la crítica de todos los abusos, papel que la ley natural ha desempeñado repetidas veces en la historia posterior del pensamiento político. En este papel se presenta también el contraste en Eurípides, que lo utiliza para negar la validez de las distinciones sociales basadas en el nacimiento, aún en el caso, crítico para la sociedad griega, el esclavo:

*No hay sino una cosa que avergüence a los esclavos: el hombre; en todo lo demás, un esclavo de alma noble no es nada peor que los líderes.*⁸

Y también, el hombre honrado es noble de naturaleza.⁹

⁷ versos 450-457 (trad. Ingl. F Storr). Hay en Lisias (Contra Andocides, 10) un pasaje que sugiere que la idea procede del discurso de Pericles.

⁸ Ion, versos 854-56 (trad. Ingle, Way).

⁹ Fragmento 345 (Dindorf); trd. Ing. E. Barker.

El ateniense crítico del siglo V se daba perfecta cuenta de que su sociedad tenía un lado turbio y estaba dispuesto a apelar al derecho natural y a la justicia contra las distinciones adventicias de la convención.

Por otra parte, no es en modo alguno necesario concebir que la naturaleza establezca una norma de justicia y derecho ideales puede concebirse a la justicia como una convención sin otra base que la propia ley del estado, y la naturaleza de configurar o no-moral en cualquier sentido que normalmente se pueda dar a esta fórmula. Los sofistas de la última época tuvieron esta opinión y aparentemente le resultó lucrativo herir la sensibilidad conservadora negando que la esclavitud y la nobleza de nacimiento se han "naturales". Así, por ejemplo, se atribuye al orador Alcidas haber dicho que "Dios hizo a todos los hombres libres; la naturaleza no ha hecho esclavo a ningún hombre"; y, lo que es aún más extraordinario, el sofista Antifón negó que "naturalmente" existe ninguna diferencia entre un griego y un bárbaro. La última parte del siglo V de una época en la que los prejuicios de los padres fueron sometidos a la disección total por y para una generación joven irreverente.

Afortunadamente, se conoce algo de las ideas políticas de este sofista Antifón, ya que ha quedado un pequeño fragmento de su libro *De la verdad*.¹⁰ Afirmaba rotundamente que toda ley es meramente convencional y, por ende, contraria a la naturaleza. La manera más ventajosa de vivir y respetar la ley cuando se está ante testigos, pero "seguir los mandatos de la naturaleza cuando nadie nos observa", lo que significa tratar de buscar la ventaja personal. El mal que hay en infringir la ley consiste en que se conozca la infracción sabiéndose en la comete y se basa sólo "en la opinión", pero las malas consecuencias de obrar contra los dictados de la naturaleza son inevitables. La mayor parte de lo que es justo con arreglo a la ley, es contrario a la naturaleza, y los hombres que no son egoístas pierde, por lo común, más que gana. La justicia legal es inútil para quienes no la siguen; no impide el daño ni corrige sus consecuencias una vez producido. Para Antifón, "la naturaleza" no es sino el egoísmo o el propio interés. Pero evidentemente coloca el egoísmo como principio moral opuesto a lo que se denomina moral. El hombre que siguiese a la naturaleza sería siempre a sí mismo el mayor bien que pudiera.

Esos fragmentos demuestran claramente que la especulación radical acerca de la justicia con la que comienza Platón la *República* no era una intención imaginaria del autor. El argumento de Trasímaco de que la justicia no es sino "el interés de los más fuertes", ya que en todo estado la clase gobernante hace las leyes que considera más apropiadas a su interés, sigue la misma línea. La naturaleza no es el imperio de la justicia, sino el de la fuerza. Una posición semejante, aunque más desarrollada, es la sostenida por Calicles en *Georgias* al argüir que la justicia natural es el derecho del fuerte y que la justicia legal no es más que la barrera establecida por la multitud de los débiles para salvarse. "Si hubiera un hombre con la suficiente fuerza..., bisutería todas nuestras fórmulas, conjuros y encantamientos y todas nuestras leyes que son contrarias a la naturaleza".¹¹ El mismo tono presenta el famoso discurso de los embajadores atenienses a los enviados de Milo, encontramos en Tucídides: "En cuanto tocan los dioses tenemos y creemos todo aquello que los otros tiene y creen un mente en ellos; y en cuanto a los hombres, bien sabemos que naturalmente por necesidad, el que vence a otro la demanda y ser su señor."¹² Parece totalmente claro que

¹⁰ Oxyrhynchus Papyri, núm. 1364, vol. XI, pp. 92 ss. También se encuentra en *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors* (1925), de Ernest Barker, pp. 83 ss. No debe confundirse al sofista Antifón que dirigió la rebelión oligárquica del año 411 en Atenas, aun que eran contemporáneos.

¹¹ 484^a (trad. Ingl. Jowett)

¹² Lib. V, 105

Tucídides trataba de expresar en este discurso el espíritu de la política de Atenas respecto a sus aliados.

Pero la teoría que identifica a la naturaleza con el egoísmo no tiene por qué comportar necesariamente consecuencias antisociales, como las que parece tener en Antifón por las que saca Platón en los discursos de Calicles. En el libro II de la *República*, Glaucon la desarrolla en forma más moderada, como una especie de contrato social, por el que los hombres acuerdan no dañarse mutuamente para que no les dañen sus semejantes. La norma seguirá siendo el egoísmo, pero un egoísmo ilustrado puede ser compatible con el derecho y la justicia, como forma más práctica de convivencia. Esta opinión, aunque no es una invitación a vivir al margen de la ley, no es compatible con la idea de que la polis es una vida en común. Este procedimiento frío de mantener a distancia al conciudadano hasta que se está seguro de conseguir de él todo lo que puede dar no es el espíritu de una "comunidad". Por ello Aristóteles argumentaba en contra en la *Política*,¹³ donde atribuye esta posición al sofista Licofrón era un sofista de la segunda generación, discípulo de Gorgias, es posible escena principios del siglo IV una especie de teoría contractual lista-un desarrollo utilitarista del principio del egoísmo-. En fecha posterior esta forma de filosofía política reaparece en los epicúreos.

Así, antes de acabar el siglo V, el contraste entre naturaleza y convención había comenzado a desarrollarse en dos direcciones principales. Una de ellas concedía la naturaleza como una ley de justicia y rectitud inherente a los seres humanos y al mundo. Esta opinión se apoyaba necesariamente en el supuesto de que el orden es inteligente y benéfico; podía criticar los abusos, pero era esencialmente morales y, en último término, religiosa. La otra concebía la naturaleza como no-moral y creía que se manifestaba en los seres humanos como autoafirmación o egoísmo, deseo de placer o de poder. Esta concepción podría desarrollarse en forma análoga a la doctrina de Nietzsche o, en sus formas más moderadas, como una especie de utilitarismo; las formas extremas podrían llegar a ser teorías de contextura decididamente antisocial. En el siglo V había, pues, ideas, aún no sistemáticas o abstractas, que contenían sugerencias de la mayoría de los sistemas filosóficos producidos en el siglo IV. Acaso no eran necesarios sino que Atenas sufriera desgracias como unas que padeció al acabar la guerra del Peloponeso, para que su pueblo también radiactivo en contemplativo y para que la ciudad se convirtiera en "escuela de la Hèlade" en un sentido que nunca soñó Tucídides.

SÓCRATES

El instrumento personal que convirtió esas ideas sugestivas en filosofía explícita fue Sócrates, y es curioso que todas las posibilidades le deben algo. La cualidad profundamente sugestiva de su personalidad hizo que influyera en hombres del tipo más distinto posible y condujo a conclusiones eran totalmente incompatibles desde el punto de vista lógico, aunque todas ellas derive, sin ningún género de dudas, de Sócrates. Así, por ejemplo, Antístenes pudo encontrar el secreto de su personalidad en el dominio de sí mismo y ampliar este concepto hasta formular una ética de misantropía, mientras que Aristipo veía el secreto de la misma personalidad en un poder ilimitado de goce y ampliaba esta idea hasta formular una ética de placer-dos versiones enteramente distintas del hombre fuerte de Calicles que podrían pisotear las debilidades de la sociabilidad-. Por el momento estas filosofías parecían de menor importancia, que las eclipsó el esplendor de Platón y Aristóteles, pero cada una de ellas creó su ideal del filósofo y en ambos casos ese ideal era Sócrates. Sin embargo, parece seguro en la enseñanza del más grande de sus discípulos-Platón-tuvo que entrar en una parte mayor de la personalidad de Sócrates y una concepción más justa de sus ideas. Ver en

¹³ 1280 b 12.

todos los discípulos de Sócrates se consumó la reacción humanista iniciada por los sofistas. El gran interés de Sócrates al menos en sus años maduros, reconstruyó la ética, o sea, en una palabra, el problema complicado de la multitud de convenciones locales y mudables y la justicia verdadera y permanente

Sin embargo al revés de los sofistas, Sócrates llevó a su humanismo la tradición nacional de la antigua filosofía física. Ese es el sentido de la doctrina más característicamente atribuida a él, la creencia en que la virtud es conocimiento y en que, por consiguiente, puede aprenderse y enseñarse, también el del método que le atribuye Aristóteles, la búsqueda de la definición precisa. En efecto, si se dan las dos cosas, no es imposible el descubrimiento de una norma de acción general y válida, ni practicable su difusión por medio de la educación. O, dicho de otro modo, algo diferente: si es posible definir los conceptos éticos, es posible también su aplicación científica a los casos específicos, y entonces puede usarse esta ciencia para producir y mantener una sociedad de excelencia estable. Esta visión de una ciencia de la política racional y demostrable es lo que persiguió Platón durante toda su vida.

No se sabe exactamente cuáles fueron las conclusiones de Sócrates en materia política. Pero en términos generales, son demasiado claras las conclusiones que derivan de la identificación de virtud y conocimiento para que pueda dejarse recibirlas. Sócrates tiene que haber sido un crítico franco de la democracia ateniense y de su presunción de que cualquier hombre puede desempeñar cualquier puesto. Así lo sugiere la *Apología* y lo firma prácticamente Jenefonte en las *Memorabilias*,¹⁴ y en cualquier caso el proceso y la condena de Sócrates difíciles de atender si no andaba tras ellos, de alguna manera, la "política". Puede, pues, muy bien haber ocurrido que una parte considerable de los principios políticos desarrollados en la República sea de Sócrates y que Platón nos aprendiera directamente de su maestro. Sea como quiera es tan intelectualista de la República, la inclinación a encontrar la salvación en un gobernante educado del modo apropiado es, sin duda, una consecuencia de la certidumbre socrática que la virtud-sin excluir la vida política-es conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- A. H Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, tercera edición. Londres, 1957 cap. III
Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors* cuarta edición. Londres, 1951, cap. III-V.
John Burnet, *Greek Philosophy*. Parte I: "Thales to Plato". Londres, 1914, libro II (Hay trab esp.).
J. B. Bury, "The Age of Illumination", en *Cambridge Ancient History*, vol. V (1927) cap. XIII.
F. M Cornford, *Before and After Socrates*. Cambridge, 1932.
Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes: A sociology of Old Attic Comedy*, segunda edición revisada. Cambridge, Mass., 1951.
A.W. Gomme, "The Old Oligarch", en *Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson*. Cambridge, Mass., 1940.
Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. Vol. I, trab. Inglesa de Laure Magnus. Nueva York, 1901, libro III, caps. IV-VII. Vol. II, trab. Inglesa de G. G Berry, Nueva York, 1905, libro IV, caps. I-V. (Hay trab. Esp.).
Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libros I-II, trab. Española de Joaquín Xirau. Libros III-IV, trab española de Wenceslao Roce. Segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

¹⁴ Lib. I. Cap. II, 9.

Hans Kelsen, *Society and Nature: A Sociological Inquiry*. Chicago, 1943, parte III.

Leon Robin *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, trab. Inglesa de M. R. Dobie. , Nueva York, 1928, libro III, caps. I-II.

T, H. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*. Londres, 1952, caps. I-VI.

A. E. Taylor, *el pensamiento de Sócrates*, trab. Española de Mateo Hernández Barroso. Fondo de Cultura Económica, 1961.

Mario Untersteiner, *The Sophists*, trab. Inglesa de Kathleen Freeman. Nueva York, 1954.

IV.PLATÓN: “LA REPUBLICA”

LAS AMBICIONES imperiales de Atenas parecieron con la guerra del Peloponeso, pero aún cuando cambió su papel, su influencia en Grecia-y, en el último término, influencia en todo el mundo antiguo-no disminuyó en modo alguno. Después de perder su imperio se fue convirtiendo, cada vez en mayor grado, en el centro educativo del mundo mediterráneo, posición que conservó aún después de haberse desvanecido independencia política y hasta bastante entrada la era cristiana. Sus escuelas de filosofía, ciencia y retórica fueron las primeras grandes instituciones europeas dedicadas a la educación superior y a la investigación que acompaña necesariamente a la instrucción avanzada, y a ella acudían estudiantes de Roma y de todas las partes del mundo antiguo. La Academia platónica fue la primera de las escuelas filosóficas, aunque es probable que Isócrates, que enseñó especialmente retórica y oratoria, abriera su escuela algunos años antes que Platón. La escuela de Aristóteles-él Liceo-se abrió unos cincuenta años más tarde y las otras dos grandes escuelas-la epicùria y la estoica- comenzaron unos treinta años después de Aristóteles.

Quienes han captado plenamente la filosofía espontaneidad, tanto de la vida como el arte, de la era de Pericles, no pueden menos de considerar como una decadencia esta especialización académica del genio de Atenas. Probablemente es cierto que los griegos no se habrían dedicado a la filosofía, al menos del modo que lo hicieron, si la vida de Atenas hubiera seguido siendo tan feliz y tan próspera como parecía ser cuando la Oración Fúnebre de Pericles hizo resonar su nota dominante. Y, sin embargo, nadie puede dudar de que la enseñanza de las escuelas atenienses ha desempeñado en la cultura europea un papel tan grande como el arte ateniense del siglo V. En efecto, esas escuelas señalan el comienzo de la filosofía griega, en especial en sus relaciones con la política y los otros estudios sociales. En este campo los escritos de Platón y Aristóteles fueron las primeras grandes exploraciones emprendidas por el intelecto europeo. En un comienzo no constituyeron si no una iniciación rudimentaria, nada a lo que pueda dominarse con propiedad cuerpo de ciencia distinguidas y clasificada en la forma que hoy parece obvia. Los temas de estudio y sus interrelaciones estaban en proceso de creación. Pero en la época en que se completó el *corpus* de escritos aristotélico-año 323 a. C el esquema general del conocimiento-filosofía, ciencia natural, ciencia de la conducta humana y crítica del arte-que dejó fijado de tal modo que su líneas generales se pueden reconocer en cualquier época posterior del pensamiento europeo. Ningún estudioso puede desconocer la gran importancia del proceso de la especialización y del alto tipo de exactitud profesional que nos legaron las escuelas, aunque fuera algo académico hubiera alejado de la actividad cívica.

LA NECESIDAD DE UNA CIENCIA POLITICA

Platón nació hacia el año 427 a. C. en el seno de una prominente familia ateniense. Muchos comentaristas han atribuido una actitud crítica respecto a la democracia a su nacimiento aristocrático, y es cierto que uno de sus parientes desempeño un papel muy importante en la revuelta oligárquica del año 404. Pero el hecho puede explicarse perfectamente de otra manera; su desconfianza respecto a la democracia no era mayor que la de Aristóteles, quien no era noble por nacimiento y ni siquiera era ateniense. El hecho más importante del desarrollo intelectual de Platón fue el de que en su juventud fue discípulo de Sócrates, de quien sacó el pensamiento que fue siempre lo fundamental de su filosofía política: la idea de que la virtud es conocimiento. Dicho de otro modo, esto significa la creencia en que existe objetivamente una vida buena, tanto para los

individuos como para los estados, vida que puede ser objeto de estudio, a la que se puede definir mediante procesos intelectuales metódicos y que, por consiguiente, es posible practicar de modo inteligente. Esto explica por sí solo el hecho de que Platón hubiese de ser, en algún sentido, aristócrata, ya que el criterio para valorar resultados conseguidos en el campo del saber no puede dejarse nunca a los números o a la opinión popular. Llegado a la madurez al concluir la guerra del Peloponeso, el recogido en la República, se produce en la época en que era más probable que el ateniense de dejase impresionar por la disciplina de Esparta y antes de que la desastrosa historia del imperio espartano pusiera de manifiesto lo vacío de tal disciplina.

En la autobiografía que figura en la Epístola IVV¹ cuenta Platón en su juventud tuvo la esperanza de hacer carrera política y había llegado a esperar que la rebelión aristócrata de los Treinta (404 a. C.) produjera reforma de importancia en las que le cupiera la posibilidad de desempeñar algún papel. Pero la experiencia de la oligarquía hizo pronto que la democracia pareciera una edad de oro, aunque la democracia restaurada demostró inmediatamente su ineptitud con la ejecución de Sócrates.

El resultado fue que yo, que había tenido en principio grandes intereses en la cosa pública, conforme miraba al torbellino de la vida pública y veía el movimiento incesante de las corrientes contrarias, acabe por sentirme aturdido... y finalmente vi con claridad que todas las *polis*, excepción, están mal gobernada. Sus legislaciones son casi incurables, a no ser mediante algún plan milagroso puesto en práctica con buena suerte. Por ello me veo obligado a decir, en elogio de la recta filosófica, y después de ella podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para el individuo y que, según esto, el género humano no verá vías mejores hasta que adquiera autoridad pública la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía o hasta la raza de los gobernantes se convierta, por alguna suerte divina, en estirpe de verdaderos filósofos² Es muy tentador ver este pasaje una razón importante de la función de la escuela platónica, aunque es curioso que la Epístola no se menciona la escuela. La fecha tiene que haber sido posterior en pocos años a la conclusión de su viaje-bastante prolongados-y su vuelta a Atenas el año 388. Es, sin duda, cierto que la Academia no fundo sólo para un propósito único y, en consecuencia, sería exagerado decir que Platón intentaba crear una institución para el estudio científico de la política y la educación de los estadistas. La especialización no había alcanzado aún este punto y difícil que Platón consideraba la necesidad del filósofo en política como necesidad de hombres preparados *ad hoc* para las sesiones administrativas y legislativa. Más bien la concebía como necesidad de hombres en quienes una adecuada preparación intelectual hubiera aguzado la percepción de lo que era la vida buena tuvieran, por ende, preparado para discriminar entre el bien verdadero y el falso y entre los medios adecuados de inadecuados de alcanzar el verdadero bien. El problema era una secuela de la distinción entre la naturaleza y la convención y se habían planteado los griegos reflexivos durante la segunda mitad del siglo V. Por consiguiente, en la concepción platónica este problema no era sino parte de un importante del mas general de discriminar el verdadero conocimiento de la apariencia, la opinión y la ilusión engañosa. Para ello no era irrelevante ninguna rama de estudios avanzados, tal como, por ejemplo, la lógica o las matemáticas. A la vez resulta difícil creer que Platón, convencido como estaba que tal conocimiento y su adquisición por los gobernantes era la única salvación de los estados, no espérese y confiarse de la Academia

¹ Lo que sabemos de la aventura de Platón es siciliana hace presumir la veracidad histórica, si no la autenticidad real de las Epístolas III, VII Y VIII. De esto tenemos hoy prueba suficientes

² Epístola VII, 325 d-326 b; trab. Ingl. De la L. A Post. Platón escribía el pasaje citado en el año 353 a.C. La última frase resulta como un eco del famoso pasaje de la República(473 d) acerca de los filósofos reyes.

diseminaría conocimiento y la filosofía verdaderos, y no artes espurias. En edad más avanzada creía, ciertamente, el arte político es la ciencia suprema o "regía".

En los años 367 y 361 hizo Platón famosos viajes a Siracusa para ayudar a su amigo Dión de la educación y guía del rey Dionisio el Joven, cuya asunción al trono vio que lo esperaba: la ocasión de emprender bajo bonos auspicios una reforma política radical -un gobernante joven, no todo poder ilimitado y bien dispuesto a escuchar y aprovechar los consejos combinados de un sabio y un estadista experimentado-. En la Epístola VII se cuenta en forma vivida lo que sucedió. Platón descubrió muy pronto en los informes acerca de la buena disposición de Dionisio para aceptar consejos y para aplicarse al estudio a los negocios públicos, eran equivocados. El proyecto con fracaso por completo y, sin embargo, no parece que hubiera nada esencialmente visionario de los propósitos de Platón. Los consejos contenidos sus cartas a los partidarios de Dión son prudentes moderados y parece claro que los planes de Dión fracasaron porque este no consiguió presentar a los siracusanos una política conciliatoria resultase aceptable para ellos. Algunas partes de la Epístola VII de Platón muestra que se dio cuenta de la gran importancia que tenía para todo el mundo heleno de la Sicilia de una prepotencia griega que sirviese de contrapeso a Cartago,³ lo que era, sin duda, un proyecto digno de un estadista, y que creía que era importante el establecimiento de un poder adecuado la monarquía, eso era una conclusión de la helenización de Oriente por Alejandro hizo mucho para justificar. Por lo que en la aventura siciliana se refiere personalmente a Platón, es evidente que el ateniense decía que un investigador serio, que había estado propagando durante una generación la doctrina de que la política necesitaba de la filosofía, no podía negar el apoyo pedido por Dión.

Tenía, por así decirlo, no ver en mí sino palabras-un hombre que nunca pusiera voluntariamente sus manos en una tarea concreta⁴.

En muchos de los diálogos platónicos se estudian cuestiones más o menos conexas con la filosofía política, pero hay tres que se ocupan de modo principal del tema y es de esos tres de donde podemos sacar fundamentalmente sus teorías. Son ellos la *República*, *el Político*, y *Las leyes*. La *República* fue escrita en la madurez de platón, pero cuando éste era aún relativamente joven, probablemente dentro de la primera década de la apertura de su escuela. Aunque trata de construir una unidad, y como tal la han considerado sus mejores críticos, es posible que su composición haya durado varios años, y hay buenas razones estilísticas para probar el estudio acerca de la justicia contenido en el primer libro es relativamente temprano. Por el contrario, *Las leyes* es obra de la senectud de Platón y, según la tradición, está trabajando aún en ella al morir en el año 347. Por consiguiente, transcurrieron 30 años-y acaso más-entre la redacción de la *República* y de *Las leyes*. Puede verse en la primera de esas obras el entusiasmo de los primeros tiempos de la madurez de Platón, de la época en que fundó la escuela, y en la última la desilusión advenida con la edad, acentuada tal vez con el fracaso de su aventura de Siracusa. El *Político* fue escrito entre los dos diálogos mencionados, pero probablemente más cerca de *Las leyes* que de la *República*.

LA VIRTUD ES CONOCIMIENTO

La *República* es un libro que desafía todo intento de clasificación. No encaja en ninguna de las categorías de los estudios sociales modernos ni de la ciencia moderna. En él se tocan oreversa se desarrollan prácticamente todos los aspectos de la filosofía platónica y el ámbito de sus temas es tal que puede decirse que se ocupa de toda la vida humana. Se refiere al hombre bueno y a la vida

³ 332 e 333 a.

⁴ Epístola VII, 328 c.

buena, la cual significaba para Platón la vida de un estado bueno, y a los medios de conocer cuáles serán esas cosas y a los modos de lograrlas. Para un problema tan general no es extraño ningún aspecto de la actividad individual o social. De ahí que la *República* no sea un tratado, que pertenezca la política, a la ética o a la economía o a la psicología, aunque incluya todas ellas y aún a otras ramas del saber humano, puesto que no faltan en la obra el arte, la educación ni la filosofía. Esta actitud de su materia, que es un poco desconcertante para un lector de formación académica más se explica por diversas causas. La mera mecánica literaria de la forma de diálogo que utilizaba Platón, permitió una amplitud y una libertad de composición que no podría tolerar un tratado. Además, en el momento en que escribió Platón, no se había hecho entre las diversas “ciencias” arriba mencionadas la distinción que, de modo un tanto artificial, se les ha asignado posteriormente. Pero más importante que la técnica literaria o científica es el hecho, a que ya nos hemos referido, de quien la Ciudad-estado en la propia vida no estaba clasificada y subdividida en el grado en que hoy lo está. Como todas las actividades de un hombre estaban conexas de un modo muy íntimo ciudadanía, de que su religión era la religión del estado y su arte, en gran parte, arte cívico, no podía haber una separación tajante entre esos problemas. El hombre bueno tenía que ser un buen ciudadano; difícilmente puede existir salvo en un estado bueno; y resultaría ocioso discutir lo que era bueno para el hombre sin considerar también lo que era bueno para la *polis*. Por esta razón era forzoso en lo que trataba de hacer Platón se entretrejan los problemas psicológicos y sociales y las consideraciones éticas y políticas.

La riqueza y la variedad de los problemas y temas que figuran en la *República* no impiden que la teoría política contenida en esta obra esté muy unificada y tenga una estructura lógica bastante simple. Las posiciones principales en ella desarrolladas- y en las más características de Platón- pueden reducirse a unas pocas proposiciones y no sólo están dominadas todas ellas por un punto de vista único, sino que se deducen con gran rigor en un proceso de razonamiento abstracto, no divorciado en manera alguna de la observación de las instituciones reales, pero que no pretende basarse en ella. La clasificación de las formas de gobierno hecha en los libros VIII y IX es, hasta cierto punto, una excepción a lo anterior, el estudio de los estados reales se hace para señalar contraste con el estado ideal y, por consiguiente podemos dejarlos de lado al considerar el tema central de la *República*. Aparte de esto, la teoría del estado se desarrolla siguiendo una línea muy concatenada, y que esta nave sencilla y unificada. Es necesario insistir en que esta teoría está demasiado dominada por una sola idea y es demasiado sencilla para poder explicar el tema de Platón, la vida política de la ciudad-estado. Ello explica por qué se sintió obligado su autor formular una segunda teoría-sin admitir, sin embargo, que la primera fuese poco sólida-y explica también el hecho de que el más grande de sus discípulos-Aristóteles-, aunque acepta algunas de las conclusiones más generales de la *República*, se acerca mucho más, en conjunto, a la filosofía de la política desarrollada en el *Político* y en *Las leyes* del estado ideal de la *República*. La super simplificación de la teoría política contenida en la más antigua de estas obras hace de ella, salvo por qué se refiere a algunos principios muy generales, un episodio del desarrollo del tema.

La idea fundamental de la *República* le encontró Platón en la doctrina de su maestro de que la virtud es conocimiento. Su desgraciada experiencia política personal reforzó en él esa idea que acabó por cristalizar en la fundación de la Academia con la finalidad de inculcar el espíritu del verdadero conocimiento como fundamento de un arte político filosófico. Pero la proposición de que la virtud es conocimiento implica la existencia de un bien objetivo es posible conocer y que puede en realidad ser conocido mediante la investigación racional o lógica más bien que por intuición y eliminación o suerte. El bien es objetivamente real, piénsese lo que se quiera acerca de, y debe

realizarse no porque los hombres no quieran, sino por ser bien. En otras palabras, la voluntad desempeña aquí un papel secundario; lo que el hombre quiere depende de lo que ve del bien, pero nada es bueno por el mero hecho de que se desee. Sigues aquí el hombre que conoce-el filósofo, el sabio o el hombre de ciencia-debe tener un poder decisivo en el gobierno y que sólo su conocimiento le da título a ese poder. Esta es la creencia latente en todos los demás y ahí en la *República* y esto es lo que obliga a Platón a sacrificar todos los aspectos del estado que no pueden colocarse bajo el principio del despotismo ilustrado.

Sin embargo, si se examina a fondo este principio, resulta tener una base más amplia de lo que pudiera suponerse a primera vista. En efecto al analizarlo vemos que la asociación del hombre con el hombre en sociedad se basa en necesidades recíprocas y el intercambio de mercancías y servicios resultante de ellas. En consecuencia, el título que tiene el filósofo al ejercer el poder no es sino un caso particular muy importante de algo que se encuentra dondequiera que los hombres viven juntos, a saber: que toda empresa cooperativa se basa en el hecho de que cada uno realice la parte de trabajo que le corresponde. Para darnos cuenta de lo que esto implica para la *polis*, es necesario saber qué clase de trabajo son esenciales, investigación que lleva descubrir las tres clases de que habla Platón, de las cuales el filósofo-gobernante será, sin duda, el más importante. Esta división de tareas y esta consecución del mejor resultado posible en cada una de ellas-la especialización de funciones que es la raíz de la sociedad-están sendos factores, la aptitud natural y la educación. La primera es innata y la segunda cuestión de experiencia y preparación. En cuanto empresa práctica, la polis depende del control y la interrelación de esos dos factores; en otras palabras, de conseguir la mejor capacidad humana y desarrollarla mediante la mejor educación. Todo el análisis viene a reforzar la concepción inicial: no hay ninguna esperanza para los estados, a menos de que el poder se encuentre en manos de quienes saben-de quienes conocen, en primer lugar, cuáles son las tareas que el estado bueno requiere que se realicen y, en segundo término, qué herencia y que educación pueden proporcionar los ciudadanos aptos para realizarlas.

Por consiguiente, la teoría de Platón es divisible en dos partes su tesis principales: primera, que el gobierno debe ser un arte basado en un conocimiento exacto; y segunda, que la sociedad es una mutua satisfacción de necesidades personas cuyas capacidades se complementan entre sí. Lógicamente, la segunda proposición es una premisa de la primera. Pero como es de presumir que Platón recibió la primera casi enteramente perfilado por Sócrates, es razonable suponer que en el tiempo la segunda fue una generalización o extensión de la primera. El principio socrático de que la virtud es conocimiento, resultó de mayor aplicabilidad de lo que parecía a primera vista.

EN COMPETENCIAS DE LA OPINIÓN

La tesis de que el bien es problema de conocimiento exacto, deriva directamente de la distinción antigua entre naturaleza y convención y de las discusiones entre Sócrates y los sofistas. A menos que algo sea real y objetivamente bueno, ya menos que los hombres razonables puedan ponerse de acuerdo respecto a ello, no hay ningún canon para un arte político como el que Platón esperaba fundar. El problema expone por extenso en sus varias ramificaciones en los primeros *Diálogos* de Platón-en la analogía que reaparece constantemente entre el estadista y el médico o el artesano conocedor de su oficio, en la comparación contraria encontramos en el *Georgias* de la oratoria con el estímulo del apetito por el arte de la cocina, en la falta de método y el carácter pretencioso atribuidos en el *Protágoras* a la enseñanza de los sofistas y, en un nivel más especulativo, el problema, que también reaparece con frecuencia, del lugar relativo que ocupe la razón y la inspiración o el

conocimiento metódico y de intuición-. A la misma categoría pertenecen las largas discusiones sobre el arte encontramos en la *República* y la valoración no muy benévola de los un efecto en saber cómo ni por qué. Esto constituye un paralelo preciso de la acusación de que los estadistas-aún los más grandes-han gobernado una especie de "divina locura". Es evidente que nadie puede seriamente tener la esperanza de enseñar la divina locura.

Pero, a juicio de Platón, las dificultades con que tropieza la ciudad-estado no son resultado únicamente de una educación defectuosa y aún menos de deficiencias morales en sus estadistas o en sus maestros. Son más bien resultado de una enfermedad de todo el cuerpo político y de la misma naturaleza humana. El pueblo mismo, dijo Platón, es el gran sofista. Una nota de reaparece constantemente en su ética es la convicción de que la naturaleza humana está en guerra consigo misma, de que existe un hombre inferior del cual debe salvarse a toda costa el hombre superior fue esto lo que hizo que Platón pareciera "casi cristiano" a los Padres de la Iglesia. Ha desaparecido por entero la fe en la "feliz es preocupación" elogiada de modo tan magnífico en la Oración Fúnebre. La feliz confianza de una generación que había creado espontáneamente y con éxito ha cedido el paso a la duda y la incertidumbre, de una época más crítica. En Platón persiste aún la esperanza de que pueda ser posible recapturar la estructura mental más feliz, pero sólo mediante un metódico examen de sí mismo y una rígida autodisciplina. Así pues en su origen, la República era un estudio crítico de la ciudad-estado tal como realmente existía, con todos los defectos concretos que Platón veía en ella, aunque por razones especiales prefiere expone su teoría en forma de polis ideal. Este ideal debía revelar aquellos principios eternos de naturaleza de las polis existentes trataban de desafiar.

El principal de los abusos atacados por Platón era la ignorancia hay incompetencia de los políticos, es la maldición especial de las democracias. Los artesanos tienen que conocer sus oficios, pero los políticos no saben nada de nada, como no sea el arte innoble de adular a la "gran bestia". Tras el desastroso resultado de la guerra del Peloponeso, la generación durante la cual se escribió la República fue una época en la que era oficialmente probable que los atenienses admiración la seriedad y la disciplina Esparta. Platón no hubiera podido admitir nunca con entera sinceridad una educación militar unilateral como la de Esparta, por favorable que fuese la opinión que le mereciera la devoción al deber que producía entre los lacedemonios; en este sentido Jenefonte fue mucho más lejos que. Pero es de notar que al final de su vida-cuando escribe *Las leyes*-crítica a Esparta mucho más a fondo que al elaborar la *República*. Por otra parte, la idea de técnico especialmente preparado para el ejercicio de una profesión es una idea en los días de Platón se encontraba en Grecia en sus primeros albores. No muchos años antes que se abriera la Academia, un soldado profesional, Ifícrates, había asombrado al mundo al demostrar lo que podría ser un cuerpo de tropas provistas de armas ligeras y preparadas profesionalmente, incluso contra la infantería pesada de Esparta. Se dice que la oratoria profesional comenzó aproximadamente en la misma época que la escuela de Isócrates. Así, pues, Platón no hizo sino exponer de modo explícito una iría que se estaba desarrollando ya antes de que él escribiera. Pero lo que percibió justamente es que el problema era mucho más amplio que la preparación de soldados u oradores e incluso era preparación misma. Más allá de la preparación está la necesidad de saber qué es lo que se quiere enseñar y para que se quiere preparar a los hombres. No puede suponerse que alguien tenga ya el conocimiento que debe enseñarse. Se necesita toda urgencia más conocimiento. Lo que hay de realmente distinto en Platón es la unión de la enseñanza con la investigación o de los cánones de habilidad profesional con los cánones de conocimiento científico. En esto consiste la originalidad de su teoría de la educación superior expuesta en la *República* y así nos sentimos fuertemente tentados a creer que fue el intento

de realizar entonces algo por el estilo lo que debió moverle precisamente emprender la fundación de la Academia.

La incompetencia es un defecto especial de los estados democráticos, pero hay otro defecto que Platón veía por igual en todas las formas de gobierno existentes. Es la extrema violencia y egoísmo de las luchas de partido que podía ser en cualquier momento de una facción prefiriese su ventaja a las del estado. La armonía de la vida política-desajuste de los intereses públicos y privados que Pericles se enorgullecía de ver conseguido en Atenas-era, en realidad, como percibió Platón, en gran parte un ideal. La lealtad a la polis era, en el mejor de los casos, una virtud de base precaria, en tanto que era muy probable que la virtud política que se encontraba de ordinario fuese lealtad algún tipo de gobierno de clase. El aristócrata era leal a una forma oligárquica de gobierno, el plebeyo a una democrática, y había muchas probabilidades de que ambos quisiesen causa común con los de la misma clase de otra polis. Prácticas que con arreglo a las normas de la ética política moderna serían consideradas como constitutivas de traición, eran bastante comunes en la política griega. El ejemplo más conocido, aunque en modo alguno el peor, es el de Alcibíades, que no pudo intrigar contra Atenas, tanto con Esparta como con Persia, con objeto de restablecer su influencia política y la de su partido. Esparta, que tenía una forma de gobierno oligárquica, era considerada normalmente como el apoyo del partido oligárquico de todas las ciudades situadas dentro de su esfera de influencia, y del mismo modo Atenas hacía causa común con las facciones populares.

Éste encendido espíritu de facción y de egoísmo de partido constituía, sin duda, una de las causas principales de la relativa inestabilidad del gobierno de las ciudades-estados. Platón lo atribuía en gran parte a la discrepancia de intereses económicos entre quienes tienen propiedad y quienes carecen de ella. El oligárquico tiene interés en la protección de su propiedad y en la recaudación de lo que se le debe, por duro que ello pueda resultar para los pobres. El demócrata se inclina a planes encaminados a mantener a ciudadanos ociosos e indigentes a costa del erario, es decir, con dinero pagado de los ricos. Así, aún en la polis más pequeñas-decía Platón-dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres, están en eterna guerra entre sí. Han series esta situación que Platón no puede concebir otro remedio al faccionalismo característico de la política griega de un cambio profundo en la institución de la propiedad privada. Como remedio radical se inclinaría abolir por entero, pero cree que al menos es necesario eliminar los grandes extremos de miseria y riqueza. Y la educación de los ciudadanos para hacerles que prefieran el bienestar cívico a todo lo demás, es apenas menos importante que la educación de los gobernantes. La incompetencia y el espíritu de facción son dos males políticos fundamentales y todo plan caminado perfeccionar la ciudad-estado tiene que enfrentarse con ellos.

EL ESTADO COMO TIPO

Las consecuencias teóricas o científicas del principio sostenido por Platón no son para el de menor importancia que las críticas. Hay un bien, tanto para los hombres como para los estados, y captar ese bien, ver lo que es y por qué medios se puede conseguir y gozar, es un problema de conocimiento. En efecto, los hombres tienen toda clase de opiniones acerca de ese bien y toda clase de nociones impresionistas respecto a la manera de conseguirlo, pero las opiniones son inacabables y poco que escoger entre ellas. El conocimiento del bien, casos de poderse lograr, sería algo totalmente distinto. En primer lugar, habría alguna garantía racional de él; se justificaría ante alguna facultad distinta de la que hace a los hombres mantener opiniones. Y, en segundo término, sería uno e inmutable; no sería una cosa en Atenas y otra en Esparta, sino el mismo siempre y en todas partes. En resumen, sería algo de la naturaleza y no de los vientos notables de la costumbre y la

convención. El hombre, como en todas las cosas del mundo, hay algo permanente, una "naturaleza" distinta de la apariencia, captar esa naturaleza es precisamente lo que distingue el conocimiento de la opinión. Cuando Platón dice que es el filósofo quien conoce bien, no se jacta de ello de omnisciencia; no hay sino el aserto de que existe un canon objetivo y de que el conocimiento es mejor que la adivinación. La analogía del conocimiento profesional o científico nos aleja nunca de la mente de Platón. El estadista debe conocer el bien de un estado del mismo modo que el médico conoce la salud, y de modo semejante debe entender cómo operan las causas que la perturba o que la mantienen. Sólo el conocimiento diferencia al estadista verdadero del falso, como sólo el conocimiento diferencia al médico del matasanos.

Esta determinación de ser científico implicaba para Platón, cuando escribió la *República*, que su teoría tenía que dibujar un estado ideal y no limitarse a descubrir un estado existente. Aunque ello pueda parecer paradójico, es literalmente cierto que la *República* describe una utopía, porque sea una "novela", como cree Dunnig,⁵ sino porque Platón intentó desde el primer momento hacer un estudio científico de la "idea del bien". El estadista debe saber que es realmente el día y, en consecuencia, qué se requiere para hacer un estado bueno. Debe saber también lo que es el estado, no en sus variaciones accidentales, sino lo que es intrínseca o esencialmente. Dicho sea de paso, el derecho del filósofo a gobernar sólo podría justificarse en el caso de que se demostrase que ello iba implícito en la naturaleza del estado. El estado platónico tiene que ser un "estado como tal", un tipo o modelo de todos los estados. Ninguna exposición meramente de los estados existentes podía servir para este fin y ningún argumento meramente utilitario podría valer para justificar ese derecho del filósofo a gobernar sólo podría justificarse en el caso de que se demostrase ello iba implícito en la naturaleza del estado. El estado platónico tiene que ser "estado tal", un tipo de modelo de todos los estados. Ninguna exposición meramente descriptiva de los estados existentes podía servir para ese fin y ningún argumento meramente utilitario podría valer para justificar ese derecho del filósofo. La naturaleza general del estado o tipo es el tema del libro, y el problema de si los estados reales se ajustan o no a ese modelo secundario. Este procedimiento explica el modo bastante desempeñado como trata Platón los problemas relativos a la puesta en práctica de su ideal, es probable que preocuparse al lector moderno. Es fácil exagerar lo lejos se encuentra el tipo platónico de las condiciones reales, pero tal como Platón concedía el problema, la cuestión de si podía crearse en la realidad estado ideal y relevante lo que trataba de hacer era demostrar lo que en principio tiene que ser un estado; si los hechos no son como el principio, tanto peor para los hechos. O, dicho de modo poco distinto, lo que se hacía era poner bien es lo que objetivamente es; que les guste a los hombres o que se les pueda convencer de lo que deseen, es otra cuestión. Si la virtud de conocimiento, hay que suponer, sin duda, de los hombres desearán el bien en cuanto descubran lo que es, pero el bien no será mejor por ello.

El modo de proceder de Platón en este punto será mucho más comprensible si nos damos cuenta de que su concepción de lo que construiría una ciencia política satisfactoria se construye según el procedimiento de la geometría. La relación de la filosofía platónica o las matemáticas griegas era extraordinariamente íntima, tanto por la influencia ejercida sobre Platón por los pitagóricos, como por la inclusión en su propia escuela cuando menos dos de los más importantes matemáticos y astrónomos de su tiempo. Se cuenta incluso se negaba a admitir como discípulos a quienes no hubiesen estudiado geometría. Además, el propio Platón planteó a sus discípulos el problema de reducir los movimientos aparentemente irregulares de los planetas a figuras

⁵ *History of Political theories, Ancient and Medieval* (1905), p.24

geométricas simples y el problema se resolvió Eudoxo de Cnido.⁶ Esta hazaña produjo la primera teoría científica del sistema planetario, así como la primera aproximación a una explicación matemática de un fenómeno natural. En resumen, el método y el ideal de la explicación científica exacta, que apareció por primera vez en la geometría y la astronomía griegas y que reapareció en astronomía y la física matemática del siglo XVII, es una de las hebras de la gran tradición platónica. Tiene sus conocimientos precisamente en la generación que completó la fundación de la Academia y la elaboración de la República.

No es, pues, sorprendente que Platón imaginara que el progreso en la comprensión racional de la vida buena debía encontrarse con un camino semejante. Para él es evidente que la precisión de la ciencia exacta se basaba en la capacitación de los tipos; la geometría a menos que nos contentemos con manejar figuras idealizadas, sin tomar en cuenta las divergencias y complicaciones que aparecen en cada una de las representaciones del tipo. Todo lo que puede pretender el hecho empírico, por ejemplo en astronomía, es que los tipos empleados guarden las apariencias"; en una palabra de las deducciones de las del resultado que concuerde en apariencia con lo que acontece en los cielos. Evidentemente, los tipos del astrónomo-sus verdaderos círculos y triángulos-nos dicen lo que "realmente" acontece.⁷ Del mismo modo, la República no aspira escribir estados, encontrar lo que es esencial o pico de ellos-los principios sociológicos generales en que se basa toda sociedad de seres humanos en la medida en que aspira a una vida buena-. La línea de pensamiento es, en lo sustancial, semejante a la que hizo defender a Herbert Spencer una "ética absoluta" educativa, el cable al hombre perfectamente adaptado de la sociedad netamente evolucionada, como tipo ideal de referencia para los estudios sociales descriptivos.⁸ Puede dudarse de la utilidad y aún de la posibilidad de tal proyecto, tal como concibieron Platón o Spencer, pero es un gran error creer que Platón en la madeja que su imaginación se perdiera en un vuelo por las regiones de la fantasía.

LAS NECESIDADES RECÍPROCAS Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

La proposición de que el estadista debe ser un hombre de ciencia que conozca la idea del bien, proporcionó Platón un punto de vista le permitía criticar la ciudad-el estado, a la vez que un método que conducía al estado ideal. De ese punto se dio llevado directamente a su análisis el estado típico, y también aquí encontró que podía seguir la regla de la especialización. Las frecuentes analogías entre el estadista y otras clases de trabajadores expertos, artesanos u hombres de profesiones liberales son, en realidad, algo más que meras analogías. Ello es cierto, en primer lugar, porque las sociedades surgen como consecuencia de las necesidades de los hombres, que sólo pueden ser satisfechas en cuenta aquellas se complementa. Los hombres tienen muchas necesidades uno de ellos se basta a sí mismo. En consecuencia, se ayudan y hacen cambios entre sí. El ejemplo más sencillo es, naturalmente, la producción y cambio de alimentos y otros medios de mantenimiento físico, pero el argumento puede extenderse mucho más allá de las necesidades económicas de una sociedad. Para Platón esto aportaba el modelo de un análisis general de toda asociación de hombres en grupos sociales. Donde quiera que existe una sociedad, hay alguna forma de satisfacción de necesidades y algún cambio de servicios encaminado a este fin.

⁶ Sir. Thomas Heath, *Aristicus of Samos (1913)* caps. XV, XVI.

⁷ Cfr. El contraste entre la verdadera astronomía y la simple contemplación de las estresa (*república*, 529b-527c) y el de las ciencia con el calculo en la descripción de la educación superior en matematicas (522c-527c).

⁸ Data of Ethics, cap. XV

El análisis que Platón introduce de modo tan sencillo y discreto en su construcción del estado ideal, es uno de los más profundos descubrimientos que contiene su filosofía social. Aclaro un aspecto de la sociedad que todo el mundo reconoce como de máxima importancia en toda teoría social y formuló de una vez por todas en un punto de vista que la teoría de la ciudad-estado no abandonó nunca. Expuesto brevemente, equivale a esto: debe concebirse la sociedad como un sistema de servicios en el que todo hombre aporta algo y recibe algo. Lo que compete al estado es regular este cambio mutuo, y lo que trata de arreglar es la satisfacción más adecuada de las necesidades y el intercambio más armónico de los servicios. Los hombres figuran en tal sistema como realizadores de una tarea necesaria y su importancia social depende del valor del trabajo que realizan. En consecuencia lo que el individuo posee es, en primer término y de modo parcial, un estatus dentro del cual tiene el privilegio de actuar y la libertad que el estado le asegura no es tanto para el ejercicio de su libre voluntad como para la práctica de su vocación.

Tal teoría difiere de una que pinte las relaciones sociales en términos de contrato o pacto y que, en consecuencia, conciba al estado como interesado de modo primordial en el mantenimiento de la libertad de elección. Una teoría de este tipo aparece, como se señaló en el capítulo anterior, tanto en el fragmento del sofista Antifón como en las observaciones sobre la justicia que hace Glaucón en la primera parte del libro segundo de la *República*.⁹ Pero Platón la rechazó porque, basándose el pacto únicamente la voluntad, nunca puede demostrar que la justicia sea intrínsecamente una virtud. Sólo si se puede demostrar que lo que un hombre hace en sentido más allá del mero motivo de que quiere hacerlo, podrá probarse que los arreglos sociales se basan en la naturaleza y no en la convención. Hasta qué punto se consideró conveniente el argumento, lo demuestra el hecho de que Aristóteles, en quien influyó mucho la mayor parte de la defensa platónica de su estado ideal, estaba en esto totalmente de acuerdo con su maestro. El análisis de la conducta contenido de las páginas iniciales de la *Política* no era sino una nueva versión del argumento platónico de que una sociedad se basa en las necesidades mutuas.

El cambio de servicios implica otro principio de importancia casi igual: la división del trabajo y la especialización de las tareas. En efecto, para que sea posible satisfacer las necesidades mediante el cambio, cada uno tiene que tener más de lo que necesita de la mercancía que ofrece, del mismo modo que tiene que tener menos de lo necesario de la que recibe. Por consiguiente, es a todas luces necesario que exista alguna especialización. El agricultor produce más alimento del que necesita, en tanto que el zapatero produce más zapatos de los puede usar. De que sea ventajoso para ambos el hecho de que cada uno produzca el otro, ya que los dos estarán mejor alimentados y vestidos trabajando juntos que si cada uno divide su trabajo para hacer las diversas cosas que necesita. Esto se basa, según Platón, en los hechos fundamentales de la psicología humana, a saber: primero, que los diferentes hombres tienen diferentes aptitudes y, por lo tanto algunos de ellos hacen mejor que otros algunas clases de trabajo; y segundo, que sólo se consigue vicia aplicándose con firmeza a la obra para la que sigue es naturalmente apto.

Por consiguiente, se producen todas las cosas el mayor número, mejor y con más calidad, cuando cada uno según sus aptitudes y en el tiempo oportuno, se dedica a un solo trabajo, estando dispensado de todos los demás.¹⁰

⁹ 358 ess.

¹⁰ República, 370 c.

En este breve, pero extraordinariamente penetrante análisis de la sociedad y de la naturaleza humana se basa la ulterior construcción del estado platónico.

Resulta, en consecuencia, el filósofo gobernante no es algo peculiar, sino que su pretensión de ejercer el poder eficaz mediante el mismo principio que opera en toda la sociedad. Si desterramos en absoluto la especialización, desterramos con ella todo intercambio social. Si imaginamos hombres sin ninguna diferencia de actitud natural, ha desaparecido la base de la especialización. Si eliminamos toda preparación mediante la cual se perfecciona la actitud natural, convirtiéndose en habilidad desarrollada, la especialización carece de sentido. Éstas son, pues, las fuerzas de la naturaleza humana en las que tienen que apoyarse la sociedad y el estado. El problema no es, entonces, es decir deben utilizarse, sino sólo el de cómo utilizarlas bien. ¿Debe dividirse a los hombres según sus aptitudes reales? ¿Debe educarse sabiamente y adecuadamente estas actitudes para llevarlas a su forma más perfecta? ¿Deben ser sus necesidades superiores y más auténticas las necesidades que los hombres tratan de satisfacer cooperativamente o simplemente las necesidades naturales inferiores y más voluptuosas? Estos problemas sólo pueden resolverse a la luz de lo que denomina Platón en términos amplios los cimientos del día. Conocer el fin es saber cómo contestar a ellas. Y esa es la función especial del filósofo. Su conocimiento contribuye a la vez a la justificación de su derecho a gobernar en la causa de su deber de hacerlo.

CLASES Y ALMAS

Si reflexionamos sobre ello, es evidente que esta argumentación parte de un supuesto importante que Platón no expone de modo explícito. Se supone que las capacidades individuales son de tal tipo que, desarrolladas mediante una educación adecuadamente planteada y controlada, darán por resultado un grupo social armónico. Lo malo de los estados existentes es que la educación ha sido equivocada; un rico o en todo caso, si se necesita una herencia mejor y Platón cree que se necesita, una mejora de las estirpes existentes conseguirá esta finalidad. En otros términos, da por sentado que no hay en los seres humanos normales nada radicalmente asociada o antisocial que pueda producir desarmonía, precisamente por un desarrollo perfecto y complejo de las facultades individuales. Este supuesto no es cierto de modo evidente que muchos pensadores posteriores a Platón lo ha discutido; algunos han llegado a suponer lo contrario, a saber, la reparación socializada tiene que reprimir en mayor o menor grado la expresión del individuo. Pero esa posibilidad no entra en los cálculos de Platón. Aunque el supuesto que acabamos de mencionar expone de modo explícito, entra en la argumentación de la República en un punto en el que es probable, de no darse explicaciones, que resultan un tanto desconcertante. Este es el punto en el que se supone que el estado no es sino el individuo "descrito en caracteres mayores"¹¹ y en él supone, en consecuencia el problema de la justicia se transforma cada de una virtud individual en búsqueda de una propiedad del estado. La dificultad de la transición, que al lector moderno le parece artificial, la enmascara Platón con la presunción de que es inherente a la naturaleza humana una amplitud para la sociedad y a la sociedad una educación a la naturaleza humana, e interpreta esto es como paralelismo. La subyacente, tanto el hombre como el estado, es la misma y ello impide el bien del uno sea esencialmente distinto al bien del otro.

Hay que admitir que a este supuesto se debe buena parte de lo que hay de más atractivo el ideal ético de la ciudad-estado y la representación de que ella hace Platón. Ello explica por qué en la

¹¹ 368 d.

ética platónica de una separación última entre la inclinación y deber o entre los intereses de los individuos y los de la sociedad a que pertenecen. Cuando surgen tales conflictos-y la República vivió porque surgen-el problema es cuestión de desarrollo y ajuste, no de represión y fuerza. Lo que necesita el individuo insocial es una mejor comprensión de su propia naturaleza del desarrollo más completo de sus facultades a la luz de reconocimiento. Su conflicto interno no es una lucha insoluble entre lo que desea lo que debe hacer, porque, el último término, la plena expresión facultades naturales es tanto lo que realmente desea como lo que tiene derecho a tener. El problema del estado bueno y el del hombre bueno son dos aspectos del mismo problema, y la solución de uno debe dar a la vez la del otro. La moralidad debe ser a la vez pública y privada y, cuando no ocurre así, la solución consiste en corregir el estado y mejorar individuo hasta que alcance su posible armonía. Puede dudarse con razón si, en términos generales, se ha expuesto alguna vez un ideal moral mejor que ese.

A la vez el intento platónico de hacer un análisis que sirva al propio tiempo para el individuo y para el estado, conduce a una teoría demasiado simplista a resolver el problema. El análisis del estado de muestra que es necesario que se realicen tres funciones. Hay que satisfacer las necesidades físicas latentes y el estado debe ser protegido y gobernado. El principio de esta especialización exige que se extingan los servicios esenciales y de ellos sigue que hay tres clases: los trabajadores que producen y los "guardianes" que a su vez se dividen, aunque no de modo tan tajante, en soldados y gobernante o -si se trata de un solo gobernante- el filosofo-rey. Pero, de división de funciones se basa en la diferencia de aptitudes, las tres clases se basan en el hecho de que existen tres especies de hombres: los que son por naturaleza para el trabajo, pero no para el gobierno, y los que son aptos para gobernar, pero sólo bajo el control y la dirección de otros y, por último, los que son actos para los más altos deberes del hombre de estado, tales como la lección de más de medios y fines. Ésas tres aptitudes están en el aspecto psicológico de facultades o "alma" vitales, a saber, lo que incluyen las facultades apetitivas y nutritivas, que Platón supone que residen más bajo del diafragma, la ejecutiva o "valerosa" para Platón encuentra en el pecho y, la que conoce o piensa, el alma racional, situada en la cabeza. Parecería natural en cada una de estas almas estuviera la excelencia o virtud esencial propia, y Platón realiza en parte este plan. La sabiduría es excelencia del alma racional y la valentía la de la activa, pero Platón duda de si la semblanza puede limitarse al alma nutritiva. La justicia es la interrelación propia de las tres funciones, tanto si se trata de las clases del estado modelo facultades del individuo.

Sería probablemente equivocado dar demasiada importancia a esta teoría de las "tres almas". Platón no parecen haber tratado nunca de desarrollarla seriamente, y con frecuencia no la utilizaban en sus estudios psicológicos. Por otra parte, no es cierto que en la República se distingan a las tres clases del modo tan tajante como deberíamos esperar dada su exposición esquemática de la teoría. Las clases no son, sin duda, castas, ya que la pertenencia a ellas no hay hereditaria. Por el contrario, su ideal parece ser una sociedad en la que se da a cada niño la educación más elevada de sus méritos (su capacidad, su educación y experiencia) le permiten desempeñar adecuadamente. En la *República*, Platón se muestra notablemente libre de todo prejuicio temperamental de clase- mucho más libre, por ejemplo, que Aristóteles-y mucho más libre de lo que es esta en el esquema del estado el segundo lugar en escala de preferencia escrito en *Las leyes*. Pero una vez reconocido todo esto, subsiste el hecho de que el paralelismo y que por supuesto la capacidades mentales y las clases sociales es una influencia restrictiva que le impidió tratar en la República de modo adecuado la complejidad de los problemas políticos que estudiaba. La teoría lo obligó a suponer que toda inteligencia del estado se concentraban los gobernantes, aunque sus repetidas referencias a la

habilidad de los artesanos demuestran que no tomaban al pie de la letra el principio. Por otra parte, en su capacidad política los trabajadores no tienen otra obligación sino la de obedecer, lo que casi equivale a decir que propiamente no tienen en absoluto capacidad política. La oposición que se les asigna no puede ser corregida ni siquiera por la educación, ya que no parece necesitar educación para la actividad cívica ni para la participación en actividades autónomas de la comunidad. En esta parte de la vida del estado no son más que espectadores.

Con frecuencia se ha atribuido este resultado-así lo hace, por ejemplo, Edwar Zeller¹²- a un desprecio por los artesanos y las manufacturas en comparación con el trabajo intelectual, pero en verdad Platón mostró una admiración más auténtica que Aristóteles por la habilidad manual. La explicación de ello debe encontrarse, sobre todo, en el supuesto de que el buen gobierno no es sino una cuestión de conocimiento y que el conocimiento lo posee siempre una clase de técnicos, lo mismo que ocurre en la práctica de la medicina. Según Platón, la mayor parte de los hombres se encuentra de modo permanente en relación con sus gobernantes en la misma situación que el enfermo con su médico. Aristóteles planteó a este respecto un problema muy oportuno al preguntar si no hay casos en que la experiencia es una mejor guía del conocimiento de un técnico¹³. El hombre tiene que vivir en una casa no necesita el constructor de la misma le diga si es cómoda o no. Pero las ideas de Platón respecto al conocimiento sólido cuando escribió la República daban poca importancia de experiencia. El resultado fue que no pudo percibir uno de los aspectos políticos más significativos de la ciudad-estado, la vida civil de la cual deseaba perfeccionar. Su desconfianza respecto de la "feliz despreocupación" era tan grande que pasó al extremo opuesto y no concedía a los artesanos ninguna capacidad para el servicio público, salvo en sus oficios. La antigua discusión libre de la asamblea y el Consejo de la polis han desaparecido por completo y hay que desarraigar por entero de las masas este aspecto de la personalidad humana que el demócrata ateniense estimaba por encima de todo. Por lo que se refiere a sus actividades superiores de la vida, aquellas se encuentran sometidas a la tutela de quienes son más sabios que ellas.

LA JUSTICIA

La arteria de listado contenida en la República culmine la concepción de la justicia. La justicia es el vínculo que mantiene unida a una sociedad, una unión armónica de individuos cada uno de los cuales ha encontrado la ocupación de su vida con arreglo a su aptitud natural y su preparación. Es tanto una virtud pública como privada, ya que por medio de ella se conserva el máximo bien tanto del estado como de sus miembros. Nada es mejor para el hombre que tener su ocupación y ser apto para ella; nada es mejor para los demás hombres y para toda la sociedad el hecho de que cada uno cumpla así los deberes que le corresponden con arreglo a la oposición a que tiene derecho.

Puede definirse, pues, la justicia como el principio de una sociedad compuesta de diferentes tipos de hombre que se han unido bajo el impulso de una necesidad recíproca y por su combinación en una sociedad y su concentración en sus diversas funciones ha constituido un todo que es perfecto por ser el producto y la imagen de la totalidad de la mente humana.¹⁴

¹² *Plato and the Older Academy*, trad. Ingl. de S.F. Alleyne y Alfred Goodwn, 1888, p.473

¹³ *Politica*, 3,II;1282^a 17ss.

¹⁴ E. Barker, *Greek political Theory, Plato and His Predecessors* (1925), pp. 176 s.

Esta es la exposición platónica de la definición de la justicia como consistente prima fácil en "dar a cada uno lo suyo", porque lo suyo de cada uno consiste en que se le trate como lo que es, según su capacidad y preparación, en tanto lo que él debe a la sociedad es la realización honesta de las tareas requeridas por el puesto que en ella se le ha atribuido.

Para un lector moderno, tal definición de la justicia es, por lo menos, tan notablemente por lo que omite como por lo que incluye. No es en ningún sentido una definición jurídica, porque le falta la noción-que comporta la palabra latina *ius* y la palabra inglesa *right* (derecho)-de unos poderes de acción voluntaria en el ejercicio de los cuales debe el hombre está protegido por la ley y apoyado por la autoridad del estado. A falta de esta concepción, Platón no entiende por justicia, salvo remotamente, el mantenimiento de la paz y el orden públicos; por lo menos, el orden externo no es sino una pequeña parte de la minoría que crea el estado. Lo que el estado proporciona a sus ciudadanos no es tanto la libertad y la protección cuanto una vida-todas las oportunidades de intercambio social que constituye lo necesario y las comodidades de una existencia civilizada-. Es cierto que en tal vida social hay derechos, del mismo modo que hay deberes, pero difícilmente puede decirse que correspondan en ningún sentido peculiar a los individuos. Son más bien inherentes a los servicios o funciones que los individuos realizan. Basándose, como lo hace Platón, en el principio de que el estado lo crean las necesidades mutuas, el análisis se desarrolla necesariamente en términos de servicios y no de poderes. Ni siquiera el gobernante constituye una excepción, ya que sólo tiene la especial función a que le da derecho la sabiduría. La noción de autoridad o poder soberano tal como la describían los romanos a sus magistraturas, no tiene prácticamente sí que la teoría política de Platón, ni en realidad en la de ningún filósofo griego.

Eso compete el esquema general de la teoría del estado de Platón. Partiendo del concepto de que el bien y ser conocido mediante el estudio metódico, la teoría interpreta la sociedad alrededor de ésta, mostrando sitio está implícito en toda sociedad. La división del trabajo y la especialización de tareas son condiciones de la cooperación social, y el problema del filósofo rey es el de ordenar estas cuestiones de modo más ventajoso. Como el carácter social es un rasgo inherente a la naturaleza humana, en la que es innato, la máxima ventaja para el estado significa también la máxima ventaja para los ciudadanos. En consecuencia, la meta es un ajuste perfecto de los seres humanos a las posibilidades de empleo significativo que proporciona el estado. Casi podría decirse que el resto de la argumentación platónica es un corolario el único problema que queda se refiere a los medios por los cuales fue del estadista conseguir el ajuste necesario. En términos generales no hay sino dos maneras de afrontar este problema. Se eliminan los obstáculos especiales que se oponen a la buena ciudadanía o se desarrollan las condiciones positivas de la buena ciudadanía. Lo primero da como resultado la teoría del comunismo; lo segundo, la teoría de la educación.

LA PROPIEDAD Y LA FAMILIA

el comunismo platónico adoptar dos formas principales que confluyen en la abolición de la familia. La primera es la prohibición de la propiedad privada, tanto de casas como de tierras o de dinero, a los gobernantes, y la disposición de que vivan en cuarteles y tengan sus comidas en una mesa común. La segunda es la abolición de una relación sexual monograma permanente, es sustituida por una procreación regulada por mandato de los gobernantes, con el fin de conseguir la mejor descendencia posible. Esta agrupación de las funciones sociales de procrear hijos y de producir y poseer bienes era más evidente en una sociedad que vivía de modo principal en un régimen de economía doméstica en la nuestra. Era facilitar una innovación radical respecto a una de ellas con una

innovación respecto a la otra. Sin embargo, en la República el comunismo se aplica sólo a la clase de los guardianes, es decir, a los soldados y a los gobernantes, en tanto que se deja a los artesanos en posesión de sus familias-tanto de sus propiedades como de sus esposas. Nos explica cómo puede ser congruente esto con el ascenso de los rangos inferiores a los superiores. Pero la verdad es que Platón no se toma la molestia de desarrollar su plan mucho detalle. Aún más extraño es el hecho de que-en conexión su teoría de la propiedad privada-no dice nada acerca de los esclavos. Es un hecho el estado platónico parecía poder existir sin esclavitud, ya que no se menciona ningún trabajo que debieran desempeñar de modo especial los esclavos, aspecto éste difiere de modo notable del estado de *Las leyes*. Esto ha llevado a Constantin Ritter a sostener en la *República* la esclavitud está "abolida en principio".¹⁵ Pero ésta es increíble que Platón intentase abolir una institución universal sin mencionarlo. Es más probable que considerase a la esclavitud cosa de poca monta.

Platón no fue, en modo alguno, el único en creer que una división económica tajante entre los ciudadanos de un estado es una situación política peligrosísima. En general, los griegos con toda franqueza que los motivos económicos tienen influencia en la determinación de la acción política y la filiación política. Mucho antes de que escribiera la República, Eurípides había dividido a los ciudadanos en tres clases: los ricos ociosos, que siempre ambicionan más; los pobres, que nada tiene tan desbordados por la envidia, y la clase media y al los guardianes del orden-que "salva las ciudades".¹⁶ El estado oligárquico significaba para los griegos un estado gobernado por los nobles en su propio interés, y en el cual la posesión de la propiedad es hereditaria en tanto que un estado democrático era el que estaba gobernado por y para "los muchos", que no tenían cuna ni propiedad. La diferencia económica era la clave de la distinción política, como se ve claramente la descripción platónica de la oligarquía.¹⁷ Por consiguiente, la importancia de las causas económicas en la vida política no era una idea nueva y, al creer que la gran diversidad de riqueza era incompatible con el buen gobierno, Platón seguía una comisión general que representaba la experiencia griega de muchas generaciones. Las causas del desasosiego cívico de Atenas, por lo menos desde los días de Sólon, habían sido principalmente de este tipo.

Tan firmemente estaba convencido Platón de los perniciosos efectos de la riqueza sobre el gobierno, que no veía medio de abolir el mal como no fuera la abolición de la riqueza misma por lo que se refiere a los soldados y gobernantes. No existe otro procedimiento de curar la ambición de los gobernantes que no sea el de negarles el derecho a llamar propia a ninguna cosa. La devoción a su profesión cívica no admite ningún rival privado. El ejemplo de Esparta, donde se negaba a los ciudadanos el uso del dinero y el privilegio de dedicarse al comercio, tuvo sin duda mucho peso en la formación de ese criterio platónico. Sin embargo, hay que estudiar cuidadosamente sus razones. No le importan en lo más mínimo las desigualdades de riqueza porque sean injustas en lo que se refiere a los individuos. Su finalidad era conseguir el grado máximo posible de unidad dentro del estado y la propiedad privada es incompatible con esa unidad. Es característica del pensamiento griego la importancia atribuida a este aspecto, porque cuando Aristóteles critica el comunismo, no lo hace por considerarlo injusto, sino basándose en que no produciría en realidad la unidad deseada. El comunismo de Platón tiene, pues, una finalidad estrictamente política. El orden de ideas es exactamente el reverso del que ha animado de modo principal las utopías socialistas modernas;

¹⁵ Platon, sein Leben, seine Schrifteb, sein Lehre (1923),vol. II, p.596

¹⁶ Los Suplicantes, versos 238-245

¹⁷ República, 551 d.

Platón no trataba de utilizar el gobierno para igualar la riqueza, sino que igual a la riqueza con objeto de eliminar del gobierno una influencia perturbadora.

Lo mismo ocurre con la finalidad que persiguen Platón al abolir el matrimonio, ya que considera que el afecto familiar, dirigido hacia determinadas personas, es un poderoso rival del estado en la competencia por conseguir la lealtad de los gobernantes. La preocupación por los hijos propios es una forma de egoísmo más artera el deseo de propiedad y Platón considera que la educación de los niños en los hogares es una mala preparación para la devoción con alma y vida que el estado tiene derecho a exigir. Por lo que hace al matrimonio, el criterio platónico se basa además, en otras finalidades. Lo abrumaba lo casual del apareamiento humano que, se dice, no se toleraría días de ningún animal doméstico. La mejora de la raza existe un tipo de unión más controlado y selectivo. Por último, la abolición del matrimonio suponía probablemente una crítica implícita de la pasión mujeres en Atenas, donde sus actividades resumiendo en el cuidado de la casa y la crianza de los hijos. Platón consideraba que con esto se privaba al estado de la mitad potenciales guardianes. Por otra parte, no veía que en la capacidad natural de las mujeres hubiera nada que correspondiera a la práctica ateniense, ya que muchas mujeres están tan capacitadas como los hombres para pechar con obligaciones políticas y militares. Las mujeres de la clase de los guardianes deben, en secuencia, compartir todo el trabajo de los hombres, lo que hace necesario llamo reciban la misma educación y del libre de deberes domésticos listo.

Hay algo un poco desagradable para el gusto moderno en el modo frío y nada sentimental en que argumenta Platón pasando de la cría de los animales domésticos a las relaciones sexuales de los hombres y las mujeres. No te considere al sexo con ligereza, sino absolutamente lo contrario; pido un grado de control y de dominio de sí mismo que no se ha puesto en práctica nunca en ninguna población numerosa. Lo que ocurre es que sigue una línea del pensamiento en derivarse en absoluto de ella y tomando muy poco en cuenta y dificultades que son manifestadas para él sentimiento aunque no se formulen de modo explícito. Hay que conseguir la unidad del estado; la propiedad y la familia son obstáculos que se le ponen; en consecuencia, tienen que desaparecer la propiedad y el matrimonio. No puede haber duda de que Platón empleaba aquí el lenguaje auténtico del radicalismo doctrinario está dispuesto a seguir la argumentación hasta los últimos extremos puede llegar. Por lo que hace al sentido común, la respuesta de Aristóteles no dejó nada por decir. Es posible-dijo el Estagirita- unificar un estado hasta el punto que deje de ser un estado. Una cosa es una familia y otra un estado, y es mejor que ninguna de ellas la de limitar a la otra.

LA EDUCACIÓN

Por mucha que fuera la importancia atribuida por Platón al comunismo como medio de eliminar los del camino del estadista, no era el comunismo y no en la educación, donde ponía mayor confianza. En efecto, la educación es el medio positivo gracias a la cual puede el gobernante modelar la naturaleza humana en la dirección conveniente para producir un estado armónico. Un lector moderno no puede menos de asombrarse ante gran espacio dedicado a la educación, el meticuloso cuidado con que su sorpresa los efectos de los diferentes y la forma en que la por supuesto Platón el estado es, en primer término y en modo principal, una institución educativa. Llega a denominarlo "la gran cosa"; si los ciudadanos están bien educados, pero claro a través de las dificultades que se le supone y harán frente a la situación difícil es conforme se presentan. Tan extraordinarios del papel desempeñado por la educación en el estado ideal platónico, que algunos autores han considerado que ya constituye tema principal de la República. Rousseau dijo que este libro apenas era una obra

política, pero que era la obra más grande jamás escrita en materia de educación. Es evidente que ello no es accidental sino resultado lógico de puntos de vista desde el cual se escribió el libro. Si la virtud es conocimiento, puede enseñarse como el sistema educativo para enseñar la forma parte indispensable de un estado. Desde el punto de vista de Platón, en un buen sistema educativo es posible cualquier mejora; si se descuida la educación, importa poco lo que haga el estado.

Concedido este grado de importancia a la educación, se sigue naturalmente de ello el estado no puede dejarla a la demanda privada y a una fuente comercializada de oferta, sino que tiene que proveer los medios necesarios y que ocuparse de que los ciudadanos reciban efectivamente la preparación que necesitan, y tiene que asegurarse de que la educación impartida es congruente con la armonía y bienestar del estado. El plan de Platón establece, en consecuencia, un sistema de educación obligatorio bajo el control del estado. Su plan educativo se divide naturalmente en dos partes: la educación elemental, que comprende la preparación de los jóvenes hasta la edad de veinte años y culmina en el comienzo del servicio militar,¹⁸ y la educación superior, destinada a aquellas personas electas de ambos sexos que vayan a ser miembros de las clases gobernantes, la cual se extenderá desde los veinte hasta los treinta y cinco años. Es necesario considerar separadamente, como hace el propio Platón, estas dos ramas de la educación.

El plan de un sistema educativo obligatorio y dirigido por el estado o probablemente la innovación más importante sufrida por Platón en relación con la práctica ateniense; la insistencia con que se refiere a ella en la *República* puede interpretarse como una crítica de la costumbre democrática de dejar que cada hombre consiga para sus hijos educación que quien le parezca o que encuentren el mercado. En el *Protágoras* sugieren términos generales que con frecuencia se dan menos importancia la educación de los hijos que a la doma de un buen potro. El hecho de que se excluya de la educación a las mujeres cae dentro de la misma crítica. Platón creía que las capacidades naturales de los niños y niñas nacen de diferente especie, concluía lógicamente que ambos sexos debían recibir el mismo tipo de instrucción y que las mujeres debían poder desempeñar los mismos cargos que los hombres. Desde luego, no se trata, en ningún sentido, de un argumento en favor de los derechos de las mujeres, sino meramente de un plan encaminado a conseguir para el estado toda la capacidad natural de que fuera posible disponer. Dada la importancia que tiene la educación en el estado, es extraordinario que Platón no estudié nunca la educación de los artesanos y que ni siquiera aclare si han de ser incluidos en el plan de instrucción elemental ni, mucho menos, caso afirmativo, la forma de hacerlo. Éste hecho es otro ejemplo de la vaguedad y generalidad de sus conclusiones, ya que, a menos que un sistema educativo abierto a la competencia hiciera posible la selección, parece totalmente impracticable inequívoca intención elevar de rango a los hijos de padres artesanos que presenten promesas de dar buenos frutos. Por otra parte, no excluía los artesanos y es discutible si, como han creído algunos comentaristas, en especial Zeller, la omisión es una prueba del desprecio aristocrático sentido por Platón hacia los trabajadores. Por lo menos es cierto que no establecía una gran base de educación común, pese a lo mucho que esperaba de la educación selectiva de los jóvenes mejor dotados.

El educación elemental bosquejar de la *República* era más bien una reforma de la práctica existente que la invención de un sistema totalmente nuevo. En términos generales puede decirse que la reforma consistía en combinar la preparación dada de ordinaria el hijo del caballero ateniense con la educación controlada por el estado daban los jóvenes espartanos y en revisar a fondo el

¹⁸ El servicio militar de los muchos atenienses entre los seis y los 20 años probablemente no estaba aún en vigor cuando escribía Platón, aunque, como supone Wilamowitz, como consecuencia de *Las leyes* opuesto práctica no muchos años más tarde. (Aristoteles and Athen, 1983, vol. I, pp.191 ss)

contenido de ambas. El plan de enseñanza se dividía, en consecuencia, en dos partes: gimnasia para la separación del cuerpo y "música" para la del espíritu. Por música entendía Platón especialmente el estudio e interpretación de las obras maestras de poesía, junto con cantar y tocar la lira. Es fácil exagerar la influencia ejercida por Esparta sobre la teoría platónica de la educación. Su rasgo más auténticamente espartano estén dedicados la educación exclusivamente a la preparación cívica. Su contenido era típicamente ateniense y su finalidad dominada por el cultivo moral e intelectual. Esto es cierto aún de la gimnasia, que sólo de modo secundario aspira a la esa física. Puede denominarse a la gimnasia preparación del alma por intermedio del cuerpo, a diferencia de la preparación directa del alma mediante la música. Está destinada a inculcar cualidades militares, tales como el dominio de sí mismo y el valor, un rigor físico dulcificado por la templanza, como la define el propio Platón. El plan educativo platónico representa, pues, una concepción ateniense y no espartana de lo que constituye un hombre educado. Cualquier otra conclusión sería inconcebible para un filósofo que creía que la única solución posible de los estados había de encontrarse en el ejercicio de una inteligencia preparada.

Pero aunque el contenido de la educación elemental era principalmente la poesía y las formas superiores de literatura, no puede decirse que Platón de si hacemos desprestigiar una apreciación estética de tales obras. Las consideraba más bien como un medio de educación moral y religiosa-hasta cierto punto del mismo modo que ha considerado la Biblia los cristianos. Por esta razón, se proponía no sólo expurgar en forma radical a los poetas del pasado, no someter a los del futuro a una censura ejercida por los gobernantes del estado, con objeto de que no pudiera caer en manos de la juventud nada susceptible ejercer sobre ella una mala influencia moral. En efecto, un hombre que como Platón era un consumado artista, tenía una concepción singularmente filisteo del arte. Acaso fuese más cierto decir que cuando escribe acerca del propósito moral de la aparece en él una nota puritana, casi ascética, que resulta, en términos generales, anacrónica en un griego del siglo IV, aunque puede presentarse en otros pasajes de las obras de Platón. Filosóficamente, esto tiene conexión con el contraste tajante entre cuerpo y alma, que es más evidente en el *Fedón* que en ninguna de las demás obras de Platón, de quien pasó al cristianismo. La pobreza sigue Platón de sus gobernantes muestran acaso la misma tendencia, así como la preferencia expresada por una forma de estado muy primitiva (sin lujo), al comienzo de su construcción del estado ideal, y la sucesión acompaña al mito de la caverna de que el filósofo puede tener que verse obligado a descender de una vida de contemplación y a tomar parte en los asuntos humanos. Evidentemente, el gobierno de los filósofos podría convertirse con facilidad en el gobierno de los santos. Es probable que lo más análogo que hay existido nunca al estado ideal de Platón sea una orden monástica.

Indudablemente, la propuesta más original, a la vez que más característica, fórmula de la *República* es el sistema de educación superior, mediante el cual se han de preparar estudiantes seleccionados entre los veinte y treinta y cinco años para las posiciones más elevadas de la clase de los guardianes. Se ha subrayado bastante la relación que puede existir entre tal concepto de la educación superior y el establecimiento de la Academia, y de todo el plan de una ciencia y un arte del hombre de estado. A no ser en la Academia, no había nada en la educación griega sobre lo que pudiera haber construido Platón; la idea era entera y característicamente suya. La educación superior de los guardianes era conscientemente profesional y Platón escogió para su plan de estudios los únicos estudios científicos que conocía-a temáticas, astronomía y lógica. Sin duda creía que esos estudios más exactos son la única introducción adecuada al estudio de la filosofía, y hay pocas razones para dudar de que esperaba que el especial objeto de estudio del filósofo-la idea del bien-dice resultados de presión y exactitud comparables a los de aquellas ciencias. Por esta razón,

el plan del estado ideal culmina en el plan de una educación la que se habría de fomentar tales estudios, y sabré de emprender nuevas investigaciones y de colocar a disposición de los gobernantes nuevos conocimientos. No es necesario creer que Platón estuviera en lo cierto al esperar una ciencia de la política tan exacta como las matemáticas para apreciar la grandeza de tal concepción. No sería justo exigir de él más que el intento de seguir la dirección que, en sus manos y en las de sus discípulos, estaba creando en las matemáticas lo que constituye caso el más auténtico monumento a la inteligencia humana.

LA OMISIÓN DEL DERECHO

Pocos libros aspiran a construir trata de política tienen un razonamiento tan trabado también coordinado como la *República*. Acaso ninguno tiene una línea de pensamiento tan audaz, tan original tan sugestiva. Es esta cualidad la que ha hecho de la *República* un libro para todos los tiempos, del que las épocas posteriores han sacado las investigaciones más variadas. Por la misma razón, la mayor importancia es general y difusa, sino resultado de la imitación directa. La *República* fue la más grande de las utopías y todas las tribus de filósofos utópicos la siguió, pero este aspecto del interesado tampoco Platón y casi no importaba el desarrollo de los detalles del plan. La verdadera novela de la República es la novela de la inteligencia libre, no ligada por la costumbre, no trabada por la estupidez y la terquedad humanas, capaz de dirigir a un a las propias fuerza de la costumbre y la estupidez y de llevarlas hacia una vida racional. La República es eternamente la voz del estudioso, la profesión de la fe del intelectual, que se ve en el conocimiento y de ilustración las fuerzas en que tiene que apoyarse el progreso social. Y la gravedad ¿quién puede decir cuáles son los límites del conocimiento como fuerza política? Y ¿qué sociedad ha tratado hasta ahora se aplicara sus problemas el pleno poder de una inteligencia científica y preparada?

Sin embargo, es imposible eludir la conclusión de que en la *República*, Platón, como la mayoría de los intelectuales, llegó la simplificación de su problema mucho más allá de lo que puede soportar la provincia de las relaciones humanas. No puede darse por supuesto sin más examen que un despotismo ilustrado sea la última palabra en política-y Platón está en lo cierto cuando concluye el gobierno por la inteligencia tiene que ser gobierno de unos pocos. La presunción de que el gobierno no es sino una cuestión de conocimiento científico, algo que la masa de los hombres puede dejar en manos de unos pocos técnicos preparados, no toma en cuenta la profunda convicción de que hay algunas decisiones que un hombre tiene que tomar por sí solo. Esto es, ciertamente, argumentar en favor de la táctica de resolver los asuntos a fuerza de equivocarse y rectificar, en los casos en que ese equivocarse y rectificar no significaba sin elegir a tientas medios para unos fines reconocidos. Pero el argumento de Platón supone que la elección de fines es comparable, en términos exactos, con la elección de medios para un fin sobrequella ha recaído acuerdo, cosa que sencillamente no es verdad. Su comparación del gobierno con la medicina, llevada al último extremo, reduce la política a algo que no es política. En efecto, el ser humano adulto, responsable, aunque a veces no llegue a filósofo, no es ciertamente un enfermo que no necesita sino el cuidado de personas expertas en medicina. Entre otras cosas, necesita el privilegio de cuidarse por sí mismo y de actuar con responsabilidad con otros seres humanos igualmente responsables. Un principio que reduce la subordinación política a un tipo, la relación de los que saben con los que no sabe, simplifica demasiado los hechos.

No es el aspecto menos importante de la *República* lo que omite, es decir el derecho y la influencia de la opinión pública. La omisión es perfectamente lógica, ya que el argumento de Platón

es irrefutable si se acepta su premisa. Si los gobernantes están cualificados hacerlo meramente por su superior conocimiento, o bien el juicio de la opinión pública sobre sus actos es irrelevante la sección de consulta que ya es un mero acto de jesuitismo político para enfrentar el "descontento de las masas". De modo semejante es tan estúpido hasta las manos del filósofo rey con las normas jurídicas como obligar a un médico experto a que copie su receta de un formulario médico. Pero en realidad es argumentación entraña una petición de principio. En efecto, supone que la política pública no es sino una representación confusa de lo que el gobernante conoce ya con mayor claridad, y que el derecho no tiene otro sentido que el de dar la norma menos torpe que pueda encajar en un caso medio. Y esto no es una descripción, sino una caricatura. Como dijo Aristóteles, el conocimiento de una cosa utilizada, se adquiere experiencia directa, es diferente del conocimiento de un hombre de ciencia acerca de la misma cosa, y es lógico suponer que sea precisamente esa experiencia inmediata de las presiones y las cargas del gobierno, de su influencia sobre los intereses y los fines humanos, lo que exprese la opinión pública. También es lógico suponer que el derecho no contiene sólo una norma media + 1 acumulación de resultados de la aplicación de la inteligencia a los casos concretos, y el ideal de un trato equitativo para los casos semejantes.

En cualquier caso el estudio ideal de la *República* era sencillamente una negación de la fe política de la ciudad-estado, con su ideal de libre ciudadanía y su esperanza de que cada hombre, dentro de los límites de sus facultades, pueda ser copartícipe de los deberes y privilegios del gobierno. En efecto, este ideal se basa en la convicción de que existe una distinción moral imposible de desarraigar entre sujeción a la norma jurídica nacional a voluntad de otro ser humano, aunque ese otro hombre sea un déspota sabio y benévolo. La diferencia consiste en que lo primero es compatible con un sentido de libertad y dignidad, en tanto que lo segundo no lo es. El sentido de su propia libertad bajo el derecho era precisamente el elemento de la ciudad-estado sobre el que construía el griego la más alta valoración moral y lo que constituía, a su juicio, la diferencia entre un griego y un bárbaro. Y hay que reconocer esta convicción ha pasado de los griegos a los ideales morales la mayor parte de los gobiernos europeos. Se expresó en el principio de que "los gobiernos derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados", y por poco que sea el significado del consentimiento, es difícil imaginar que ese ideal desaparezca. Por esta razón la misión platónica del derecho en el estado ideal no puede interpretarse de otro modo que como consecuencia de no haber percibido un importante aspecto moral de la misma sociedad que deseaba perfeccionar.

A la vez, es evidente que Platón no podía haber incluido el derecho como elemento esencial del estado sin reconstruir toda la razón filosófica de la que formó parte el estado ideal. La omisión no era caprichosa, sino una consecuencia lógica de la filosofía. En efecto, sí, como supone Platón, el conocimiento científico es siempre superior a la opinión popular, no hay base para ese respecto a la noción jurídica que la convierten el poder soberano del estado. El derecho pertenece a la categoría de las convenciones; surge mediante el uso y la costumbre; es el producto de una experiencia que se desarrolla poco a poco de precedente en presente. Una sabiduría que surge mediante una penetración racional de la naturaleza no puede abdicar de sus títulos ante el titular del derecho, a menos que el propio derecho tenga acceso a un tipo de sabiduría diferente de la que posee la razón científica. Si Platón se equivoca a tratar de convertir al estado en una institución educativa, si con ello coloca sobre la educación una carga que está no puede soportar, hay que volver a examinar los principios filosóficos-y en especial el agudo contraste entre naturaleza y convención y entre razón y experiencia. Fue la sospecha de que podría ocurrir así, o por lo menos el sentido de que la *República* no había llegado hasta el fondo de todos los problemas a los que se refería, lo que llevó a Platón, en los últimos años de su vida, a considerar el lugar que ocupa el derecho

en el estado y a formular en *Las leyes* otro tipo de estado en el que la fuerza dirigente había de ser el derecho y no el conocimiento.

V.PLATÓN: EL "POLITICO" Y "LAS LEYES"

LA ÚLTIMA forma de la filosofía política de Platón, contenida en el *Político* y en *Las Leyes*, es y de muchos años a la contenida en la *República*. Las dos obras posteriores parecen y la teoría en ella contenida presentan un marco contraste con la de la *República*; su combinación los autores de los resultados finales de la reflexión platónica sobre los programas de la ciudad-estado. *Las leyes* fue, sin duda, una obra en la senectud del filósofo y todos los críticos están de acuerdo en conectar en ellas pruebas de una decadencia de sus facultades, aunque con frecuencia exagerado mucho de esa decadencia. Por lo que hace a la calidad literaria, no hay comparación entre la *República* y *Las Leyes*. El primero de sus libros es, literalmente, una de sus más grandes obras maestras de toda la historia de la filosofía. Por lo contrario, *Las Leyes* construyen una obra de lectura difícil. Aunque tomando en cuenta toda la libertades permitidas por el diálogo, resulta desordenada; es verbosa y llena de repeticiones. Es bastante verosímil la tradición de que el autor no pudo llevar a cabo la revisión final. Contiene pasajes bellos-pasajes que eruditos competentes consideraban tan bello como cualquiera otros que puedan encontrarse en las obras de Platón-, pero él el filósofo había perdido la capacidad de lograr un efecto literario sostenido, o el interés por conseguirlo.

Debido a sus defectos de estilo, *Las Leyes* han sido muy poco leídas en comparación con la *República*, y acaso ha habido una tendencia a confundir la decadencia de calidad literaria con el vigor intelectual. Ello ciertamente equivocado. La filosofía política de *Las Leyes* parece del impulso audaz de construcción colectiva que se encuentra la *República*, pero por otra parte, en última forma de su teoría, Platón trató de defenderse a las realidades políticas de un modo que nunca intentó en su obra más antigua. Esto explica en parte su falta de orden; su desarrollo sigue con menos ajuste una sola línea de pensamiento y se basa en mayor grado las complejidades de su tema. La *República* es un libro para todos los tiempos porque la generalidad de sus principios es de temporal. Para la forma posterior del pensamiento platónico tuvo una mayor influencia en el desarrollo de la filosofía política hecha por sus sucesores en el mundo antiguo. Ello es evidente por lo que se refiere a Aristóteles, ya que él punto de partida de La política constituido por el *Político* y *Las Leyes* no por la *República*. Por lo que refiere a su influencia sobre el estudio de los problemas políticos específicos en sus aspectos teóricos -tales como la constitución de los estados, organización política y esencialmente la teoría de la denominada forma "mixta" del gobierno-, sería difícil exagerar la importancia de *Las Leyes*.

LA READMISIÓN DEL DERECHO

La línea seguida por Platón en la *República* produjo una teoría en la que todo se subordina al ideal del filósofo-rey, cuyo único título de autoridad se debe al hecho de que él, y sólo él, conoce lo que es bueno para los hombres y para los estados. El desarrollo de este tipo de reflexión dio por resultado la total exclusión del derecho del estado ideal y la concepción del estado como institución únicamente educativa en la cual la mayoría de los ciudadanos se encuentra en una situación de tutela permanente ejercida por el filósofo-rey. Esto era absolutamente contrario a las convicciones más profundas de los griegos respecto al valor moral de la libertad bajo el derecho y al de la participación de los ciudadanos en la tarea del gobierno propio. En este sentido la primera forma de la teoría

política de Platón era unilateral por la devoción a un solo principio e inadecuada para expresar los ideales de la ciudad-estado. La sospecha de esto fue la causa de la dirección que tomó el pensamiento posterior del filósofo. Como indica el título del diálogo, Las Leyes se escribió en un intento por restaurar a la ley en el lugar que ocupaba en la estimación moral de los griegos y de Platón había intentado desplazarla. La diferencia fundamental entre la teoría de la República y de Las Leyes consiste en que el estado ideal de aquéllas un gobierno ejercido por los hombres especialmente seleccionados y preparados, y la trata de ninguna norma general, en tanto que el estado que se bosqueja en la última de estas obras es un gobierno en el que la ley suprema, y tanto el gobernante como él súbdito está sometidos a ella. Pero esa diferencia implicaba cambios drásticos en todos los principios subyacentes de gobierno, cambios más drásticos de lo que Platón consigue llevar a una conclusión lógica.

No es frecuente imputar el cambio de la primera a la última forma de la teoría política de Platón a la desilusión que tuvo que sufrir como consecuencia del fracaso de su intento de tomar parte de los negocios públicos de Siracusa, que podría ocurrir esa experiencia hubiera puesto de manifiesto para Platón la realidades de la vida política de modo esencialmente agudo. A la vez, es imposible suponer que fuera a Siracusa con la esperanza de fundar el estado ideal regido por un filósofo-rey y que modificase posteriormente sus opiniones como consecuencia de su fracaso. El propio Platón dice lo contrario en la Epístola VII. En sus consejos a los partidarios de Dión dice lo siguiente:

Que ni Sicilia, ni ninguna otra ciudad, esté sometida-tal es mi doctrina-a señores, humanos, sino a las leyes. La sujeción es mala tanto para los amos como para los súbditos, para ellos, para los hijos de sus hijos y para toda la posteridad¹

Y aunque esto escribió en el año 353, Platón dice también el plan por él recomendado una comisión legislativa que redacte nuevas leyes es semejante al que Dión y él habían intentado llevar a la práctica.² Por consiguiente, es claro que la ventura de Siracusa estaba destinada desde un principio a producir un esto a normas jurídicas. La comisión legislativa-expediente común en Grecia para formular un código para una colina-es el artificio literario y sirve de pretexto para Las Leyes. Y si el Político se escribió aproximadamente en la época de la colaboración entre Platón y Dión (367-361), el examen de los méritos y deméritos relativos de la ley en el gobierno señala, sin duda, la existencia en la mente de Platón de dudas respecto a la posibilidad práctica de las conclusiones mantenidas en la República. En consecuencia, es posible incluir con cierta seguridad que Platón no sufrió nunca un brusco cambio de convicciones y que durante buen número de años tuvo conciencia de que la omisión del derecho en el estado ideal constituía una dificultad cardinal.

Por otra parte, también es un hecho que Platón no dijo nunca de modo definido que la teoría desarrollada la República fuese errónea y debieran abandonarse. Dice repetidas veces que su propósito al escribir Las Leyes es presentar un estado segundo en orden de preferencia y a veces hace este aserto en relación con sus más categorías afirmaciones de la importancia de la norma jurídica. Sin leyes, los hombres "no difieren en absoluto de las bestias más salvajes", y, sin embargo, pudiera surgir gobernante completamente, aquellos no tendrían necesidad de ser regidos por leyes, "porque ninguna ley u ordenanza es más poderosa del conocimiento".³ Así, pues, Platón estuvo

¹ 334 c-d; trab. Ingl. De L. A Post.

² 337 d.

³ 874 e; 875 c.

convencido hasta el fin de que un estado verdaderamente ideal debía prevalecer el imperio de la pura razón, encarnado en él filósofo-rey sin obstáculos de la ley o la costumbre. Acaso no estuvo nunca muy seguro de que pudiera realizarse tal idea, pero con el transcurso del tiempo llegó a convencerse de que yo era imposible. El estado regido por normas jurídicas pues siempre una concesión a la fragilidad de la naturaleza humana y nunca algo que estuviese dispuesto a aceptar como cosa con derecho a codearse en términos de igualdad con el ideal. Sin embargo, si es posible alcanzar el conocimiento necesario para constituir el filósofo-rey, Platón dice con toda claridad en la común conciencia moral al creer que el gobierno con arreglo a la ley es mejor que el gobierno de los hombres, dado que los gobernantes son como en realidad son. La relación entre ambas teorías es muy poco satisfactoria; el ideal lógicamente irreprochable, pero imposible de alcanzar en realidad, en tanto que el estado segundo en orden de bondad no es imposible de alcanzar, pero sus credenciales son poco sólidas.

Ahora bien, la verdad es que esta dificultad respecto al mejor estado y al segundo en el orden de preferencia derivada directamente de un problema fundamental de la filosofía platónica al que tuvo que enfrentarse en muchos aspectos durante la última parte de su vida y que nunca consiguió resolver. No era sólo cuestión de decidirse respecto a si tenía o no una buena opinión del derecho como elemento de gobierno. La línea de razonamiento seguida en la República (junto con el cuerpo general de principios filosóficos) era sólida, no había en el estado lugar para el derecho. Recíprocamente, si había que hacer lugar para el derecho, era imprescindible modificar profundamente toda la estructura filosófica que admitir principios que, por lo menos, la complicarán muchísimo. La situación representaba un dilema, y el hecho de que Platón lo viera y lo expusiera es la verdad medida de su grandeza intelectual. Es probable que ningún crítico desde Aristóteles hasta nuestros días hay expuesto una objeción que no hubiese podido encontrar formulada en el propio Platón.

La exclusión de la norma jurídica del estado ideal era consecuencia del doble hecho de que el arte del estadista se define como fundado en una ciencia exacta y de que esa ciencia se concibe al modo de las matemáticas, como una aprehensión racional del tipo al que el conocimiento empírico no aporta nada o, en todo caso, nada más ejemplos. Tras esta teoría se halla la presunción de que inteligencia y percepción son, por lo menos, dispares y tal vez opuestas; el conocimiento de tipo es imposible mientras el pensador encuentre limitado y restringido por la enorme e insignificante variabilidad de lo que nos muestra los sentidos, del mismo modo que es imposible la verdadera astronomía mientras se crea que los movimientos reales de los planetas son los que parecen ser. Por lo que hace a la ética, el conocimiento del bien implica análoga independencia de las inclinaciones y apetitos más íntimamente asociados con el cuerpo; esta distinción de cuerpo y alma, en ocasiones se desarrolla hasta convertirse en una oposición total de una naturaleza inferior y una superior, es un factor perturbador en el pensamiento de Platón, aunque éste no se compromete nunca aceptar todas sus consecuencias por el hecho de admitirla. Ahora bien, en el campo de la política, el derecho positivo-el derecho que realmente existe y tal como lo ponen en práctica los hombres en la comunidad real- tiene que considerarse del mismo modo que los sentidos y las inclinaciones. Esto era acaso más obvio para un griego de lo que para nosotros, ya que el derecho griego era cuestión de uso y costumbre, en grado mucho mayor de lo que ocurre cuando existe una judicatura profesional cuando existen los elementos de una jurisprudencia más o menos científica. Pero en cualquier caso es saber jurídico en la sabiduría del experiencia, y se va abriendo camino tanteando de precedente en precedente, se crea sus normas para qué se apliquen a los casos que van surgiendo y que nunca llegan un conocimiento preciso de sus principios. En resumen, es

totalmente distinto de lo que Platón concedía como arte-la aplicación consiste de causas empíricamente comprobadas para llegar un fin previsto con claridad. El problema era inherente al contraste de la naturaleza y convención del que partía el pensamiento platónico. Porque si la ley pertenece a la convención (en griego las dos cosas se designan con la misma palabra) y no es posible eliminarla como factor del gobierno ¿cómo sería posible nunca llegar situar las instituciones sobre una base racional desde la que puede realizar el máximo bien natural posible?

Éste no es un problema arqueológico, era hoy. ¿Cómo se puede conciliar una sociedad planea dirigida con portos psicológicas tan enormes como las representadas por el espíritu del derecho romano o el *common law* inglés? Los asuntos ordinarios de la vida, sus valoraciones y esperanzas cotidianas, se producen en una matriz de usos y costumbres que cambian, sin duda, pero que cambia lentamente y que nunca ha sido planificada, ni siquiera consideradas en conjunto, precisamente porque es la matriz en la que se produce la planificación y la valoración. En la masa no es irracional, sino no-racional, aunque algunas de sus partes estén presentándose continuamente en primera línea precisamente como las fuerzas irracionales de la mera convención o costumbre que se opone a cualquier modificación inteligente del orden existente. ¿Ha de interpretarse la base consuetudinaria de la vida-las valoraciones e ideales habituales con los que regulan los hombres sus ambiciones personales y sus tratos con los hombres-como enemiga de la inteligencia y con gran obstáculo para un arte de vivir y gobernar? En efecto, tal es el supuesto que hay tras el estado ideal de la República, y esta presunción obligó a Platón a rebelarse contra el más caro ideal político del estado que deseaba salvar. Pero si el uso y la costumbre no constituyen el gran enemigo, y la convención no es lo contrario de la naturaleza ¿cómo pueden ambas interpretarse como complementarias? ¿Puede un hombre servir a dos amos? ¿No tienen que aferrarse a uno en especial otro? Platón había aprendido de que Sócrates-y nunca cambió de opinión a este respecto-si tenía que aferrarse a la razón, pero llegó a nuestro seguro de que debía ser la convención. Y este es el problema es su teoría política posterior, el problema del lugar que debe asignarse al derecho en el estado.

EL HILO DE ORO DE LA LEY

Lo que puede verse en el Político es la aparición de este problema. El diálogo no es fundamentalmente una obra política, sino un ejercicio de definiciones y el estadista no es sino el aspecto escogido por Platón para trabajar, pero no puede creerse que la elección fuera accidental. También es cierto que la conclusión a que se llega es la de que el estadista es una especie de artista cuya principal cualificación es del conocimiento. La figura utilizada es la del pastor que tiene la dirección y el ciudadano en un rebaño humano, o más específicamente, el cabeza de una comunidad doméstica que dirige su familia buscando el bien de todos sus miembros. Es de notar, aunque sea de pasada, este argumento constituye el punto de partida de la *Política* de Aristóteles, que comienza con un intento de mostrar que la comunidad doméstica y el estado son especies distintas de grupos y que, en consecuencia, la familia no ofrece una buena analogía del gobierno civil. El problema es más amplia de lo que parece y allegados tradicionalmente de la discordia entre los defensores del régimen absoluto y los del régimen liberal. Se trata, naturalmente, de averiguar si debe suponerse que los súbditos se encuentran respecto de los gobernantes en la misma relación en los niños con sus padres, o si debe suponerse que son responsables y autónomos. Sin embargo, la importante no es tanto el sentido en que Platón resolvió el problema como el hecho de que lo planteara. La *República* había supuesto el estadista es un artista que tiene derecho a gobernar porque sólo él

conoce bien. En el *Político* examina el problema y el supuesto admitido en la República es objeto de una detenida definición.

La definición está respaldada por una argumentación en favor del absolutismo político, en el caso de que el gobernante sea realmente un artista en su tarea:

Entre las formas de gobierno es preeminentemente justa y constituye el único gobierno verdadero aquella en que los gobernantes poseen en realidad la ciencia y no sólo parecen poseerla tanto si gobiernan con ley como sin ella, y tanto si gobiernan con la voluntad de sus súbditos como en caso contrario...⁴

Es duro decir que el gobierno no debe tener ley, pero el derecho debe ocuparse en términos generales de casos corrientes y es lamentable que un gobernante realmente experto tenga todas las manos del mismo modo que lo sería el que un médico se viera obligado a respetar con arreglo a un libro conociendo lo bastante la medicina incluso para haberla escrito por sí mismo. Con idéntico argumento se ha justificado el despotismo ilustrado desde la época de Platón hasta nuestros días.

Sin embargo, Platón no acaba de decidirse a aceptar todas las consecuencias que se deducen de su conclusión, o por lo menos se da cuenta de que la cuestión presenta otro aspecto. Esto lo demuestra el hecho de que su definición del político establece una distinción tajante entre el rey y el tirano, distinción que se basa precisamente en este punto. Un tirano gobierna por la fuerza sobre súbditos que no desean su gobierno, en tanto que el verdadero rey o político en el arte que su gobierno se hace voluntariamente.⁶ No hay manera de compatibilizar las dos posiciones, pero es claro que Platón no quiera abandonar ninguna de las dos. No es injusto obligar a los hombres a ser mejores de lo que ordenan sus tradiciones y, sin embargo, Platón no puede vencer el y el griego hacia el gobierno que tiene que basarse francamente en la fuerza. El pasaje citado recuerda el elocuente ataque a la tiranía y al tirano contenido en los libros VIII y IX de la *República* y no es el motivo menor de ese recuerdo la total falta de veneración y respeto del tirano hacia todas las relaciones humanas normales.

La clasificación de los estados que Platón incluyen el *Político* muestran también que se ha alejado bastante de la oposición sostenida en la *República*. Las dos cosas que hay que notar son: primero, que el estado ideal se separa francamente de la clase de los estados posibles y, segundo, que se va a la democracia un lugar más favorable que el que ocupa en la *República*. En esa obra, en la que se prestaba poca o ninguna atención al problema de la clasificación de los estados, se coloca al estado ideal por encima de los reales y se consideraba a estos como sucesivas generaciones unos de otros. Así la democracia o estado militar es una corrupción del estado ideal; la oligarquía o el gobierno de los ricos, una corrupción de la democracia; la democracia surge por la corrupción de la oligarquía; y la tiranía que ocupó el último lugar de la lista es una corrupción de la democracia. En el *Político* se intenta hacer una clasificación más detenida. El estado ideal, o monarquía pura regida por el filósofo rey, es "divino" y, por consiguiente, demasiado perfecto para los asuntos humanos. Se distingue de todos los estados reales por el hecho de que en él no hay interés ni conocimiento y no hay necesidad de leyes. Es el estado de la República el que ahora se relega francamente a su lugar de "paradigma celestial" para que los hombres lo limiten, pero sin que tengan posibilidad de alcanzarlo. Se llega a la clasificación de los estados reales mezclando dos clasificaciones. Se subdivide cada uno de los términos de la tradicional división tripartita en una forma jurídica y otra antijurídica. De este

⁴ *Político*, 293 e; trad. Ingl. De H. N. Fowler.

⁶ 276 e.

modo llega Platón a la clasificación de seis formas-tres estados sometidos a la ley y tres corrupciones antijurídicas correspondientes- adoptada posteriormente por Aristóteles en la *Política*. De este modo el gobierno de uno da a la monarquía y la tiranía; el de unos pocos la aristocracia y la oligarquía; y primera vez reconoce Platón dos tipos de democracia, una forma moderada y una extremada. Más extraordinariamente aún, hace de la democracia el mejor de los estados no sometidos a la ley, aunque el peor de los sometidos a ella. Ambas formas de democracia son, por tanto, mejores que la oligarquía. Es evidente que Platón se ha acercado a la postura adoptada más tarde en *Las leyes*, en la que se describe al segundo estado en orden de bondad como un intento de cambiar la monarquía y la democracia. Es una admiración tácita de que en el estado real no se puede dejar de tomar en cuenta los factores del asentimiento y la participación populares.

La nueva serie de Platón es, pues, francamente una teoría del estado según el orden de bondad, que implica y contraste poco satisfactorio de la ciudad celestial con la terrena. La cantidad de inteligencia humana de que se dispone no es suficientemente grande para ser del filósofo rey una posibilidad práctica. La solución humanamente mejor es apoyarse en la sabiduría que puede encarnar en el derecho y en la natural reverencia de los hombres hacia la sabiduría del uso y la costumbre. La amargura con que Platón ese compromiso se ve clara en la ironía con la que observa que ahora hay que crear la ejecución de Sócrates.⁷ El estado, con su derecho heredado, tiene que ser concebido en cierto modo como una imitación de la ciudad celestial. Por lo menos no puede haber duda de que la norma es mejor que el capricho, la reverencia del gobernante que se somete a la ley es mejor que la voluntad arbitraria de un tirano, una plutocracia o un populacho. Tampoco puede dudarse de que el derecho es, por lo general, una fuerza civilizadora sin la cual, siendo tal como es la naturaleza humana, el hombre sería la peor de las bestias salvajes. Y, sin embargo, esta frase que recuerda con tanta claridad a la obra-posterior-de Aristóteles, es para Platón un acto de fe que su filosofía en la medida en que contrapone conocimiento y opinión no puede justificar.

En uno de los pasajes más notables de las leyes no duda en decir que es un acto de fe:

Supongamos que cada una de las criaturas vivientes es un ingenioso títere de los dioses, tanto si ha sido ideada como juguete de ellos, como si ha querido hacer para alguna finalidad más seria-que de esto no sabemos-; pero sí sabemos que estas afecciones íntimas nuestras eran de nosotros como hilos o cuerdas y, siendo puesta entre sí, cada una de ellas tienen dirección opuesta a las otras; y aquí está la línea divisoria entre bondad y maldad. Porque, como declara nuestro argumento, hay una de esas fuerzas que quieren de nosotros a la que todo hombre debe seguir siempre y no abandonar nunca, contrarrestando así los tirones de las otras cuerdas: es el hilo conductor, de oro y sagrado, del "cálculo", denominado la ley pública del estado; en tanto que las otras cuerdas son duras y acertadas y de todas las formas y apariencias posibles, esta es flexible y uniforme, ya que es de oro. Tenemos que cobrar siempre con ese excelentísimo hilo conductor de la ley; porque como el cálculo es excelente, pero suave y no violento, su hilo conductor necesita ayudas para asegurar que lo que en nosotros hay de áureo venza a los demás.⁸

El estado de la última teoría platónica ha de ser, pues, mantenido unido por la "cuerda de oro de la ley" y esto implica que su principio ético de organización es distinto del que opera en la *República*. La ley es ahora, por así decirlo, el sustituto de la razón que Platón había intentado hacer

⁷ *Político*, 299 b.c.

⁸ *Leyes*, 644-d-645 a; trad. Ingl. de R. G Bury

suprema en el estado ideal y que consideraba aún como la fuerza suprema de la naturaleza. La principal virtud del estado ideal había sido, en consecuencia, la justicia-la división del trabajo y la especialización de funciones que pone a cada hombre en su lugar adecuado y "dar a cada uno lo suyo" en el sentido de que le permite llevar todas sus facultades al grado máximo de desarrollo y utilizarlas del modo más completo posible. En el estado de *Las leyes* de la sabiduría ha cristalizado-acaso pudiéramos decir que se ha congelado -en la ley; no es posible tal ajuste flexible del individuo al estado, sino que se supone que, "en conjunto", las regulaciones hechas por la ley son las mejores posibles. En consecuencia, la suprema virtud en tal estado de la templanza o dominio de sí, lo que significa una disposición de ánimo favorable a la sumisión a la ley o un espíritu de respeto hacia las instituciones del estado y en la buena voluntad para someterse a sus poderes legítimos.

En los primeros libros de *Las leyes*, Platón critica con bastante dureza aquellos estados que, como Esparta, han adoptado la cuarta virtud-el valor-como finalidad principal de su educación y, en consecuencia, han subordinado toda virtud cívica al éxito militar. El juicio sobre Esparta es claramente menos favorable que el que lleva implícito en la explicación de la democracia hecha la República y es franco en la condena de la fertilidad de la guerra como fin de los estados. El fin es la armonía, ante las relaciones interiores como las exteriores y, a falta de la armonía perfecta en el estado ideal sería resultado de la especialización de funciones, su mejor garantía es la obediencia a la ley. En consecuencia, el estado de *Las leyes* se basa en la templanza o moderación como principal virtud y trata de conseguir la armonía fomentando el espíritu de obediencia de la ley.

LA FORMA MIXTA DE GOBIERNO

Es, pues, evidente que Platón necesita un principio de organización política destinado producir el resultado deseado, principio que desempeñara en su teoría posterior el papel que habían desempeñado en la República la división del trabajo y la división de los ciudadanos en tres clases. En realidad, descubrió⁹ un principio se pasó a la historia posterior de la teoría política y consiguió la adhesión de la mayoría de los pensadores que se ocuparon del problema de la organización política durante muchos siglos. Se trata del principio de la forma "mixta" de gobierno, destinada a conseguir la armonía mediante un equilibrio de fuerzas o una combinación de diversos principios de diferente tendencia, de tal modo que esas diversas tendencias se contrapesen recíprocamente. La estabilidad es así una resultante de fuerzas políticas opuestas. Este principio es antecesor de la famosa separación de poderes que había de redescubrir Montesquieu muchos siglos más tarde como esencia de la sabiduría política encarnada en la constitución inglesa. Con referencia Platón se ha dicho que la forma mixta de gobierno bosquejada en *Las leyes* es una combinación del principio monárquico de la sabiduría y el principio democrático de la libertad. No puede decirse, sin embargo, que consiguiera realizar la combinación que buscaba, ni siquiera que se mantuviera siempre fiel al ideal de la forma mixta de gobierno. Platón estaba muy indeciso en este problema y acabó por volver a la línea de pensamiento que sentía le atraía más y que ya había desarrollado en la República.

Sin embargo, su modo de presentar defender el principio de la forma mixta de gobierno tuvo máxima significación para el desarrollo posterior del estudio. *Las leyes* se ocupan de los estados reales. En consecuencia, Platón ve que el método de libre construcción lógica o especulativa que había adoptado conscientemente en la República, estaría fuera de lugar. El problema de que se trata

⁹ Posiblemente platón no descubrió la forma mixta de gobierno. Véase la referencia que hace Aristóteles a otras teorías de formas mixtas de gobierno (política, 1265 b 33), que puede aludir a escritos anteriores. En cualquier caso, es en *Las leyes* donde tenemos expresión más antigua que se conserva de rectoría.

hacer referencia a la ascensión y caída de los estados y a las causas reales y no a las ideales de su grandeza y decadencia. En consecuencia, Platón hace, en el libro III de *Las leyes*, la primera sugestión de los innumerables intentos de una especie de historia filosófica que habrán de señalar el desarrollo de la civilización humana, marca sus etapas críticas, notar las causas del progreso y la decadencia y deducir mediante un análisis del todo-las leyes de estabilidad política que debe observar el estadista prudente para controlar y dirigir los cambios que acechan a la sociedad humana. En un pasaje que hace pensar en Aristóteles, observa que la vida humana está controlada por Dios, el azar y el arte debe cooperar con la ocasión.¹⁰ Es cierto de la historia mitológica de Platón no contenía nada que sugiriera cánones de investigación exacta. Y, sin embargo, esta sugestión de *Las leyes* de que el estudio de la política debe unirse al de la historia de la civilización, tenía más posibilidades de dar fruto el método analítico y deductivo utilizado en la República. Ha constituido el comienzo de la tradición auténtica de los estudios sociales y en particular del modo de investigación que había de recoger y perfeccionar Aristóteles.

El de la historia filosófica de la especie que intentaba realizar Platón no es muy claro ni preciso, porque tiene más de una finalidad y combina varios principios. En primer término, utiliza lo que era, sin duda, la concepción corriente en Grecia de la dirección en que se habían desarrollado las instituciones helénicas. En principio, los hombres vivían en familias aisladas dedicadas al pastoreo, y desconocían las artes empleaban los metales, así como las distinciones sociales y muchos de los vicios de una vida civilizada. Platón imagina que ha debido ser una especie de edad "natural" en la que los hombres vivían en paz, de que no habían surgido aún las cosas de la guerra que distinguen a una sociedad más ambiciosa. Aparece ya en Platón el mito, que tanta importancia tiene en filósofos políticos posteriores, del "estado de naturaleza". Al aumentar el número de los hombres, y a medida que se desarrolló la agricultura y se inventan nuevas artes manuales, las familias se reúnen en aldeas y, por último, surgen estadistas que unen las aldeas por cuanto ciudades. Esta línea evolutiva es la que utiliza Aristóteles en los capítulos iniciales de la *Política* para señalar la distinta función de la ciudad como creadora de las posibilidades de una vida civilizada.

Sin embargo, Platón tiene al menos otras dos finalidades, un tanto incidental la una y más íntimamente conexas la otra con la aparición de la forma mixta de gobierno. Debo incidental formular su crítica Esparta haciendo derivar la caída de esta desorganización exclusivamente militar, ya que la "ignorancia es la ruina de los estados". Por lo que principalmente desea hacer es mostrar cómo el poder arbitrario de la monarquía y la tiranía que va con él ha sido una causa de decadencia, de la que exigen por lo señalado Persia, y como una democracia desenfrenada sea genuino en Atenas por exceso de libertad. Cualquiera de ellas podría haber prosperado de haber mantenido la moderación, empleando el poder con la sabiduría o la libertad con el orden. Lo que resultó ruinoso en ambos casos el extremo. Aquí se encuentra, pues, el principio sobre el que debe formarse un estado. Si no es una monarquía, tiene que contener al menos el principio de la monarquía, el principio de un gobierno sabio y vigoroso, sometido a la ley. Igualmente, sino constituyen la democracia, tiene que contener el príncipe democrático, el principio de libertad y de la partición de las masas en el poder, también sometido, naturalmente, a la ley.

El argumento es susceptible de generalización. Los hombres en admitir históricamente diversos títulos de poder-el derecho de los padres sobre los hijos, de los ancianos de los jóvenes, de los nobles sobre los esclavos, de los bien nacidos sobre los plebeyos, de los profesores de los débiles

¹⁰ Leyes, 709 a-c.

y de los gobernantes escogidos sorteo en los demás ciudadanos-,¹¹ algunos de ellos incompatibles con otros y, por ende, causa de facciones. En opinión de Platón, desde luego, el único título natural de poder es el de los sabios sobre los menos sabios, pero esto pertenece al estado ideal. En el estado segundo en orden de bondad el problema consiste en seleccionar y combinar esas pretensiones admitidas con objeto de conseguir el gobierno que en conjunto sea más observador de la ley. En efecto, esto significa una cierta aproximación a la sabiduría al favorecer la edad, la buena cuna o la propiedad, que acaso pueden tomarse a primera vista como síntomas de una capacidad superior a la normal, con alguna concesión al sorteo, en aras de la democracia. Platón califica esto, con mucha propiedad, como una mezcla de monarquía y democracia.

La fundación de una es que compra con todos estos requisitos que exige evidentemente que se preste atención a los factores subyacentes-físico, económico y social-de los que depende la constitución política, ya que la forma mixta de gobierno de Platón no es un equilibrio de fuerzas meramente políticas. En consecuencia, comienzo por estudiar la situación geográfica de la ciudad y las condiciones de clima y suelo que son más favorables. Temen aquí introdujo lo que ha pasado a ser parte favorita y casi tradicional de la teoría política historiador filosófico, y la influencia de la cual fue inmediata, como puede verse en las observaciones de Aristóteles preliminares al bosquejo del estado mejor.¹² La mejor situación nos encuentra, a juicio de Platón, en la costa, dadas las condiciones que provoca el comercio con el extranjero y sobre todo, de modo más especial, porque el Comercio Exterior implica la existencia de una armada y una armada implica poder de las masas democráticas. Esta concepción se basa en la historia de Atenas y la condena de los abusos del poder naval es paralela a la condena anterior del abuso del poder militar que hacía Esparta. El ideal es una comunidad principalmente agrícola, situada en un suelo que le permita satisfacer por sí sola sus necesidades, pero abrupto, ya que este tipo de terreno es la cuna del tipo de población más vigoroso y moderado. Esto recuerda la admiración sentida por muchos séricos del siglo XVIII a. C. los suizos y presenta la misma desconfianza hacia el comercio y la industria. Cree también Platón es deseable la comunidad de idioma, raza, leyes y religión, con la que no den demasiado peso a la costumbre.

INSTITUCIONES SOCIALES Y POLÍTICAS

De todas las instituciones sociales es la posesión y el uso de la propia la mayor significación política tiene. Esta había sido la posición sostenida por Platón en la República-aunque en esa obra trataba de construir un estado que pusiera en primer lugar la educación-, y ello es doblemente cierto cuando tratan de estados reales. En *Las leyes* no oculta que sigue considerando al comunismo como la solución ideal, aunque le parece demasiado bueno para la naturaleza humana. En consecuencia, se cede ante la fragilidad humana en los dos puntos principales y deja subsistentes la propiedad privada y la organización familiar. Conserva su plan de igualdad de educación para las mujeres, así como la participación de estas en los deberes militares y otras obligaciones cívicas, aunque no dice nada de que puedan desempeñar cargos públicos. Acepta como forma legal del matrimonio las uniones monógamas permanentes-con una vigilancia pública llevada a un grado intolerable. Pero al acceder a que existe la propiedad privada, Platón postula la regulación más estricta de su monto y uso, siguiendo en términos generales las normas vigentes en Esparta. El número de ciudadanos se fija en 5040 y la tierra se divide en un número igual de lotes que se transmiten por herencia, pero que no

¹¹ 690 a. d. Cf. La lista semejante de títulos incluida en la Política de Aristóteles, III, 12-13, 1283 a 14 ss.

¹² Política, libro VII (de la división tradicional de libros)

pueden dividirse ni enajenarse. El producto de la tierra debe consumirse en común en una mesa pública. En consecuencia, se iguala la propiedad de la tierra. El cultivo de la tierra debe estar a cargo de esclavos-acaso fuese "siervos" la palabra que mejor describiera su situación-que pagaban un canon en forma de una parte del producto.

Por otra parte, se permite que la propiedad de bienes muebles sea desigual, pero se limita su monto; es decir, platón de sería prohibir a todos los ciudadanos la posesión de bienes muebles por encima del valor de cuatro lotes de tierra.¹³ La finalidad consiste en eliminar del estado esas diferencias excesivas entre ricos y pobres experiencias griega había demostrado que constituían las causas principales de las luchas civiles. Sin embargo, el uso de la propiedad de bienes muebles se restringe en realidad con el mismo vigor que su monto. No se debe permitir a los ciudadanos que se dediquen a la industria o al comercio, que tengan un oficio o un negocio. Todas estas actividades, en la medida en que no se puede prescindir de ellas, deben estar en manos de extranjeros residentes, que son hombres libres, era una ciudadanos. El estado no debe de tener sino una moneda simbólica (análogo a la moneda de hierro de Esparta); se prohíbe a los préstamos a intereses y aún la posesión de oro y plata. La "propiedad" que ve sus bienes tienen los ciudadanos se convierte, mediante todas las restricciones que Platón puede imaginar, en algo enteramente ilusorio.

El análisis de las soluciones descritas en *Las leyes* demuestra que Platón no había abandonado en realidad la división del trabajo postularán la *República* como el principio básico de toda sociedad. No hacía sino ofrecer una nueva división del trabajo a las tres clases de ciudadanos de la teoría anterior. La nueva división es más amplia en cuanto aplica a toda la población del estado, pero es tan cerrada como la antigua. La agricultura queda como ocupación especial de los esclavos y el comercio y la industria como función de una clase de hombres libres que no son ciudadanos, en tanto que todas las funciones políticas son prerrogativa de los ciudadanos. Es también evidente que este plan, como el de la República, abandona el problema fundamental en vez de resolverlo. El problema es de participación; como había dicho Pericles en la Oración Fúnebre, consiste en encontrar un procedimiento de que la masa de los ciudadanos pueda cuidarse de sus asuntos privados e intervenir a la vez en los negocios públicos. En apariencia, ilusión que busca Platón, pero a lo que llega es a un tipo de estado en el que la ciudadanía se limita francamente a una clase de personas privilegiadas que pueden permitirse el lujo de entregar sus asuntos privados-la tarea sórdida de ganarse la vida-esclavos y extranjeros. Y esto es claramente lo que no era la democracia de los días de Pericles. Las líneas que separan las clases de la *República* tienen menor importancia aparente que las de *Las leyes*, ya que aquéllas dividían a los ciudadanos aunque platón no hubiese pensado el problema con mucho detenimiento. En *Las leyes* la parte económica de la población no está compuesta de ciudadanos y el estado se basa francamente en el privilegio económico. El hecho de que el tipo de privilegio preferido por platón sea la seguridad y no la riqueza no disminuye la verdad de ese aserto.

No es necesario entrar en detalles en lo que se refiere a la constitución política que Platón erige sobre un sistema social. Establece las formas principales de instituciones-asamblea, consejo y magistrados-existe en todas las ciudades griegas. Lo que hay que notar esa manera como trata de dar realidad a la idea de una forma mixta de gobierno. El modo de designar estrados es la elección-con arreglo a las ideas griegas, método aristocrático-y los deberes de la Asamblea General de ciudadanos según prácticamente en esas elecciones. El cuerpo principal de magistrados-denominado ahora por platón "guardianes de la ley" en vez de guardianes-es un grupo de treinta y

¹³ 744 e.

siete, escogidos mediante una triple elección consistente en una votación mediante la cual se selecciona 300 candidatos, una segunda votación mediante la cual se escogen cien de entre los trescientos y una votación final con la que se designa a los treinta y siete magistrados. Pero el aparato electoral más característico es utilizado para elegir el Consejo de 370 miembros. Este plan está ideado francamente para dar mayor peso a los votos de los acomodados. Los ciudadanos se dividen en cuatro clases, con arreglo a las cantidades de bienes muebles que poseen, artificio tomado por Platón de la constitución ateniense propuesta por Sólon y anterior a la democracia. Como los bienes muebles no pueden exceder el valor de cuatro lotes de tierra, hay cuatro clases la más baja de las cuales está compuesta por aquellos cuyos bienes muebles no exceden del valor de su tierra, la siguiente por aquellos que tienen más de esa cantidad pero no más del doble del valor de su tierra, y así sucesivamente. Es de presumir que la clase inferior fuese mucho más numerosa y la superior más reducida, pero Platón asigna cada una de las clases la cuarta parte de los miembros del consejo,¹⁴ del mismo modo que la antigua constitución prusiana distribuía la designación de lectores para diputados de la cámara en tres grupos, cada uno de los cuales pagaba la tercera parte de los impuestos. Da aún más peso a los votos de los ciudadanos más opulentos establecen una pena para quienes abstengan de tomar parte en la votación, pena que nos aplica a las clases inferiores. El sistema de clases basadas en la propiedad tiene también influencia en la constitución, porque ciertos cargos no pueden ser ocupados sino por miembros del grupo o de los grupos superiores. Por lo que hace al consejo, hay una única concesión a la democracia: el número de personas elegidas es doble del número de puestos que ante irse y la designación final se hace por sorteo.

Es bastante difícil comprender que Platón considerase esta forma de gobierno-la parte prácticamente efectiva de la cual es, a todas luces, el sistema de clases basadas en la propiedad-como combinación de monarquía y democracia. La concesión a la democracia, era sin duda, muy ligera y se hacía a regañadientes. "A causa del descontento de las masas". Por otra parte, al menos Aristóteles creía que la constitución descrita en las leyes no había ningún modelo de monarquía. "No hay sino oligarquía y teocracia y con mayor inclinación a la oligarquía".¹⁵ Es cierto lo que Platón intentaba ser es asegurar la preponderancia de los elementos usos de la ley y conseguir una igualdad nada al mérito, pero el constitución consiste en dar preponderancia quienes tienen mayor propiedad de bienes muebles. Sin embargo, el propio Platón dice que un avaro, que no es ciertamente bueno, será probablemente más rico que un hombre bueno a quien le gusta gastar en finalidades nobles.¹⁶ Por consiguiente, es claro que hubiese podido estar de acuerdo con Aristóteles, quien utilizó también para su estado de clase media la cualificación basada en la propiedad, en la creencia de que los acomodados son, en conjunto, mejores que los pobres. También es cierto, como se ha señalado, en el político coloca incluso a la democracia no sometida la ley encima de la oligarquía. En apariencia, cuando trató de hacer una constitución, se encontró con que las diferencias de propiedad son claras y fáciles de utilizar, en tanto que las diferencias de virtud no lo son.

INSTITUCIONES EDUCATIVAS Y RELIGIOSAS

¹⁴ 744 e; 756b-e cf; ef la constitución serviana de Roma descrita por Cicerón en la República, libri, II, 22, 39-40

¹⁵ *Política, II, 6;1266 a 6.*

¹⁶ 743 a-b.

Es innecesario decir mucho acerca del posterior plan educativo de Platón, que ocupa aún gran parte de su atención en *Las leyes*. El plan general, que incluye la música y la gimnasia, sigue siendo muy semejante al de la *República*; su desconfianza de los poetas da todavía por resultado la más rigurosa censura de la literatura y el arte; la educación de las mujeres en igualdad con los hombres continúa siendo una parte importante del sistema; y también sigue siendo obligatoria la educación de todos los ciudadanos. Los que les consisten principalmente en que mayor atención a la organización educativa y en que, como el estado no sea por entero una institución educativa, se ve obligado a considerar la articulación del sistema educativo como el resto del gobierno. Con respecto a lo primero, es de notar que emprende ahora la tarea queja un sistema de escuelas sometida la regulación, con profesores pagados para dar una instrucción completa en los grados elemental y secundario. Con respecto a las relaciones de este sistema con el estado, hace que el magistrado que tiene a su cargo las escuelas sea el jefe de todos los magistrados. La teoría de la educación formulada en *Las leyes*, al contrario que la sostenida de la *República*, es la teoría de un sistema de instituciones educativas.

Una inclinación semejante a institucionalizar aparecen exposición platónica de la religión y su relación con el estado. Acaso sea un síntoma de senectud el hecho de que mostrara un interés tan grande en la religión, problema que en la car no tiene apenas más que una ligera preferencia. Es cierto que, aunque el desarrollo bastante extenso de la ley religiosa en el libro decimo de *Las leyes* no carece de la fuerza impresionante es consecuencia de una convicción intensa, es la cosa más lamentable producida por su genio. Desde el punto de vista de *Las leyes*, la religión tiene que estar sometida, del mismo modo que la educación, a la regulación y vigilancia del Estado. En consecuencia, Platón prohíbe toda clase de ejercicios privados y establece que los ritos sólo pueden practicarse en templos públicos y por los sacerdotes autorizados. En esto se haya incluido, en parte, por la versión que le provoca ciertas formas desordenadas de religión a las que, como observa con razón, son dadas personas histéricas y en especial mujeres y, en parte también, por el sometimiento de que una religión privada aparta los hombres de la fidelidad al estado. Su regulación de la vida religiosa no se define en el ceremonial. Ha llegado a convencerse de que la creencia religiosa está íntimamente relacionada con la conducta moral o, de modo más concreto, que ciertas formas de incredulidad tienen una tendencia a todas luces inmoral. En consecuencia, considera necesario dar a la religión una especie de credo y al estado una ley dirigía para el castigo de los incrédulos. El credo es sencillo. Lo que prohíbe es el ateísmo, el que platón distingue tres clases: negación de la existencia de los dioses, negación de que estos se ocupe de la conducta humana y creencia en que es fácil aplacarles la vida que les produce los pecados cometidos. La pena que corresponde al ateísmo es la prisión y, en los peores casos, la muerte. Éstas propuestas se parte mucho de la práctica griega y dan a *Las leyes* la lamentable preeminencia de ser la primera defensa razonada de la persecución religiosa.

Las leyes concluye con una nota totalmente desacorde con la finalidad que había estado persiguiendo Platón y con el estado por él bosquejado de acuerdo con aquella. En las páginas finales añade el estado otra institución, apenas mencionada antes, que no sólo no se articula en modo alguno con las demás instituciones del estado, sino que contradice también la finalidad de planear un estado en el que la norma jurídica es suprema. Platón denomina a esto el Consejo Nocturno-un cuerpo compuesto por los diez más ancianos de los treinta y siete guardianes, el director de educación y ciertos sacerdotes especialmente escogidos por su virtud. Este consejo está enteramente más allá de la ley y, sin embargo, se le da poder de controlar y dirigir las instituciones jurídicas del estado. Se supone que

Sus miembros poseen el conocimiento necesario para la salvación del estado y la conclusión final de Platón es la de que es preciso fundar en primer término el Consejo y colocar después el estado en sus manos. Es evidente que el Consejo Nocturno ocupa el lugar del filósofo-rey de la *República* y que su inclusión en *Las leyes* es una flagrante violación de la lealtad al estado segundo en orden pregunta. Pero no es enteramente el filósofo-rey. Apareciendo, como parece, después de la creación del delito de herejía y de una clase de sacerdotes autorizados, ahí en el Consejo Nocturno un sabor desagradable de clericalismo, realizado por la naturaleza evidentemente religiosa que Platón atribuye a sus miembros.

LA “REPÚBLICA” Y “LAS LEYES”

Si estudiemos la filosofía política de Platón como un todo y en relación con el desarrollo inmediato del tema, hay que considerar que la teoría del estado contenida en la *República* de una salida en falso. Lo que aportó la República a la teoría de la ciudad-estado fue un análisis consumado de los principios más generales latentes en la sociedad-su naturaleza concebida como un cambio mutuo de servicios con el cual se desarrolla la capacidad humana con el fin de alcanzar la satisfacción personal y el tipo más elevado de vida social. Sin embargo, en la República esta concepción se desarrolló casi por entero en términos de la doctrina socrática de que la virtud es conocimiento del bien; y el conocimiento se concebía por analogía al procedimiento educativo, exacto, de las matemáticas. Por esta causa Platón concedía la relación entre gobernantes y súbditos como relación entre los sabios y los ignorantes. A su vez, este tío por resultado la eliminación del derecho del estado, ya que en este estadio del pensamiento platónico no había en la teoría del conocimiento espacio para el desarrollo gradual de la sabiduría mediante la experiencia y la costumbre. Sin embargo, la omisión de la norma jurídica falsificó el ideal moral de la ciudadanía libre que constituía la esencia misma de la ciudad-estado.

El esfuerzo hecho en la filosofía platónica posterior para restaurar la ley en lugar que le corresponde dentro del estado, se hace siempre, hasta cierto punto, de mala gana y es poco concluyente, como indica el compromiso nada satisfactorio que le hace presentar la última versión del estado como únicamente estado segundo en orden de bondad. La verdadera consistía en que la revisión exigía una completa reconstrucción de su psicología encaminada a dar al hábito lugar importante en ella, y a la vez una completa revisión de su teoría del conocimiento encaminada a hacer entrar en ella la experiencia y la costumbre. Sin embargo, fue el estudio del estado hecho en *Las leyes* siguió la naturaleza de las revisiones exigidas. En efecto, Platón emprendió un análisis verdaderamente cuidadoso de las instituciones y leyes reales, dio a la necesidad de conectar tales estudios con la historia. En *Las leyes* surgió también el principio de equilibrio-de un mutuo ajuste de pretensiones e intereses-como media de cuatro para formar un estado sometido al derecho. Mucho más que el estado-tipo abstracto de la República, esto constituye un intento serio de abordar el problema de la ciudad-estado la conciliación de los intereses de la propiedad con el interés democrático representado por la masa. De estos comienzos encontramos en *Las leyes* partió Aristóteles. Sin abandonar los principios generales expuestos en la *República*, que siguen aportando los materiales para sus teorías de la comunidad, adoptó, casi todos los casos cuestiones apuntadas en *Las leyes*, enriqueciendo las con exámenes más trabajados y extensos de los datos empíricos e

históricos. Y en el sistema general de su filosofía, Aristóteles trató de crear un cuerpo coherente de principios lógicos y casi justificarse el procedimiento por él seguido.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- Ernest Barker, "Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century", en Cambridge Ancient History, vol. VI (1927), cap. XVI
- Ernest Barker, Greek Political Theory: Plato and His Predecessors, cuarta edición. Londres, 1951, caps. VI-XVII
- George Boas, "Fact and Legend in the Biography of Plato", en Philos. Rev. , Vol. LVII (1948), p.439
- F. M. Cornford, "The Athenian Philosophical School", en Cambridge Ancient History, Vol VI, (1927), Cap. XI
- E.B. Engalnd (ed), *The Laws of Plato*, 2 vols, Manchester, 1921, introducción.
- G.C. Field, *The Philosophy of Plato*. Londres. 1949, caps. IV-V
- G.C. Field, *Plato and His Contemporaries: A Study in the Fourth- Century Life and Thought*, segunda edición, Londres, 1948
- Paul Friedländer, Plato, Vol. I, "An Introduction", trad. Inglesa de Hans Meyerhoff, Nueva York, 1958
- Theodor Gomperz, Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. Vol. III, trad. Inglesa de G. C. Berry, Nueva York, 1905, libro V. caps. XVII y XX
- G. M. A. Grube, Plato's Thought, Londres, 1935, Cap. VIII
- Werner Jaeger, Paideia: los ideales de la cultura griega, segunda edición, Libro IV, traducción de Wenceslao Roces, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1962
- H.W.B. Joseph, Essays in Ancient and Modern Philosophy, Oxford, 1935, Caps. I-V
- H.W.B. Joseph, Knowledge and the Good in Plato's Republic, Londres, 1948
- Alexander Keyré, Discovering Plato. Trad. Inglesa de Leonora C. Rosendfield, Nueva York, 1945
- Ronald B. Levinson, In Defense of Plato, Cambridge, Mass, 1953
- Glenn R. Morrow, Studies in the Platonic Epistles, Illinois Studies in the Language and Literature, Urban, III, 1935
- Glenn R. Morrow, "Plato and the Law Nature", en Essays in the Political Theory, ed. Por Milton R Konvitz y Arthur E. Murphy, Ithaca, N. J., 1960
- N. R. Murphy, The Interpretation of Plato's "Republic", Oxford, 1951
- K. R. Popper, The Open Society and Its Enemies, Ed. Revisada. Princeton, Nueva Jersey, 1950, Parte 1
- Paul Shorey, What Plato Said. Chicago, 1933
- A.E. Taylor, Plato: The Man and His Work, sexta edición. Nueva York.

VI. ARISTÓTELES: IDEALES POLÍTICOS

APROXIMADAMENTE en la época en que Dión robó a Platón emprendiera la ventura de Siracusa para la educación del joven Dionisio y la mejora del gobierno Siracusano, entró en la Academia el más grande de los discípulos de Platón. Aristóteles no era teniente, sino natural de Estagira, ciudad de la Tracia, donde nació en el año 384. Su padre era médico -cosa que probablemente contribuyó al gran interés por los estudios biológicos que muestra la obra de Aristóteles -y había figurado en la calidad de tal en la corte de Macedonia. La primera causa de que Aristóteles se sintiera atraído hacia la escuela de Platón fue, probablemente, la de que constituía el mejor centro de estudios avanzados en toda Grecia. Una vez ingresó en la Academia, no perteneciendo a la escuela mientras vivió Plato- durante un período de veinte años-su mente recibió en forma increíble la impronta de la enseñanza platónica. Todas y cada una de las páginas de sus escritos filosóficos posteriores atestiguan la existencia de esa conexión. Después de la muerte de Platón, acaecida en el año 347, Aristóteles abandonó Atenas y durante los doce años siguientes trabajó en diversas ocupaciones. A este periodo pertenecen los primeros de su obra independiente. El año 343 pasó a ser maestro del joven príncipe Alejandro de Macedonia, pero sería vano el intento de buscar los políticos la influencia de ese contacto con Macedonia sobre sus ideas. Parece haber carecido de la viveza es necesaria para percibir la importancia revolucionaria de la conquista de Oriente, llevada a cabo por Alejandro, con la consiguiente mezcla de la civilización griega y la oriental. La elección de la política era directamente contraria a todo lo que tuvo que haber enseñado a su regio discípulo en materia de política. En el año 335, Aristóteles abrió en Atenas su escuela, la segunda de las cuatro escuelas filosóficas, y durante los dos años siguientes escribió la mayor parte de sus libros, aunque probablemente hay en estas partes comenzadas durante el periodo anterior. Aristóteles sobrevivió un año a su gran discípulo; murió en Eubea el año 322, tras haber abandonado apenas para huir para de los disturbios antimacedónicos que siguieron a la muerte de Alejandro.

LA NUEVA CIENCIA DE LA POLÍTICA

Los escritos aristotélicos presentan un problema muy distinto del que nos ofrecen los diálogos de Platón. Las obras de Aristóteles que llegado hasta nosotros, y nos tomamos en cuenta fragmentos descritos populares que su primera época, no fueron, en su mayor parte, libros que quedarán lastimados y dispuestos para ver la luz. Los utilizó para su enseñanza, aunque es probable que partes importantes de ellos estuvieran escritos antes de abrirse el Liceo. En realidad no se publicaron en su actual forma hasta cuatro siglos después de su muerte, pero quedaron en la escuela y fueron, sin duda, utilizados por maestros posteriores. Parece probable que los 12 años de la vida de Aristóteles en las que este interés el Liceo estuvieron ocupados, en gran parte, en la dirección de una serie de los proyectos de investigación en la que participaron sus discípulos, tales como el famoso estudio de la historia constitucional de ciento cincuenta y ocho ciudades griegas, de la que el único resto he quedado así de la *Constitución de Atenas*, descubierta en 1891. Esas investigaciones, de las que el estudio de las constituciones no fue más que una, tuvieron principalmente carácter histórico y no filosófico; fueron investigaciones auténticamente empíricas y a la luz de las cuales Aristóteles hizo de tiempo en tiempo adiciones al cuerpo de escritos que tenía redactado al abrirse la escuela.

El gran tratado político que se conoce bajo el título de *Política* no puede, pues, ser considerado como un libro acabado tal como el que Aristóteles habría escrito en caso de destinarlo al gran público. En realidad, se ha tratado de sí Aristóteles lo dispuso en su forma actual o si no habría sido reunido por sus editores utilizando diversos manuscritos.¹ Las dificultades aparecen a primera vista puede dejar de percibir ningún lector atento, pero su solución es otro problema. Editores posteriores antropológicos, intentando mejorar en lo que a ningún nuevo arreglo del texto puede hacer de la *Política* una obra unificada y acabada.² Así, por ejemplo, el libro VII, en el que pretende Aristóteles la construcción de un estado ideal, va aparentemente detrás del libro III, de los libros IV, V y VI, que se refieren a los estados reales y no al ideal, constituye un grupo aparte. Por esta razón se suelen colocar los libros VII y VIII después del libro III, y los libros IV y VI al final; existe sin embargo una conexión entre el estudio de la monarquía hecho casi al final del libro III y de la oligarquía y la democracia que aparece en el IV. Por lo que se refiere a la lectura del texto, hay dificultades, cualquiera que sea el orden, probablemente tiene razón Ross cuando dice que da lo mismo que lector tome los libros en el orden en que tradicionalmente aparecen.

La mejor hipótesis hasta ahora expuesta para explicar la *Política*, es la de Werner Jaeger³ y, aunque no se ha demostrado, ofrece por lo menos una forma razonable de concebir el desarrollo de la filosofía política de Aristóteles. Según Jaeger, la *Política*, tal como la conocemos, es obra de Aristóteles y no de algún editor posterior. El texto pertenece a dos etapas distintas y cae, en consecuencia, en dos partes principales. Hay, en primer término, una parte que trata del estado ideal y de las tres anteriores acerca de él. Esta parte comprende el libro II, que es un estudio histórico de las teorías más antiguas realmente notable por la crítica de Platón; el libro III, que contiene un estudio de la naturaleza del estado y de la ciudadanía, pero que trata de ser una introducción a una teoría del estado ideal y los libros VII y VIII, relativos a la construcción del estado ideal. Jaeger atribuye los cuatro libros una fecha no muy posterior a la partida de Aristóteles de Atenas después de la muerte de Platón. En segundo término, hay un estudio de los estados reales, principalmente la democracia y la oligarquía, junto con las causas de su decadencia eran los mejores medios de darles estabilidad, está constituido por los libros IV, V y VI. Jaeger atribuye a esta segunda parte una fecha posterior a la apertura del Liceo,⁴ suponiendo que representa una vuelta la filosofía política que después de la investigación de las ciento cincuenta y ocho constituciones griegas o durante ella. Los libros IV, V y VI FUERON insertos por Aristóteles en medio de la redacción original, con lo que la obra ideal se amplió hasta convertirse en un tratado General de ciencia política. Por último, Jaeger cree que el libro I fue el último escrito y que se redactó a modo de introducción general al tratado amplio, aunque se une de modo apresurado en perfecto con el libro II.

Por consiguiente, con arreglo a la concepción de Jaeger, la *Política* trata de constituir un tratado sobre una sola ciencia, pero no fue sometida nunca a la revisión que hubiera sido necesaria para dar

¹ Así, por ejemplo, Ernest Barker (Political thought of Plato and Aristotle, 1966, p. 259) cree que en la *Política* se combinan notas de tres grupos distintos de lecciones, en tanto que W. D. Ross (Aristotle, 1924, p.236) la califica de "reunión de cinco tratados distintos".

² Las referencias a los libros de hacen con arreglo al orden del manuscrito; se han hecho tantos experimentos que, a partir del libro III, los números son ambiguos. En el texto de Immisch (Teubner), p. VII, hay un cuadro que da orden seguido en las principales ediciones.

³ Aristóteles (1923); trad. Española de Jose Gaos, 1946, cap. X.

⁴ Nótese la referencia al asesinato de Filipo de Macedonia, ocurrido en el año 336; v, 10;1311 b. 2 Jaeger coloca la recogida de constituciones entre los años 329 y 326.

a las diversas partes, escritas a lo largo de un periodo de acaso quince años una forma bien unificada.

Si esta hipótesis es correcta, la *Política* representados estados del pensamiento aristotélico que se distinguen por la distancia recorrida en el camino de la emancipación de la influencia platónica, o acaso fuera mejor decir, en el intento de trazar una línea de pensamiento e investigación característicamente propia. En el primero de esos periodos, Aristóteles concibe aún la filosofía política como construcción de un estado ideal, siguiendo las líneas establecidas, especialmente en el *Político* y *Las leyes*. Continúa predominando todavía el interés ético que prevalece en el incremento de Platón acerca del tema; el hombre buena y el ciudadano bueno son una misma cosa-o, en todo caso, deben serlo-el fin del estado es producir el tipo moral más alto posible de ser humano. No hay que suponer que Aristóteles abandónese conscientemente este punto de vista, le tienen tratado acerca del estado ideal sigue constituyendo una parte importante de la *Política*. Sin embargo, en fecha no muy lejana de la apertura del Liceo, Aristóteles concibió una ciencia o un arte de la política escala mucho más amplia. La nueva ciencia debía ser general esto es, debe ocuparse de las formas de gobierno reales a la vez que de las ideales y debería enseñar el arte de gobernar y organizar estados, cualquiera que fuese su forma del modo que se desease. Esta nueva ciencia general de la política era, pues, no sólo implica y descriptiva sino en algunos aspectos independiente de toda finalidad ética, ya que un estadista puede tener necesidad de ser perito en el gobierno, aun para regir un estado malo con arreglo a la nueva idea, la ciencia de la política comprendía tanto el conocimiento del bien político, absoluto y relativo, como el de la mecánica política, y cada caso para una finalidad inferior o aun mala. Esta ampliación del concepto de filosofía política constituye la concepción más característicamente aristotélica.

Así, pues, puede derivar alguna ventaja de dividir en dos partes el estudio de la teoría política de Aristóteles. La fuente de la primera está constituida por los libros II, III, VII y VIII. Los problemas que hay que considerar que son las relaciones de su pensamiento con el de Platón primer intento de hacer una filosofía política independiente y, en especial, en el caso de que pueda percibirse, las sugerencias que presagian el paso final que le llevó igualmente más allá de Platón. La fuente de la segunda la forman los libros IV, V y VI, y los problemas que presenta son sus pensamientos finales respecto a las formas de gobierno, su concepción de las fuerzas sociales existentes tras la organización y el cambio político y su descripción de los medios por los que tiene que operar el estadista. Por un último, en los capítulos iniciales del libro I dijo Aristóteles es última palabra respecto al gran problema filosófico que ser ocupado tanto él como Platón, la distinción entre la naturaleza y la apariencia o convención, y formuló la concepción de la naturaleza a la que le llevó su reflexión política más madura.

LAS CLASES DE AUTORIDAD

Fiel a una costumbre que sigue en obras relativas a otros problemas, Aristóteles comienza su libro acerca del estado ideal con un examen de lo escrito acerca del tema por otros autores. El punto de mayor interés es aquí su crítica de Platón, ya que esperaríamos encontrar en la clave de las diferencias entre Aristóteles y su maestro, de que aquel tenía conciencia. El resultado es bastante poco satisfactorio. Por lo que se refiere a la República, subrayó claramente supresiones a la oblición de la propiedad y la familia. Ya nos hemos referido a tales objeciones y no es necesario añadir nada respecto a ellas. Por otra parte, es difícil interpretar su crítica de *Las leyes*. En gran parte se refiere a cuestiones de detalle y, además, es a veces asombrosamente inexacta. Ello es sorprendente, casi

todos los temas estudiados en su construcción del estado ideal se encuentra sugeridos por *Las leyes* y, en puntos de detalle, hay muchos paralelismos (incluso verbales).⁵ Es evidente que cuando escribió esa parte, Aristóteles no creía merecido la pena analizar *Las leyes* y exponer su disentimiento los principios en ellas contenidos. El tono de la crítica sugiere cuál puede ser la razón. Al parecer, creía que las obras políticas de Platón, ya que están en su filosofía general, son brillantes, pero demasiado radicales y especulativas. Como dice Aristóteles, nunca son vulgares y siempre son originales. Pero la interrogación se plantea en su mente puede ser ésta: ¿son fidedignas será? La base general de su nacimiento se exponen una observación secamente humorística tras una mejor de lo que p podrían hacerlo muchas páginas de comentarios las diferencias fundamentales de temperamento que hay entre Aristóteles y su maestro:

Tengamos presente que no debe desdeñarse la experiencia de los tiempos; sin duda que, de ser buena estas cosas, no habrían pasado inadvertidas en la sucesión de los años; porque casi todas ellas han sido ya descubiertas, aunque algunas veces no se les haya llegado y otras nos haya utilizado el conocimiento el hombre tuvo.⁶

En resumen, el genio de Aristóteles es más obvio aunque menos original. Siente que un alejamiento demasiado grande el experiencia como contiene probablemente una falacia, algunos de sus puntos, aunque en apariencia se dé una lógica irreprochable.

En todas las partes de la *Política* en las que se trata del estado ideal, se pone de manifiesto una diferencia esenciales de Platón y Aristóteles ponte; lo que esté denomina estado ideal es siempre lo que constituye para Platón del estado segundo en orden de bondad. La repudiación del comunismo a que nos acabamos de referir, muestra que el estado ideal de la *República* no fue aceptado nunca por Aristóteles, ni siquiera como ideal. El ideal aristotélico los siempre el gobierno con arreglo a normas jurídicas y nunca el despótico, ni siquiera en el caso de que fuese despotismo ilustrado del filósofo-rey. En consecuencia, Aristóteles aceptó desde un principio el punto de vista de *Las leyes*, de que En todo estado bueno ese verano último debe ser la ley y no ninguna persona. aceptaba esto, no como concesión de la fragilidad humana, sino como parte intrínseca del buen gobierno y, en consecuencia, como características de un estado ideal. la relación del gobernante es ajustar las leyes con sus súbditos, es diferente especie de cualquier otra clase sucesión, es compatible con el hecho de que las dos partes siguen siendo hombres libres, y por esta razón requiere un grado de igualdad moral o semejanza especie entre ellos, pese a las indudables diferencias que tienen de existir.

Esta distinción entre diferentes especies de autoridad es tan importante para Aristóteles que vuelve sobre ella una y otra vez, había sido evidentemente objeto de interés para él desde época muy temprana.⁷ Autoridad gobernante que se tiene a las leyes es totalmente distinta de la que ejerce una sobre sus esclavos, porque se presume el esclavo es de diferente naturaleza, un ser que por nacimiento pertenece a una especie inferior y que es capaz de gobernarse a sí mismo. Es verdad Aristóteles admite que, con frecuencia, esto no es cierto en la realidad, en cualquier caso es la teoría con la que se justifica la esclavitud. Por esta razón esclavo es una herramienta viviente del amo, al que se debe tratar con bondad, pero aquí se usa por el bien del amo. La autoridad política difiere

⁵ E. Barker da, en su *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors* (1925), pp.380 ss., una lista considerable de tales paralelismos.

⁶ *Política*, II, 5;1264 a 1 ss (trad. Ingl. de Jowett).

⁷ Cf. *Política*, III, 6; en 1278 b 18, se refiere al estudio de la autoridad familiar hecho en este libro I, aunque el tema es evidentemente el mismo.

también de la que es un hombre sobre su esposa e hijos, aunque esta se ejerce sin duda para el bien de los subordinados tanto para el bien del padre Aristóteles consideraba uno de los más serios errores de Platón el no haber distinguido la familia de la autoridad política, ya que yo llevo a afirmar en el *Político* que el estado es como la familia, pero mayor. El niño no es un adulto, y aunque se le mande para su propio bien, no se encuentra en situación de igualdad. El caso de la mujer no es tan claro, pero al parecer, Aristóteles creía que las mujeres tenían una naturaleza demasiado diferente de los hombres (aunque no necesariamente inferior) para poder estar situadas respecto a ellos en ese peculiar pie de igualdad es lo único que permite la relación política. Secuencia, el estado ideal, si bien no es una democracia, incluye al -1 elemento democrático. Es "una comunidad de iguales que aspira a la mejor vida posible"⁸ y deja de ser unidad auténtica política si la discrepancia entre sus miembros es tan grande que estos dejan de tener la misma "virtud".

EL IMPERIO DE LA LEY

El problema el estado se rija con arreglo a las leyes, está íntimamente relacionado con el de si es mejor ser regido por el mejor hombre o por las mejores leyes, ya que un gobierno que consulte el bien de sus súbditos es también un gobierno conocer la ley., Aristóteles acepta la supremacía de la norma jurídica como marca distintiva del gobierno y no sólo como una desgraciada necesidad. Su argumento para defender esta posición es el de que Platón se equivocaba cuando en el *Político*, consideraba como alternativas el gobierno de la ley y el gobierno de los gobernantes sabios. Ni siquiera el gobernante más sabio puede prescindir de la ley, ya que ésta tiene una cualidad impersonal que ningún hombre, por buena que sea, puede alcanzar. La ley es "la razón desprovista de pasión";⁹ y la analogía que acostumbraba a presentar Platón entre la política y la medicina es equivocada. Si la relación política ha de permitir libertad, tiene que ser de tal tipo el subtítulo no abandone por entero su juicio y su responsabilidad, y esto es posible siempre que, tanto el gobernante como el gobernado, se encuentra en una situación determinada por la ley. La autoridad "desapasionada" de la ley no ocupa el lugar del magistrado, pero da la autoridad del magistrado una cualidad moral que no podría tener de otro modo. El gobierno con arreglo a derecho es compatible con la dignidad, en tanto que el gobierno personal o despótico no lo es. Como observa veces Aristóteles, el gobernante que se ajusta a las leyes gobierna sobre súbditos que obedecen voluntariamente; gobierna por el consentimiento y es enteramente distinto de un dictador. La propiedad moral precisa que Aristóteles trata de señalar es tan evasiva como el consentimiento de los gobernados de las teorías modernas, pero nadie podría dudar de su realidad.

El gobierno con arreglo a derecho,* tal como Aristóteles entiende la expresión, tiene tres elementos principales: En primer término, el gobierno el interés público o general, a diferencia del

⁸ VII, 8; 1328 a 36.

⁹ III, 16, 1287 a 32.

* El autor emplea aquí, como en otros pasajes anteriores y posteriores, la expresión "gobierno constitucional". Ello es conforme al uso inglés, ya que los traductores anglosajones de textos griegos de la *Política* de Aristóteles como traducción de πολιτεία. Sin embargo, para el lector de lengua castellana resulta un tanto extraño a del régimen o gobierno institucional en Grecia, ya que por lo común estamos acostumbrados a referir la expresión a una época muy posterior. No queriendo hacer una modificación del texto sin contar con el autor, me dirigí una carta deseándole la dificultad que suponía para la versión castellana el empleo de esa fórmula, en especial en este pasaje, ya que en otros podría emplearse, desde luego, "gobierno con arreglo a derecho" o "gobierno sujeto a la ley" u otro equivalente, y pidiéndoles consejo. Tuvo la amabilidad de estar con una extensa carta de la que extracto los siguientes párrafos:

"La palabra 'constitucional' tiene para las personas de ave inglesa vagamente los tres sentidos mencionados en la p. 80. Ello explica, creo, que se emplee para traducir la idea aristotélica de πολιτεία.

" Si hay que escoger una expresión distinta de 'constitucional', probablemente las mejores serían 'régimen de derecho' o 'gobierno con arreglo a derecho'. El significado característico de la palabra inglesa 'constitucional' es probablemente la idea de no ser

gobierno faccioso o tiránico, que actualmente es de una sola clase o individuo. En segundo lugar, es un régimen jurídico en el sentido de que el gobierno se realiza mediante regulaciones generales y no por decretos arbitrarios, y también en el sentido más vago de que el gobierno no se burla de las costumbres y convenciones permanentes de la constitución política. Tercer lugar, el gobierno con arreglo a derecho y cada gobierno de súbditos que obedece voluntariamente y se diferencia del despotismo, que se apoya únicamente en la fuerza. Aunque Aristóteles menciona claramente propiedades del gobierno con arreglo a derecho, no las examina sistemáticamente en ninguna parte de su obra, de modo que nos permita saber si la lista está completa o cuál es la relación que hay entre las tres. Se daba cuenta de que podía faltar una de estas propiedades gobierno en el en las otras; por ejemplo, un tirano puede actuar poéticamente, obrando sin embargo, interés público, o bien un gobierno legítimo puede favorecer injustamente a una clase. Pero Aristóteles no definió nunca realidad el gobierno con arreglo a derecho.

La insistencia en el gobierno con arreglo a derecho es consecuencia de haber tomado a pecho la sugestión formulada en las leyes de que la ley no debe considerarse una apariencia, sino como condición indispensable de una vida moral y civilizada. Uno de los pasajes introductorios de la política está escrita evidentemente recordando una de las notables experiencias de Platón: "así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, de parecida manera cuando se aleja de la ley de la justicia, es el peor de todos" ¹⁰ Pero esta concepción de la ley es imposible, a menos que se suponga que mediante la acumulación de la experiencia se produce un aumento gradual de sabiduría y que este creciente acervo de la inteligencia social encarnan la ley y en la costumbre. Este punto tiene una importancia filosófica fundamental, ya que si la sabiduría y el conocimiento son prerrogativas de los eruditos estudiosos, la sabiduría del hombre corriente no le da nunca más que una opinión poco de fiar, y el razonamiento de Platón es entonces irrefutable. Dicho de otro modo, y la filosofía platónica yerra al no tomar en cuenta la experiencia de los siglos, esa experiencia tiene que representar un auténtico aumento de conocimiento, aunque tal aumento se produce en la costumbre más que la ciencia y sea más bien fruto del sentido común que el saber académico. Hay que admitir que la opinión pública no es sólo una fuerza de la que no se puede prescindir, sino también, cierto punto, un patrón político justificable.

Es posible sostener, dice Aristóteles, que en la creación de la norma jurídica la sabiduría colectiva de un pueblo es superior incluso a la del legislador más sabio. Aristóteles desarrolla más a fondo este argumento al estudiar la capacidad política de las asambleas populares. En la masa, hombres se complementan recíprocamente de modo singular, en tal forma que, comprendiendo uno de ellos una parte de una cuestión y su vecino otra, todos juntos pueden comprender por entero el problema. Pone como ejemplo para reforzar su afirmación el aserto (caso no enteramente obvio) el gusto popular en las artes es, a la larga, seguro, en tanto que los peritos cometen en cualquier

arbitrario o dictatorial. La única lesión a esta forma de expresión es que parece identificar 'constitucional' con uno de los tres matices, en vez de cubrir los tres.

"Posiblemente, en cualquier caso la mejor solución sería una nota de pie de página señalando la diferencia de uso entre el inglés y el castellano. Por ejemplo, si dice usted 'gobierno con arreglo a derecho', podría acaso añadirle algo parecido a esto:

''' la palabra inglesa ha sido traducida (constitucional) hace referencia la ley orgánica sitios de gobierno de una nación o sociedad o cuerpo organizado de hombres, tanto se encarna documento escrito como si está meramente implícita de que surgiera las tres propiedades que Aristóteles imputaba la palabra πολιτεία".

Aunque pueda parecer congruente con lo anterior, introducido literalmente constitución, ya que "visión tienen castellano mayor amplitud de sentido y el uso admitido que se emplee la palabra en relación con Grecia. Por ejemplo, siempre se alude a la εὐδαιμον πολιτεία de Aristóteles como "constitución de Atenas".

He preferido dar al lector una explicación más amplia que la contenida en la nota sufrida por el profesor Sabine, a quien expreso mi gratitud y la del fondo de cultura económica por el interés que ha tomado por esta versión castellana de su obra. [T.]

¹⁰ I,2;1253 a 31 ss. Cf. *Leyes*, 874 e.

momento equivocaciones notorias. La misma tendencia muestra en cierto modo su marcada preferencia por el derecho consuetudinario sobre el escrito pero considera como claramente imposible el conocimiento del gobernante más sabio puede hacer mejor el derecho Consejo ordinario. Así es, pues, Aristóteles hombre la rígida distinción entre naturaleza convención, con el intelectualismo o racionalismo extremado que esa han impuesto Sócrates y a Platón. La razón del estadista no puede apartarse en un estado bueno de la razón encarnada en la ley y la costumbre de la comunidad a la que se gobierna.

A la vez, el ideal político aristotélico coincide enteramente con el de Platón en lo que se refiere a señalar como finalidad principal del estado un propósito ético. Aristóteles no cambió nunca de opinión en este punto, siquiera después del triunfo ampliado su concepto de filosofía política, incluyendo en ella un manual práctico para los estadistas que tiene que ocuparse de regir gobiernos muy alejados del tipo ideal la finalidad real de un estado debe comprender la mejor moral de sus ciudadanos, ya que debe ser una asociación de hombres que vivan juntos para alcanzar la mejor vida posible. Esta es la "idea" o significado de un estado; el esfuerzo final tras Aristóteles para definir este punto gira alrededor de su condición de que sólo el estado es "autárquico", en el sentido de que sólo él proporciona todas las condiciones dentro de las cuales puede producirse el más alto tipo de desarrollo moral platón, Aristóteles limitó su ideal a la ciudad estado, el grupo pequeño de en el cual la vida del estado es la vida social y ciudadanos que solapa los intereses de familia, religión trato personal amistoso. Siquiera su examen de los estados reales aparece nada que muestre que su relación con Filipo y Alejandro le permitió percibir el significado político de la conquista macedónica del mundo griego y de Oriente. El fracaso político de la ciudad-estado no privó a ésta, a los ojos de Aristóteles, de su carácter ideal.

La teoría aristotélica de los ideales políticos se basa, pues, en los fundamentos que había obtenido el Estagirita de su asociación con su maestro. Es consecuencia de un esfuerzo encaminado a adoptar y tomar en serio los principales elementos de la teoría desarrollada en el *Político* y en *Las leyes*, con los cambios necesarios para hacer esa teoría clara y congruente. Esto se aplica de modo especial al rasgo característico de la teoría de la última etapa de Platón según la cual hay ley debe considerarse un elemento constitutivo indispensable del estado. Siendo esto cierto, es necesario tomar en cuenta las condiciones de la naturaleza humana que lo hacen verdadero. Hay que admitir que la norma jurídica comprende una sabiduría verdadera y que hay que tomar en cuenta la acumulación de tal sabiduría en la costumbre social. Y las exigencias morales que hacen necesaria la norma jurídica tienen que incorporarse a los ideales morales del estado. La verdadera autoridad política debe, en consecuencia, incluir los factores de la subordinación a la ley y de la libertad y consentimiento de los súbditos. Estos factores pasan hacerlo, no del estado segundo en orden de bondad sino del propio estado ideal.

No es necesario extenderse mucho acerca del estadio ideal aristotélico. A decir verdad, finalidad de construir un estado ideal no llegan nunca a cristalizar y el lector siente que, en realidad, la tarea le disgustaba. Lo que escribe no es un libro acerca de un estado ideal, sino acerca de los ideales del estado. Al parecer, el bosquejo de un estado ideal, iniciado en los libros VII y VIII, no se concluyó nunca, lo que significativo, en especial si es correcta la suposición de que los libros pertenecen a la primera redacción de la *Política*. La vida buena exige condiciones tanto físicas como mentales, y es en esas condiciones en las que se detiene la atención de Aristóteles. La lista de esas condiciones deriva de *Las leyes*. Específica detalle respecto a la población que se necesita-tanto por lo que se refiere a su número, como en lo relativo a su carácter-y el territorio más adecuado en tamaño, naturaleza y situación. Esto no implica que Aristóteles coincidiera siempre con Platón. Por

ejemplo, se muestra mucho más partidario que su maestro de una situación sobre el mar o cerca de, pero las diferencias se refieren a cuestiones de detalle, y la lista de condiciones importantes es sustancialmente la que había propuesto Platón. Aparte de las condiciones físicas cesáreas para la vida buena, la naturaleza más importante para el ordenamiento de los ciudadanos es Aristóteles, como para Platón, sistema de educación obligatoria. Como podría esperarse, Aristóteles discrepa con Platón del general de la educación al atribuir mayor peso a la formación de los hábitos buenos. Este modo coloca el hábito, entre la naturaleza y la razón, las tres cosas que hacen virtuoso a los hombres. El cambio era necesario dada la importancia que tiene que tener la costumbre en un estado sometido al derecho. El estudio de Aristóteles se dedica por entero a la educación liberal y muestra, en grado mucho mayor que el de Platón, un verdadero desprecio por lo útil. Es notablemente la ausencia de un plan de educación superior tal como el que había constituido una parte importante de la República -omisión que pueda deberse, desde luego, al hecho de que el libro esté sin acabar. El gobierno del estado ideal sugiere también la influencia de *Las leyes*. La propiedad debe ser poseída en privado, el utilizado en común. El suelo ha de ser trabajado por esclavo y se excluye de la ciudadanía a los artesanos, basándose en que la virtud es cosa posible para hombres cuyo tiempo se dedica por entero al trabajo manual.

EL CONFLICTO ENTRE LO REAL Y LO IDEAL

Hasta ahora he bosquejado los ideales políticos de Aristóteles plantea ningún problema respecto a las discrepancias y dificultades que aparecen en caso de que tales ideales se pusieran en relación con las instituciones y prácticas reales de las ciudades. El ideal es en sí casi tan educativo como el de Platón y al parecer se formó mediante una especie de análisis dialéctico de los defectos de la teoría anterior. Pero es evidente que las discrepancias entre la práctica y los fines realmente perseguidos por el gobierno son mucho más importantes en Aristóteles que en Platón. Éste no había supuesto nunca que un ideal necesitase, para ser válido, encarnar en la práctica y nunca aceptó la costumbre como tal es el título de sabiduría que le adjudicaba la doctrina aristotélica. Si los hechos no pueden encuadrar con los ideales, Platón podría decir siempre, como el matemático o el místico, tanto peor para los hechos. Aristóteles, que siente un gran respeto por el sentido común y la sabiduría de los siglos pasados, no puede ser tan radical. Podría ser reformista, pero nunca revolucionario. Su pensamiento tiene que inclinarse hacia la opinión de que, aunque el ideal sea una fuerza efectiva, tiene que ser una fuerza que se encuentre dentro de la corriente real de los hechos y no en tenaz oposición contra ella. El saber inherente a la costumbre tiene, por así decirlo, que ser un principio día que utilice la plasticidad ofrecida por las condiciones reales para elevar a estas gradualmente, dándoles una confirmación mejor. Esta es la concepción de la naturaleza a la que acabo por llegar Aristóteles como resultado de su reflexión, tanto sobre problemas sociales como sobre cuestiones biológicas.

Que a Aristóteles no dejaba de preocuparle este problema, ni siquiera cuando escribió el tratado sobre el estado ideal, se deduce claramente de las complejidades del libro III, en el que se estudiaban problemas cruciales de toda la obra. La conclusión del libro muestra estaba destinado a servir de introducción desde un estado ideal. Sin embargo, los libros VII y VIII PRUEBAN que Aristóteles quedaba poco satisfecho en la ejecución de su proyecto que no lo completó nunca, y aunque amplió la primera redacción, no le hizo continuando el esquema del estado ideal, sino insertando los libros IV a VI. Esos libros tienen una finalidad claramente realista y lo mismo puede

decirse de su tono, pero el pensamiento sigue unas líneas iniciadas en el libro III una introducción a una investigación que no han intentado hacer en un principio. La lectura del propio libro III apoya esta conclusión. Sus complejidades se deben, al menos en parte, al hecho de que una introducción al problema del estado ideal implica, para la mente de Aristóteles, un estudio bastante extenso de las clases de estados existentes. Con frecuencia quien evidentemente más interés en el estudio empírico de la finalidad que se ha propuesto. En resumen, las razones que llevaron Aristóteles los libros IV a VI después del III ERAN sólidas, aunque todo hace presumir que no eran las mismas que le llevaron a escribir primer lugar el libro III. El planisferio subjetivo primero, pero ello fue resultado de intereses que se daban desde un principio.

No es difícil ver la naturaleza de la dificultad que se enfrenta Aristóteles. El ideal político transmitido por Platón presume una ciudad y ciudadano son términos estrictamente relativos. Eso explica las tres preguntas que plantea al comienzo del libro III: ¿qué es un estado? ¿Quién es ciudadano? ¿Es la virtud de un hombre bueno a la misma que la de un ciudadano bueno? Un estado es una sucesión de hombres encaminada a conseguir la mejor vida moral posible. El tipo de vida que un grupo de hombres viva en común depende de qué clase de hombre sea y qué fines se propongan realizar y, recíprocamente, el fin del estado determinará quiénes pueden ser miembros y qué clase de vida pueden vivir individualmente. Desde el punto de vista una constitución es, como dice Aristóteles, una organización de ciudadanos o, como dice en otra parte, un modo de vida, y en la forma de gobierno es expresión del modo de vida que el estado trata de fomentar. La naturaleza ética del estado no sólo domina, sino que, por así decirlo, se sobrepone por entero a su naturaleza política y jurídica. De este modo concluye Aristóteles que un estado dura únicamente lo que dura su forma de gobierno, ya que un cambio en la forma de gobierno significaría un cambio de constitución o del "modo de vida" lentamente que los ciudadanos estén tratando de llevar a la práctica. Derecho, constitución, estado, forma de gobierno, tienen todos a coincidir, ya que desde mi punto de vista moral todos ellos son igualmente relativos a los fines que son la causa de que exista la asociación. En qué medida se trate de formular el modelo de un estado ideal esto no constituye una objeción insuperable. En efecto tal estado se hallaría dominado por el modo de vida más alto posible y, al menos Platón, había supuesto que una comprensión de la idea del bien mostraría que fuera a éste. Pero llega la idea del bien, primero, y utilizarla después como pauta para la crítica y la valoración de las vidas reales y de los estados reales, era precisamente lo que provocaba la desesperación de Aristóteles. Si, por el contrario, se comienza con la observación y la descripción de los estados reales, hay evidentemente que hacer distinciones. Como señala Aristóteles, el hombre bueno y el ciudadano bueno no puede ser por completo idénticos, más que en un estado ideal en efecto a menos que las finalidades del estado sean las mejores posibles, su realización exigirá a los ciudadanos un modo de vida inferior al mejor posible. En los estados reales tiene que haber diferentes especies de ciudadanos con diferentes clases "virtud". De modo semejante, cuando Aristóteles definía ciudadano como el hombre que puede tomar parte en la asamblea y actuar jurado-misión basada en la práctica ateniense-, sino obligado a señalar de que la definición no puede encajar más que en un estado democrático. Y cuando concluye que la idea del estado cambia su forma de gobierno, tiene que añadir la advertencia de que no por ello está justificado el nuevo estado si deja de pagar sus deudas y hacer honor a las obligaciones contrarias por el estado anterior. En la práctica hay que hacer distinciones. Una constitución no es sólo un modo de vida de los ciudadanos, sino también una organización de magistrados para llevar adelante los negocios públicos y, en consecuencia, no es posible identificar de golpe sus aspectos políticos con su finalidad ética. El mero

hecho de observar estas complejidades es percibir la dificultad de construcción de un estado ideal que sirva de pauta para todos los estados.

Un sentido semejante de complejidades de su problema aparece cuando Aristóteles entre estudiar la clasificación de las formas de gobierno. Adopta aquí la clasificación de seis términos utilizados por Platón en *El político*. Miembro distinguido del gobierno con apego al derecho del despótico por el principio de que les ejerce para el bien de todos y el último sólo para el bien de la clase gobernante, entrecruza esta división con la tradicional clasificación tripartita y con ello tiene un grupo de tres formas puras (o estado sujetos a la ley)-monarquía, aristocracia y democracia moderada (πολιτεία) -y tres formas puras (o estados despóticos)-tiranía oligarquía y democracia extremada demagogia (δημοκρατία)*. La única diferencia entre la exposición platónica y aristotélica consiste -y ello no parece tener importancia-en que la primera presenta las formas puras como estado sometidos a la ley, en tanto que la última las presenta como estados gobernados para el bien general. De su análisis de lo que significa el gobierno con arreglo a derecho, Aristóteles tiene que haber pensado que las dos descripciones significan prácticamente la misma cosa. Sin embargo, en cuanto a cabal de formular su clase es entre seis formas de gobierno, señala que presenta serias dificultades. La primera de ellas consiste en que la clasificación popular basada en el número de gobernantes es superficial y no dice, salvo por accidente, como interpretan quienes la usan. Lo que todo el mundo entiende por oligarquía es el gobierno de los ricos, así como por democracia se entiende el gobierno de los pobres. Es cierto que hay muchos pobres y pocos ricos pero ello no hace que los números relativos ambos grupos describan las dos clases de estado. La esencia de ello consiste en que hay dos títulos diferentes de poder, basados uno en los derechos de la propiedad y el otro en el bienestar del mayor número posible de seres humanos.

LOS DIVERSOS Y CONTRAPUESTOS TÍTULOS DE PODER

La corrección de la clasificación formal lleva Aristóteles muy lejos, ya que plantea el problema de cuáles son los títulos de poder justificables en el estado y la de cómo caso de ser más de uno, pueden acomodarse de tal modo que todo resulten compatibles. Como ya se ha dicho, a Platón se le habían presentado problemas semejantes.¹¹ Hay que notar que esos problemas no se refieren a un estado ideal-y Platón no suponía que si ocurriera-, sino a los méritos relativos de los estados reales y los títulos relativos de las diversas clases dentro del mismo estado. Puede decirse que la sabiduría y la virtud tienen un título absoluto; al menos así lo había pensado Platón, y Aristóteles no lo negó pero esto es un punto de interés meramente académico. Lo que se discute no es un principio moral general, sino el modo de aproximarse a él en la práctica todo el mundo admitirá dice Aristóteles, que el estado debe realizar la justicia en la mayor medida posible y también en la justicia significa alguna forma de igualdad. Pero ¿significa la igualdad de todo el mundo deba contar con un y nadie con más de uno, como supone la democracia? ¿O significa que un hombre poseedor de grandes propiedades y situado acaso en una buena posición social y dotado de una buena educación debe contar como más de uno, como cree el oligarca? Admitido que el gobierno debe ser ejercido por gobernantes sabios y virtuosos, ¿dónde habría de colocarse el poder para conseguir la sabiduría y la virtud, o al menos la máxima aproximación posible a ambas cosas?

* Los traductores española han solido denominar simplemente democracia a la πολιτεία demagogia a la δημοκρατία

¹¹ *Leyes*, 690 a ss.

Planteado es el problema, Aristóteles percibe inmediatamente que una pregunta relativa exige una respuesta relativa. Muestra con bastante facilidad que la riqueza no tiene un título moral absoluto que la autorice a ejercer un poder ya que el estado no es una sociedad de mercaderes ni un contrato, como habían dicho el sofista Licofrón. También es fácil demostrar que contar a cada uno como uno es - en el mejor de los casos- una ficción útil. Pero, por otra parte, ¿puede decirse que la propiedad no tenga derecho? Aristóteles estaba convencido de que la aventura emprendida por Platón en esa dirección había resultado desastroso y, en cualquier caso, señala, una democracia saquea no es más honda de una oligarquía explota. La propiedad tiene consecuencias morales y por esa razón es demasiado importante para que nadie se quiere ser realista pueda dejarla eternamente su lado. La buena cuna, la una educación, las buenas relaciones, el ocio -y todas esas cosas acompañan punto a la riqueza-los subtítulos despreciables influencia política. También el demócrata tiene algo que decir a su favor de su título. El número de personas afectadas por medida es, sin duda, una consideración moral importante al estimar sus consecuencias políticas, y además Aristóteles estaba convencido de que una opinión pública desapasionada tiene a menudo razón cuando las personas a las que se les considera sabia equívoca. El resultado del estudio es que hay objeciones válidas contra todo título de poder se pueda presentar y también que todos los títulos usuales tienen un cierto mérito. Es difícil ver que hasta qué punto pueda servir esa conclusión para constituir el estado ideal, pero es también evidente que Aristóteles se ha ocupado de una disputa perenne de la ética política con incomparable sentido común. Fue este examen de los títulos contrapuestos de la democracia y la oligarquía que lo llevó posteriormente a Aristóteles abandonó la búsqueda de un estado ideal y ocuparse del problema, más modesto, de la mejor forma de gobierno fuera posible encontrar en la mayor parte de los estados.

La conclusión de que ninguna clase tiene un título absoluto de poder refuerza el principio de que la ley debe ser suprema, de que esa autoridad impersonal está menos sujeta a la pasión de lo que puede pretender estarlo los hombres. Pero Aristóteles reconoce que ni siquiera esto, que constituye una de sus convicciones más profundas, puede afirmarse términos absolutos. En efecto, la ley es relativa a la constitución y, en consecuencia, es probable que un estado malo tenga leyes malas. La legalidad no es, pues, tiene una relativa garantía de bondad, mejor de la fuerza o el poder personal, pero muy posiblemente mala. Un estado bueno tiene que ser gobernado con arreglo a derecho, pero eso no es lo mismo que decir que todo el estado gobernado con arreglo a derecho sea bueno.

Al parecer, Aristóteles creía que sólo la monarquía y la aristocracia y en algún título que pueda permitir que se les considere como estados ideales. Dice poco respecto a la aristocracia, pero se ocupó de la monarquía con alguna extensión. Es precisamente este estudio de un estado que se supone ideal, lo que muestra con mayor claridad lo poco que tiene que decir acerca del tema y lo que une de modo más claro con el nuevo estudio eternamente realiza de la democracia y la oligarquía que aparecen en el libro IV. La monarquía debe ser teóricamente la mejor forma de gobierno, si se da por supuesto que es posible encontrar organizar y virtuoso. El filósofo-rey de Platón sería quien se aproximaría más a tener un título absoluto que le autorizase a ejercer el poder. Pero se trataría de un dios que vivir entre los hombres. Sería ridículo permitir que los demás hombres de las leyes fueron dios mortal si no se le eternamente gustó aplicarse de ostracismo. La única alternativa posible es autorizarle a gobernar. Y, sin embargo, Aristóteles no está del todo seguro de que ni siquiera tal hombre tuviera que un derecho indiscutible a gobernar. Atribuye tanta importancia a la igualdad que debería existir entre los ciudadanos del mismo estado, que discute si

aún la vida perfecta podría subir una excepción. El problema de la igualdad se plantea todas las formas de gobierno tanto unas como impura.

Sin embargo, Aristóteles se inclina admitir que la monarquía sería adecuada a una sociedad en la que una familia fuese muy superior a todas las demás en virtud y en capacidad política. La verdad es que la monarquía ideal es para Aristóteles algo perfectamente académico. Es probable que, a no ser por la autoridad de Platón, nunca lo hubiese mencionado. Observa que la monarquía sometida a la ley no es, en realidad, una forma de gobierno y, si esto se toma literalmente, el hecho de que el gobierno bueno tenga que reconocer la supremacía de la monarquía jurídica excluye en realidad a la monarquía de las formas puras de gobierno. Una monarquía equitativa local corresponde más bien a la autoridad doméstica que la política. Nada sino el hecho de que se acepta la clasificación platónica de seis formas de gobierno de la tomé en cuenta.

Cuando Aristóteles basaba al examen de las monarquías existentes, abandona en absoluto la consideración de un estado ideal. Conoce dos formas puras de monarquía, la espartana y la dictadura, pero ninguna de ellas es una constitución, y dos clases de constitución monárquica, la monarquía oriental y la de los tiempos heroicos. Esta última es, desde luego, cuestión de conjetura y se encuentra en realidad fuera de la experiencia de Aristóteles. La monarquía oriental es más bien una forma de tiranía, aunque es legítima para los bárbaros, ya que los asiáticos son esclavos por naturaleza y no se oponen al gobierno despótico. Por consiguiente, la monarquía real, tal como la conoce Aristóteles, equivale por sustancia a un gobierno como el de Persia. Sin embargo, la importancia que tiene este estudio de la monarquía consiste en el hecho de distinguir varias clases de monarquía, más bien que lo que dice acerca de ellas. Es evidente que la clasificación de las seis formas de gobierno había perdido ya sentido para Aristóteles en relación con un estudio empírico del funcionamiento real de los gobiernos. Fue precisamente en este punto donde vuelve emprender el examen de la oligarquía y la democracia-es decir, las formas de gobierno griegas-en el libro IV de la *Política*.

Deben ser ya claras para el lector las razones por las que los ideales políticos de Aristóteles no dieron por resultado la construcción de un estado ideal. Esta de ideal presenta una concepción de la filosofía política heredada de Platón y poco acorde con el espíritu aristotélico. Cuanto más se aproximaba el Estagirita a un pensamiento y una línea de investigación independientes, tanto más inclinaba al análisis y descripción de las constituciones reales. La gran colección de ciento cincuenta y ocho historias constitucionales hecha por él los, señaló el momento en que cambió su pensamiento, y sugiere una concepción más amplia de la teoría política. Esto no significa que Aristóteles se limitara únicamente a la descripción. La nueva concepción consistía en unir la investigación empírica con la consideración, más especulativa de los ideales políticos. Los ideales morales-supremacía de la ley, la libertad e igualdad de los ciudadanos, el gobierno con arreglo a derecho, el perfeccionamiento de los hombres en una vida civilizada-son siempre para Aristóteles los fines para los que debe existir el estado. Lo que descubrió en la realización de sus ideales es infinitamente complicada y requería infinitos ajustes a las condiciones del gobierno real. Los ideales tienen que existir, no como el paradigma celestial de Platón, sino como fuerzas que operen por medio de instrumentos en modo alguno ideales.

VII. ARISTÓTELES: REALIDADES POLÍTICAS

LOS PÁRRAFOS iniciales del libro IV de la *Política* muestran una indicativa ampliación de la concepción aristotélica de la filosofía política. Toda ciencia o arte-dice-debe abarcar la totalidad de una materia. Un maestro gimnasia debe ser capaz de hacer de sus círculos atletas acabados, pero debe ser tan incapaz de vigilar la educación física de quienes no pueden llegar a ser atletas o escoger ejercicios adecuados para quienes necesitan un entrenamiento especial. Lo mismo debe ser cierto de quien se dedica la ciencia política. Tiene que saber cuál sería el mejor gobierno si no hubiese obstáculos que superar o, en otros términos, como construir un estado ideal. Pero debe también saber qué es lo que mejor dadas las circunstancias y es lo que podría prosperar en las condiciones dadas, aunque no sea ni por el mejor abstracta mente considerado, ni lo mejor en las circunstancias del caso. Por último, debe ser capaz de juzgar qué forma de gobierno es más adecuada a la generalidad de los estados suelta, a la vez, posible alcanzar si dar por supuestas mayor virtud ni mayor inteligencia de las que poseen por lo general los hombres. Con este conocimiento puede sugerir las medidas que tiene mayores probabilidades de corregir los efectos de los gobiernos existentes. En otras palabras, el arte completo del político tiene que tomar los gobiernos tal como son y hacer lo mejor que pueda con los medios a su alcance. Podría incluso prescindir por entero de toda consideración moral decir al tirano cuáles son los medios para que una tiranía logre sus propósitos, como hace Aristóteles posteriormente.

No intentaban hacer una separación tan radical de la política y la ética, pero, con todo, la nueva concepción del arte político hace de un tema de investigación distinta de la política del individuo y de la moralidad personal. Al comienzo del libro III de la *Política* había estudiado Aristóteles la virtud de un hombre bueno y la de un ciudadano bueno y había tratado no-identidad como problema. Las páginas finales de la *Ética nicomaquea* da por sentado que no son idénticas del problema de la legislación como rama de investigación distinta del estudio de la forma más noble del ideal ético. El tema-dice-ha sido poco estudiado, pero es necesario examinarlo para completar una filosofía de la naturaleza humana. Es significativo que se refiera también a su colección de constituciones como fuente para el estudio de las causas que mantienen o destruyen los estados y producen el bueno y el mal gobierno; apenas puede dudarse el estudio propuesto es el que acabó por cristalizar en los libros IV a VI de la *Política*.

Una vez estudiadas estas cosas, acaso estemos en mejores condiciones de vez en modo más comprensivo que con esta mejor y cómo debe ordenarse cada una de ellas y que leyes y costumbres debe utilizar para funcionar del mejor modo posible.¹

Esta diferenciación entre la ética y la política que señala el comienzo de las disciplinas como objetos de investigación distintos, pero con esos es un ejemplo del asombroso poder de organización lógica que presenta en conjunto la filosofía aristotélica. Por virtud de esta capacidad, en la que superó con mucho a Platón, pudo Aristóteles hacer el bosquejo de las principales ramas del conocimiento científico en la forma en que estas han permanecido incluso hasta la época moderna.

¹ *Ética nicomaquea*, X, 9,1181 b 20 (trad. Ingle. De Ross).

FORMAS DE GOBIERNO POLÍTICAS Y ÉTICAS

El análisis de las formas de gobierno emprendido en el libro IV se une a las clasificaciones de las formas de gobierno en seis grupos encontramos en el III. Acaso tiene una conexión más real con el estudio de la monarquía que se encuentra en la última parte de ese libro. Aristóteles se refiere aquí a la monarquía y a la aristocracia como pertenecientes a la clase de los estados ideales, aunque esto no corresponde con exactitud al estudio que ha hecho de ellas en el libro III, y se propone hacer un examen más detenido de la oligarquía y de la democracia. Expone por lo común-dice-En no hay más que una clase de cada una de estas formas de gobierno, pero ello es una falacia, observación que recuerda su comentario acerca de la dificultad de ver que existen diferentes clases de monarquía.² lo que el estadista platicó necesita saber, para poder operar en el gobierno real, es cuántas clases de oligarquía y democracia y que leyes son adecuadas a cada uno de estos tipos de constitución. Esto le permitiría decir qué clase de forma de gobierno es mejor para la mayoría de las cuales mejor para un estado que tiene sometido a alguna condición especial, que es lo que se necesita para ser de una determinada forma de gobierno sea practicable y que causó favorece la inestabilidad de las diferentes especies estado.

Volver a plantear problemas de la clasificación por lo que se refiere la oligarquía y la democracia, si su nuevo examen de la naturaleza general de la constitución la concepción que había prevalecido en términos generales en el libro III consistía en que la constitución era una "ordenación de los ciudadanos" o modo de vida editado en mayor o menor medida la organización exterior del estado. Mientras predominasen en la mente de Aristóteles el aspecto ético del estado, espera un punto de vista normal. En efecto, el factor determinante en cualquier estado se hallaría constituido por los valores éticos que estuviese destinada a realizar la asociación de ciudadanos; las finalidades morales de los ciudadanos en su vida común sería la cosa esencial que aquellos tuvieron en común y, por ende, por así decirlo, "la vida del estado". Pero Aristóteles había definido también una constitución como la ordenación de cargos magistraturas, lo que se aproxima más a una concepción política del estado en el sentido moderno. En el libro IV SE vuelve exponer la última definición y se distingue la constitución de la ley, es el conjunto de normas que deben seguir los magistrados en la práctica, de los deberes de su cargo. Aristóteles añade un tercer análisis de los estados basado en las clases sociales, o grupos unidos, menor que el propio estado, tales como las familias o los ricos y los pobres o los grupos profesionales tales como los de agricultores, artesanos y mercaderes. Nos hablaba de la estructura económica del estado como una constitución, pero su influencia es decisiva en muchos casos para determinar qué forma de constitución política (ordenación de magistraturas) es adecuada o posible. Aristóteles compara las clases económicas a los órganos de un animal hice que hay tantas clases de estado como formas de combinar las clases para conseguir una vida social.

Así, pues, Aristóteles ha introducido desde el primer momento en el estudio de los estados reales varias distinciones importantes, que no ha elaborado de modo explícito, pero que muestran claramente hasta qué punto ha avanzado en la comprensión de las fuerzas políticas reales. En

² III, 14; 1285 a 1.

primer lugar, ya se ha hecho referencia a la discriminación entre el política. Esto iba implícito en el plan de estudiar la constitución real aparte de la ideal, y se destaca por la mayor importancia que se da la definición de constitución como ordenamiento de magistraturas. Ahora distingue también la ley de la estructura política del gobierno organizado. Aún más importante es el discernimiento entre la estructura política y la estructura social y económica que hay tras ellas. La distinción moderna entre estado y sociedad es algo que ningún pensador griego hizo nunca de modo claro y conveniente y que acaso no se pudiera ser en realidad hasta que consiguieron una buena aproximación a tal concepto. Además, pudo utilizar la distinción de modo muy realista cuando observó agudamente una cosa es una constitución y otra la forma en que realmente opera. Un gobierno democrático en la forma puede gobernar oligárquica mente, en tanto que un gobierno oligárquico puede gobernar en forma democrática.³ Así, pues la democracia predominantemente agrícola puede cambiar totalmente por la adición de una gran clase urbana comercial, aunque la estructura política del estado-los cargos y los derechos políticos de los ciudadanos-no sufra ninguna alteración.

El uso hecho por Aristóteles de este doble análisis del estado-órganos políticos y clases unidas por la semejanza de intereses económicos que habría sido más fácil de seguir si hubiese distinguido también la acción recíproca de cada uno de ellos sobre el otro. A veces resulta difícil ver cuál es el principio que sigue en la enumeración de las formas de democracia y oligarquía; en realidad, ofrece dos listas de cada una de ellas sin explicar en qué difieren ambas, aunque en una parece estar pensando principalmente en la constitución política y en la otra en la económica. Además, la clasificación se complica por la distinción entre los gobiernos que acatan la ley aunque esto no debería aplicarse una ocasión a la oligarquía y, en todo caso, debería considerarse como resultado derivado de la ordenación de más duras o clases.⁴ Pero el estudio no sea esquemático, es sustancialmente claro y representa visiblemente un dominio de un tema-funcionamiento interno de las ciudades-estados griegas-de un tipo tal que raramente ha llegado a nada semejante ningún cultivador posterior de la ciencia política respecto a ninguna otra forma de gobierno. Sustancialmente, su pensamiento es como sigue: hay ciertas regulaciones políticas-como, por ejemplo, las calificaciones para el ejercicio del efectivo y pasivo que son características de la democracia y otras que no son de la oligarquía. Hay también condiciones económicas que-tales como la forma es el de la riqueza o el predominio de una u otra clase económica-que predispone a un estado a la democracia o a la oligarquía y determina qué clase de constitución política tienen mayores probabilidades cenar con éxito. Tanto los arreglos políticos como los económicos representan variaciones de grado, y mientras que uno tienen a una forma más extrema, los otros se inclinan a una forma menos extrema de alguno de los dos tipos. El número posible de combinaciones es muy grande, de que pueden formarse estados no sólo con elementos democráticos sino también con elementos de ambos tipos, tal como ocurría si estuviera la asamblea organizada democráticamente y los órganos judiciales fueron elegidos mediante alguna cualificación oligárquica. La forma en que opera en realidad un gobierno estén en parte, de la combinación de los factores políticos, y en parte los económicos, así como del modo en que ambos grupos de factores se combinan entre sí. Por último, algunos de los factores económicos tienden a producir un estado sometido a las leyes y otros un tipo puesto, y lo mismo puede afirmarse que los factores políticos. Es difícil incorporar esa conclusión a una clasificación formal, pero tiene el mérito de tomar en cuenta una gran masa de complejidad política social.

³ IV, 5; 1292 b 11 ss.

⁴ De la democracia, IV, 4; 1291 b 30 ss; IV, 6; 1292 b 22 ss. De la Oligarquía, IV, 5; 1292 a 39 ss; IV, 6; 1293 a 12 ss.

LOS PRINCIPIOS DEMOCRÁTICOS Y OLIGÁRQUICO

Bastará con indicar como sigue Aristóteles en general los criterios de clasificación, sin dar en detalle todas las subdivisiones de la oligarquía la democracia que menciona. Así, por ejemplo, las democracias difieren, por lo que respecta a sus constituciones políticas, con arreglo a su mayor o menor amplitud y ello depende, por lo general, de la forma en que usen o dejen de usar una cualificación basada en la propiedad. Puede no decir ninguna cualificación, ya sea para votar en la asamblea o para ejercer algún cargo, y la cualificación puede ser elevada o baja, o puede aplicarse a algunos cargos, pero no a otros. Por otra parte, una democracia puede no sólo abstenerse de imponer ninguna cualificación, sino para a sus ciudadanos (como ocurría en Atenas) una gratificación por el cumplimiento de los deberes de jurado y aún por la asistencia a la asamblea de la ciudad, lo que implica dar una prima a la asistencia de los pobres. Las democracias difieren también cuál sea la estructura económica del estado. Una democracia compuesta por agricultores pueden imponer ninguna cualificación y, sin embargo, está la administración de los negocios públicos enteramente en manos del patriciado, pues la masa del pueblo tienen poca disposición poco tiempo para ocuparse de los asuntos públicos. Aristóteles considera que esa es la mejor especie de democracia, ya que el pueblo tiene un poder considerable y enfrentar la clase gobernante con la posibilidad de utilizarlo, pero en la medida en que los gobernadores actúan con moderación, el pueblo les deja en libertad de hacer lo que les parezca mejor. Cuando hay una gran población urbana que no sólo tiene poder, sino que lo usa tratando de resolver en la asamblea, se produce una forma muy distinta de democracia. Esto abre campo libre a los demagogos y tan democracia acabará casi seguramente conocer desordenada y no sometida a leyes. En la práctica, apenas se diferencia la tiranía. El problema de la democracia consiste en mí el poder popular con la administración inteligente y no es posible tener esta en una asamblea grande.

Las clases de oligarquía se difieren siguiendo las mismas líneas generales. Es normal en la monarquía una cualificación basada en la propiedad o la exigencia de alguna condición de propiedad, tanto para la ciudadanía como para el ejercicio de las magistraturas, pero la cualificación puede ser más o menos elevada. La oligarquía puede tener una base amplia en la población o limitar el poder a una pequeña facción. Tal acción puede constituir un grupo cerrado que confía los cargos públicos a sus miembros sin aparentar siquiera y se hace una elección, y aún en casos extremos limitarse a unas pocas familias incluso a una sola que tenga prácticamente poder hereditario. Qué especie de gobierno oligárquico sea posible dependerá a su vez de la distribución de la propiedad. Si hay una clase relativamente amplia de propietarios, sin grandes extremos de riqueza, es probable que la oligarquía tenga una base amplia, pero sí existe una clase pequeña de gentes muy rica, es probable que el gobierno caiga en manos de una camarilla reducida y cuando esto ocurra será difícil impedir los abusos del gobierno de facción. En su forma extrema, la oligarquía, como democracia, Chile de distinguir en la práctica de la tiranía. Una oligarquía de problemas inverso del que se presenta en una democracia: consiste en mantener el poder en manos de una clase relativamente pequeña, pidiendo que esa clase prima demasiado a las masas, ya que la presión producida casi seguramente desórdenes. Y siete Aristóteles, la agresión por parte de los ricos es probable que la agresión de las masas, consecuencia es más difícil regular la oligarquía que la democracia. A la vez, un oligarquía que tengo una amplia base de población en la que la riqueza está repartida con cierta igualdad puede ser una forma de gobierno sometida la ley.

Aristóteles desarrolla más bien adelante examen de las clases de democracia y oligarquía convirtiéndolo en un análisis más sistemático de la constitución política o de los órganos políticos de gobierno. Distingue tres ramas que se dan, hasta cierto punto, en todo gobierno. Se da en primer lugar la rama deliberante que ejerce el poder jurídico final del estado en materias tales como declarar la guerra y hacer la paz, concluir tratados, examinar las cuentas de los magistrados y legislar. En segundo término, hay varios magistrados o funcionarios administrativos por último se encuentra la judicatura. Cada una de esas ramas puede estar organizada de modo democrático oligárquico, o más o menos democrático oligárquico. El cuerpo deliberante puede ser más o menos amplio ese número mayor o menor de funciones. Los magistrados puede ser elegidos un cuerpo electoral mayor o menor o, en los gobiernos más democráticos, estimados por sorteo pueden ser elegidos plazo mayor o menor; pueden ser más o menos responsables ante la rama deliberante y tener más o menos poder. En modo, tribunales pueden ser populares-designados por suerte entre los comprendidos en una larga lista y ejercer poderes ordinarios con la propia rama deliberante, como en Atenas -o tener restringido su poder o limitado su número y ser escogidos en forma más o menos selectiva. Cualquier constitución determinada puede estar organizada de modo más democrático una de sus ramas y más oligárquico en otra.

EL MEJOR ESTADO POSIBLE EN LA PRÁCTICA.

El análisis de los factores políticos de la democracia y la oligarquía ha llevado a Aristóteles a una posición en la que puede considerar el problema que viene ahora ocupar el lugar de la construcción del estado ideal, es decir, el de qué forma de gobierno es mejor para la mayoría de los estados, dejando aparte las circunstancias especiales que pueden ser peculiares de un caso dado y suponiendo que no se puede disponer de mayor virtud o habilidad política de la que los estados pueden utilizar ordinariamente. Tal forma de gobierno no es, en ningún sentido, ideal no es sino la mejor que, en conjunto, es posible practicar y que resulta de evitar los extremos de la democracia y la oligarquía que la experiencia ha demostrado ser peligrosa. Esta forma de estado es la que Aristóteles denomina πολιτεία, o gobierno constitucional, el hombre aplicado en el libro III a la democracia moderada hoteles no se opondría adoptar la palabra aristocracia (utilizada anteriormente sentido etimológico como referencia a eso de ideal) en aquellos casos en que la constitución se aparta demasiado del gobierno popular para que se la pueda denominar democracia moderada. En cualquier caso, la característica distintiva de este mejor estado posible en la práctica consiste en que es una forma mixta de gobierno en la que se combinan prudentemente la oligarquía y la democracia. Fundamento social de la existencia de una gran clase media compuesta de quienes no son muy ricos ni pobres. Esta clase la que, como había dicho Eurípides algunos años antes, "salva la ciudad es". En efecto, está compuesta por quienes no son lo suficientemente pobres para estar degradados, y lo bastante ricos para ser facciosos. Cuando existe esa clase de ciudadanos, forma un grupo lo bastante grande para dar al estado una base popular, lo bastante desinteresado para ser responsables a los magistrados y lo bastante selecto para evitar los males del gobierno de las masas sobre tal conocimiento social es posible construir una política que se apoye en instituciones típicas de la democracia y la oligarquía. Puede existir una cualificación basada en la propiedad, pero sólo una cualificación moderada, o pueden existir cualificación basada en la propiedad no emplearse el sorteo en la elección de magistrados. Aristóteles consideraba el sistema de Esparta como forma de gobierno mixta. Probablemente pensaba también en el gobierno intentado en Atenas en el año 411- en realidad una constitución de papel-que aspiraba a formar un cuerpo de ciudadanos limitado por

5000 hombres capaces de costearse una armadura pesada y de la que decía Aristóteles en la constitución de Atenas en el mejor gobierno que había tenido nunca aquella ciudad. Como Platón, Aristóteles se vio obligado, por consideraciones prácticas, a recurrir a la propiedad como sustituto de la virtud. Ninguno de los dos pensadores creía en principio que la propiedad pues es signo de bondad, pero ambos llegaban a la conclusión de que, para fines políticos, ofrecer la mejor aproximación posible.

El príncipe del estado de clase media es el equilibrio, equilibrio que entre los factores que tienen forzosamente que incluir en todo sistema político. Esos factores derivan de los títulos de poder estudiados en el libro III, pero Aristóteles los considera aquí más bien como fuerzas que como títulos. Los describe como calidad y cantidad. El primer incluye las influencias políticas derivadas del prestigio de la riqueza, el nacimiento, la posición y la educación; el segundo es el mero peso de los números. Si predomina el primero, el gobierno se convierte en oligárquico; si el segundo, en democracia. Para producir la cantidad es deseable que la constitución contenga a ambos contrapeso el uno contra el otro. Porque esto se consigue con mayor facilidad aquí donde existe una clase media grande, ese tipo de estado constituye la más segura y la más respetuosa de la ley de todas las formas de gobierno es posible llevar a la práctica en algunos aspectos, Aristóteles encuentra la seguridad en los números, ya que cree que la sabiduría colectiva de una opinión pública moderada y piensa que no es fácil corromper a un número grande de personas. Pero especialmente para las obligaciones administrativas son mejores los hombres de posición y experiencia. Un estado que pueda combinar esos dos factores ha resuelto los principales problemas del gobierno estable y ordenado. Indudablemente, la historia griega apoya ese diagnóstico de las dificultades internas a las que tenía que hacer frente en la ciudad-estado era demasiado pequeña para poder gobernar con éxito un mundo en el que había que hacer frente a potencias como Macedonia y Persia.

En el libro V Aristóteles estudia *in extenso* las causas de las evoluciones y las medidas políticas que pueden emplearse para impedir las, pero hay que pasar por encima los detalles. Su penetración política y su perfecto conocimiento del gobierno griego son manifiestos en cada una de las páginas. Pero la teoría acerca de ésta materia se encuentra ya en el estudio del estado de clase media. Tanto la oligarquía como la democracia se encuentran en una situación de equilibrio inestable, como resultado de ello, ambas corren el riesgo de arruinarse por ser demasiado oligárquica o democrática, respectivamente. Un estadista cuyo problema práctico consiste en gobernar un estado de cualesquiera de esas clases tiene que pedirle que lleve a sus últimas consecuencias la lógica de sus propias instituciones. Cuanto más oligárquica tiende a ser una oligarquía, tanto más pendiente a ser gobernado por una facción opresora y, amargamente, cuanto más democrática llega a ser una democracia, en mayor medida tiende a estar gobernada por el populacho. Ambas formas tienden a degenerar en tiranía, que es mala en sí misma y tiene pocas probabilidades de lograr éxito. La libertad casi cínica con que Aristóteles aconseja el tirano, hace presentir a Maquiavelo. La táctica tradicional consiste en degradar y humillar a todos los que pueden ser peligrosos, en mantener a los súbditos en la impotencia y en crear divisiones y desconfianza entre ellos. Es mejor procedimiento de gobernar tener las menores apariencias posibles de tiranía, y, al menos, un interés por el bienestar público y, en cualquier caso, evitar la exhibición pública de los vicios del tirano. A la larga, ninguna forma de gobierno puede ser permanente, a menos que tenga el apoyo de las fuerzas políticas y económicas más importantes del estado-tanto por lo que se refiere a la calidad como a la cantidad-y por esta razón es, por lo general, buena política ganarse la lealtad de la clase media. Lo que arruina a los estados son los extremos, en cualquier sentido. En resumen, sino un gobierno de clase media, el estado tiene que ser lo más parecido posible a un gobierno de

clase media, aun dejando, desde luego, espacio para cualesquiera circunstancias especiales que pueden ser decisivas en cada caso determinado.

EL NUEVO ARTE DEL ESTADISTA

la concepción satírica de un tipo nuevo y más general de ciencia política que comprenda o no sólo un estudio del significado ético del estado, sino también un estudio empírico de los elementos, tanto políticos como sociales, de las constituciones reales, de las combinaciones y de las consecuencias que si bien a esas combinaciones, no representaba en ningún sentido el abandono de las ideas fundamentales y Aristóteles había recibido de Platón. Representaba, sin embargo, una modificación y reajuste de importante es de esas ideas. El objetivo sigue siendo el mismo en la medida en que pretende encontrar un arte del hombre de estado capaz de dirigir la vida política hacia fines moralmente valiosos por medios racionalmente escogidos. El estado tiene que realizar aún su verdadero sentido factor de una vida civilizada, y el descubrimiento de ese sentido sigue siendo, en consecuencia, de importancia fundamental. La dirección de la vida política siguiendo las líneas mejor adaptadas para dar el estado su verdadero sentido es hora que hay que revisar mediante la inteligencia; es la materia de una ciencia y una que ti, en consecuencia, tan diferente para Aristóteles como para Platón de la mera agudeza del político astuto, la tosquedad de una asamblea popular o la habilidad retórica de un demagogo o un sofista. Lo que hizo Aristóteles no fue abandonar el ideal sin elaborar una nueva concepción de la ciencia y el arte basado en el. Platón había creído que puede hacerse que la política fuese materia de libre construcción intelectual o especulativa, captando de una vez para siempre la idea del bien, aunque el hecho de haber escrito *Las leyes* es bastante para mostrar que acabó por verse obligado a ir mucho más allá de esa concepción de la tarea. El contacto de Aristóteles con Platón ocurrió en los años en que se estaba produciendo ese reajuste del pensamiento político y en cualquier caso es probable que la inclinación innata de la mente de Aristóteles le hubiere hecho seguir una línea diferente de la que había iniciado.

El método de libre construcción intelectual-bastante adecuado para una filosofía que adopta las matemáticas como tipo de todo conocimiento que le estaba, pues, cerrado Aristóteles desde el comienzo. Esto se demuestra por su incapacidad de acabar el proyecto de estado ideal. Pero la tarea de adaptar los ideales de la filosofía platónica a un método diferente era lenta y difícil, y eso fue lo que tuvo que realizar Aristóteles. Toda la historia de esa readaptación está escrita en la formulación hecha por Aristóteles propio sistema filosófico desde la ciencia y el arte de la política no constituía sino un capítulo, aunque un capítulo importante. Incluir el gobierno una regla de derecho entre los ideales del estado -el reconocimiento de la ley, el consentimiento y la opinión pública como partes intrínsecas de una vida política buena-fue un primer paso importante, pero un primer paso que obligaba Aristóteles a ir más adelante. Tuvo que continuar analizando los elementos políticos de la ciudad-estado, para estudiar después la influencia de que sobre ellos ejercían las fuerzas sociales y económicas subyacentes y para tales estudios era a todas luces inapropiado el método especulativo. La colección de constituciones fue el intento hecho por Aristóteles de reunir los datos necesarios para tratar de esos problemas y la solución que les dio fue la teoría, más empírica irrealista, de los libros IV a VI. Pero el método más empírico comporta un cambio en la concepción del arte a que había de servir. Ya no podía bastar en extraño al proceso político, y mediante el cual podía modelarse un estado. El estadista del arte político de Aristóteles se encuentra, por así decirlo, inmerso en los asuntos. No puede modelarlos con arreglo a, pero puede aprovechar las posibilidades que los acontecimientos le ofrecen. Las consecuencias necesarias que no pueden eludirse; hay

oportunidades producidas por circunstancias contrarias que pueden hacer fracasar incluso un buen plan pero hay también un arte, uso inteligente de los medios disponibles, para llevar asuntos públicos a un fin digno y deseable⁵.

Así, pues, para Aristóteles la agencia política pasó a ser empírica, aunque no exclusivamente descriptiva; y el arte incluía la mejora de la vida política, aunque tal cosa tuviera que hacerse en escala modesta. Era natural que este avance de sus ideas le hiciese volver a prestar atención a los primeros principios y llevarse consideración los problemas subyacentes, de los que tanto Platón como en habían partido. Hizo esto brevemente la introducción que escribió para completar *La política*, el libro I del texto actual. Gran parte de este libro no hace sino extenderse en consideraciones sobre la teoría de la utilidad doméstica, incluyendo la economía, y recapitular la distinción entre esa autoridad y la política. No cabo estudiar por entero la cuestión, probablemente porque al reexaminar la comunidad doméstica Aristóteles se enfrentó con problemas que ya habían sido considerados en el libro II como parte de la crítica del comunismo. No llegó a comprender la tarea de la nueva redacción que habría sido necesaria para los dos capítulos. En la primera parte del libro I volvió, sin embargo, al problema fundamental de la naturaleza y convención, ya que para su teoría, como para la de Platón, era necesario mostrar el estado tiene un valor moral intrínseco y no es sólo una imposición de fuerza arbitraria.

Para ocuparse de ese problema, Aristóteles elaboró de modo más sistemático la definición del estado, partiendo sustancialmente el mismo. Que había partido Platón al comienzo de la República. Su procedimiento sigue la teoría de la definición por género próximo y diferencias es la que desarrolla en sus obras sobre lógica. La *polis*, dice, es una forma de comunidad. Una comunidad una unión de personas desemejantes que, a causa de sus diferencias, pueden satisfacer sus necesidades mediante el cambio de bienes y servicios. Esto es sustancialmente idéntico a la creencia platónica de que el estado se basa en la división del trabajo, pero Aristóteles difiere de platón, de que distingue varias especies de comunidad y la *polis* no es más que una de ellas. El objeto de esta distinción es diferenciar la autoridad-sobre la esposa, esclavos vía de la autoridad política. En otros términos, Platón a confundir el género o la especie. El problema consiste, por ende, en determinar qué clase de comunidad es un estado. En el libro I,⁶ el estudio se dedica de tal manera al examen crítico de las opiniones platónicas, que Aristóteles no parece haber desarrollado todo su pensamiento. En otro sitio señala que el cambio de mercancías mediante la compra y la venta, o las puras relaciones contractuales, crean una comunidad, pero no un estado, porque no hay en ellos necesidad de un gobernante común. En el libro I subraya, por así decirlo, las comunidades situadas en el otro extremo, aquellas en las cuales existe una distinción entre gobernante y gobernados, eran un gobernante que se ajusta a las leyes o político. Ejemplo de esto es la relación de amor y esclavo en la que éste último existe enteramente en provecho de su homo. El estado se encuentra, pues, en una posición intermedia distinta por una parte del contrato y por otra de la propiedad. Este modo de definición por aproximación, de discriminación de lo que podría denominarse casos límites, lo utiliza Aristóteles con bastante frecuencia en sus obras científicas. Desgraciadamente, en la *Política* no considera todo lo sistemáticamente que hubiera podido esperarse las diferencias entre las relaciones de la comunidad doméstica tinta de la esclavitud, por ejemplo, la relación entre la cabeza de familia y su esposa, que creía de esa especie diferente, tanto

⁵ *Metafísica*, VII, 7; 1032 a 12 ss.; cf. Platón, *Leyes*, 709 b-c.

⁶ III, 9; 1280 b 17 ss.

de la relación de aquel con el esclavo como de las relaciones de un gobernante político con sus súbditos.

Sin embargo, propone un principio general para definir el estado en contraste con la comunidad doméstica. Se trata de la referencia al crecimiento o desarrollo histórico. "considera las cosas en su origen y principio, tanto si se trata de una polis, como de cualquier otra cosa, estima tendrá una visión más clara de ellas."⁷ Aristóteles recurre, en consecuencia, a la historia tradicional de la ciudad griega, que Platón había utilizado ya en *Las leyes* como introducción al estado segundo en orden de bondad. Así, por ejemplo, la historia muestra que la familia es la forma más primitiva de comunidad, hija de necesidades tanto elementales como la habitación, el alimento y la propagación de la especie. Mientras los hombres no habían progresado más allá de la satisfacción de las necesidades, vivieron en familias aisladas, bajo un régimen patriarcal. La aldea representaba un estadio superior del desarrollo, ya que es una unión de varias familias, la *polis*, que es una unión de aldeas, un estadio aún más alto.

El crecimiento no es sólo de tamaño. En determinado momento surge una comunidad que es de especie distinta a los grupos más primitivos. Llegase lo que Aristóteles denomina "autárquica". Esto se refiere parte a su territorio y sus medios económicos, así como su independencia política, pero no se refiere en modo primordial a ellos. Lo que distingue al estado como para Aristóteles, es que produce por primera vez las condiciones necesarias para una vida realmente civilizada. Tiene su origen, como dice, en las necesidades elementales de la vida, pero perdura con el fin de permitir una vida buena. Para ello es tan importante el estado no sea demasiado grande o que no sea demasiado pequeño. En efecto, Aristóteles no considera nunca que ninguna unidad social distinta de la ciudad-estado griega llene las necesidades de una vida civilizada. Fluye la familia como uno de sus elementos necesarios-y platón o que cuando ella un la unidad más primitiva pero es una clase más desarrollada más perfecta. Esto se demuestra por el hecho de que las necesidades que satisface estado las necesidades más típicamente humanas. Aún la familia, forma más primitiva se basa en las necesidades físicas el hombre tiene con todos los animales y capacidades están claramente más allá de las que unen a los animales gregarios. En efecto, requiere el lenguaje y el poder distinguir sobre el uso que no son características únicamente del animal racional. Pero el estado ofrece la oportunidad de un desarrollo superior aún de esas facultades racionales el hombre es el animal político, ni posee que habita ciudades, se somete a la ley la ciencia, el arte, la religión y todas las múltiples creaciones de la civilización. Representan esta la perfección el desarrollo humano y sólo es posible alcanzar la de la sociedad civil y viva sin ella tiene que ser una bestia o hundidos; es decir, tiene que encontrarse por debajo por encima del plano medio en el que vive la humanidad. Dominado como está Aristóteles por una creencia de la capacidad humana única de los griegos, piensa que la forma más elevada de las artes de la civil sólo se puede conseguir en la ciudad-estado.

LA NATURALEZA COMO DESARROLLO

El sentido y el valor del estado surge del hecho de que, como dijo Edmund Burke, el estado es una sociedad de toda ciencia y todo arte, y este es el argumento final de Aristóteles contra quienes sostienen que la ley y la moral son cuestiones convencionales el argumento, tal como lo emplea Aristóteles, representa una cuidadosa definición del término "naturaleza", redefinición que puede adaptarse a todas las ramas de la ciencia y convertirse en principio general de una filosofía. Es una

⁷ I, 2; 1252 a 14 s.

regla práctica para guía de investigación la de que lo más sencillo y primitivo aparece primero en el tiempo, en tanto que lo más completo y perfecto sólo adviene después de haber producido el desarrollo. Sin embargo, ésta última etapa muestra de modo más adecuado el anterior cuál es la verdadera "naturaleza" de una cosa. Aristóteles había encontrado esta regla era útil estudios biológicos, en los que el empleo en gran escala. Ejemplo, una semilla sólo descubre su naturaleza cuando termina y la planta crece. Son necesarias las condiciones físicas, tales como el suelo, el calor y la humedad, pero aunque sea idénticas para dos semillas diferentes-como una bellota o un grano de mostaza-, las plantas que resultan son totalmente distintas. Aristóteles infiere que la causa real de la diferencia se encuentra en las semillas; cada una de las plantas contiene su propia "naturaleza", como va pareciendo a medida que aquella desarrollar gradualmente y que llega a ser de modo explícito lo que estaba lícito en las semillas. La misma explicación es aplicable al desarrollo de la comunidad. En su forma primitiva, como la familia, muestra su naturaleza intrínseca, como división del trabajo, pero sus formas superiores, sin dejar de satisfacer las necesidades primitivas, se muestra capaz de permitir el desarrollo de capacidades superiores que si sólo existiera la familia quedarían latentes. La familia, dice Aristóteles, es anterior en el tiempo, pero la *polis* es anterior "por naturaleza"; es decir, es la comunidad de desarrollo más completo y, por consiguiente, es la que mejor muestra lo que haya implícito en la comunidad. Por la misma razón la vida de la *polis* muestra lo que es intrínsecamente la naturaleza humana. Nadie podría haber adivinado que eran posibles las artes de la civilización, de no haber progresado la vida más allá de las clases de cambio para satisfacer las necesidades primitivas.

Así, pues, el uso que hace Aristóteles de la palabra naturaleza con referencia a la sociedad tiene un significado doble. Es cierto que los hombres son instintivamente sociales porque se necesitan recíprocamente. La comunidad primitiva se basa en impulsos existentes en toda vida, tales como el sexo y el apetito de alimentos. Son indispensables, pero no características distintivas de la vida humana, ya que no son muy diferentes en el hombre y en los animales inferiores. La naturaleza humana se despliega de modo más característico el desarrollo de aquellos poderes que pertenecen exclusivamente al hombre. Y como el estado es el único medio en el que pueden desarrollar esas facultades, es "natural" en un sentido que en ciertos aspectos es lo contrario del instintivo. Es tan "natural" para una reyerta convertirse en roble, como en la naturaleza humana ponga de manifiesto sus facultades más altas en el estado. Ello significa el desarrollo tenga que producirse inevitablemente, ya que la ausencia de las condiciones físicas necesarias impediría en ambos casos desarrollo. Aristóteles cree en realidad que sólo en el caso muy limitado de la ciudad-estado se produce el desarrollo superior, y atribuye esto al hecho de que, entre todos los hombres, sólo los griegos tienen la facultad de desarrollar donde ocurre, ese desarrollo muestra que es capaz la naturaleza humana, así como un roble bien regado y nutrido muestra lo que realmente tiene en sí una buena bellota. El estado es natural porque contiene la posibilidad de una vida plenamente civilizada, presenta un campo de acción para el arte del estadista. La aplicación del entendimiento y la voluntad no crea aquella pero puede conducir a un despliegue más perfecto de sus posibilidades innatas.

Una teoría de la naturaleza tal como ésta-deriva tanto de los estudios biológicos como de los estudios sociales-da, según Aristóteles, un fundamento lógico para su concepción más amplia de una ciencia y un arte de la política. En el fondo, la naturaleza es un sistema de capacidades opuestas de desarrollo dirigidas a su naturaleza inherente hacia fines característicos. Tales capacidades requieren para su desarrollo lo que podría denominarse, en términos generales, condiciones materiales, las cuales no producen los fines hacia los que se dirige el desarrollo pero

puede fomentarlo o impedirlo según que sean favorables adversas. Los acontecimientos y cambios que se producen continuamente son los procesos de apropiación mediante los cuales los poderes de desarrollo sesionan de las condiciones materiales que pueden disponer. Éstos tres factores, denominados por Aristóteles forma, materia y movimiento, son los elementos fundamentales que constituyen la naturaleza. Ofrecen campo de acción a las artes porque, dentro de ciertos límites no fáciles de descubrir, los planes del artista pueden servir como formas hacia las que se puede hacer converger el material de que se disponga. Así, por ejemplo, en política, el estadista no puede hacer todo lo que se le ocurra, pero puede escoger aquellos caminos que tienden, al menos, a un desarrollo mejor deseable de las instituciones sociales y de la vida humana. Para hacer esto necesita comprender tanto lo posible como real. Tiene que conocer qué posibilidades de desarrollo hay presentes en la situación que tiene ante sí y qué condiciones materiales darán a esas fuerzas ideales los medios de abrirse camino de la mejor manera posible. Investigaciones combinan siempre dos finalidades. Tiene que ser empíricas y descriptivas, porque sin el conocimiento de lo real no puede decirse de qué medios dispone o cómo operan tales medios casos de ser utilizados. Pero tiene que considerar también la dimensión ideal de los hechos, ya que, en otro caso, el estadista no podría conocer la forma en que debía utilizar sus medios para conseguir el mejor resultado que le permitiera lograr su material.

La concepción aristotélica de la ciencia y el arte de la política representa el tipo de investigación ofrecía mayor campo de acción en intelectual maduro. Por lo que hace a originalidad y audacia en la construcción especulativa, no puede compararse a Platón, y todos los principios latentes de su filosofía derivan de su maestro. Pero lo que hace a poder de organización intelectual, y en especial a capacidad para captar un tipo o una tendencia a través de una masa basta y complicada de detalles, no sólo era superior a Platón, sino que en la historia de la ciencia no le ha superado otro pensador posterior. El uso de esta capacidad, tanto en los estudios sociales como la biología, nos muestra Aristóteles en la cumbre de su personalidad, después de haberse liberado en cierta medida de Platón y de haber concebido una línea de pensamiento acorde con su propia originalidad. Fue el tomar esa decisión lo que le hizo apartarse del propósito de bosquejar un estado ideal lleva su investigación primero hacia la historia constitucional y después hacia conclusiones generales acerca de la estructura y funcionamiento de los estados, conclusiones basadas en la observación y la historia. Aristóteles fue el fundador de ese método que, en conjunto, ha sido el más sólido y más fructíferos de todos los que ha desarrollado el estudio de la política.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- D. J Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Londres, 1952, Cap. XIV.
- Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Londres, 1906, Caps. V-XI.
- Ernest Barker (trad.), *Introducción a The Politics Of Aristotle*, Oxford, 1946.
- Thoedor Gompez, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. Vol. IV, trad. Inglesa de G. G. Berry,. Nueva York, 1912, Libro VI, Caps. XXVI-XXXIV.
- Max Hamburguer, *MOrals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. New Haven, Conn., 1951
- Werner Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intellectual*, trad. Española José Gaos, México, Fondo de Cultura Economica.1946
- W. L. Neuman, *The politics of Aristotle, 4 Vols. Oxford, 1887-1902. Vol. I, "Introduction"; Vol. II, "Prefatory Essay"*

John Herman Randall, *Aristotle*. Nueva York, 1960

W. D. Ross, *Aristotle*, tercera edición revisada Londres, 1937, Cap. VIII

Sir John Edwin Sandys (ed), *Aristotle's Constitution of Athens*, segunda edición revisada y aumentada. Londres, 1912. Introducción.

Franz Susemihl y R. D. Hicks (eds), *The Politics of Aristotle*. Londres, 1894. Introducción Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, 2 vols. Berlin 1893

Francis D. Wormuth, "Aristotle on Law", en *Essays in Political Theory*, ed. Por Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy. Ithaca, N. J., 1948

VIII. EL OCASO DE LA CIUDAD-ESTADO

LA FILOSOFÍA política de Platón y Aristóteles su influencia inmediata-ello es singular-en el terreno práctico ni en el teórico. En realidad, a juzgar por el papel que desempeñó en los dos siglos siguientes a la muerte de Aristóteles, no sólo podría ser calificada de magnífico fracaso la razón de ello es que entre ambos filósofos habían expuesto de modo más completo y perfecto que puede esperar a serlo ninguno de sus sucesores inmediatos los ideales y principios del tipo de instituciones políticas de que se habían ocupado, la ciudad-estado. No había en verdad, posterior progreso que hacer por ese camino. Esto no quise decir que lo escrito por Platón y Aristóteles sólo tuviera valor aplicado a la ciudad-estado. La presunción en la que se basaba la obra de Platón- las relaciones humanas pueden ser objeto y racional y ser sometidas a una dirección inteligente- es una condición *sine qua non* de cualquier ciencia social. Y los principios éticos más generales de la estrella política de Aristóteles-la convicción de que el estado debe ser una relación entre ciudadanos libres moralmente iguales, mantenida con arreglo a la ley y basada en el consentimiento y la discusión más que en la fuerza-no ha desaparecido nunca de la filosofía política europea. Esas grandes cualidades explican por qué pensadores posteriores, incluso hasta nuestros días, han vuelto repetidas veces a Platón y Aristóteles. Pero aunque mucho de lo que escribieron ha tenido significado permanente, es un hecho que Platón y Aristóteles creía era aplicable a la ciudad-estado y sólo a ella. Nunca concibieron que fuese posible realizar estos a cualesquiera otros ideales políticos en ninguna otra forma de sociedad civil. Su supuesto estaba justificado por los hechos hasta entonces producidos ya que es difícil imaginar que la filosofía política hubiese podido tener su origen en ninguna de las sociedades entonces existentes, con excepción de las ciudades griegas.

Platón y Aristóteles se daban cuenta, desde luego, perfecta cuenta de que ninguna ciudad griega había realizado los ideales ellos creían implícitos en la ciudad-estado. De no haber tenido presente con toda claridad pensamientos la necesidad de crítica y corrección, nunca habrían intentado analizar la sociedad en que vivían, ni distinguir sus perversiones de sus éxitos. Pero aunque criticaba-y a veces lo hacen con dureza-, seguían creyendo en la ciudad-estado se daban en cierta medida las condiciones necesarias para una vida buena. Y aunque hubiesen visto con agrado un cambio en muchas de sus prácticas, no dudaron nunca de que la ciudad-estado era fundamentalmente sana y constituía el único fundamento sólido de las formas superiores de civilización. En consecuencia, su crítica era fundamentalmente amistosa. Hablaban en nombre de la clase de griegos que había encontrado que la vida en la ciudad-estado era satisfactoria en lo sustancial, aunque en modo alguno perfecta. Pero es un síntoma preñado llamadas augurios el hecho de que ambos hombres, que no tenían sin duda la intención de ser portavoces de una clase, se verán obligados a ser de la ciudadanía un privilegio-y ello de modo cada vez más explícito-y, en consecuencia, prerrogativa de quienes tenían la propiedad suficiente y disponían del ocio necesario para poder gozar el lujo de una posición política. Cuanto más profundamente pretenden Platón y Aristóteles en el sentido ético latente en la ciudad-estado, tanto más se ven obligados a aceptar la condición de que ese sentido existe sólo para unos pocos y no para toda la masa de artesanos, labradores y jornaleros, como había imaginado la era de Pericles. Esto sugiere por sí solo-y así ocurría en realidad-que gentes con menos posibilidades de expresarse o situadas en posición menos favorable, podían ver en la ciudad-estado una forma de sociedad que no sólo necesitaba mejoras, sino que debía ser superada; por lo menos podían considerar la como algo de que podían prescindir los hombres que buscarse una vida buena tal crítica de protesta, o al menos de indiferencia, quien

de modo un tanto oscuro época de Platón y Aristóteles. Pero las circunstancias históricas fueron de tal tipo que el futuro inmediato vino a dar las razones a esa crítica y no a las teorías más importantes de aquellos hombres más grandes, y ello explica el eclipse temporal vía política después de la muerte de Aristóteles. La ciudad-estado tuvo sido relegada la historia y dejó de ser posible presentar los valores políticos como algo que sólo podía realizarse en aquella forma, tuvieron los hombres vuelve explorar la infinita fecundidad de la *República*, *Las leyes* y *la Política*.

La forma común adoptada por esas diversas filosofías de protesta o indiferencia-presión alarmante en los siglos IV y III- sólo puede ser comprendida teniendo presente con toda claridad la presunción ética que había tras todo lo que Platón y Aristóteles escribieron acerca del estado. Puesto lo que permitió platón partir de la proposición de que, en el fondo, el estado consiste en una división del trabajo en la cual hombres de diferente capacidad satisfacen sus necesidades mediante un intercambio mutuo. El análisis aristotélico de la comunidad no hizo sino completar en platónica. Esa presunción hizo que ambos filósofos considerase la participación con un concepto de mayor importancia ética de los deberes sus derechos y que vieran en la ciudadanía una participación en la vida común. Desde este punto de vista, la ciudadanía ocupa la cumbre de los bienes humanos o, por lo menos, debería ocurrir así cuando la ciudad y la naturaleza humana estuviesen desarrolladas hasta el punto más alto que pudieran alcanzar. Esa presunción representa el meollo de la ética y la política de la ciudad-estado. Y por esa razón la esencia de la protesta consiste en negarlo. Afirmar que para vivir una vida buena un hombre tiene que vivir fuera de la ciudad-estado o que, caso de estar en ella, no debe ser ella, equivale a establecer una escala de valores no sólo distinta, sino especialmente contraria a la que había dado Platón y Aristóteles. Si se dice que el sabio debe tener tan poca relación como sea posible con la política, que no debe asumir voluntariamente las responsabilidades y los honores de los cargos públicos, sino que debe rehuir ambas cosas como motivos innecesarios de preocupación y equivale a decir que Platón y Aristóteles Menem establece una noción totalmente errónea de la sabiduría y la bondad. En efecto, también es privado, algo que un hombre gana o pierde por sí y para sí y no algo exija una vida común. La autarquía que platón y Aristóteles habían concebido como atributo del estado, vas hacerlo del ser humano considerado como individuo. El bien se convierte en algo que no es estrictamente concebido dentro de los confines de la ciudad-estado--de intimidad y retraimiento-. El desarrollo de este tipo de teoría ética es lo que señala el ocaso de la ciudad-estado.

Es significativa la actitud de platón y Aristóteles respecto a esa ética de retraimiento. Conoce su existencia, pero no pueden tomarla serio. Así, por ejemplo, es posible que la "ciudad de los cerdos" de la República,¹ en la cual la vida se reduce a las necesidades mínimas y elementales, sea una sátira de la concepción cínica de la vida. Hay casi seguramente un sarcasmo y la observación de Aristóteles de que el hombre que puede vivir sin estado es una bestia o un dios. El moralista que establece el ideal de la autarquía individual pretende los atributos de un dios, pero es probable que viva con una bestia. Sólo en la introducción a su estado ideal con Aristóteles discutí los relativos méritos de una vida del estadista y la del filósofo, y en realidad no lo hace. Se limita a afirmar que "la felicidad es actividad" y que "quien no hace nada, no puede hacer nada noble".² Está pensando casi con seguridad en los cínicos y no es improbable, quiere Jaeger, que algunos de los discípulos de Platón hubiesen ampliado el ideal de la vida contemplativa dentro del espíritu de la observación de Platón, según la cual el filósofo podría verse obligado a volver a la caverna en todo caso, una generación más tarde la academia había oscilado hacia esa dirección. Pero para Aristóteles el

¹ 372 d.

² VII, 3; 1325 a 16 ss.

argumento me va más allá del nivel del epigrama. Toda la estructura de su pensamiento político supone que la actividad de los ciudadanos es tal bien y el Estagirita nunca toma en serio ninguna otra opinión.

EL FRACASO DE LA CIUDAD-ESTADO

Aparte del supuesto teórico de que sólo la ciudad-estado es moralmente práctica, hay también en la filosofía política reformista de Platón y Aristóteles supuesto práctico de gran importancia, que tuvo la desgracia de no ser enteramente cierto en las circunstancias existentes. La mejora de la ciudad-estado dentro de los límites impuestos por aquella forma política dado por sentado sus gobernantes en agentes libres, capaces de corregir sus defectos internos mediante la elección de políticas sabias. La completa aceptación de ese estado como institución moral por Platón y Aristóteles significaba, en realidad, es su horizonte político estaba limitado por él. En consecuencia, ninguno de ellos pidió con la claridad ética el papel en los asuntos exteriores desempeñaban incluso en la economía interna de la ciudad-estado. Es cierto que Aristóteles criticó esta misión de su maestro,³ pero no puede decirse que qué le supera en este punto. Si Platón hubiese tenido con Macedonia el contacto íntimo que tuvo el Estagirita, sería difícil que hubiera dejado de percibir la importancia de la carrera de Alejandro tenía iniciación de una nueva época. Es interesante hacer conjeturas sobre lo que hubiera podido acontecer caso de haberse ocurrido Aristóteles considerar la hipótesis de que la ciudad-estado tenía que ser absorbida por un única chica aún más autárquica de la misma manera que la polis había absorbido a la familia y la aldea. Pero tal cosa sería su capacidad de imaginación política. Sin embargo, el destino de la ciudad-estado no dependía de la sabiduría con la que dirigiera todos internos, sino de sus interrelaciones con el resto del mundo griego y las relaciones de Grecia con Asia por Oriente y con Cartago e Italia por occidente. El supuesto de que la ciudad-estado podía elegir su modo de vida sin tomar en cuenta los límites fijados por esos asuntos exteriores era fundamentalmente falso. Aunque Platón y Aristóteles declarasen, como otros muchos griegos inteligentes, la pugnacidad beligerancia de las relaciones entre las ciudades griegas, como demostraron los acontecimientos, esos vicios eran imposibles de desarraigar mientras la ciudad de siguieran siendo independientes.

Como ha señalado el profesor W. S. Ferguson,⁴ la ciudad - estado griega se enfrentó desde fecha muy temprana historia a un dilema político que nunca pudo superar. no pude alcanzar la autarquía en su economía ni en su política sin adoptar una política de aislamiento y no podía aislarse sin sufrir el estancamiento en las mismas y civilización que Aristóteles consideraba como su corona de gloria. Por otra parte, si decidía no aislarse se ve obligada, por necesidad política, a buscar alianzas con otras ciudades, alianzas que no podían tener buen éxito sin disminuir la independencia el dilema debe ser comprensible para un observador político moderno, ya que sustancialmente es semejante al que en el que una economía más amplia ha colocado a la nación-estado. La nación moderna no puede aislarse ni, por ahora al menos, doblegar su independencia en forma suficiente para constituir una unidad política más variable. Todas las facciones modernas acerca de la soberanía nacional absoluta unidad a la regulación internacional encuentran su paralelo en las alianzas griegas de ciudades a las que se suponía independientes. A mediados del siglo IV esas confederaciones constituía la forma de gobierno predominante en el mundo griego, pero no consiguieron crear estados permanentes estables. Aún en la fecha tan tardía como el año de 138, en

³ *Política*, II, 6; 126ª 20.

⁴ *Hellenistic Athens (1911)*, pp. 1 ss.

el que Filipo formó en Corinto la liga panhelénica, si la ciudad es hubiesen sido capaces de colaborar habrían podido influir y aún dominar la política de Macedonia, el particularismo inherente a la ciudad-estado fue incapaz de elevarse a la altura de la situación. Cabe especular sobre si, de haber quedado dejadas a sí misma las ciudades griegas, habrían conseguido producir una forma verdaderamente eficaz del gobierno federal. Pero lo esencial de la situación consistía en que no podían alentar la esperanza de verse dejadas a sí mismas.

El particularismo griego y los peligros que representaba para la vida política griega eran ya historia antigua, aún en época de Platón. Especialmente los oradores, desde el comienzo del siglo IV, les habían exhortado a unirse contra los bárbaros, tanto de Oriente como de Occidente. Georgías de Leotini había hecho de este problema en cama de un discurso pronunciado en los Juegos Olímpicos, y lo mismo hizo Lisias poco más tarde, en el año 388. Isocrates había defendido la unidad y vivió lo bastante para ver en Filipo de Macedonia el hombre a quien creía que el destino había encomendado la realización de esa tarea. Sin embargo, el tratado de Antalcidas (387-6) había establecido la soberanía de Persia sobre el mundo griego en materia de Guerra y paz el poder persa perduró hasta que pasó a manos de Filipo con la formación de la liga en Corinto. Dos siglos más tarde el control de Grecia pasó al poder creciente de Roma. En consecuencia, en los asuntos exteriores la ciudad estado había fracasado para siempre y tal cosa era más o menos evidente desde fecha muy temprana del siglo IV aunque la confederación hubiese conseguido estabilizar las relaciones entre las ciudades, éstas habrían tenido que lidiar con las grandes fuerzas políticas que rodeaban al mundo griego por el este, el norte y el oeste. Y eran doblemente incapaces de hacer tal cosa.

Sin embargo, la incapacidad de las ciudades para estabilizar sus relaciones recíprocas no fue únicamente un fracaso en una rama especial de la administración. Pero en realidad nunca fue posible separar en las ciudades-estados los asuntos exteriores y los interiores, y aquí los intereses de clase eran los oblique democráticos en política interna, eran similares a ciudad en ciudad y hacían continuamente causa como ningún aspecto importante del gobierno local podría menos de resolverse sin atender de un modo u otro a los lazos políticos y económicos existentes entre las ciudades. Y esto es tan cierto la intervención masónica como de las relaciones entre las ciudades. Las clases acomodadas estaba por lo general al lado de Macedonia y esta una razón importante porque los elementos más prósperos debían haber con complacencia el auge del poder de Filipo las razones obvias los grupos democráticos tenían mayor patriotismo local. La trama inextricable de la política exterior e interior tiene un admirable ejemplo en los tratados hechos entre Alejandro y las ciudades de la liga de Corinto. Además de la dirección de los asuntos exteriores, Macedonia y la liga tenían la responsabilidad de reprimir a las ciudades de la liga todo movimiento en pro de la abolición de las deudas, la redistribución de la tierra, la confiscación de la propiedad con la liberación de los esclavos. Los tratados constitutivos de algunas vidas posteriores incluían decisiones semejantes.⁵ el viejo problema de ricos y pobres que platón y Aristóteles consideraba como la diferencia esencial entre la oligarquía y democracia, no disminuyó en modo alguno con el transcurso del tiempo. En todo caso se agudizó; aunque la intervención exterior tras hace de nuevo las líneas divisorias, éstas subsistían siempre.

La verdad es que los problemas sociales y políticos del mundo griego no podían ser resueltos por las ciudades-estados. Sería falso suponer que los resolvieron las confederaciones y las monarquías que siguieron a las conquistas de Alejandro. Lo que cada vez puso de manifiesto con

⁵ W.W. Tarn, *Hellenistic civilisation* (1927). P. 104

mayor claridad porque la política de la ciudad-estado ni siquiera planteaba los problemas el auge de Macedonia obligó a reconocer los hechos que ya existían, pero que Platón y Aristóteles habían pasado por alto en gran parte. Uno de ellos era en que en la ciudad-estado era demasiado pequeña y belicosa para gobernar aún el mundo griego y que ningún perfeccionamiento posible hubiera sido capaz de hacerla congruente con la economía del mundo en que vivía. El segundo hecho que era el de que, dadas las relaciones económicas y culturales que habían existido desde hacía mucho tiempo entre las ciudades griegas y su *hinterland* asiático, la propuesta superioridad política de los griegos sobre los bárbaros no era viable en el Mediterráneo oriental. Cuando Alejandro adoptó deliberadamente la política de sus súbditos griegos y sus súbditos orientales-política que tuvo que ser decididamente contradictoria con todo lo que Aristóteles le había enseñado en esta materia-, aceptó un hecho cuya importancia no había percibido en Estagira pidió, a la vez, un paso que condenaba a todas las presunciones políticas de su maestro a quedar definitivamente anticuadas.

APARTAMIENTO PROTESTA.

Es, pues evidente que no había nada accidental en existencia y difusión de la filosofía política mucho más negativa hacia los valores originarios de la ciudad-estado que la sostenida por Platón y Aristóteles. Desde luego que la ciudad-estado continuó existiendo y la mayor parte de las polis continuaron durante largo tiempo dirigiendo sus asuntos locales por intermedio de los antiguos órganos de gobierno. No puede hacerse ninguna afirmación general sobre todos los grados y formas de control ejercido sobre ellas en el periodo helenístico. Pero ninguna observación inteligente que tuviera sentido del humor habría podido tomarlo tan en serio como para suponer que los cargos en ellos había formado y desde una carrera importante. Bastaba con percibir el hecho de que el gobierno de la Ciudad no era tan importante como se había marginado, de que la vida de cualquier ciudad no estaba en su mayor parte dirigida por ella misma y de que el estadista más capaz no podía esperar tener mucho éxito en aquel campo de acción, para que surgiera una actitud negativa. Todo tenía que ser una actitud derrotista, una desilusión y una tendencia a apartarse de la vida pública y crearse una vida privada en la que los intereses públicos tuviesen un papel pequeño y a un negativo; una carrera pública sería algo diferente, o incluso una desgracia real. Este punto de vista tiene acaso su mejor ejemplo en los territorios o los escépticos. Por otra parte, en la medida en que los desafortunados y desposeídos consiguieron hacerse oír, podría surgir una negación mucho más categórica de la ciudad-estado y de sus valores. Podía esperarse que aquí el apartamiento habría de ir acompañado de una nota de protesta o de una mayor importancia atribuida al grado sombrío del orden social existente. Tal protesta podría no ser capaz de exponer un ideal propio y, en consecuencia, llegar a extremos fantásticos o indecorosos. El mejor ejemplo de esta tendencia estuvo constituido por la escuela cínica.

Como ya se ha dicho, es característica común de todas estas escuelas el hecho de que no siguieron las líneas establecidas por Platón y Aristóteles. Su importancia deriva del hecho de que inauguraron una nueva dirección e iniciaron corrientes intelectuales a las que había de dar mucha importancia. Por esta razón, se encuentran en cierto aspecto de un nivel de perfección muy inferior al alcanzado por la obra de los grandes éxitos de la ciudad-estado. Ninguno de los autores que figuran en tales escuelas o sello el genio trascendente de Platón y ninguno tuvo el incomparable dominio de la historia y el gobierno de las ciudades-estados conseguidos por Aristóteles. Su importancia consiste en que presentan un punto de vista diferente, plantean problemas relativos a los principios primeros y abren el camino para una exposición de tales principios en una situación muy distinta a la

que habían imaginado Platón y Aristóteles. Visto con simpatía, el fracaso de la ciudad-estado tiene que interpretarse como un desastre moral de primera magnitud, al menos para aquellas clases principalmente afectadas por él. Significó infinitamente más de lo que puede significar cierre de una carrera política en una época en la que, en cualquier caso, todo sistema de valores es, en gran parte, priva de personal. Obligó por primera vez a los hombres ideales de carácter personal y de física privada de un tipo tal que un griego educado en los ideales de la ciudad-estado eximiente podría considerar como otra cosa que un expediente y una renuncia. Esto puede percibirse considerando el desarrollo de gran número de sociedades privadas encaminadas a conseguir finalidades religiosas o sociales, de un tipo que no había necesitado la época clásica y que constituye una tendencia característica de la era helénica.⁶ Evidentemente se trata de un esfuerzo para compensar los intereses sociales que quedaban insatisfechos con la pérdida de importancia de la polis, que había dejado de ocupar el primer plano. Para Platón y Aristóteles los valores que ofrecía la ciudadanía eran aún fundamentalmente satisfactorios, o por lo menos susceptibles de llegar a serlo; para unos pocos de sus contemporáneos y, en proporción cada vez mayor, para sus sucesores, esto era falso. Fue esta profunda diferencia de puntos de vista lo que hizo necesario apartarse como por el momento, de la filosofía política por ellos legada.

Todas las escuelas enseñaron el ideal de la autarquía individual pretendían derivar directamente de la enseñanza de Sócrates. Cuánta verdad puede haber existido en esas pretensiones es algo imposible de decir y, una vez desaparecida la generación que había conocido al maestro en carne y hueso, sus supuestos discípulos conocían probablemente acerca de poco más de lo que hoy se sabe. Sócrates se convirtió casi en un mito seguía siéndolo después-el sabio y héroe filósofo ideal que toda escuela colocaba como supuesto ejemplo de sus enseñanzas. Sin embargo, en cierto sentido, el problema filosófico volvió en realidad a la oposición que había tenido antes de la obra platónica. De un nuevo planteamiento del viejo problema del significado de la naturaleza y de su relación con las normas consuetudinarias y convencionales de la moral popular. Fue, desde luego, cierto por lo que se refiere a la generación a la que pertenecía Platón, ya que todos los filósofos de ella comenzaron en realidad por donde había acabado Sócrates, pero también era cierto, en posterior, de quienes no podían aceptar las complicadas soluciones que habían ofrecido Platón y Aristóteles. Cuanto más dudoso llegó a ser el hecho de si la ciudad-estado ofrecía en realidad únicas condiciones en las que puede vivirse en una vida civilizada, tanto más necesario se hizo volver a plantear la cuestión previa: ¿cuáles son los factores esenciales y permanentes de la naturaleza humana de los que puede derivarse una teoría de la vida buena? Se volvió a estudiar algunas de las teorías consideradas y rechazadas por Platón.

Ya se ha dicho, hubo dos formas principales de filosofía política es preciso considerar en relación con esto. La primera tuvo su más pleno desarrollo en la escuela epicurea aunque, por lo que se refiere a las negociaciones contenidas en sus serias políticas, las diferencias entre epicureos y escépticos no sean muy importantes. La segunda está constituida por la filosofía política, muy distinta, de la escuela cínica. Será conveniente considerar esas dos formas de teoría por este orden.

⁶ Tarn, op. Cit., p. 81.

LOS EPICÚREOS.

La finalidad del epicureísmo⁷ fue, en términos generales, es la de toda la filosofía ética del periodo posterior Aristóteles, es decir, producir los alumnos un estado de *Utah* e individual. Con este propósito enseñaba que una vida buena consiste en el goce del placer, pero interpretaba tal cosa en sentido negativo. La felicidad consiste realmente en la imitación de todo dolor, preocupación y ansiedad. Lo que formaba el contenido positivo de su doctrina de la felicidad eran los placeres de la amistad, que Epicuro trataba de conseguir dentro del círculo de sus discípulos, y ello implicaba un apartamiento de los ciudadanos inútiles de la vida pública. Por consiguiente, el sabio no debe tener nada que ver con la política, a menos que las circunstancias lo vi en ello. La base filosófica esta doctrina es un sistema de materialismo total, tanto de filosofías anteriores y escogido al parecer más bien por las postulaciones que se creía contenía que por la idea de que fuera ciertamente verdadero. Reto de su poder de consolación residía en el hecho de que Epicuro consideraba los temores de la religión, de la retribución divina y los incomprensibles caprichos de dioses y espíritus entre los más serios que pesan sobre el hombre. Los dioses-y de ello podemos estar seguros-no se preocupan para nada de los hombres y, por ende, no se mezclan ni para bien ni para mal en el curso de sus vidas. Esto era en realidad la parte más viril de la doctrina epicurea. La escuela hizo una crítica casuística de toda clase de prácticas y creencias supersticiosas, tales como la adivinación y la astrología-mal realmente importante-historia presenta en este aspecto un honroso contraste con los estoicos, estaban siempre dispuestos a encontrar rastros de verdad en creencias populares eran a todas luces falsas.

Por lo que se refiere al mundo en general, la naturaleza significa, pues, algo físico, los átomos de que están hechas todas las cosas. Por lo que se refiere a los seres humanos, la naturaleza significa egoísmo, el deseo de cada hombre de alcanzar su propia felicidad individual. Todas las demás regulaciones de la conducta humana perteneciente a la clase de convenciones y, en consecuencia carecen de sentido para el sabio, salvo en la medida en que una norma convencional pueda ser útil al producir una mayor felicidad en la que pudieran alcanzar los hombres sin ella. No tanto, no hay virtudes morales intrínsecas y valores intrínsecos de ninguna especie, salvo la felicidad.

No ha habido nunca justicia absoluta, sino sólo convenciones producidas de tiempo en tiempo en las diversas regiones como resultado del trato de los hombres entre sí y encaminadas a *ingiera* o se sufriera daño.⁸

El argumento contra los valores intrínsecos se basa en la variedad de normas y prácticas morales que han prevalecido en diferentes tiempos y lugares, argumento que había explotado originalmente algunos de los sofistas a platón había notado (y creído refutar) en la discusión acerca de la justicia que aparecen la República. En fecha posterior desarrollo extensamente el escéptico Carneades contra los estoicos.⁹ El punto fundamental de la consiste el aserto de que el bien es un sentimiento que goza privadamente y de que los arreglos sociales pícaros únicamente-si se lo están una manera-como artificios para conseguir mayor bien privado es posible alcanzar.

⁷ La escuela fue fundada por Epicuro en Atenas el año 306 y siguió siendo durante varios siglos una de las cuatro grandes escuelas atenienses. Entroncaba con Sócrates a través de Arispo.

⁸ *Regla de oro*, 33. Véase R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean (1910)*, pp. 177 ss

⁹ Cicerón estudia extensamente el argumento de Carneades en la República, libro III, 5-20.

En consecuencia, los estados se forman únicamente con el fin de conseguir seguridad, en especial contra las depredaciones de otros hombres. Todos los hombres son esencialmente egoístas y no buscan sino su propio bien. Pero con ello el bien de cada uno se ve amenazado por la acción igualmente egoísta de todos los demás hombres. En consecuencia, los hombres llegan a un acuerdo tácito de no infligir esos daños unos a otros, la mejor vida sería que permitiera la peor, de justicia sin ser capaz de hacerlas, pero la primera es la segunda tolerable, los hombres adoptan por vía de compromiso, en la de respetar los derechos de los con objeto de conseguir esto igual respeto de ese modo el estado y el derecho nace contra o facilita las relaciones entre el hombre existe el contrato, no hay cosa semejante a la del derecho gobierno para la seguridad mutua y sólo son eficaces en las penas establecidas por la ley hace que la justicia no resulta necesario en la que de arriesgar el ser descubierto y castigado. La moral es idéntica a la utilidad.

Así que de hecho, desde luego, de lo que los hombres consideran como conducta correcta y justa variada con las circunstancias y con el tiempo y el lugar.

Todo lo que en el derecho convencional resulta útil para las necesidades que surjan del trato entre los hombres, es por naturaleza justo, sea o no lo mismo para todos, y en el caso de que se haga una ley y no resulte conveniente para la del trato, entonces de ser justa y sin utilidad que se expresa en la ley María se sonó durante un tiempo correspondiera con la noción de justicia, es, sin embargo, busca durante ese tiempo, mientras no nos preocupemos de términos vacíos de sentido y nos encaremos con los hechos.¹⁰

Por lo general dije es, sin duda, la misma en todos los pueblos, ya que la naturaleza humana es muy parecida en todas partes, pero con todo es fácil ver que, al menos en sus aplicaciones prácticas, liga variedad en mayor o menor medida un cual sea la clase de vida que tienen los hombres. Lo que es injusto para los pueblos puede ser análogas, la ley que acaso fue originalmente que facilitaba el trato entre los hombres, puede convertirse en injusta si cambian las condiciones. Cualquier caso, la prueba de la bondad de las leyes reside únicamente en la utilidad; en la medida en que satisfacen la necesidad de seguridad facilitan y aseguran el trato entre los hombres gustas en el único sentido simple de la palabra en consecuencia, no deja de ser natural que, aunque los epicúreos no dieran mayor importancia las formas de gobierno hubieran en términos generales preferencia por la monarquía, ya que era la forma más fuerte por lo tanto, más segura de gobierno en la mayor parte de los epicúreos pertenecía a las clases poseedoras, para los cuales la seguridad constituye siempre bien político de primer importancia.

La filosofía social de los epicureos estaba respaldada por una teoría realmente impresionante y que desarrollo de las instituciones humanas basada en principios puramente materialistas. Se ha conservado en el libro V del poema de Lucrecio, *Dererum natura*, pero es de presumir que su origen se encuentra en Epicúro. Todas las formas de vida social, sociales, las artes y las ciencias, en resumen toda la cultura humana, se ha producido en intervención de otra inteligencia era del hombre los propios seres vivos son resultado de causas puramente físicas y Epicúro como del feto es una teoría que, de modo bastante tosco, sugieren hipótesis moderna de la selección natural. El hombre no tiene ninguna tendencia instintiva ciudad ni otro impulso que la incesante búsqueda individual. Ello van a una vida errante y solitaria, buscando refugio en las cuevas y luchando para mantenerse

¹⁰ Regla de oro, 37

contra las bestias salvajes primer paso hacia la civilización del descubrimiento accidental del fuego gradualmente aprendió a abrigarse en chozas y a vestirse de pieles. El lenguaje tuvo su origen en los delitos con los que expresaba vivamente sus emociones. La experiencia y la adaptación más o menos inteligente de sus actos a las condiciones de naturaleza produjeron las diversas partes útiles así como las instituciones y las leyes de la sociedad organizada sesión es en su totalidad trasciende las facultades humanas naturales operando dentro de las condiciones establecidas por el medio físico. La creencia en los dioses que de los sueños; el comienzo de la sabiduría en darse cuenta de que los dioses no toman ninguna parte en los asuntos humanos.

Hasta la edad media no hubiera sido posible explotar todas las posibilidades de la teoría de la evolución social y de una filosofía política basada en el egoísmo puro y en el contrato. En esa época resucitó, y la filosofía política de Hobbes- con su materialismo latente, su reducción de todos los movimientos humanos al egoísmo y su construcción del estado sobre la necesidad de seguridad-se parece de modo notable al epicureísmo. En el mundo antiguo la corriente fue contrario a su elemento más importante-su parte contra la religión y la rescisión-, está aumentando con mucha firmeza la importancia de la religión entre los intereses humanos. Sin embargo, es cierto que el epicureísmo constituyó, en términos generales una filosofía evasión las acusaciones del sensualismo que han dado misma en un parte, mentar un tipo de escepticismo exagüe, incapaz de influir, o de desear influir, sobre los asuntos humanos. Para el hombre individualmente heredado, el epicureísmo en una fuente de paz suelo, pero por el momento una relación las ideas políticas.

LOS CÍNICOS

Acaso puede decirse también con razón de los cínicos que postularon una filosofía de vacío pero de tipo muy distinto. La escuela cínica, más que ninguno, no una propuesta contra la ciudad-estado y las clasificaciones sociales en que se basaba ésta; su ocio consistió en renunciar a todo lo que por lo denominaban hombres los bienes de la vida, en la nivelación de todas las distinciones sociales en el abandono de las ventajas y aún a veces el decoro de las convenciones sociales. En apariencia sus miembros se reclutaron entre las filas de los extranjeros y desterrados esto es, entre quienes se encontraban ya fuera de la ciudadanía del estado. Antístenes, el fundador de la escuela, era hijo de madre tracia; Diogenes de Sinope, su miembro más destacado era un desterrado; y su representante más capaz, Crates, parece haber renunciado para adoptar una vida de pobreza filosófica como mendigo el maestro errante. Su esposa, Hiparquia, era una mujer de buena familia que fue primero su discípula y después su compañera de andanzas vagabundos. Los cínicos formaban un grupo tan vago y enteramente desorganizado de maestros agudos y filósofos populares, que adoptaban en principio una vida de pobreza que recuerda algo a las órdenes médicas desde la edad media. Su doctrina se dirigía de modo principal hacia los pobres; enseñaban el desprecio de todos los convencionalismos, y en su conducta adoptaban con frecuencia una rudeza desagradable en absoluta falta de consideración por las formas decorosas. Hasta el punto que pueda decirse el mundo antiguo puro o tal fenómeno, cabe afirmar que los cínicos construye el primer ejemplo del filósofo proletario.

La base filosófica de su enseñanza era la doctrina de que el sabio debe basarse enteramente a sí mismo. Para los cínicos, esto significaba que sólo es necesario para una vida buena lo que está dentro de sus facultades, su propio pensamiento y carácter. Entre las cosas indiferentes incluye el cine o la propiedad y el matrimonio, la familia y la ciudadanía, el saber y la buena reputación, y en buena palabra todas las convenciones de la vida civilizada y todo lo que en ella se consideraba como

digno de respeto. De este modo todas las distinciones acostumbradas en la vida social vivida se vieron sometidas a una crítica demoledora. Ricos y pobres, griegos y bárbaros, ciudadanos y extranjeros, libres y esclavos, nobles y villanos, son todos iguales, ya que todos ellos se reduce a un nivel con indiferencia. Sin embargo, la igualdad de los cínicos era la igualdad el nihilismo. La escuela no llegó nunca a constituir el medio apropiado para el desarrollo de una doctrina social filantrópica ni de mejora, inclino siempre a formas asiáticas y puritana. En efecto, la miseria y la esclavitud no tenían, a sus ojos, literalmente ninguna importancia; el hombre libre no era mejor que el esclavo, pero ni el uno ni el otro tenía ningún valor en sí mismo, y los cínicos no admitía el esclavitud fuese un mal, ni la libertad parecen haber estado movidos por un odio real hacia las discriminaciones sociales basales en el mundo antiguo, pero este odio les debo a volver la espalda a la desigualdad y haber en la filosofía la entrada a un reino espiritual en el que las abominaciones no habían importado. Apenas constituye el menor grado que el epicureísmo una filosofía de renunciación, pero era la renunciación de la asceta y el nihilista, no la del esteta.

La consecuencia de ello fue que la tarea política de los cínicos resultó utópica se dice que tanto Antístenes como Diógenes pidieron libros políticos para saber algo una especie de comunismo realizado, tal vez de anarquía, en la cual la propiedad, el matrimonio y el gobierno desaparecían. Tal como los cínicos lo concebían problema no afectaban las vidas de la gran mayoría en efecto la mayor parte de los hombres, sea su clase social, son estúpidos, la vida buena para el sabio. De modo análogo una verdadera forma de sociedad es sólo por el sabio. La filosofía emancipa a sus devotos de las leyes y convenciones de la polis; el sabio se encuentra igualmente bien en todas partes y en ninguna. No necesito una patria, ciudad donde, de que su propia virtud es para él ley. Todas las instituciones son igualmente artificiales e igualmente dignas de la atención del filósofo, ya que entre hombres que han logrado bastarse a sí mismos desde el punto de vista moral, todas estas cosas son innecesarias. El único verdadero estado es aquel en el que el requisito para la ciudadanía es la sabiduría, y tal estado no tiene lugar ni ley. Todos los sabios de todas partes del mundo forman una sola comunidad, la ciudad y el sabio es, como dijo Diógenes, "populista", ciudadanos del mundo. Esta concepción de una ciudadanía universal picaba consecuencias importantes y tuvo una historia destacada en el Perú y el servicio, sobre todo, picado positivo que le dieron los estoicos. Lo que subrayaron fue su aspecto negativo; el primitivismo, la abolición de los lazos cívicos y sociales de todas las restricciones, excepto las que surgen del sentido del deber el sabio. Cuesta del cínico contra las convenciones sociales era una doctrina en cuenta la naturaleza en el sentido más nihilista de la palabra

La principal importancia práctica de la escuela cínica en el hecho de que fue la matriz de dónde nació el estoicismo. Pero los cínicos interés acaso desproporcionado a su importancia. Después de un intervalo de más de 2000 años, no es fácil recuperar los elementos más oscuros del pensamiento político y que no concuerdan con las opiniones de las clases mayor posibilidad de expresar sus opiniones. El origen y difusión Tracy, ya en la época de Sócrates, había gentes para las cuales las instituciones de la ciudad-estado resultaban muy pesadas y que no veían en modo alguno en aquella que debiera interesarse frente a platón y Aristóteles, tales hombres tenían que ser profetas menores. Sin embargo, los cínicos percibieron a comienzos del siglo IV la decadencia de la ciudad-estado, que todos los hombres percibieron a fines de ese siglo.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA.

Cyril Bailey, *The Greek Atomist and Epicurus*. Oxford, 1928, cap. X.

Cyril Bailey (ed), Titi Lucreti Cari "De rerum natura", ed. Con prolegomenos, ensayo critico, traducción inglesa y comentario. 3 vols. Oxford, 1947. Prolegomenos, sección IV.

Donald R. Dudley, A history of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D. Londres, 1937

A.M.J. Festugiere, Epicurus and His Gods, Trad. Inglesa de C. W. Chilton, Oxford, 1955.

R. D: Hicks, Stoic and Epicurean, Londres, 191, Cap. V.

J. A.O. Larsen, Representative Government in the Greek and Roman History. Brekeley, Calif. 1955.

Ferrand Sayre, Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism. Baltimore, 1938

Ferrand Sayre, The Greek Cynics. Baltimore, 1948

W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation, tercera edición revisada por el autor y G. T. Griffith. Londres, 1952, cap. X.

SEGUNDA PARTE

LA TEORIA DE LA COMUNIDAD UNIVERSAL

IX. EL DERECHO NATURAL

EN LA historia de la filosofía política, la muerte de Aristóteles, ocurría en el año 322 a. c., señala fin de una era, del mismo modo que la vida de su gran discípulo, fallecido el año anterior, señala el comienzo de una nueva era política y en la historia de la civilización europea. El fracaso de la ciudad-estado se dibuja como una línea tajante que corta la historia del pensamiento político, en tanto que, desde esa fecha en adelante, su continuidad no se interrumpe hasta nuestros días. Como ha dicho proceso A.J. Carlyle, si hay un punto en el que se interrumpe la continuidad de la filosofía política, entre la muerte de Aristóteles.¹ La aparición del cristianismo no produjo, en comparación, sino cambios superficiales en su curso y, por grandes que sean los cambios posteriores producidos en el pensamiento político, no presentan en todo caso una solución de continuidad desde la aparición de la teoría del derecho natural en la escuela estoica hasta la doctrina revolucionaria de los derechos del hombre. No hay contraste tan dramático como el que representa la magnífica exposición de los ideales de la ciudad-estado, hecha por Platón y Aristóteles, con la decadencia de la ciudad y la absoluta inaplicabilidad de la filosofía de una generación más tarde.

El hombre, como animal político, fracción de la *polis* o ciudad-estado autónoma, había acabado con Aristóteles; con Alejandro comienza el hombre como individuo. Éste individuo necesitaba considerar tanto la regulación de su propia vida como sus relaciones con otros individuos y con él componían el "mundo habitado"; para hacer frente a la primera de esas necesidades surgieron de las filosofías de la conducta; para hacer frente a la segunda, ciertas nuevas ideas de fraternidad humana. Éstos tuvieron su origen en día -uno de los momentos críticos del historia-en que, en un banquete celebrado en Opis, Alejandro hizo votos por una unión de corazones (homonia) y una comunidad política conjunta de macedonios y persas.²

EL INDIVIDUO Y LA HUMANIDAD

En resumen, los hombres tienen que aprender a vivir solos como no la habían hecho nunca y tiene que aprender a vivir juntos en forma nueva reunión social mucho más amplia e impersonal en la ciudad-estado. Acaso sea el mejor modo de ver lo difícil que era la primera tarea contemplar el firme desarrollo que se produjo en todo el mundo antiguo de aquellas formas de religión y ofrecían la esperanza de la inmortalidad personal y establecían ritos de iniciación en alguna unión mística con Dios, con frecuencia un dios que sufre y muere, que proporciona los medios de salvación tanto en esta vida como la posterior a la muerte y, en sus formas más vulgares, una malla encaminada a coaccionar el destino y conseguir la ayuda de los espíritus.³ Todas las filosofías posteriores a Aristóteles se convirtieron en instrumentos de enseñanza y consolidación ética y, con el transcurso del tiempo, adoptaron cada vez más las características de la religión; en muchos casos la única religión que tenía un hombre educado-en cualquier sentido de la palabra religión implique convicción o sentimiento-era la filosofía. Ninguna tendencia social se señala con mayor claridad en este período es la representada por el papel cada vez mayor que ocupa la religión en los intereses de los

¹ History of Mediaeval Political Theory, vol. I (1927), p. 2.

² W.W. Tarn, Hellenistic Civilisation (1927), p.79

³ Véase Tarn, op. Cit., x.

hombres, o a la creciente importancia de las instituciones religiosas -tendencia que culminó en la aparición del cristianismo y la formación de la Iglesia cristiana. Es imposible no ver en este desarrollo religioso con ayuda emotiva para hombres, sin ella, se sentían obligados a enfrentarse al mundo solos, y pensaban facultades naturales eran demasiado débiles para resistir la prueba. Como resultado de su proceso surgió una conciencia de sí, un sentido de recogimiento y de intimidad personal, de un tipo que el griego de la época la cercana había poseído nunca. Los hombres empezaban a fabricarse lentamente alma.

Acaso se en el esfuerzo hecho por la filosofía política y ética para reinterpretar de relaciones sociales en términos distintos de los ofrecidos por la ciudad-estado, donde mejor pueda verse hasta qué punto era difícil la tarea de aprender a vivir juntos en una nueva forma ternera rumana. El sentido de aislamiento en criterio individual tuvo también su reverso-la conciencia del hombre como ser humano, como miembro de la especie, que poseía una naturaleza humana más o menos idéntica en todas partes. En efecto, la ruptura del lazo íntimo que había mantenido unidos a los ciudadanos dejó simples hombres aislados. En el mundo antiguo no existe una conciencia de la nacionalidad tal como la que hace que un francés o alemán modernos sean siempre tipos distintos de hombre, al menos en su propia opinión, incluso cuando viven en país extranjero. La época helenística, un hombre que hablase griego ático podían dar sin dificultades al menos en las ciudades, desde Marsella hasta Persia. Con el transcurso del tiempo se pone incluso tener la ciudadanía-antaño adquirida exclusivamente por nacimiento-en varias ciudades a la vez, y las ciudades podían conceder la ciudadanía a todos los ciudadanos de otra ciudad. Había muy pocas cosas tendientes a crear una conciencia de grupo que apartarse a unos hombres de otros. En la medida en que un hombre no era una mera individualidad-el mismo-, era un hombre como cualquier otro y un miembro de la especie humana. Al menos así llegó a ocurrir es con la intensidad a medida que se debilitaban progresivamente los viejos lazos que a medida que hasta la distinción entre griegos y bárbaros iba perdiendo terreno ante la mezcla producida en Egipto y en Siria.

Así, pues, el pensamiento político tuvo que aclarar dos ideas y entremezclar las en un esquema de valores común: la idea de individuo, ejemplar distinto de la especie humana que tiene una vida puramente personal y privada, la idea de universalidad, de una humanidad que alcanzaba a todo el mundo y en la que todos los hombres estaban dotados de una naturaleza humana común. Esto era un supuesto que había desempeñado un papel poco importante en la ética de la ciudad-estado en la que el individuo aparecía como ciudadano y su mayor significación se basaba en status función. En el mundo grande apenas podía decirse que un individuo tuviera alguna función que realizar-salvo en algún sentido religioso-, pero podía, por así decirlo, convertir en virtud su propia insignificancia. Podría proclamar que su vida íntima, imposible de ser compartida por otra persona, y del origen de todos los demás valores. En otras palabras, podría reclamar un derecho inherente, el derecho a que se respetase su propia personalidad. Pero éste exigía, a su vez, una correspondiente adición de sentido ético a la idea de universalidad. A la mera semejanza de especie habría que añadir la semejanza de espíritu, la *homonoia* o concordia, una unión de corazones que hace de la especie humana como familia o fraternidad. "Empero-dijo San Pablo adoptando a las finalidades del cristianismo lo que en su época era un lugar común-, el repartimiento de dólares; más el mismo espíritu es. Y el repartimiento de operaciones, más del mismo Dios es el que obra todas las cosas en todos... porque de la manera el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, empero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un cuerpo, así también Cristo."⁴

⁴ I. *Corintos*, 12, 4-12. [Tomo de los bíblicos de la traducción de Cipriano de Valera(T)]

Pese a lo grande es el abismo entre esta concepción de una sociedad de ámbito universal de individuos autónomos y la intimidad moral de la ciudad-estado, ambas no son enteramente discrepantes. Sería más exacto decir que la filosofía de la época helenística trató de proyectar sobre un campo cósmico los ideales que, en su primera aparición, habían estado combinados dentro de los límites de la ciudad. Aristóteles había sostenido que las dos condiciones esenciales de la ciudadanía eran la de que debía haber una relación entre iguales y la de que estos tributos voluntariamente lealtad a un gobierno que tuviera autoridad basada en leyes y no despótica. Pero había inferido que sólo podría firmarse la igualdad de un cuerpo de ciudadanos pequeño y muy selecto. La nueva concepción postulaba la igualdad para todos los hombres, incluso los esclavos, extranjeros y bárbaros. En consecuencia, tenía que diluir el contenido de la personalidad individual, ya fuera en igualdad un tanto mística de todas las almas a los ojos de Dios, o de la igualdad de todos los hombres a los ojos de la ley, sin tomar en cuenta las desigualdades de inteligencia, carácter y propiedad. Pero aunque más abstracta, podía seguir afirmando, como Aristóteles, que la ciudadanía libre implica una cierta esfera de trato análogo dentro de la cual el estado debe reconocer diferencias personales. También como Aristóteles, tenía que sostener el título de autoridad es un título basado en el derecho y no en la fuerza, título que un hombre de buena voluntad puede aceptar sin pérdida de su dignidad moral adecuada. También éste implicaba la necesidad de diluir el contenido. En lugar de una ley encarnada en la tradición íntimamente unificada de una sola ciudad, tenía que concebir un derecho para todo el mundo civilizado, un derecho comprensivo, el que cada uno de los deberes de las diversas ciudades no fuera sino un caso particular.

Ese reajuste de ideas y esta readaptación de ideales eran la tremenda tarea a la que tenían que hacer frente la filosofía política al quebrar la ciudad-estado. Acaso no hay mejor prueba de la vitalidad intelectual de la filosofía griega que el hecho de que la tarea se realizó. Lo que amenazaba con significar un desastre para la cultura, se convirtió en un nuevo punto de partida. Las concepciones gemelas de los derechos del hombre y de una norma si sea y humanidad universalmente obligatoria pasaron a formar parte sólida de la consecuencia moral de los pueblos europeos. Por mucho que se les pudiera despreciar o velar en su letra, estaban demasiado profundamente arraigados para que se les pudiera destruir, aún con la aparición de una fuerza tan poderosa como el nacionalismo moderno. El ideal de la ciudadanía libre se transformó para hacer frente a una situación en la que el desempeño de cargos públicos y la realización de funciones políticas desempeñaban un papel carente en absoluto de importancia y, sin embargo, el ideal no desapareció por entero, ya que persistió como una concepción de un estatus jurídico y un sistema de derechos para igual podía individuo pedir la protección del estado. Por último se conservó la concepción de que los usos y costumbres, los derechos y privilegios descriptivos y el poder superior debían justificarse ante el tribunal de la norma superior, que debían estar sometidos, al menos, a la crítica y la investigación racional.

CONCORDIA Y MONARQUIA

Esta obra de reinterpretación y readaptación exigió mucho tiempo y recibió contribuciones de muchas fuentes. Sus orígenes son especialmente oscuros, pero, por lo que hace a la filosofía, acabó por identificarse principalmente con la mantenida por la escuela estoica. Fue ésta la cuarta y última de las grandes escuelas atenienses, fundada poco antes del año 300 a. C. por Zenón de Cición (Citium). Pero estuvo menos íntimamente ligada Atenas-y a Grecia-que ninguna de las otras escuelas. Su fundador era "fenicio", lo que tiene que significar que al -1 de sus progenitores era

semita. Los sucesivos jefes de la escuela procedían, por lo general, de las partes exteriores del mundo griego, especialmente del Asia Menor, donde la mezcla de griegos y orientales se realizó con mayor rapidez, y sólo en el I a. C., cuando la escuela de Atenas hubo cesado de ser el centro del estoicismo, o como jefe a un ateniense. Así Crisipo, la segunda gran figura de la escuela, procedía de Cicilia y Panecio, que llevó el estoicismo a Roma, de Rodas por lo tanto, el estoicismo fue desde el principio una escuela helenística y no griega, y a los antiguos percibieron la relación de sus enseñanzas con la política helenística; sería ejemplo la observación de Plutarco de que Alejandro había fundado el tipo de estado propuesto por Zenón,⁵ aunque esto es más aplicable al estoicismo posterior que al de Zenón. Especial importancia tuvo el hecho de que el estoicismo ejerció una fuerte atracción sobre los romanos cultos de los siglos II Y fue así el medio a través del cual la filosofía griega ejerció una gran influencia en el estadio formativo de la jurisprudencia romana.

En sus comienzos, el estoicismo fue una rama del cinismo. La tradición que probablemente es falsa, el libro de Zenón acerca del estado fue escrito mientras su auto era todavía discípulo de Crates, y los fragmentos que nos han llegado demuestran que tuvo que haber sido una utopía exigiera líneas muy semejantes a las del libro escrito por Diógenes. En el estado ideal, decía, los hombres vivirán como un solo "rebaño", sin familia, y es de presumir que sin propiedad, sin distinción de raza ni rango y necesidad de dinero y tribunales de justicia. Zenón rompió con los cínicos por la crudeza e indecencia a las que llevaban su naturalismo, pero pese a ello, el hecho de que en un tiempo fuera cínico siguió siendo una rémora para la nueva escuela. En el estoicismo había un elemento utópico doctrinario del que nunca logró desprenderse por entero, a aunque se le fue dando cada vez más del lado, en especial cuando la *stoa* media adoptó su doctrina a los usos que interesaban a los romanos. Mientras sugería política mantuviera un ideal imposible destinado a un mundo hipotético de filósofos, no podía adoptar en realidad la nueva idea de concordia. Abandonar la distinción entre griegos y bárbaros era un paso hacia adelante, pero sustituirla por una distinción igualmente tajante entre sabios e insensatos no mejoraba mucho las cosas.

La idea de concordia tuvo una conexión íntima con la teoría y lenificar de la monarquía. La relación personal de Zenón con Antígono II de Macedonia, que fue su discípulo, y el hecho de que se escogiese aún miembros de la escuela maestro encargado educar al hijo de Antígono, sugiere una inclinación al despotismo ilustrado, pero ésta no fue característica general del estoicismo. Tarn ha sostenido el plan encaminado a conseguir la concordia entre los griegos y los bárbaros se debe al propio Alejandro y que los filósofos lo adoptaron después. Sea como quiera, es muy posible que la teoría de la monarquía tuviera fuentes no estoicas.⁶ Por la naturaleza misma de la situación, la monarquía tenía que recibir por parte de los séricos de la política una tensión de la detenida en la época clásica. Aristóteles había considerado la monarquía como ser académica, el imperio de Alejandro y las partes en que se dividió hicieron que gran parte del mundo antiguo estuviera sometido a reyes-dos Ptolomeos en Egipto, los Selucidas en Persia y los Ahtigonidas en Macedonia- y aún las confederaciones estuvieron sometidas a su influencia o dirección. Las nuevas monarquías (aparte la de Macedonia) estaban destinadas a ser absolutas, ya que no había otra forma de gobierno que pudiera combinar a griegos y orientales. El rey no era sólo jefe de estado; era prácticamente idéntico a él, ya que no existía otra fuerza de cohesión capaz de mantenerlo unido.

⁵ I de Alex. Virt., 6.

⁶ W.W. Tarn "Alexander the Great and the Unity of Mankind" (1933), Proceedings of the British Academy, Vol. XIX. Vease E. R. Goodenough, "Political Philosophy of Hellenistic Kingship", en Yale Classical Studies, Vol. I (1928), pp. 55 ss, que estudia un grupo de fragmentos pitagóricos de fecha incierta, conservado en EStobeo. Vease también M. H. Fisch, "Alexandre and the Stoics, en American Journal of Philology, vol. LVIII (1937), pp. 59, 129.

Estando, como estaban, compuestos de elementos muy diversos, aquellos reinos dejaron necesariamente en pie una gran cantidad y costumbres y leyes locales sometidas a las regulaciones regidas por la unidad del reino. Así se produjo la distinción entre el derecho regio fue el derecho común y el derecho local. El rey pasó a ser, en el sentido, símbolo de la unidad y el buen gobierno.

A la vez el absolutismo helenístico no perdió nunca por entero el sentido griego de que el gobierno debe ser algo más que el despotismo militar. En Asia y en Egipto se encontró la sanción en la religión, dando por resultado la dignidad del rey, al que se adoraba en un punto oficial después de su muerte, o aún en vida. A partir de Alejandro, y comenzando por él, los reyes helenísticos pasaron también a figurar entre los dioses de las ciudades griegas. El monarca deificado se convirtió en una institución universal en oriente y acabó por tener que ser adoptada por los emperadores romanos. Así llegó el pensamiento europeo y persistió en el que una u otra forma, hasta la edad moderna, la creencia en "la divinidad que rodea al rey".* La concepción no supone que los súbditos fueron especialmente a proyectos. Por lo que se refiere a los griegos cultos, la práctica no suponía nada que fuera auténticamente religioso, y en cualquier caso no había nada irritante per se en el hecho de elevar un hombre al rango de Dios. Muchas ciudades griegas contaban con héroes o legisladores que ven alcanzado tal honor. En las ciudades, la finalidad y consecuencias de tal elevación eran políticas; vieron Alejandro y a los sucesores de este que gozaron de ella la autoridad necesaria para hacer efectiva su alianza con las ciudades⁷. Aún en las monarquías, el punto oficial del rey tenía significado constitucional, no enteramente distinto del que tuvo la teoría del derecho divino de los reyes en la monarquía del siglo XVI. Era el mejor medio de que se podía disponer para dar unidad y homogeneidad al estado y un modo de decir que la autoridad regia tenía casi algún título jurídico. Además al derecho regio una continuidad que se extendía más allá de la vida del monarca, continuidad que no hubiera podido pretender haber sido únicamente expresión de su voluntad. Por último, algunos títulos religiosos, tales como los de Salvador o benefactor, podían ser descripciones verdaderas de lo que podía hacer un buen rey; la gratitud de los súbditos por la paz y el buen gobierno era con frecuencia auténtica.

En consecuencia, en la época alérgica se desarrolló una concepción del monarca deificado que atribuía efectivamente a su naturaleza esencial los efectos beneficios que debía tener. Un verdadero rey era divino porque llevaba la armonía a su reino del mismo modo que Dios lleva la armonía al mundo. En una expresión muy difundida era una Ley Animada, una forma personalizada de los principios de derecho y justicia que gobiernan todo el universo. Por esta razón poseía una divinidad que el hombre común no compartía y que llevaba al desastre al usurpador indigno que pretendía ocupar ese alto oficio sin la bendición del cielo. Por consiguiente, su autoridad tenía una sanción, moral y religiosa, que sus súbditos podían reconocer en pérdida de su libertad y dignidad morales propias. Persistió, pues, la convicción de que la monarquía despotismo son esencialmente distintos.

¡Oh oh, si fuera posible la necesidad de obediencia! Porque el hecho de que en cuanto animales morales no estamos exentos de ella, es el rasgo más inferior de nuestro carácter terreno, pese a que un acto de obediencia está muy cerca de ser un acto necesario.⁸

* The divinity that doth hedge a King. Es un verso de la escena V del acto IV de Hamlet [T.]

⁷ Tarn, op.cit., pp. 52 ss.

⁸ Traducido al inglés pro Gooddenough, *loc. Cit.*, p. 89

LA CIUDAD UNIVERSAL

Esta idealización de la monarquía respaldada por la sanción divina no parece, sin embargo, en la forma clásica del estoicismo, tal vez porque recibió su exposición sistemática en Atenas en una fecha en que la ciudad había conquistado con independencia, aunque cualificada, de Macedonia. En manos de Crisipo, la stoa llegó a ser, en el último cuarto del siglo III, la más grande y más honrada de las escuelas atenienses, y el estoicismo adoptó la forma sistemática conservó a lo largo de toda la historia. Aunque Crisipo escribía en un estilo durísimo, que ha convertido en ejemplo proverbial de edad y verbalismo, consiguió dar a la filosofía estoica una forma que en la Antigüedad hizo de ella "el apoyo intelectual de los hombres de convicciones políticas, morales y religiosas".⁹ Y un significado moral objetivo a la idea de un estado mundial y un derecho universal, que los cínicos habían dejado mera negación de la ciudad-estado.

La finalidad ética del estoicismo era semejante a la de las otras filosofías postaristotélicas, es decir, producir la autarquía y el bienestar individual. En realidad, la escuela estuvo siempre en una cierta incertidumbre respecto a si su ideal era el santo, situado por encima de los intereses terrenos, o el hombre de acción. Un estoico, lo mismo que un epicúreo, podía enseñar que la sabiduría consiste en apartarse del mundo. Sin embargo, no fue ésta la tendencia predominante en la escuela, y ello por dos razones. En primer lugar, tratar de enseñar la autarquía mediante una rigurosa educación de la voluntad; sus virtudes eran la resolución, la fortaleza, la devoción al deber y la indiferencia ante las sollicitaciones del placer. En segundo término, el sentido del deber estaba forzado por una enseñanza religiosa que no dejaba de tener puntos de contacto con el calvinismo. Los estoicos tenían una rigurosa creencia en el poder abrumador de la divina Providencia; consideraban sus vidas como vocación, deber designado por Dios, de la misma manera que un soldado tiene un deber asignado por su jefe. Otra figura del lenguaje muy usada era la escena, en la que los hombres no son sino actores. El deber de todo hombre es representar bien el papel que se le ha enseñado, ya sea importante o trivial, feliz o desgraciado. La enseñanza fundamental de los estoicos era una convicción religiosa de la unicidad y perfección de la naturaleza o de un verdadero orden moral. Vivir con arreglo a la naturaleza significaba para ellos la resignación a la voluntad de Dios, la cooperación con todas las fuerzas del bien, un sentido de dependencia de un poder superior al hombre que favorece la rectitud y una tranquilidad espiritual que resulta de la fe en la bondad y la racionalidad del mundo.

Así, pues, entre la naturaleza humana y la naturaleza en general hay una ecuación moral fundamental. El estoico expresaba esto diciendo el hombre racional y que Dios es racional. El mismo fuego divino que anima el mundo aprendido una chispa en las almas de los hombres. Y esto da a la humanidad una posición especial entre las creaciones del espíritu del mundo. A los animales se les ha dado el instinto y los impulsos y facultades que necesitan para vivir según sus diversas especies, pero los hombres tienen la razón; tienen el lenguaje y el sentido del gusto y del injusto; de ahí que de todos los seres vivos sean ellos los únicos aptos para llevar una vida social y qué tal vida le sea necesaria. Los hombres son hijos de Dios y de su consecuencia todos son hermanos. Para los estoicos la creencia en la providencia es esencialmente una creencia en el valor de las finalidades sociales y en que constituye parte de los deberes de un hombre bueno participar en ellos. Puesta convicción la que hizo del estoico una fuerza moral y social. No había en ella nada intrínsecamente

⁹ W.S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (1911), p. 261

utópico, aunque es cierto que los primeros estoicos tenían una tendencia a colocar a sus héroes filosóficos en un pedestal.

Por lo tanto, existe un estado universal. Tanto los dioses como los hombres son ciudadanos de él, y tiene una constitución-la recta razón-enseñar a los hombres lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Esta recta razón es la ley de la naturaleza, y el patrón universal de lo justo y de lo bueno, inmutable en cuanto a sus principios y obligatorio para todos los hombres, tanto gobernantes como gobernados-la ley de Dios-.Crisipo lo expresó así en las palabras iniciales de su libro *De la ley*:

La ley rige los actos de los dioses y de los hombres. Tiene que ser directora, gobernadora y guía con respecto a lo que sea honorable o vil, por ende, patrón de lo justo y del injusto. Para todos los seres que son sociales por naturaleza, la ley dispone lo que tiene que hacerse y prohíbe lo que no debe hacer.

Las distinciones sociales convencionales que prevalecen en determinadas localidades no tienen sentido para el estado universal. Los primeros estoicos continuaron negando, como habían hecho los cínicos, que una polis de sabios hubiera de necesitar instituciones de ninguna especie. Se proclama la igualdad de griegos y bárbaros, nobles y plebeyos, esclavos y libres, ricos y pobres; la única diferencia intrínseca entre los hombres es la que existe entre el sabio y el insensato, entre el hombre al que Dios puede conducir y el hombre al que tiene que arrastrar. No puede haber duda de que los estoicos utilizaron desde el principio esta teoría de la igualdad como base para la mejora moral, aunque la reforma social fuese siempre para ellos una consideración secundaria. Crisipo dice que ningún hombre esclavo "naturaleza" y que debe tratarse al esclavo como un "trabajador contratado de por vida", lo que indica una actitud muy distinta de la descripción del esclavos y Aristóteles al denominar lo herramienta viviente. Potencialmente al menos, la ciudadanía en la ciudad universal estaba abierta a todos, ya que se basaba en la razón, que es un rango humano como en la práctica, los estoicos, con mayor parte de los moralistas rigurosos, estaban impresionados por el número de tontos. Angosto es el camino y estrecha la puerta, y pocos son los que pueden encontrarla, pero en cualquier caso lo que importa en el hombre son sus méritos; las cosas extensas no pueden servirle de ayuda.

Si el estoico disminuyó la importancia de las distinciones sociales entre los individuos, envió también a promover la armonía entre los estados. Hay siempre dos leyes para todo hombre, la ley de su ciudad y la ley de la ciudad universal, la ley de la costumbre y la ley de la razón. Es la segunda la que debe tener superior autoridad y la que debe aportar el canon al que deben conformarse las leyes y costumbres de las ciudades. Las costumbres son diversas y múltiples, pero la razón es una, y tras la variedad de costumbres debe haber alguna unidad decir el estoicismo tendía a concebir sistema jurídico de ámbito, compuesto de infinitas ramas locales. Las diferentes localidades podían diferir según las circunstancias, sin dejar por ello de ser razonables, en tanto que la racionalidad de todo el sistema día a impedir que las variantes se convirtiese en sustancia esto no dista mucho de la armonía "o unión de corazones" por la que hacía votos Alejandro. En el mundo helenístico había por todas partes ciudades y otras autoridades locales dotadas de mayor o menor autonomía. Las monarquías las mantenían unidas mediante un derecho común o regio. El arbitraje llegó a ser una práctica reconocida y muy difundida de resolver conflictos entre las ciudades. El régimen interior el

precio de los pleitos privados ante comisiones judiciales procedentes de otras ciudades desplazó en gran parte a los antiguos jurados populares.¹⁰

Ambos procedimientos aplicaban una comparación de costumbres, una apelación a la equidad y, en último término, el desarrollo de un derecho común-es decir, la circunstancia en la que siempre ha ejercido mayor influencia el derecho natural-. Para la historia posterior tubo mayor importancia la influencia ejercida en el derecho romano por la idea estoica de un derecho superior, pero parece que la naturaleza de su influencia fue la misma desde el principio. Sostuvo un ideal racional y equidad como medio de criticar el derecho de una época en que era muy probable el derecho positivo pues estrechamente consuetudinario. Lo importante no es sólo el aserto de que la ley establece un código moral y una norma general de justicia. Lo que añadieron los estoicos a esta concepción fue la doctrina de los dos derechos, el consuetudinario de la ciudad y el derecho, más perfecto, de la naturaleza. El uso de la equidad como principio de una crítica requiere una percepción clara de que la justicia no puede identificarse como derecho positivo. La ciudad universal de los estoicos estaba ya en camino de convertirse en la ciudad de Dios del pensamiento cristiano posterior.

LA REVISIÓN DEL ESTOICISMO

Los principios generales de la filosofía estoica perduraron en la misma forma en que los habían sentado Crisipo a finales del siglo III. Pero estos principios sufrieron cambios importantes, que tuvieron el efecto de adaptarlos a la comprensión y a la aceptación popular y especialmente a la aceptación de los romanos. La dificultad que ofrecía el estoicismo primitivo deriva en gran parte de los elementos del cristianismo que habían quedado implícitos en el -una tendencia a considerar al sabio como totalmente distinto de los mortales comunes y corrientes y, en consecuencia, apartado de las preocupaciones ordinarias, y una tendencia correspondiente a poner al derecho natural en relación con la variedad real de usos y costumbres. La causa del reajuste fue, en gran parte, la tajante crítica negativa del escéptico Carnéades. En el siglo II él el turismo había alcanzado un lugar tan destacado entre las diversas escuelas que justificaban el hecho de que se dedicase toda una vida a criticarlo; se dice que Carnéades preguntó en broma: "¿Qué sería de mi sin Crisipo?" La crítica de Carnéades atacó el estoicismo en toda una línea, en su teología, en su psicología y, naturalmente, en su teoría de la justicia natural. Por lo que hace a la teoría política, lo fundamental de la crítica parece haber sido, en primer lugar, el concepto estoico de sabio era una monstruosidad que no tenía paralelo a la naturaleza y era eternamente inhumano por su intento de extirpar todo sentimiento y emoción. Esta crítica estaba eternamente justificada por lo que se refiere a la teoría: pero, por lo general, los estoicos eran mejores que la teoría. En segundo término, Carnéades señaló la dificultad de creer que existiese una norma universal de justicia dadas las discrepancias existentes en la realidad entre las diversas creencias y prácticas morales. El propio Carnéades sostuvo que los hombres están en realidad eternamente gobernados por el egoísmo y la prudencia, para los cuales la palabra justicia no constituyen sino un título honorífico.

La respuesta a estas críticas no fue precisamente una reconstrucción del estoicismo, sino más bien su modificación incluyendo ideas extrañas a él, tomadas especialmente de Platón y Aristóteles. A fines del siglo II una cultura de ámbito universal necesitaba-y acaso trató de conscientemente de crear-una filosofía de alcance universal, que difícilmente podía ser adecuada para conseguir una aceptación popular, a menos que construyera un sincretismo de elementos tomados de mucha y

¹⁰ Tarn, óp. Cit., p 77.

muy diversa fuentes. En esa época era tan imposible ver la vista a los grandes filósofos del siglo IV sin verse repelidos por su absorción en la ciudad-estado, que había sido un problema muerto desde hace mucho tiempo antes se podía alcanzar la memoria de los hombres. Es la primera de las muchas ocasiones en que el medio de conseguir una concepción más humana de la vida y las relaciones sociales ha sido vuelta a la tradición clásica de la filosofía. Por lo que respecta al estoicismo, esa labor la realización Panecio de Rodas, encabezaba la escuela poco después de alcanzar el siglo II. El estoicismo perdió ciertamente en rigor lógico, pero ganó en urbanidad imposibilidad de atraerse a hombres educados a quienes no importaban nada las sutilezas técnicas de la escuela. Esto tuvo una importancia de primera magnitud por lo que se refiere a la influencia social y política que podía ejercer. La gran labor realizada por Panecio consistió en reexponer e estoicismo en una forma aceptable y de posible asimilación para los romanos pertenecientes a la clase aristócrata, que no sabía nada de la filosofía y que estaban, sin embargo, encendidos de entusiasmo por el saber griego, tan diferente de todo lo que Roma podía producir por sí misma. Ningún otro sistema griego era tan apropiado como él estoicismo para ensamblar con las virtudes originarias de dominio de sí mismo, devoción al deber y espíritu público de que se enorgullecía especialmente los romanos, y ninguna concepción política estaba tan bien cualificada como la doctrina estoica del estado universal para introducir un cierto idealismo en el negocio, demasiado sórdido de la conquista romana. El punto de contacto en el momento crítico-el tercer cuarto del siglo II-estribó en las relaciones de dos griegos, Panecio y Polibio, amigos personales, con el grupo de aristócratas romanos formaban el círculo de Escipión Emiliano.

En efecto, lo que hizo Panecio por convertir el estoicismo en una especie de filosofía del humanitarismo; sus concesiones fueron del tipo exigido para poder hacer frente a las objeciones formuladas por Carnéades. Admitió la justificación moral de las ambiciones y pasiones más nobles y humanitarias y negó el sabio debería esforzarse para conseguir la cesación absoluta del sentimiento. En lugar de la autarquía expuso un ideal de servicio único, humanidad, simpatía y amabilidad. Lo que es de mayor importancia, abandonó la oposición entre una comunidad ideal de sabios y las relaciones sociales cotidianas. La razón es ley para los hombres, y no sólo para los sabios. Hay un sentido en el que todos los hombres son iguales, aún después de tomar en cuenta las inevitables diferencias de rango, dotes naturales y riqueza: todo deberán tener, por lo menos, aquel mínimo de derechos sin el cual es posible la dignidad humana, y la justicia exige que la ley reconozca tales derechos y proteja los hombres con el goce y disfrute de ellos. La justicia es, en consecuencia, norma para los estados; es el lazo que los mantiene unidos, naturalmente no en el sentido de que un estado no pueda ser justo, sino en el de que en la medida en que llegue a serlo pierde la base de armonía y hace de él un estado. Esta teoría del estado, obra probablemente de Panecio, se conserva en Cicerón. El humanitarismo de la filosofía de Panecio dejó una fuerte presión en todos los estoicos romanos.

La unidad de la especie humana, la igualdad de los hombres y, en consecuencia, la justicia en el estado, el igual valor de los hombres y las mujeres, el respeto por los derechos de las esposas y los hijos, la benevolencia, el amor, la pureza en la vida familiar, la tolerancia y la claridad hacia nuestros semejantes, la humanidad en todos los casos, aún en la terrible necesidad de castigar con la muerte a los criminales-tales son la ideas fundamentales y llena los libros de la *stoa* nueva.¹¹

¹¹ Jacques Denis, *Historie de théories et des idées morales dans l'antiquité* (1856), vol. II, página 191 s.; citado por Janet, *Histoire de la science politique* (1913), vol. I, p. 249. Hay traducción española: *Historia de la ciencia política en sus relaciones con la moral* (T.)

Se debe a Polibio la más antigua de las historias de Roma que se conserva el primer estudio de las instituciones política romana. Su historia acepta el estado universal bajo el dominio de Roma como un hecho. Trata de seguir el curso de los acontecimientos desde la Península Ibérica hasta el Asia Menor y demostrar "por qué medios y gracia aquel tipo de construcción subyugaron los romanos al mundo en menos de cincuenta y tres años". En su libro VI ofrece una teoría de la construcción romana que refleja probablemente también las ideas de Panecio y que sin duda era muy aceptable para el círculo de Escipión. Hay en la historia, creen Polibio, una ley inevitable del crecimiento y decadencia. Explica esto por la tendencia de todas las formas de gobierno no mixtas a degenerar en formas características: de la monarquía a convertirse en tiranía, del aristocracia a hacerse oligarquía, últimamente. Emplea aquí la vieja clasificación desde seis términos expuesta en el Político de Platón y la Política de Aristóteles, sin añadir nada más el suplemento de una más definida teoría del ciclo que hace que se pase de una forma otra. El motivo que explica la fortaleza de Roma consiste en que esta había adoptado inconscientemente una forma mixta de gobierno en la cual los elementos se encuentran "exactamente justificados y en perfecto equilibrio". Lo cónsules constituyen factor monárquico, el Senado uno aristocrático y las asambleas populares uno democrático; pero el verdadero secreto del gobierno consiste en el hecho de que los tres poderes se frenan recíprocamente, impidiendo así la natural tendencia a decaer que se produciría en el caso de que algunos de ellos llegase a ser demasiado poderoso. Polibio modificó en dos aspectos la vieja teoría mixta de gobierno, porque había sido durante mucho tiempo un lugar común. En primer lugar, convirtió en ley histórica la tendencia de los gobiernos no mixtos a degenerar, pero su ciclo está formado en la experiencia griega y no encaja en absoluto en el desarrollo de la constitución romana. En segundo término, su gobierno mixto no es, como el de Aristóteles, un equilibrio de clases sociales, sino de poder político. Aquí se apoyó probablemente Polibio en el principio jurídico de la colegialidad, por virtud del cual magistrado podía oponer su veto a lo decidido por cualquier otro magistrado tuviera igual o menor *imperium* que él. Dio así el gobierno mixto la forma de un sistema de frenos y contrapesos, forma en la que pasó a Montesquieu y a los fundadores de la constitución norteamericana.

Por lo que se refiere a exactitud histórica, el análisis de la constitución romana hecho por Polibio no es más penetrante y de la constitución inglesa realizado por Montesquieu. Los tributos de la plebe-que constituye la más importante de todas las más magistraturas en el desarrollo político posterior-no encajan en absoluto en su esquema. Como Montesquieu, no captó más que una fase pasajera de la constitución examinada. En realidad, la teoría de la forma mixta del gobierno sólo tuvo importancia temporal en la frecuencia de las ideas estoicas a Roma. Sin duda que en los últimos días de la República los aristócratas romanos sentían halagados al oír que su constitución ancestral había copiado, por instinto, el más grande de los descubrimientos hechos por la ciencia política griega. Tampoco cabe duda de que el estado universal de los estoicos se presta con facilidad a una especie de imperialismo sentimental que permitió a los conquistadores imaginarse que no hacían sino asumir lo que la teoría política del alegre inglesa ha denominado "la carga del blanco" (*whiten man's burden*) y que estaban llevando los beneficios de la paz y el orden a un mundo políticamente incompetente. Por último, a fines del siglo II a.c. hubo una circunstancia histórica especial-las reformas intentadas por Tiberio Graco en el año 133, mediante una apelación franca a los intereses opuestos de las clases económicas-que hacía del recurso a una *concordia ordinum* una reacción propia de los republicanos aristócratas. La teoría de la forma mixta de gobierno tiene una gran importancia en el pensamiento Cicerón, pero en el no es ya si no la remota esperanza de la República. La línea directa seguida por el desarrollo de estas ideas bajo el Imperio llegó la concesión

de la ciudadanía romana a todos los súbditos imperiales, hecha mediante el Edicto de Caracalla el año 212 d.c., y la abolición de distinciones existentes entre clases. El igualitarismo implícito en este movimiento es mucho más conforme al escrito del estoicismo romano que a la forma adoptada temporalmente por el estoicismo bajo la influencia de Panecio y Polibio.

EL CÍRCULO DE ESCIPIÓN

El resultado de significación más duradera que tuvo la influencia del estoicismo en el círculo de Escipión consistió en el hecho de que afectó a los hombres emprendieron los primeros estudios de jurisprudencia romana. Para eso romanos de la clase gobernante, la reexpresión del estoicismo hecha por Panecio parecía ofrecer los medios de conservarlo mejor de los viejos ideal de romanos, ilustrados por el cultivo del arte y de la letra y armonizados por una más amplia simpatía, buena voluntad y blandura. Los romanos denominaron a estos humanistas-correctivo de la rudeza de una sociedad ebria de poder y no ilustrada por un gusto o unas ideas de este carácter, y medio de idealizar la conquista. A través del círculo de Escipión o de hombres íntimamente ligados con los miembros de aquel, esa idea ejerció una gran influencia sobre el estudio del derecho romano en un periódico crítico. No puede haber duda de que los primeros intentos de crear una jurisprudencia sistemática fueron obra de hombres muy influidos por él estoicismo.¹²

La propia historia del derecho había preparado el camino antes de que llegase a Roma en estoicismo. El derecho romano, con mayor parte de los sistemas jurídicos antiguos, había sido un comienzo del derecho de una ciudad o, mejor dicho, de un cuerpo muy limitado de ciudadanos que lo adquirirían al nacer como parte de su herencia cívica. Se combinaban en el ceremonia religiosa y fórmulas ancestrales que lo hacían inaplicable para quienquiera que no fuese de nacimiento. A medida que aumentaron el poder político y la riqueza de Roma, fue creciendo el número de extranjeros residentes en Roma, y esos extranjeros tenían asuntos que resolver tanto entre ellos como conciudadanos romanos. De este modo llegó a ser prácticamente necesario dar a sus actos un reconocimiento jurídico entre una u otra forma. A mediados del siglo III a. C., los romanos trataron de resolver este problema creando especial (el *praetor peregrinus*) encargado de resolver esta clase de asuntos. Como no era aplicable ningún derecho ceremonial, había que permitir en el procedimiento toda suerte de practicar reguladas por las normas corrientes y por el mismo motivo el derecho formal tenía que entremezclarse constantemente con consideraciones de equidad, justicia y sentido común, en una palabra, por la toma en consideración de lo que la buena práctica de los negocios consideraban como justo y equitativo. De este modo se desarrolló un cuerpo de derecho afectivo, desprovisto en gran parte del formalismo que se conformaba en términos generales a las ideas dominantes de honestidad y utilidad pública, cuerpo al que los juristas habían dado ya el nombre de *ius gentium*, el derecho común a todos los pueblos. El proceso en su formación no es diferente en sustancia del que produjo el derecho mercantil inglés. Y así como éste acabó por ser incorporado al cuerpo general del derecho inglés, el *ius gentium* afectó al desarrollo del derecho romano. Más aún, como era más equitativo y razonable y estaba mejor adaptado a las necesidades de los tiempos del antiguo derecho estricto, cooperó con otros factores a mejorar la práctica de todo el cuerpo del derecho romano.¹³

¹² Véase Sabine y Smith (ed.) Cicero on the Commonwealth (1929), Introducción, p. 36

¹³ Véase "The Development of Law under the Republic", por F. Zulueta, en Cambridge Ancient History, vol. IX (1932), pp.866 ss.

Éste *ius gentium* era un concepto jurídico sin significado filosófico especial, en tanto que el *ius naturale* en un término filosófico creado traduciendo al latín el griego de los estoicos. En la práctica, ambos conceptos casi llegaban a confundirse. Los dos podían influirse prácticamente como fruto, ya que se sentía que la aceptación general y la práctica daban una cierta garantía de justicia sustancial, al menos en comparación con la costumbre local, en tanto aquéllos, a su vez, daban a la norma de la razón un punto de contacto con la práctica. Así se llegó a la cooperación entre la norma jurídica ideal de los estoicos y el derecho positivo de los estados. El efecto que produjo sobre la jurisprudencia resultó, en último término, extraordinariamente beneficioso. La concepción del derecho natural permitió una crítica inteligente de la costumbre; tendió a fomentar la igualdad de la ley; subrayó el factor intencional, y mitigó la dureza y razonable. En resumen, ofreció a los juristas romanos el ideal de hacer su profesión en *ars boni et aequi*.

Para apreciar debidamente lo conseguido por la filosofía política estoica, es necesario reflexionar acerca del largo camino que había recorrido la sociedad política en los dos siglos transcurridos desde la muerte de Aristóteles. Comparado con la Atenas del año 322, el mundo mediterráneo de dos siglos más tarde era casi moderno. En todo caso era una sociedad que incluía a todo el mundo efectivamente conocido, en el que era habitual una amplia comunicación y en el que la diferencia locales tenían un importante pequeña y cada vez más reducida. Aceptando como los hechos consumados la ruina de la ciudad-estado y la imposibilidad de su provincianismo centrado en sí mismo, de su regida mención entre ciudadano y extranjeros y de una ciudadanía limitada a quienes pudieran participar realmente en el gobierno, el estoicismo había emprendido con gran audacia la tarea de reinterpretar los ideales políticos de modo adecuado al gran estado. Había bosquejado la concepción de una fraternidad de todos los hombres unidos por lazos de una justicia recientemente amplia para que todos cupieran en ella. Había propuesto la concepción de que los hombres son iguales por la naturaleza, pese a diferencias de raza, categoría social y riqueza seguido había sostenido que aún el gran estado, no menos de la ciudad, era una unión ética que debía crearse título moral a la lealtad de sus súbditos y no limitarse a poner a estos la obediencia mediante una fuerza abrumadora y seguido por mucho que la práctica política se haya infringido esas concepciones de lo que deben ser las relaciones humanas, nunca ha sido posible eliminarlas por entero es ideales políticos de los pueblos europeos.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- Ernest Barker (trad.), *From Alexander to Constantine Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas, 336 B.C.-A. D. 337*. Oxford, 1956
- Cyril Bailey, "Roman Religion and the Advent of Philosophy", en *Cambridge Ancient History*, vol. VIII (1930), cap. XIV.
- Émili Bailey, *Chrysippe et l'ancien stoicism*, nueva edición revisada, Paris, 1950
- James Bryce, "The Law of Nature", en *Studies in History and Jurisprudence*. Nueva York, 1901.
- Victor Ehrenberg, *Alexander and the Greek*, trab. Inglesa de Ruth F. von Velsen. Oxford, 1938.
- W. S. Ferguson, "Legalized Absolutism en route from Greece to Rome", en *Am. Hist. Rev.*, vol. XVIII (1912-1913), p.29.
- W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens: An Historical Essay*. Londres, 1911.
- T.R. Glover, "Polybius" en *Cambridge Ancient History*, vol. VIII (1930), cap. I.
- Erwin R. Goodenough, "The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship", en *Yale Classical Studies*, vol. I. New Haven, Conn., 1928.

R.D. Hicks, Stoic and Epicurean. Londres,1911, caps. III, IV, VII y VIII.

Mary Mills Patrick, The Greek Sceptics. Nueva York, 1929.

Sir Frederick Pollock, "The History of the Law of Nature", en Essays in the Law. Londres,1922.

Margaret E. Reesor, The Political Theory of the Old and Middle Stoa. Nueva York, 1951.

W.W. Tarn, Hellenistic Civilization, tercera edicion revisada por el autor y G.T. Griffith. Londres, 1952.

F de Zulueta, "The Devenlopment of Law under Republic", en Cambridge Ancient History, vol. IX (1932), CAP. XXI.

X. CICERÓN Y LOS JURISCONSULTOS ROMANOS.

A COMIENZOS del siglo I a. C. los procesos políticos comenzados en la conquista de Oriente por Alejandro estaban casi completos. Todo el mundo mediterráneo se había fundido y había llegado a ser, en grado no pequeño, una sola comunidad. La ciudad-estado había dejado de contar y no había naciones políticamente conscientes, tales como las que ha producido la Edad Moderna. Era ya visible es el sor de Macedonia, así como Egipto y de los reinos asiáticos, sería Roma, y que el mundo civilizado conocido se uniría bajo un solo dominio político, como ocurrió en el curso del siglo siguiente. Por otra parte, a comienzos del siglo I la filosofía estoica había difundido las ideas de justicia natural, estado universal y ciudadanía también universal, aunque esos términos tenían más bien sentido ético que jurídico. Estaba preparada la escena para que se pudiera producir un ulterior desarrollo y clarificación de esas ideas filosóficas. Perduraba la ética más negativa de epicúreos y escépticos-la identificación de la "naturaleza" con el egoísmo individual-, pero el futuro, al menos inmediato, pertenecía a las ideas desarrolladas por los estoicos. Éstas se habían dispersado tanto que había perdido su identificación con un sistema filosófico y habían llegado a ser patrimonio común de todos los hombres educados.

Ésas ideas comprendían una serie de convicciones de importancia ética o religiosa, pero no dotadas de un grado muy alto de precisión filosófica. La tendencia cada vez mayor de las escuelas a tomar conceptos elaborados por otras, había perdido incluso algo de precisión que tenían en el estoicismo de Crisipo, cosa lógica al llegar a ser corrientes en una cultura sustancialmente tenía ámbito universal. Comprendía la creencia en que el mundo está sujeto al gobierno divino de un dios que es, en algún sentido, razonable y bueno y que, en consecuencia, se encuentra con los hombres en una relación comparable a la de un padre con sus hijos. Comprendía la creencia en que todos los hombres son hermanos y miembros de una común familia humana en la que su realidad les hace-en cuatro especies- semejantes a Dios y, en cierto modo fundamental, semejantes entre sí, aún tomando en cuenta las diferencias creadas entre ellos por la diversidad de lenguaje y de costumbres locales. De ahí que existan algunas normas de moral, justicia y racionalidad de la conducta, obligatorias para todos los hombres, no porque estén incluidas en el derecho positivo o porque su relación vaya seguida de una pena, sino porque son intrínsecamente justas y merecedoras de respeto. Por último- y ello es acaso la más vaga de todas las nociones estoicas-se consideraba que todos los hombres son, por naturaleza, fundamentalmente "sociales". Esta idea no tenía una precisión comparable a la etapa superior de su desarrollo en la civilización de la ciudad-estado. No hacía sino seguir el respeto a las leyes de Dios y de los hombres es un don innato de la naturaleza humana y que, siguiendo la guía de esa reverencia innata, el hombre perfecciona su propia naturaleza, en tanto que se degrada y decide hacer lo contrario.

El desarrollo de estas ideas en el siglo I a. C. y en los dos o tres inmediatamente posteriores siguió dos líneas principales. La primera continúa la dirección de indicada por la influencia del estoicismo en los comienzos de la jurisprudencia romana; tuvo como resultado introducir el derecho natural en el aparato filosófico del derecho romano. La segunda estuvo relacionada con las consecuencias religiosas y en la idea de que el derecho y el gobierno tienen sus raíces en el plan formulado por la divina Providencia para guía de la vida humana. En ambos casos el desarrollo de una filosofía política fue algo incidental. El único de los escritores que es necesario considerar y que trata de formular una teoría política fue Cicerón, y su esfuerzo por estudiar los problemas políticos de la República romana es la parte menos importante de su obra. Pero aunque la teoría política no era

más que incidental una serie de finalidades más generales que en el primer caso, la construcción de un sistema de derecho y jurisprudencia y en el segundo, la construcción de una teología en organización eclesiástica-, las formas de pensamiento político de ella resultantes se separaron mucho del punto de vista que había predominado en la teoría política griega y ejercieron una profunda influencia sobre la reflexión política de los siglos siguientes. La presunción de que el estado es una criatura del derecho y no debe estudiarse como hecho sociológico o como bien ético, sino en términos de competencia jurídica y de derechos-el "juridicismo"-apenas había sido en el pensamiento griego; ha sido parte intrínseca de la teoría política desde la época romana hasta nuestros días. La relación del estado con las instituciones religiosas y de la filosofía política con la teología, que apenas habían sido problemas para los griegos, plantearon las cuestiones principales y tiñeron las discusiones de todos los problemas durante la Edad Media y hasta bien entrada la Moderna. Por consiguiente, los cambios introducidos en la historia de la tierra política en la época inmediatamente anterior al comienzo de la era cristiana y la que siguió fueron de importancia fundamental, aunque no dieran por resultado ningún tratado de filosofía política.

Ese capítulo y el que sigue se ocupan, respectivamente, de las dos tendencias, la jurídica y la teológica. Por lo que se refiere a las fechas, son casi paralelas. Acaso se necesiten algunas palabras de explicación del por qué de colocar a Cicerón en la primera y a Séneca en la segunda, violando la disposición cronológica y pasando por alto la ruptura que podría suponer reducida con el advenimiento del cristianismo. El motivo de incluir a Cicerón en el mismo capítulo de los jurisconsultos no es, desde luego, que fuera un gran jurista-que no lo era-, ni que los otros jurisconsultos leyeran sus obras. No es sino de sus ideas políticas parecen tener tono secular por ello una afinidad relativamente íntima con las de los jurisconsultos. Por otra parte, Séneca y premio a su filosofía una tendencia decididamente religiosa. Al incluir a Séneca en el mismo capítulo que los padres de la Iglesia se quiere subrayar el hecho de que, en un principio, la aparición del cristianismo no llevó consigo una nueva filosofía política. El propio cristianismo y su instauración final como religión oficial el imperio fueron la consumación de cambios sociales e intelectuales que habían estado operando desde hacía mucho tiempo y que afectaron casi del mismo modo a pensadores que no abrazaron nunca la nueva fe. Por lo que se refiere a las ideas políticas, las de los padres eran, en su mayoría, la decisión escénica. A efectos de exactitud histórica, no hay razón para considerar la era cristiana como comienzo de un nuevo período del pensamiento político.

CICERÓN

El pensamiento político de Cicerón no es importante por su originalidad; como el mismo francamente reconoce, sus libros eran compilaciones. Tenían, sin embargo, un mérito que no es, en modo alguno, despreciable: todo el mundo los leía. Una vez aceptada una idea por Cicerón, ha quedado conservada para los lectores de todos los tiempos futuros. Por lo que hace a su pensamiento político, su filosofía era la forma del estoicismo que Panecio había elaborado para un público y transmitido al círculo de Escipión. En realidad, casi todo lo que es se conoce esta filosofía tal como se encontraban a comienzos del siglo I a. C. hay que tomarlo de Cicerón. Los tratados políticos, la República y las leyes, fueron escritos a mediados del siglo y constituyen el mejor índice que es posible encontrar el pensamiento político de Roma, en especial el de los círculos conservadores aristocráticos, durante los últimos días de la República.

Para comprender a Cicerón y darse cuenta de su importancia histórica es preciso hacer una distinción clara entre la finalidad inmediata que perseguía al escribir y la perdurable influencia que ha

ejercido su influencia fue muy grande, pero el propósito que le fiaba sufrió un fracaso total, por no decir que constituía un verdadero anacronismo en su época. Es inmoral que perseguía era encomiar la tradicional virtud romana del servicio público y la preeminencia del papel del estadista, iluminadas y armonizadas ambas con un dejo de filosofía griega. Sujeto político no era otro que el de retrasar el reloj y restaurar la constitución republicana en la forma que había tenido antes del tribunal rí revolucionario de Tiberio Graco. Esto explica por qué adoptó como protagonistas del diálogo de la República a Escipión y Lelio. Innecesario es decir este propósito tenía poca realidad en el momento en que escribía Cicerón y absolutamente ninguna transcurrida una generación después de su muerte.

A esta parte de su geopolítica y que atribuir las ideas a las que daba gran importancia pero que, en la época a que nos estamos refiriendo, apenas tenían más que un interés histórico: una creencia en la excelencia de la forma mixta de gobierno y la teoría del histórico de las formas de gobierno. Ambas las tomó de Polibio, y acaso también de Panecio, aunque trató de modificarlas a la luz de su forma de entender la historia romana. En realidad, Cicerón tenía un plan verdaderamente prometedor y que hubiera podido dar óptimos frutos de haber tenido su autor la capacidad filosófica necesaria para llevarlo a la práctica. Consiste en exponer una serie del estado perfecto (una forma mixta de gobierno), desarrollando sus principios en el curso de una historia de la constitución romana, esa con arreglo a la teoría del ciclo. Frutos de las aportaciones de muchas mentes distintas realizadas en circunstancias diversas y comprensivas del mosaico de soluciones a los problemas políticos a medida que habían ido surgiendo éstos, la constitución de Roma, tal como Cicerón la concibe, era la forma más estable y perfecta de gobierno que había creado la experiencia política. Al exponer su desarrollo y analizar sus partes sus relaciones mutuas, sería posible llegar a una teoría del estado en la que la mera especulación queda reducir a un mínimo. Pero, desgraciadamente, Cicerón carecía de la originalidad necesaria para crear una teoría nueva, acorde con la experiencia romana y contraria a sus fuentes griegas. El ciclo de Polibio- alternativamente ordenada de buenos y malos gobiernos, el paso de la monarquía la tiranía, de la tiranía a la aristocracia, de la aristocracia a la oligarquía, de la oligarquía a la democracia y de la democracia la demagogia-había sido encomiable, sobre todo por su rigor lógico, pero las observaciones empíricas que lo respaldan eran las de las ciudades-estados. Cicerón se daba cuenta, lamentándolo, de que sus ideas no encajaban en la historia romana, y por ello no hizo sino poco más que rendir homenaje de la vez afuera a la teoría del siglo, y quitarle hasta su rigor lógico. De modo bastante análogo, elogia las ventajas de una forma mixta de gobierno el tipo de la cual creía que era Roma, sin aclarar siquiera que instituciones romanas consideraba como representativas de cada uno de los elementos. La exposición ciceroniano justifica la observación humorística de Tácito de que es más fácil elogiar una forma mixta de gobierno que crearla. La intención de bosquejar una teoría del estado en íntima relación con la historia de las instituciones romanas era laudable, pero no podía realizarla ningún hombre adoptase una teoría previamente confeccionada a base de fuentes griegas y que injertarse en ella una exposición de la historia romana.

La verdadera importancia de Cicerón para la historia del pensamiento político consiste en que vio a la doctrina histórica del derecho natural la formulación en que ha sido universalmente conocida en toda la Europa occidental desde su época hasta el siglo XIX. De él paso a los jurisconsultos romanos y en la menor medida a los Padres de la Iglesia. Los pasajes más importantes registraron innumerables veces en la Edad Media. Es un hecho significativo es de que, aunque el texto de la República se perdió después del siglo XII y no fue recuperado hasta el 19, sus pasajes más importantes habían sido reproducidos en los libros de San Agustín y de Lactancio llegaron por ello

hacer objeto del conocimiento común. Desde luego, las ideas no eran en ningún sentido original es de Cicerón, pero el exposición que les dio, en gran parte en expresiones latinas ideadas por él para traducir el griego estoico, fueron el más importante de los medios literarios utilizados para difundir las en la Europa occidental. Algunos de los grandes pasajes de Cicerón y estar constantemente presentes en el espíritu de quienquiera que trate de comprender la filosofía política de los siglos siguientes.

En primer lugar, hay un derecho natural universal que surge a la vez del providencial gobierno del mundo por Dios y de la naturaleza racional y social de los seres humanos que les hace afines a Dios. Es, si dijéramos, la constitución del estado universal; es la misma en todas partes y obligar indudablemente a todos los hombres y todas las naciones. Ninguna legislación que la infrinja merece el nombre de ley, porque ningún gobernante mi pueblo puede convertir lo injusto e injusto:

Existe, pues, una verdadera ley, la recta razón congruente con la naturaleza, que se extiende a todos los hombres y es constante y eterna; sus mandatos llaman al deber y sus previsiones apartan del mal. Y no ordenan y prohíben vano a los hombres buenos influye en los malos. No es lícito tratar de modificar esta ley, ni permisible abrogar la parcialmente, y es imposible anularla por entero. Ni el Senado ni el pueblo pueden absolvernos del cumplimiento de esta ley, y se requiere nadie que le explique o interprete. No es una en Roma y otra en Atenas, una hora y otra después, sino una ley única, eterna e inmutable, que obliga a todos los hombres y para todos los tiempos: y existe un maestro y gobernante común de todos, Dios, que es el autor, intérprete y juez de esa ley y que impone su cumplimiento. Llena la obediencia huye de sí mismo y de su naturaleza de hombre, y por ello se hace acreedor a las penas máximas, aunque escape a los diversos suplicios comúnmente considerados como tales¹.

A la luz de esta ley eterna, todos los hombres, como sostiene Cicerón del modo más inequívoco, son iguales. No son iguales en saber, y no es conveniente que el estado intente igualarlos en riqueza, sino que son iguales en cuanto que poseen razón, en su estructura psicológica y en su actitud general respecto a lo que creen honorable o indigno. Más aún, Cicerón llega a sugerir que nada sino el error, los malos hábitos y las opiniones falsas impide a los hombres ser en realidad iguales. Todos los hombres y todas las razas humanas poseen la misma capacidad de experiencia y las mismas clases de experiencia, y todos ellos son igualmente capaces de distinguir entre lo bueno y lo malo.

De todo aquello sobre lo que versan las discusiones de los filósofos, nada tiene más valor que la plena inteligencia de que nacemos para la justicia y de que el derecho no se basa en la opinión, sino en la naturaleza. Ello es evidente si considera la sociedad y unión de los hombres entre sí. Pues nada es tan igual, tan semejante a otra cosa, como cada uno de nosotros a los demás. Por ello, si la depravación de las costumbres, la vanidad de las opiniones y la estupidez de los ánimos no retorciesen las armas de los débiles y las hiciesen girar en cualquier dirección, nadie sería tan semejante asimismo como cada uno de los hombres a todos los demás.²

El profesor A. J. Carley ha dicho que "ninguno de los cambios registrados en la teoría política es tan extraordinario por lo completo" como el cambio que hay de Aristóteles a un pasaje de este punto³ El

¹ *República, III, 22*(trad. *Ingl. de Sabine y Smith*).

² *Las Leyes, I, 10, 28-29* (trad. *Ingl. de C. W. Keyes*)

³ *A History of Medieval Political Theory in the West, Vol. I* (1903), p.8.

proceso de razonamiento es, verdad, exactamente opuesto al que había empleado el Estagirita. La relación de libre ciudadanía no puede existir, para Aristóteles, sino entre iguales, pero como los hombres no son iguales, dedujo que la ciudadanía tiene que estar limitada a un grupo pequeño y cuidadosamente escogido. Por el contrario, Cicerón prefiere que, todos los hombres están sometidos a una ley y son por ello conciudadanos, tiene que ser de algún modo iguales. Para Cicerón la igualdad una exigencia moral más que un hecho; en términos éticos que expresa una convicción muy semejante a la que podría expresar un cristiano diciendo que Dios no hace diferencias entre las personas. No va implícita en este razonamiento la democracia política, aunque sería difícil defender la democracia sin alguna convicción moral análoga. Lo que se afirma es que debe darse a todo hombre una cierta medida de dignidad humana y de respeto, puesto que está dentro y no fuera de la gran fraternidad humana. Aunque sea esclavo, no es, como había dicho Aristóteles, una herramienta viva, sino más bien algo semejante a lo que había dicho Crisipo, un trabajador contratado de por vida. O, como dijo Kant, volviendo a la forma al antiguo ideal dice que siglos más tarde, hay que tratar al hombre como fin y no como medio. Lo asombroso es que Crisipo y Cicerón se encuentren más cerca de Kant que de Aristóteles.

La deducción política que saca Cicerón Este axioma ético es la de que un estado no puede perdurar o no puede, al menos, perdurar sino en mala situación, a menos que se base en la conciencia de las obligaciones mutuas y del reconocimiento mutuo de los derechos que unen a sus ciudadanos entre sí, y de que reconozca y lleve a la práctica las consecuencias de esa conciencia. El estado es una comunidad moral, un grupo de personas que poseen en común el estado por esta razón denomina el estado o frase feliz, *res populi o res publica*, "la cosa del pueblo", que equivale prácticamente al uso que se hacía en inglés antiguo de la palabra comomonwealth. Esta es la base del argumento empleado por Cicerón contra los epicúreos y los escépticos de que la justicia es un bien intrínseco. A menos que el estado sea una comunidad para fines éticos y amenos que esté unido por vínculos morales, no es, como dijo San Agustín posteriormente, nada sino "bandidaje en gran escala". Desde luego, es cierto que un estado puede ser tiránico y regirá sus súbditos por la fuerza bruta-la ley moral no hace posible la inmoralidad-, pero la medida en que así ocurra, pierde su carácter de verdadero estado.

Así, pues, dijo el Africano, la República es la cosa del pueblo; el pueblo no es el conjunto de todos los hombres reunidos en cualquier modo, sino reunidos para un acuerdo común respecto al derecho y asociación por causa de utilidad.⁴

El estado es, pues, un cuerpo, la pertenencia al cual es posición común de todos sus ciudadanos: Este para dar miembros las ventajas de la ayuda mutua y de un gobierno justo. Si ese bello tres consecuencias: primera, con el estado y su derecho son bien común del pueblo, su autoridad surge del poder colectivo del pueblo. Un pueblo es una organización autónoma que tiene necesariamente los poderes requeridos para conservarse y continuar su existencia: *Salus populi suprema lex est*. Segunda, el poder político, cuando se ejerce recta y legítimamente, es en realidad el poder del pueblo como cuerpo. El magistrado que lo ejerce, lo ejerce en virtud de su cargo; su respaldo es el derecho y el ex criatura del derecho.

⁴ República, I, 25.

Porque, como las leyes gobiernan al magistrado, gobierna el magistrado al pueblo, y puede decirse que el magistrado es la ley que habla con la ley un magistrado mudo.⁵

Tercera, el estado y su derecho están sometido siempre a la ley de Dios o a la ley moral o natural-aquella norma superior de justicia que trasciende de la elección y de las instituciones humanas. La fuerza es incidental en la naturaleza del estado y sólo está edificada por qué es necesaria para dar eficacia

Estos principios generales de gobierno-de la autoridad procede del pueblo, que sólo debe ser ejercida con el respaldo del derecho y que sólo está justificada por razones morales-alcanzaron una aceptación casi universal en un tiempo relativamente breve después del época en que escribió Cicerón y han seguido siendo aceptados en la filosofía política durante muchos siglos. En sustancia no hubo ninguna diferencia de opinión con respecto a ellos durante toda la Edad Media; pasaron a ser parte integrante del aire es la común de ideas políticas. Sin embargo, podía haber considerables diferencias criterio respecto a su aplicación, incluso entre hombres que no tuvieron más remota duda respecto a los principios mismos. Así, por ejemplo, todo el mundo está de acuerdo en que un tirano es despreciable y su tiranía un duro agravio contra el pueblo, pero no es evidente lo que deba ser el pueblo contra ella, ni quien deba actuar en su nombre al hacerlo, ni qué grado de maldad debe alcanzar el abuso antes de que éste criticado tomar medidas contra ella. En particular, el hecho de que la autoridad política derive del pueblo no implica *per se* en una de las consecuencias democráticas en la época moderna se han deducido del consentimiento de los gobernados. No dice quién debe hablar en nombre del pueblo, ni cómo llegué a tener derecho para hacerlo así, ni quien sea "el pueblo" en nombre del cual habla-cuestiones todas ellas de la máxima importancia práctica. El uso hecho del antiguo principio de que la autoridad política deriva del pueblo para defender las formas modernas de gobierno representativo, no fuesen a la adaptación de una idea vieja a una situación nueva.

LOS JURISCONSULTOS ROMANOS.

El período clásico del desarrollo de la prensa romana corresponde a los siglos I y II d. C. y los escritos de los grandes jurisconsultos esa época fueron seleccionados y compilados en el *Digesto* o *Pandectas* el emperador Justiniano hizo publicar en el año 533. La filosofía política subyacente en ese cuerpo legal es una repetición y exposición de las teorías que habíamos encontrado en Cicerón.

La teoría política constituye una proporción insignificante de la totalidad de la obra y los pasajes haya relativos no son muy numerosos y muy extensos. Los jurisconsultos eran juristas, no filósofos. Por esta razón resulta a veces difícil averiguar hasta qué punto debe tomarse en serio una idea filosófica cuando aparece; no se sabe si el propio autor la consideraba como un adorno culto o sinfonía realmente en el juicio político. Es evidente que los jurisconsultos no tuvieron nunca el propósito de formular una filosofía política y de inyectar una filosofía en el derecho. La filosofía de los jurisconsultos romanos no era filosofía en sentido técnico, sino ciertas concepciones generales, sociales y éticas, conocidas por todos los hombres cultos, y que los jurisconsultos consideraban útiles para sus finalidades jurídicas. Esto hace tanto más notable el hecho de que escogieran uniformemente las ideas filosóficas pertenecientes a la tradición estoica y Cicerón y Ana. Tenían

⁵ Lasleyes, III, I, 2.

también al alcance de la mano las ideas del individualismo jurista contenidas en los escritos de los epicúreos y escépticos, pero los jurisconsultos no encontraron manera de utilizarlas. La enorme autoridad en toda la Europa occidental se atribuyó al derecho romano dio paso a todas y cada una de las proposiciones reconocidas como parte integrante de aquel. Además, era seguro que toda concepción general incluida en el derecho romano había de ser conocida por todos los hombres educados y no sólo por los juristas, y de pasar en fin de cuentas, por información común, a muchos no formados académicamente. Por último, el derecho romano acabó por ser una de las más grandes fuerzas intelectuales de la historia de la civilización europea, Jack aportó principios y categorías en términos de los cuales pasaron los hombres con respecto a toda clase de problemas y no en menor grado con respecto problemas políticos. La argumentación juricista-el razonamiento hecho en términos de los derechos de los ciudadanos y de los poderes justificables de los gobernantes que han llegado a ser, y continuó siendo, un método generalmente aceptado de teoría política.

Los juristas cuyos textos encontramos incluidos en el *Digesto*, así como los que redactaron la *Instituta* de Justiniano en el siglo VI, reconocen tres tipos principales de derecho, el *Ius civile*, el *ius gentium* y el *ius naturale*. El *ius civile* está constituido por las leyes o el derecho óseo ordinario de un determinado estado, o sea lo que hoy se denomina derecho positivo interno las otras dos clases no son tan claras, ni por lo que hace a la tensión entre el *ius gentium* y el *ius naturale* ni en lo tocante a la relación de ambos con él *ius civile*. Cicerón había utilizado ambos términos, pero aparentemente sin hacer entre ellos una distinción de significado. Como se dijo en el capítulo anterior, en su origen, expresión *ius gentium* era propia de los juristas, en tanto que *ius naturale* era una traducción de la terminología filosófica griega. Al parecer los dos términos se confundían, tanto para los primeros jurisconsultos como para Cicerón. Significaban indiferentemente principios que gozaban del reconocimiento general y eran, en consecuencia, comunes a los derechos de los diferentes pueblos y también principios que dan en sí razonables gustos sin referencia a ningún sistema jurídico positivo en el que pudieran aparecer. Era fácil dar de lado la distinción porque se consideraba como prueba de validez el consentimiento común. Parecía razonable la presunción de que es más probable que sea justo aquello a que han llegado muchos pueblos por caminos independientes, que aquello es peculiar a un solo pueblo.

Con el transcurso del tiempo los jurisconsultos encontraron, al parecer, un motivo para distinguir el *ius gentium* del *ius naturale*. Gayo, que escribe en el siglo II, continuó usando los términos como sinónimos, pero el Ulpiniano y los escritores posteriores del siglo II, lo mismo que los jurisconsultos prepararon en el siglo IV la *Instituta*, hacen una distinción entre esos dos conceptos.⁶ La distinción precisaba más la definición jurídica, pero acaso case también una crítica ética, más penetrante, el derecho; aún lo que se practica generalmente puede ser injusto ni razonable. El punto principal en el que discrepan *ius gentium* y *ius naturale* era la esclavitud. Por naturaleza todos los hombres nacen libres e iguales, pero se permite la esclavitud con arreglo al *ius gentium*.⁷ Es difícil precisar qué significa esa libertad natural para los jurisconsultos que afirmaban de modo tan tajante su realidad, pero en vista de los esfuerzos hechos, no sin éxito, para poner salvaguardias legales en defensa de los esclavos y otras clases oprimidas, parece razonable interpretarlos como una cierta reserva moral con respecto a prácticas la legalidad de las cuales era indiscutible con arreglo a todos los códigos conocidos. Acaso fue-como sugiere el profesor Carlye- la idea de que una forma más pura o mejor de sociedad no he existido o no habría de existir la esclavitud. En

⁶ A. J. Carlye, *A History of Medieval Political Theory*, vol. I (1903), pp. 38 ss.

⁷ *Digesto*, 1, 1, 4 ;1,5,4;12,6,64; *Instituta*, 1,2,2.

cualquier caso, después de que el cristianismo había convertido en común creencia el relato del pecado original, tales pasajes tenían que ser entendidos así.

Tanto si distinguía entre el *ius gentium* y el *ius naturale* como en caso contrario, ninguno de los griegos con sus dos no daba de la existencia de un derecho superior al positivo de cada estado determinado. Como Cicerón, concedían el derecho como definitivamente racional, universal, notable y divino, al menos con respecto a los principios más importantes de derecho y de justicia. El derecho romano como el *common law* inglés, sólo en parte pequeña es producto de la legislación. De ahí que nos estableciera nunca la presunción de que el derecho no expresa otra cosa sino la voluntad de un cuerpo legislativo competente, que es una idea de origen muy reciente. Se suponía que la "naturaleza" establecer ciertas normas a las que el derecho positivo debe adaptarse lo más que pueda y que, como había creído Cicerón, una ley "ilegítima" constituye derecho. Durante toda la Edad Media y hasta muy entrada la Moderna, se admitían en discusión la existencia y la validez de tal derecho superior. Como dice Sir. Frederick Pollock, la idea central del derecho natural, desde la república romana hasta la Edad Media, era "un principio último de congruencia con la naturaleza del hombre como ser racional y social, que es, o debe ser, la justificación de toda forma de derecho positivo".⁸

Por consiguiente, en teoría, el derecho positivo es una aproximación a la justicia y el derecho perfecto; éstos representan sus objetos y forman los cánones con arreglo a los cuales hay que juzgarlo. Como dice Ulpiano, citando a Celso, es *ars bonit et aequi*.

La justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho. Los preceptos del derecho son éstos: vivir honestamente, no dañará otro y dar a cada uno lo suyo. La jurisprudencia es el conocimiento de las cosas divinas humanas, sea el justo y del injusto.⁹

De ahí que el jurisconsulto sea un "sacerdote de la justicia", "practica una verdadera filosofía y no es difícil hacerlo". Necesario tomar la retórica de Ulpiano como exposición literal de dichos. Pero sigue siendo cierto que los juristas romanos construyeron un cuerpo de derecho más ilustrado que ninguno de los existentes hasta entonces, y aunque los cambios por ellos introducidos tenían causas económicas y políticas, no debe creerse sea sin referencia los ideales de la profesión.

El derecho natural significa la interpretación a la luz de concepciones tales como la igualdad ante la ley, la felicidad a los compromisos contraídos, la equidad, la superior importancia de la intención con respecto a las palabras y fórmulas, la protección de los carentes de capacidad jurídica y el reconocimiento de derechos basados en el parentesco de sangre. El procedimiento se fue liberando cada vez más del formalismo; se hizo en los contratos se vas a ser más bien en la voluntad declarada en las palabras de la estipulación; el control absoluto del padre sobre la propiedad y las personas las mujeres casadas alcanzaron la igualdad de derechos con los maridos en lo referente al manejo de su propiedad y la potestad sobre sus hijos; y, se hicieron grandes progresos en materia de salvaguardias jurídicas para los esclavos, en parte protegiéndoles contra la ciudad y en parte haciendo su manumisión todo lo fácil era posible. Un expositor moderno del "derecho justo", Rudolf Stammler, ha considerado esta creencia en la justicia como la mayor gloria de la jurisprudencia romana.

Esta es, en mi opinión, la significación universal de los jurisconsultos humanos clásicos; Este, su valor permanente. Tuvieron el valor de elevar su mirada por encima de los problemas cotidianos.

⁸ "The History of the Law of Nature", en *Essays in the Law* (1922), p.31

⁹ *Digesto*, 1,1, 10.

Y al reflexionar sobre el problema limitado el caso particular, dirigieron sus pensamientos hacia la estrella seguía todo derecho, a saber, la realización de la justicia en la vida.¹⁰

Hay que notar que esas formas del derecho romano, aunque completadas después del comienzo de la era cristiana, no se debieron el cristianismo la influencia humanizado hará efectiva fue el estoicismo y no parece haber en absoluto prueba de ninguna influencia de las comunidades cristianas sobre los grandes jurisconsultos de los siglos II y III. En fecha posterior, a partir de la época de Constantino, puede observarse la influencia cristiana, pero no se ejerció en las direcciones arriba mencionadas. Su finalidad fue asegurar de uno u otro situación jurídica de la Iglesia o de sus dignatarios, o contribuir a llevar a cabo políticas de la Iglesia. Reformas jurídicas típicas mediante las cuales consiguió la Iglesia proteger sus intereses fueron el derecho a heredar tiene por testamento, el reconocimiento de la jurisdicción de los tribunales episcopales, el poder de inspección sobre las obras de caridad, la derogación de las leyes contra el celibato y la promulgación de leyes contra la los herejes y apóstatas.

Por último, el derecho romano cristaliza la teoría, ya contenida en Cicerón, de que la autoridad del gobernante deriva del pueblo. La teoría se resumió en una frase de Ulpiano, muy citada y ninguno de los jurisconsultos del *Digesto* ni de la *Instituta* disiente de ella:

Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley, porque el pueblo, mediante la *lex regia*, ya transferido y conferido su *imperium* en y su *potestas*.¹¹

Hay que entender, desde luego, la teoría en un sentido estrictamente jurídico y la frase de Ulpiano está escrita en términos que tenía un significado decididamente técnico. En sí misma, no justifica el que se dé por supuesto el absolutismo regio, como se ha tratado de hacer a veces leyendo únicamente la primera frase, ni el gobierno representativo, que es lo que vino a significar más tarde la soberanía del pueblo. Es último significado habría sido especialmente absurdo en el Imperio Romano cuando escribía Ulpiano. La idea que hay tras afirmación de Ulpiano es expresada por Cicerón de que el derecho es bien como un del pueblo en cuanto tal. Esta idea aparece en la teoría de que el derecho consuetudinario sin el consentimiento del pueblo, ya que la costumbre no existe sino en la práctica común. Aparece también en la clasificación de las fuentes del derecho. Con arreglo a esta, el derecho podía surgir por decisión de una asamblea popular (*leges*), por el voto de alguna parte autorizada del pueblo, tal como los *concilia plebis*(*plebiscita*) o por edicto de un magistrado autorizado para emitirlo (es decir, dotado de *imperium*). En todos los casos, la fuente tiene que ser autorizada y en último término todas las formas del derecho arrancan de la actividad jurídica inherente un pueblo políticamente organizado. En cierto sentido, todo órgano de gobierno establecido "representa" al pueblo en algún grado y en alguna capacidad, pero ello no implica, evidentemente, la representación tenga nada que ver con la votación y menos aún el voto sea un derecho inherente a toda persona. El "pueblo" es una entidad totalmente distinta de las personas incluidas en el cualquier momento determinada.

A la vez se ha conservado alguna esencia de la vieja doctrina con arreglo a la cual el derecho es una "razón impersonal" y de que, consecuencia, hice una distinción moral entre el gobierno legítimo y la tiranía afortunada. Aunque aquel sea con frecuencia malo y la última a veces eficiente, el sometimiento al derecho no es incompatible con la libertad moral y la dignidad humana, en tanto

¹⁰ *The Theory of Justice*, trad. Ingl. (1925), p.127.

¹¹ *Digesto*, 1,4,1.

que la sumisión al amo más benigno que se pueda concebir es moralmente degradante. El derecho romano conservó el espíritu de la notable frase de Cicerón: "todos somos siervos de la ley para poder ser libres".¹² Y no hay, en verdad, prueba más asombrosa del vigor esta convicción había llegado alcanzar en la moral europea el hecho de que se conservara un sistema jurídico que había alcanzado su madurez en una época en que el poder personal de los emperadores era con frecuencia y limitado y en la cual autoridad no se basaba con frecuencia en nada mejor que la fuerza. Sin embargo subsiste el hecho de que, a la larga, el ideal que había penetrado en el derecho fue un factor permanente de la civilización política europea--destinado de la antigua vida de la ciudad-estado-- que pudo perdurar durante una época en que en apariencia se había trasplantado a Roma y más allá de ella por el servilismo del despotismo oriental.

Bibliografía escogida

- E. V. Arnold, *Roman Stoicism*. Cambridge, 1911, cap. XII
- W. W. Buckland, "*Classical Roman Law*", en *Cambridge Ancient History*, Vol. XI (1936) Cap. XXI
- R.W Carlyle y A.A. Carlyle, *A History of Mediaval Polotical Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol I (1903), partes I y II.
- George H. Sabine y Stanley B. Smith (trabs.), *On the Commonwealth: Marcus Tullius Cicero*. Columbus, Ohio, 1929, introduccion.
- M. L. Clarke, *The Roman Mind: Studies in the History of Thought fron Cicero to Marcus Aurelius*. Cambridge, Mass., 1956.
- J. Declareuil, *Rome the Law-giver*, trab. Inglesa de E. A. Parker. Londres, 1927, prolegomenos.
- Mason Hammond, *Cit- Stete and World State in Greek and Roman Political Theory until Agustus*. Cambridge, Mass., 1951.
- H. F. Jolowicz, *Historical Introducion to the Study of Roman Law*, segunda edición. Cambridge, 1952, cap. XXIV.
- Floyd S. Lear, "The Ideal of Majesty in Roman Political Thought", en *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard Mcllwain*. Cambridge, Mass., 1936.
- E. Levy, "Nautral Law in Roman Thought", en *Studia et documenta historiae et iuris*, vol. XV (19499, pp. 1-23.
- C. H. Mcllwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. IV.
- Maurice Pallase, *Cicéron et les sources de drotis*. París, 1946.
- Edward Poste (trab.) *Gai Institutiones, or Institutiones of Roma Law dy Gaius*, cuarta edicion revisada y uamentada por E. A. Whittuck, con una introducción histórica de A. H. J. Greenidge. Londres, 1925.
- Fritz Schulz, *History of Roman Legal Science*. Oxford, 1953. Reedición con adiciones de la de 1946.
- Charles P. Sherman, *Roman Law in the Modern Wordl*, 3 vols. Boston, 1917. Vol. I, "History".

¹² Pro Cluentio, 53, 146.

XI. SÉNECA Y LOS PADRES DE LA IGLESIA

En un aspecto-la creencia de la igualdad humana-, la idea de una común especie humana que fue desarrollada por los jurisconsultos, rompió de modo tajante con la escala de los valores que habían predominado en la ciudad-estado. Sin embargo, en otro aspecto, hay continuidad entre ellas. Para Cicerón, como para Platón, fundar o gobernar estados es la tarea en la que el héroe humano se muestra más divino, y en una vida de dedicación a la política es el remate de la felicidad humana. El sistema muy centralizado de la autoridad presente en el derecho romano refleja no sólo la unidad administrativa del imperio, sino también la antigua convicción de que el estado es supremo sobre todo las instituciones humanas. En esta tradición no figuraba la idea de una fidelidad compartida con otra lealtad pudiera competir con los títulos del deber cívico, y no existían ningún abismo imposible de salvar entre la "querida ciudad de Cecrops" y la "querida ciudad Dios". Sin embargo, este contraste entre la ciudad terrena y la celeste, expuesto por un emperador romano fue el gobernante más escrupuloso de su época, fue sintomático estaba abriendo una dura en la experiencia moral de los hombres. La lealtad ligada de Marco Aurelio al puesto al que Dios le había servido llevarle y en su evidente anhelo de una vida más satisfactoria, muestran lo lejos se ve llegado incluso el alma pagana desde los días en que Cicerón, el sueño de Espión, entreveía el cielo como una recompensa destinada a quienes se distinguían en el arte del hombre de estado. El fruto maduro del cansancio del mundo de Marco Aurelio fue una iglesia que pretendía ser portavoz de una vida espiritual superior a todo lo que ofrecía la tierra; pero este fruto se desarrolló en un suelo que había sido preparado para qué ello desde hacía mucho tiempo.

SÉNECA

El cambio de valoración de una carrera política y la disminución de la esperanza de que el arte político pudiera ser capaz de resolver con éxito los problemas sociales son claramente perceptibles al comparar a Cicerón con Séneca, que escribió un siglo más tarde y, en consecuencia, refleja la opinión romana de los primeros días del imperio, del mismo modo que Cicerón refleja la del periodo final de la República. El contraste es tanto mayor por cuanto que hay poca diferencia de carácter sistemático entre las creces filosóficas de los dos hombres; ambos sostenían un estoicismo eléctrico, para el cual la naturaleza representa un patrón de bondad y racionalidad. Ambos autores consideran también la gran época de la República como el momento en que Roma alcanzó su madurez política, de la que había declinado posteriormente. Pero existe esta diferencia esencial: Cicerón tiene la ilusión de que pueda volver el gran día, mientras que para el ministro de Nerón ha pasado la época de las ilusiones. Roma ha caído en la senilidad, hay corrupción por toda parte y el despotismo es inevitable. Por lo que hace a problemas sociales y políticos, Séneca muestra ya gran parte de la desesperanza y el pesimismo que ensombrece a la literatura latina del segundo siglo de la era cristiana.¹ El problema no es el de si debe haber un gobierno absoluto sino sólo el de que quien deba ser el déspota. Aún la dependencia de un déspota es preferible a depender del pueblo, ya que la masa de los hombres es tan viciosa y corrompida que resulta más despiadada y un tirano. Evidentemente, pues, una carrera política tiene poco que ofrecer al hombre bueno, salvo la

¹ Véase Samuel Dill, Roman Society from Nero to Marcus Aurelius (1904) libro III, cap. I.

aniquilación de su bondad, y también es evidente lo poco el hombre bueno pueda hacer semejante desempeñando cargos políticos. Por razones análogas Séneca daba muy poca importancia a las diferencias entre las formas de gobierno: una es tan mala o tan buena como otra, ya que ninguna de ellas puede conseguir mucho.

Sin embargo, Séneca no pensaba en modo alguno que el sabio debería limitarse a apartarse de la soledad. Insistió con el mismo vigor que Cicerón en el deber moral del hombre bueno de ofrecer servicios de una manera u otra y rechazó con la misma decisión el gran orador la posición y epicúrea de perseguir la satisfacción privada descuidando los intereses públicos. Pero al revés que Cicerón, y al saber que todos los filósofos políticos y sociales anteriores a él, Séneca fue capaz de crear un servicio social que no implicaba la necesidad de desempeñar ningún cargo público ni ninguna función de carácter netamente político. Esto da un nuevo giro a la antigua doctrina estoica de que todo hombre es miembro de dos Repúblicas, el estado civil de que el súbdito y el gran estado compuesto de todos los delegacionales, al que pertenece por virtud de su condición de hombre. La República mayor es para Séneca más bien una sociedad de un estado; las ocho morales y religiosos más que jurídicos y políticos. En consecuencia, el hombre sabio bueno presta un servicio a la humanidad, aunque no tenga poder político. Lo hace así por virtud de su relación moral con sus semejantes o aún por la mera contemplación filosófica. El hombre que, por virtud de su pensamiento, llega a ser maestro de la humanidad, ocupa un lugar que es a la vez más noble y más influyente en el gobernante político. No hay que forzar mucho significado de lo que quiere decir Séneca para afirmar, como enseñar los escritores cristianos, de la adoración a Dios es en sí un verdadero servicio humano.

Será difícil exagerar la significación tiene la actitud escénica a este respecto. El estoicismo de Séneca, como el de Marco Aurelio un siglo más tarde, era sustancialmente una fe religiosa que, aunque ofrece abrigo y consuelo en este mundo, y orientaba hacia la contemplación de una vida espiritual. Esta reparación de los intereses mundanos y los espirituales-el sentido de que el cuerpo no es sino "cadenas de oscuridad para el alma" y de que "el alma tiene que luchar continuamente con la carga de la carne"² es una característica real aún de la sociedad pagana, en la que se desarrolló el cristianismo. La creciente necesidad espiritual dio a la revisión un lugar cada vez más aparte de los intereses seculares, como único medio de contacto con un sistema superior de realidades. La unidad esencialmente secular de la vida de la época clásica se estaba quebrando y la religión iba logrando una posición cada vez más independiente, aparte o incluso íntima de la vida del estado. No fue sino secuela natural de su independencia creciente de los intereses religiosos llegarán a encarnar en una institución propia, a representar sobre la tierra los derechos y deberes y comprendía los hombre como miembro de la Ciudad Celestial. Tal institución, estaba tomando ya forma en la Iglesia cristiana, tenía, por la lógica misma de su existencia, que establece el su título a la lealtad del hombre en la forma que no pudiera juzgar al estado. La interpretación que hace Séneca de la dos repúblicas es uno de los varios paralelos sorprendentes que existen entre su pensamiento y el de los cristianos, paralelos en que la antigüedad llevaron a que describiera una serie de cartas falsas ponía cruzada entre él y San Pablo.

Otros dos aspectos del pensamiento de Séneca tuvieron estrecha conexión con el tono predominante religioso de su filosofía. Por su parte, tenían intensa conciencia del carácter pecaminoso *pe se* dé la naturaleza humana y, por otra parte, su ética mostraba la tendencia al

² Consol ad Marc., 24, 5.

humanitarismo cada vez más marcada en la *stoa* nueva. A pesar de que Séneca repite los lugares comunes estoicos relativo a que el sabio se basta a sí mismo, habían despreciado gran parte del orgullo moral y la dureza del antiguo estoicismo. Le ronda como un fantasma el sentido de la maldad humana, maldad imposible de desarraigar; nadie se libra de ella y la virtud consiste en una inacabable lucha por salvarse más bien en llegar a la salvación. Probablemente es esta conciencia del pecado y la miseria como cualidad humana universal la que ha hecho que atribuyan un valor tan grande a la simpatía y amabilidad humana, virtudes que no habían sido muy características del estoicismo en sus versiones más rigurosa. Y la paternidad de Dios y la fraternidad de los hombres han tomado la nota de amor y buena voluntad hacia todos los hombres, que vinieron a caracterizar la doctrina cristiana. A medida que la virtud escénica y políticas retrocedieron hacia un segundo plano, se dio a las virtudes de la compasión, la amabilidad, la caridad, la benevolencia, la tolerancia y el amor-junto con la condenación por motivos morales de la crueldad, el odio, la cólera y la dureza en el trato de los subordinados y los inferiores-un lugar mucho más elevado en la escala moral del que habían ocupado en la ética anterior. Los efectos de este humanitarismo se puede observar en el derecho romano clásico, especialmente por lo que se refiere a las salvaguardias puestas a la propiedad y a las personas de las mujeres e hijos no emancipados, a la protección de los clavos, a un trato más humano de los criminales y a una política general de protección a los desamparados. Es curioso el contrasentido de las virtudes humanitarias apareciera por primera vez acompañando a un presente sentido de corrupción moral, ya que ambas posiciones difieren claramente de los sentimientos éticos del período anterior de la antigüedad.

Probablemente, ambas fueron aspectos de una actitud más contemplativa respecto a la vida, actitud que entonces evidentemente había venido a remplazar a la vieja creencia en que la virtud suprema era el servicio al estado.

Este apartamiento de Séneca de la antigua creencia en que el estado es el instrumento superior de perfección moral lo señala de modo muy destacado su brillante descripción de la Edad de Oro que, a su juicio, había precedido a la edad corrompida de la civilización. En su epístola XC, escribí a este estado idílico de naturaleza como algo muy parecido al entusiasmo retórico desplegado por Rousseau en relación con el mismo tema del siglo XVIII. En la Edad de Oro, creía, los hombres eran aún felices e inocente; amaban una vida sencilla y los precios y las cosas superfluas de la civilización. No era en realidad sabios ni moralmente perfecto, ya que su bondad era más del resultado de la inocencia de la ignorancia de que la práctica de la vida. En particular, en el estado de la naturaleza escrito por Séneca, los hombres no habían adquirido aún gran instrumento de la codicia de una institución de la propiedad privada; en realidad fue el desarrollo de la avaricia lo que destruyó la situación primitiva pureza. Además, mientras los hombres siguieron siendo puros, no tenía necesidad de gobierno ni leyes; obedecen voluntariamente a los hombres más sabios y mejores, quienes no buscaban propio provecho al recibir a sus semejantes. Pero cuando los hombres debieron aguijoneados por el deseo de apropiarse de las cosas, se volvieron egoístas y los gobernantes se convirtieron en tiranos. El progreso de las artes llevó consigo el lujo de la corrupción. Toda esta serie de consecuencias hicieron necesarias las leyes y la coacción con objeto de poder dominar vicios y corrupciones de la naturaleza humana. En resumen, el gobierno es el remedio necesario de la maldad.

La glorificación de un idílico estado de naturaleza, sugerido ya que ciertos pasajes de Las Leyes de Platón, desarrollada ahora por Séneca, ha desempeñado un papel nada desdeñable en la teoría política utópica. Tanto si se vuelve al pasado -como en Séneca y Rousseau- como se proyectaría hacia el futuro -al modo de los socialistas utópicos-, ha tenido por lo general la misma

finalidad: poner de relieve los vicios y corrupción en el género humano y protestar contra los abusos políticos y económicos de una época. Por lo que hace Séneca, la Edad de Oro no era sino otra expresión obsesionante sentido de la decadencia que presentaba la sociedad romana en el reinado de Nerón. Por razones fáciles de comprender, era difícil que los jurisconsultos compartiesen su opinión de que, en estado de naturaleza, no existía la propiedad privada, ya que en apariencia aquellos consideraban la propiedad privada completamente acorde con el derecho natural. La analogía más cercana que podemos encontrar en los juristas es acaso la esclavitud que, como se dijo en el capítulo anterior, era considerada a veces como institución del *ius gentium*, pero no del *ius naturale*. En general, la concepción senequista del derecho común mero remedio del pecado era eternamente contraria a la que presenta Ulpiano al demoniarlo "verdadera filosofía" y *ars boni et aequi*. Pero la idea del estado de naturaleza sostenida por Séneca podía en cambio ser aceptable para los teólogos cristianos. La creencia en una primitiva condición de pureza estaba implícita en el relato del pecado original, y entre los escritos de piano llegó a hacer doctrina establecida la de que la pobreza era moralmente superior a la riqueza y el monacato a la vida secular.

Sin embargo, es importante notar que esta doctrina, tanto en Séneca como los escritores cristianos, no constituía, en ningún sentido, un ataque subversivo en contra de la propiedad o el derecho o el gobierno. Lo que implica es meramente que estas instituciones no representan un segundo ideal ético. En una sociedad perfecta o con una naturaleza humana purificada serían innecesarias. Pero la maldad del género humano ha hecho que la propiedad privada pueda ser una institución útil y el derecho apoyado en la fuerza algo enteramente indispensable. Es fácil sostener a la vez que el gobierno sólo surge como resultado de la maldad de los hombres y que, sin embargo, es el medio divinamente dispuesto para gobernar a la humanidad después de la caída en consecuencia tiene un título inviolable a la obediencia de todos los hombres buenos. Esto llegó a ser en realidad común creencia cristiana.

A la vez, la representación hecha por Séneca del gobierno como remedio más o menos artificial de los males humanos, era índice de un enorme cambio operado en la opinión moral, sino sólo se apartaba de la valoración de las instituciones políticas hechas por los filósofos griegos, sino aún de la defendida todavía muy poco antes por Cicerón. Sería difícil exagerar la discrepancia entre la opinión de Séneca y la antigua concepción expresada en la prensa aristotélica de que la ciudad-estado es la condición necesaria de una vida civilizada y el único medio de llevar las facultades humanas a su forma más alta de desarrollo. El cambio que dictaba la posición de Séneca acerca de la función del estado es comparable con ambos cambios, miraron por el complemento la antigua valoración de la política. En lugar del supremo valor de la ciudadanía, hay una igualdad común, compartida por los hombres de toda suerte y condición; y en el lugar del estado como órgano positivo de la perfección humana, hay un poder coactivo de lucha sin éxito por hacer tolerable la vida terrenal. Aunque este cambio revolucionario de la escala de valores no aparece por ahora sino como una sugestión, consecuencias estaban destinadas a ser explotadas y a incorporarse cada vez con mayor firmeza a la filosofía política de los Padres de Iglesia.

LA OBEDIENCIA CRISTIANA

La aparición del Iglesia cristiana como institución es autorizada para gobernar los asuntos espirituales de la humanidad con independencia del estado puede considerarse, sin exageración, como el cambio más revolucionario del historia Europea occidental tanto por lo que respecta a la ciencia política como en lo relativo a la filosofía política. Pero no se sigue de ello, de manera alguna,

y las concepciones políticas de los primeros cristianos fueran de ningún modo característicamente suyas o específicamente distintas de las sostenidas por los hombres. Los intereses que contribuyeron a la creación del cristianismo fueron intereses religiosos y el cristianismo era una doctrina de salvación, no una filosofía y una teoría política. Las ideas de los cristianos acerca de estas últimas materias no eran muy distintas de las sostenidas por los paganos. Así, por ejemplo, los cristianos, no menos que los estoicos, podían creer en el derecho natural, el gobierno providencial del mundo, la obligación del derecho positivo y el gobierno de ser sustancialmente justos y la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios. Tales ideas estaban muy difundidas antes de la aparición del cristianismo y numerosos pasajeros familiares del Nuevo Testamento muestran que fueron incorporadas inmediatamente a los escritos cristianos. Por ejemplo, el autor de Los hechos nos presenta a San Pablo predicando a los atenienses en términos que tenían que ser familiares para quien quiera que hubiera huido alguna vez un discurso estoico: "Por qué en el vivimos y nos movemos y somos; como también algunos de vuestros poetas dijieron."³ Sólo la nueva enseñanza religiosa de la resurrección de la carne es inconcebible para los atenienses. De modo semejante, San Pablo escribe a los gálatas rechazando para la Iglesia las diferencias de raza o posición social:

No hay judío, griego hombre, no hay siervo, ni libre; no hay varón, miembro; porque todos vosotros sois uno con Cristo Jesús⁴.

Y a los romanos afirmando la nueva ley inherente a toda la naturaleza humana frente a la ley mosaica.

Porque los gentiles, que no tienen ley, naturalmente haciendo lo que es de la ley, los tales, aunque no tengan ley, ellos son ley a sí mismos.⁵

En general, puede decirse que, por lo que respecta al derecho natural, la igualdad humana y la necesidad de justicia en el estado, los padres de la Iglesia estaban sustancialmente de acuerdo con Cicerón y Séneca.⁶ Es cierto que los escritores paganos no sabía nada de una ley revelada, tal como los cristianos creían contenida en las escrituras judía y cristiana, pero la creencia en la revelación no era de ningún modo incompatible con la concepción de que el derecho natural es también la ley de Dios.

La obligación de los cristianos es respetar la autoridad constituida estuvo profundamente arraigada en el cristianismo desde su fundador. Cuando los fariseos habían tratado de sorprender a Jesús en oposición al poder de Roma, aquel habría pronunciado las memorables palabras:

Pagad, pues, a César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.⁷

Y San Pablo, en su epístola a los romanos, había escrito el pronunciamiento político más influyente del nuevo testamento:

³ Hechos, 17,28.

⁴ Gálatas, 3,28.

⁵ Romanos, 2,14.

⁶ Carlyle, op. Cit., vol. I (1903), parte III.

⁷ Mateo, 22, 21; cf. Marcos, 12,17; Lucas, 20,25.

Toda alma se somete a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios, y las que son, de Dios son ordenadas.

Así que, el que supone a la potestad, a la ordenación de Dios resiste: y los que resisten, ellos mismos ganan condenación para sí.

Porque los magistrados son Baltimore a qué bien así, sino al malo. ¿Quién es, pues, no temer la potestad? Haz lo bueno y tendrás alabanza de ella;

Porque el ministro de Dios para tu bien. Mas hiciere es lo malo, M.: porque no en vano lleva el cuchillo; porque es ministro de Dios, brindado para castigo al que hace lo malo.

Por lo cual es necesario que leísteis sujetos, no solamente por la ira, más aún por la conciencia. Porque por estos padres también los tributos; porque son ministros de Dios que sirven a esto mismo.

Pagar a todos lo que debéis; al que tributo, tributo; al que pecho, pecho; al que temo, temor; al que honra, honra.⁸

Puede muy bien ser cierto, como suponen algunos historiadores,⁹ este pasaje y otros de semejante tenor se escribieran para combatir tendencias anárquicas existentes en las primeras comunidades vecinas; si es así, cumplieron su finalidad. Las palabras de San Pablo se convirtieron en doctrina cristiana aceptada y la obligación de la obediencia cívica en virtud vecina entidad, en un jefe responsable del Iglesia podía negar. Probablemente es cierto que San Pablo, como Séneca, creía que el poder del magistrado era una consecuencia necesaria del pecado del hombre; corresponde al gobernante reprimir el mal y fomentar el bien. Pero como ya se ha dicho, esto implica que el respeto a los gobernantes deje de ser por ello un deber de conciencia.

San Pablo y otros autores del nuevo testamento subrayan la concepción de que la obediencia es un deber impuesto por Dios y este hecho da la doctrina cristiana un acento distinto del que había tenido la teoría constitucional romana, subrayada por los juristas, de que la autoridad del gobernante deriva del pueblo. Una vez aceptadas las Escrituras judías, esta idea tuvo que robustecerse naturalmente con la explicación del origen de la monarquía judía contenida en el Antiguo Testamento. Se habla habitualmente del rey de los judíos como el ungido del Señor; con arreglo a la tradición, la monarquía fue establecida por Dios como resultado del espíritu de rebeldía del pueblo; y, por último-punto no olvidado por los escritorios eclesiásticos posteriores-, Saúl fue instituido rey al ser ungido por las manos de un profeta. En un cierto sentido, la concepción cristiana del gobierno implicó siempre una teoría del derecho divino, de que el gobernante es ministro de Dios. Pero las controversias constitucionales modernas al juzgado el contraste entre las dos concepciones en una forma en que nadie pensó en un principio ni durante bastantes siglos después. Aunque la autoridad derivase del pueblo, no había razones para que el respeto a ella no fuese un deber religioso; o, inversamente, si el gobernante era ordenado por Dios, podía deberla forma particular de su oficio a las instituciones imperantes a un pueblo. En realidad, puede decirse que el propósito latente en las dos teorías es idéntico. Para San Pablo y para todos los cristianos, el respeto se debía más bien al oficio que aquí no detentaba; las virtudes o vicios personales del gobernante no tenía nada que ver con la cuestión. Un mal gobernante es un castigo por los pecados y, sin embargo, hay que obedecerle. Para los jurisconsultos romanos, la elección del pueblo significaba, en términos generales, la naturaleza jurídica del poder ejercido. Ambas opiniones suponen-la una como derecho

⁸ Romanos, 13, 17; cf I Pedro, 2, 13-17.

⁹ Véase Carlyle, op. Cit. Vol. I, pp.63 ss.

y la otra como teología-la diferencia entre la autoridad inherente a una institución y el poder meramente arbitrario que pueda poseer un individuo. Por esta razón, ambas concepciones pudieron coexistir sin resultar incompatibles.

DIVISIÓN DE LA LEALTAD

Así, pues, el respeto a la autoridad legítima en un deber que ningún cristiano negaba. Sin embargo, era un hecho de la máxima importancia el cristiano estaba inevitablemente obligado a cumplir un doble de ver de un alto tipo enteramente desconocido para la ética de la antigüedad pagana. No sólo tenía que dar al César lo que era del César, sino también a Dios lo queda de Dios, y se produce un conflicto entre los dos deberes, no podía haber duda de que el cristiano tenía que obedecer a Dios antes que al hombre. La posibilidad de tal conflicto esté implícita en toda la concepción-cómo, por ejemplo, la de Séneca-Tecolote los derechos cívicos en segundo lugar, pero no hay nada que demuestre que Séneca se diera cuenta de esta posibilidad. El cristiano, miembro de una minoría perseguida, no podía menos que darse cuenta de ello, y no puede negarse que un emperador escrupuloso como Marco Aurelio, en cuyo reinado floreció la persecución, estaba en lo cierto al sostener la convicción, firme aunque un tanto vaga, de que el cristianismo contenía una idea incompatible con la virtud romana de la ilimitada obligación de súbdito con respecto al estado. El cristiano, que creía que su religión era una verdad revelada por Dios para hallarle a una salvación muy superior a la de cualquier destino que ofreciera este mundo, tenía que creer que la religión le imponía deberes de los que ningún emperador podía dispensarle y a la luz de los cuales había que soportar y juzgar el deber admitido de obediencia cívica. El principio era, en cierto sentido, antiguo-el de que todo hombre es ciudadano de dos estados-, pero la aplicación era nueva, ya que para el cristianismo el mayor de esos estados no era meramente la familia humana, sin un reino espiritual, un verdadero reino de Dios, en el que el hombre conseguía la vida eterna y el destino que trascendía de modo inconmensurable de la vida que pudiera ofrecer reino terreno.

Es cierto el cristianismo no fue la única doctrina que planteó un problema de este tipo las propiedades del cristianismo como religión "virtual" eran compartidas en mayor método grado por otras religiones existentes en el mundo romano. Antes de acabar el siglo II, los antiguos cultos indígenas de Grecia y Roma-aunque diligentemente fomentados con los fines políticos del había cedido mucho terreno a una serie de religiones de origen oriental, una de las cuales era el cristianismo. Todas esas religiones coincidían en ofrecer la salvación y la vida eterna a una generación obsesionada por el pecado y calzada del mundo, y por cuanto que tenían una clase sacerdotal dedicada profesionalmente a esta tarea y diestra en el arte de ofrecer consuelo espiritual.

En la pasada atmósfera de un periodo de opresión e impotencia, las almas desesperanzadas de los hombres aspiraban con inefable auto a los espacios radiantes de los cielos.¹¹

Esta era una característica social predominante de la época, en la que se apoyó la difusión del cristianismo y las demás religiones orientales. Con la oleada de interés religioso y entra terreno, y con el logro de independencia de las instituciones religiosas, el inevitable una ruptura con la vieja tradición que hacía de la religión un adjunto del estado. El cristianismo-la Iglesia al lado del estado

¹¹ Franz Cunnot, *After Life in Roman Paganism* (1922), p. 40. Véase también *The Orinetal Religions in Roman Paganism*, del mismo autor (trad. Ingl., 1911), cap. II

representó la quiebra definitiva de la vieja idea imperial y el punto de partida de un desarrollo radicalmente nuevo.

El imperio universal había sido siempre imposible sin apoyo religioso. Una serie de pueblos, tribus y ciudades, carentes de un vínculo tan fuerte como el moderno sentimiento de nacionalidad, no podía encontrar otro lazo eficaz de unión que no fuese una religión común. Alejandro y sus sucesores se habían visto obligados desde el principio acopiar la práctica oriental en esta materia y Roma tuvo que seguir el mismo camino. En las provincias orientales se verificó a los primeros emperadores, tanto en vida como después de la muerte, pero en Italia las restricciones jurídicas que pasaron de la República al Imperio, refrenar un el proceso. Sin embargo, los restos de la concepción republicana fueron debilitándose cada vez más y con la reorganización del Imperio bajo Dioclesiano y el restablecimiento por ese emperador del mitraísmo como religión oficial del estado, Roma se transformó en algo comparable a un califato oriental. Aún esa solución resultó no ser sin un expediente temporal. El aumento de poder de la religión que hizo primero posible, y luego necesaria, la deificación del emperador, acabó por hacer imposible aquella solución. En efecto, lo que se requería no era una religión oficial, que pudiera seguir siendo considerada en gran parte como apéndice del estado, sino más bien una religión dotada de una organización eclesiástica autónoma, colocar al lado del estado como su igual y aún, por lo que hace a la valoración predominante de los intereses por ella representados, como su superior. El cristianismo no podía evidentemente admitir, será congruente con religión, las pretensiones o títulos del emperador deificado a ser tribunal de última instancia en cuestiones espirituales. Pero una vez que se desechó esa pretensión de Roma de ser la fuente de la autoridad religiosa a la vez que de la autoridad política, el cristianismo del imperio. La Iglesia tenía la organización apropiada para poder dar apoyo a la autoridad secular, o podía cooperar lealmente como ciudadano o como soldado del imperio. La Iglesia tenía la organización apropiada para poder dar apoyo a la autoridad secular, enseñar las virtudes de la obediencia y la lealtad y educar sus miembros en los deberes de la ciudadanía.

La novedad de la oposición cristiana consistía puesto de que hay en el hombre una naturaleza dual y de la existencia de un control dual sobre la vida humana correspondiente al doble destino de aquél. La distinción entre lo espiritual y lo temporal era esencial al punto de vista cristiano, y por este motivo la relación entre las instituciones religiosas y políticas presentado por el cristianismo un problema nuevo. Desde el punto de vista de la antigua concepción imperial de la obligación política,* las condiciones de los cristianos en esta materia eran constitutivas de traición, así como idea imperial era, desde el punto de vista cristiano, fundamentalmente pagano e irreligioso. Para el pagano, los dos altos deberes morales religiosos confluyen en el estado simbólicamente la persona del emperador, que a la vez la suprema autoridad civil y una divinidad para el cristiano, los deberes religiosos constituían un obligación suprema, debida directamente a Dios, y era resultado de la relación entre una deidad litoral y la esencia espiritual de la naturaleza humana. La interferencia de una fuerza terrena en la relación era algo que, en principio, un cristiano no podía tolerar, y por esta razón la ceremonia enteramente formal de tributar al emperador honores religiosos constituye una exigencia a la que tenían que negarse una institución que tenía su razón de ser en esa relación superior y que existía para servir de medio de comunicación del alma con Dios, tenía que exigir que se la distinguiera de aquellas instituciones seculares que servía para procurar los medios de la existencia corporal y terrena, y que ser a la vez, un cierto grado, independiente de ellas. Por esta

* Desde el libro de T.H. Green, titulado *Lectures on the Political Obligation (1985)*, se utiliza en la literatura política inglesa la fórmula "obligación política para indicar – en las palabras de Green. "la obligación del súbdito para con el soberano, la del ciudadano respecto al estado y las obligaciones existentes entre los individuos cuando impone su cumplimiento un superior político [T.]

razón el cristianismo planteó un problema que no había conocido el mundo antiguo-el problema de las relaciones entre Iglesia y estado-y supuso una diversidad de lealtades y un juicio íntimo no incluido en la antigua idea de ciudadanía. Es difícil imaginar que la libertad hubiera podido desempeñar el papel que llegó a tener en el pensamiento político europeo, sino que hubiese concebido que las instituciones éticas y religiosas eran independientes del estado y de la coacción jurídica, y superiores en importancia a ellos.

La parte esencial de esta situación el hecho de que la Iglesia se había fortalecido, tanto en doctrina como en lo relativo a organización, antes de haber llegado a ser reconocida como oficial; esto hizo de ella un valioso adjunto del imperio. Mientras fue sólo una asociación voluntaria-y con frecuencia legal-, su relación con el estado no exigía ninguna especial. Sin embargo, después que hubo sido declarado oficial, se hizo más necesario para ella reclamar autonomía en cuestiones espirituales. Por otra parte, ningún jerarca eclesiástico supuso nunca que la Iglesia y el estado pudieran dejar de estar en contacto, del mismo modo que el alma y cuerpo, aunque diferente esencia, están constantemente unidos en la vida humana. Se suponía que la independencia de la Iglesia y el estado comprendía mutua ayuda entre ambos, ya que los dos eran instrumentos divinamente designados por el gobierno de la vida humana en este mundo y en el cenicero. El deber de la obediencia cívica era una indudable virtud cristiana, tan verdaderamente impuesta al hombre por Dios como cualquier otra obligación moral; pero, con todo, no era una obligación absoluta. La verdadera razón de que Constantino declara el cristianismo religión oficial del imperio fue el apoyo que la disciplina de la Iglesia podía dar al estado. Por otra parte, e igualmente indudable el deber de un príncipe cristiano de apoyar y proteger a la Iglesia, este deber no podía menos de comprender, en caso necesario, el mantenimiento de la pureza de su doctrina. No se creía que este deber fuese en modo alguno contrario a la naturaleza secular de un gobernante, ni se suponía que con ello se hiciera al príncipe juez en materia de doctrina. La oposición cristiana implicaba dos clases de deberes, espirituales y seculares, que podían en ocasiones aparecer como puestos, pero que, en último término no podían ser irreconciliables; análoga mente, implicaba dos organizaciones institucionales a las que se mantenía separadas aunque cada una de ellas necesitaba, y en todos los casos normales recibía, el apoyo y la ayuda de la otra.

Son evidentes las posibilidades de conflicto y ambigüedad que hay en tal concepción; más aún, es difícil imaginar una forma realmente cristiana de sociedad en la que puedan surgir dificultades de este tipo, ya que sus dificultades reflejan una compilación de la propia vida normal tanto la vez más fácil que mostrar que la Iglesia y el estado no eran realmente independientes, ya que en el periodo en que fue Iglesia oficial aquella tiene que apoyarse en el emperador tiene poco posterior mayor poder podía amenazar la autonomía de la autoridad secular. Las dificultades que ofrece el problema puede ponerse de manifiesto con las contradicciones que presenta un pensador como San Agustín al referirse a la tolerancia religiosa. En principio la aceptación del cristianismo no podía depender únicamente de la fuerza en cometer una grave violación de la libertad espiritual y, sin embargo, esta vista cristiano, al creer sinceramente el erigía era un pecado mortal, no puede contemplar cruzado de brazos fusión cuando se oponía a ella quienes serán responsables de la salud terrena así como de la eterna de sus súbditos. Así, por ejemplo, en la primera época de su vida San Agustín se opuso al empleo de la fuerza contra los maniqueos, pero posteriormente, controversia contra los dos artistas, sostuvo que, por el bien de sus almas, se debe obligar a los ejes a recibir instrucción. De modo semejante, era un hecho histórico evidente que la influencia de Constantino había sido decisiva para la derrota de los arrianos en el Concilio de Nicea, pero evidentemente ningún cristiano, sino absurda sufre, podía creer que la doctrina ortodoxa de la

Trinidad había sido establecida por edicto imperial. El problema implica una complicada delimitación de jurisdicciones, y hasta el final de la edad media o posible que surgiese conflictos adicionales, aunque, en circunstancias normales, las líneas divisorias estaban trazadas con su vigente claridad. En un principio, la necesidad fundamental consiste en subrayar la autonomía de la Iglesia en materias espirituales.

SAN AMBROSIO, SAN AGUSTÍN Y SAN GREGORIO

Puede verse cuáles eran las opiniones de los eclesiásticos con respecto a estos problemas, así como la falta de una discriminación tajante los conceptos empleados, haciendo referencia tres grandes pensadores de los siglos siguientes al establecimiento de la Iglesia cristiana como religión oficial del imperio: San Ambrosio de Milán, en la segunda mitad del siglo IV; San Agustín, a comienzos del siglo V, y San Gregorio, en la segunda mitad del siglo VI. Ninguno de estos hombres trató de elaborar una filosofía sistemática de la Iglesia y de su relación con el estado; pertenece más bien al período formativo del pensamiento cristiano y se ocuparon de los problemas que presentaban urgencia inmediata. Pero todos ellos expresaron opiniones forman parte esencial de la convicción cristiana y que se convirtieron en parte integrante del pésame intercristiano acerca de las relaciones entre ambas instituciones.

Especialmente notable San Ambrosio por su vigorosa defensa de la autonomía de la Iglesia en materias habituales. La razón para creer que su posición a este respecto fue distinta de la sostenida por los demás cristianos de su época, pero su franca exposición del principio y su valerosa adhesión a él, pese a la oposición que encontró, le convirtieron en una autoridad a la que recurrieron los escritores cristianos en todas las controversias posteriores en las que surgió este punto. Así, por ejemplo, afirmó claramente que en materias espirituales la Iglesia tiene jurisdicción sobre todos los cristianos, incluyendo al emperador, de que este, como cualquier otro cristiano, es hijo de la Iglesia; "está dentro de la Iglesia, no por encima de ella".¹² En una epístola al emperador Valentiniano afirmó audazmente en materia de fe "son los obispos los que deben ser jueces de los emperadores cristianos y no los emperadores de los obispos". Lo discutió en modo alguno el deber de obediencia a la autoridad civil, pero afirmó que no era sólo derecho, sino de ver, de un sacerdote reprehender a los gobernantes seculares en materia de moral, precepto que no sólo el señor, sino que puso en práctica. En una famosa ocasión se negó a celebrar el sacramento de la eucaristía en presencia del emperador Teodosio porque éste había pecado al producir una matanza en Tesalónica y en otra la suspendió hasta que el emperador hubo retirado una orden que Ambrosio consideraba en menoscabo de los privilegios de un obispo. En otra ocasión se negó firmemente a entregar una iglesia para que se destinase al culto arriano, pese a la orden del emperador Valentiniano. "Los palacios pertenecen al emperador, las iglesias al sacerdote." Admitía la autoridad del emperador sobre la propiedad secular, incluyendo las tierras de la Iglesia pero negaba el derecho de los emperadores a tocar los edificios eclesiásticos, dedicados directamente a un espiritual. Sin embargo, repudio a la vez decididamente todo derecho a resistir por la fuerza la ejecución de las órdenes del emperador. Argüía e imploraba, pero no incitaba al pueblo a rebelarse. Así, pues, según Ambrosio, al gobernante secular está sometido la instrucción de la Iglesia en materias espirituales y su autoridad, al menos sobre algunas cuestiones eclesiásticas, es limitada, el derecho de la Iglesia debe

¹² Las citas están tomadas de la op. Cit. de Carlyle, vol. I, pp. 180 ss. Y notas de pie de pagina.

mantenerse por medios espirituales y no por la resistencia. Dejó en gran variedad los límites precisos entre las dos clases de problemas.

El pensador cristiano más importante de la época estamos estudiando fue San Agustín, el gran converso, título de San Ambrosio. Filosofía es poco sistemática, pero su mente había bajado casi todo saber de la antigüedad, en gran parte, éste se transmitió a la edad media través de él. Los escritos de un Agustín han sido una mina de ideas en la que han excavado los escritores posteriores, tanto católicos como protestantes. Es necesario que todos los puntos en los que estaba de acuerdo en lo sustancial con la generalidad del pensamiento cristiano y que ya hemos mencionado en este capítulo. Su idea más característica es la concepción una comunidad cristiana, con una filosofía de la historia que presenta a tal República, la acumulación del desarrollo espiritual del hombre. Debido a su autoridad, esta concepción se convirtió en parte imposible desarraigar del pensamiento cristiano, que se ha extendido no sólo durante la edad media, sino hasta muy entrada la edad moderna. Los pensadores protestantes, en grado no menor que los católicos, han estado dominados a este respecto por las ideas agustiniano.

Su gran libro, *La ciudad de Dios*, fue escrito por el fin del cristianismo contra la acusación pagana de que aquél era responsable de la decadencia del poder de Roma y en particular el saqueo de la ciudad por Alarico en el año 410. Sin embargo, arrolló incidentalmente casi todas sus ideas filosóficas como incluyendo su teoría de la significación y meta de la historia humana, la que trataba de colocar la historia de Roma en la perspectiva adecuada. Picaba esto una exposición, desde el punto de vista cristiano, de la idea antigua de que el hombre es ciudadano de dos ciudades, la ciudad de su nacimiento y la ciudad de Dios. En San Agustín se hizo explícito el sentido religioso de esta distinción sugerida ya por Séneca y Marco Aurelio. La naturaleza humana es doble: el hombre es espíritu y cuerpo y, por lo tanto, la de ciudadano de este mundo y de la Ciudad Celestial. El hecho fundamental de la vida humana es la división de los intereses

humanos: de un lado, intereses terrenos contados alrededor del cuerpo de otros, los intereses. Terrenos que pertenecen específicamente a la. Como ya se ha dicho, esta distinción se encuentra en los cimientos del pensamiento cristiano en materia ética y política.

Sin embargo, San Agustín hizo de la distinción la clave para la historia humana, que está y estará siempre dominada por la lucha entre las dos sociedades. De un lado se encuentra la ciudad terrena, la sociedad fundada en los impulsos terrenos, apetitos y posesivos de la naturaleza humana inferior; por otro, la ciudad de Dios, sociedad fundada en las esperanzas de la paz celestial y la salvación espiritual. La primera es el reino de Satán la historia del cual piensa con la desobediencia de los ángeles rebeldes y encarna especialmente en los imperios paganos de Asiria y Roma. La otra es el reino de Cristo, que encarnó primero en el pueblo hebreo y después en Iglesia y el imperio cristianizado. La historia es la narración dramática de la lucha entre esas dos sociedades y el dominio final tiene que corresponder a la ciudad de Dios. Sólo en la Ciudad celestial es posible la paz; sólo el reino espiritual es permanente. Esta es, pues, la interpretación agustiniana de la caída de Roma: todos los reinos meramente terrenos tienen que desaparecer, ya que el poder terreno es por naturaleza mudable e inestable; se basan aquellos aspectos de la naturaleza humana que produce necesariamente la tierra y la sed de dominación.

Pero se necesita una cierta precaución al interpretar esta teoría y en especial al aplicarla a los hechos históricos. Lo que quería decir San Agustín no era que la ciudad terrena o la ciudad de Dios pudieran identificarse de modo preciso con las instituciones humanas existentes. La Iglesia como organización humana visible no era para él lo mismo que el reino de Dios, y aún menos era idéntico el gobierno secular de los poderes del mal. No era probable que un jerarca eclesiástico que se había

basado en el poder imperial para reprimir la herejía, atacase al gobierno como representación del reino del mal. Como todos los cristianos, San Agustín creía que las potestades "que son, de Dios son ordenadas", aunque creía también que el pecado había hecho necesario el imperio de la fuerza por los gobiernos y que este empleo en el remedio divinamente ordenado de los pecados. En consecuencia, no consideraba a las dos ciudades como visiblemente separadas. La ciudad terrena en el reino del diablo y de todos los hombres malos; la Ciudad celestial, la comunidad de los redimidos en este mundo y en el futuro. En toda la vida terrenal, las dos sociedades se encuentran mezcladas, para no separarse sin en el Juicio Final.

Al propio tiempo, San Agustín concedía el reino del mal como representado, al menos, por los imperios paganos, aunque no exactamente identificado con ellos. Concebía también a la Iglesia como representación de la Ciudad de Dios, aunque ésta no puede identificarse con la organización eclesiástica. Uno de los aspectos más influyentes de su pensamiento ha sido la realidad y la fuerza que dio a la concepción de la Iglesia como institución organizada. Su esquema que la salvación humana y de la realización de la vida celeste se basa absolutamente en la realidad de la Iglesia como unión social de todos los verdaderos creyentes, a través de la cual puede operar en la historia humana la gracia de Dios.¹³ Por esta razón, consideraba la aparición de la Iglesia cristiana como el punto culminante de la historia: marcaba una nueva época en la lucha entre los poderes del bien y los del mal. De ahí en adelante, la salvación humana está ligada con los intereses del Iglesia y, en consecuencia, esos intereses son preponderantes sobre cualesquiera otros.

Por consiguiente, la historia del Iglesia era para San Agustín literalmente lo que mucho más tarde dijo Hegel, con bastante inexactitud, del estado: "la marcha de Dios sobre la tierra". La especie humana es, sin duda, una sola familia, pero su destino final nos alcanza la tierra, sino en el cielo. Y la vida humana es el teatro de una lucha cósmica entre la bondad de Dios y la maldad de los espíritus rebeldes. Toda la historia humana es el majestuoso desarrollo del plan de salvación divina, el momento decisivo en el cual está señalado por la aparición del Iglesia. A partir de momento, la unidad de la especie significa la unidad de la fe cristiana bajo la dirección del Iglesia. Sería difícil inferir de ello que el estado tiene lógicamente convertirse en mero "brazo secular" del Iglesia, pero la diferencia no es necesaria y las circunstancias de la época eran tales de San Agustín no hubiera podido deducirla. Su teoría de la relación entre los gobernantes seculares y los jerarcas eclesiásticos no era más precisa que la de otros escritores tiempo y, en consecuencia, en las posteriores controversias respecto a este punto, ambos bandos pudieron invocar su autoridad. Pero hizo indiscutible para muchos siglos la concepción de que, bajo la nueva ley, el estado tiene que ser cristiano, servirá una comunidad que es una por virtud de una común fe cristiana y servir a una vida en la que los intereses espirituales encuentran indiscutiblemente por encima de todo lo demás y contribuir a la salvación humana manteniendo la pureza de la fe. Como dijo James Bryce, la teoría del Sacro Imperio Romano se basó en la ciudad de Dios agustiniana. Pero la concepción no desapareció en modo alguno con la decadencia del Imperio. Ninguna idea era más difícil de captar para un pensador del siglo XVII de la noción de que el estado pudiera apartarse por entero de todos los problemas de creencia religiosa. Aún en el siglo XIX, Gladstone pudo sostener todavía que el estado tenía una conciencia que le permitía distinguir entre la verdad y la falsedad religiosa.

¹³ Es preciso admitir que hay otro aspecto del pensamiento Justiniano personalidad estuvo siempre dividida entre la oposición de un jerarca eclesiástico y la de un en este último carácter puede concebirse la gracia como relación de un alma con Dios de tendencia protestante se inclinan a darle esa interpretación. Pero para fines históricos, y en especial a la luz de su influencia en la edad media, información centrada en el texto es correcta.

San Agustín expone de modo más vigoroso posible la necesidad de que una verdadera República hacia cristiana. Oponiéndose a las posiciones mantenidas por Cicerón y por otros escritores precristianos de que correspondan a una verdadera República la tarea de realizar la justicia, sostuvo que ningún imperio pagano podía ser capaz de realizarla. Es una contradicción en los términos decir que un estado puede dar a cada uno lo suyo mientras su constitución misma niega a Dios la adoración que se le debe.¹⁴ La filosofía de la historia de San Agustín le obligaba a admitir que los imperios precristianos habían sido-en un cierto sentido- estados, pero para él era claro que no podían haberlo sido en el pleno sentido de la palabra era aplicable después del establecimiento del cristianismo. Un estado lo tiene que ser un estado en el que se señala en la creencia en la verdadera religión y, acaso también, aunque San Agustín no lo dice directamente, un estado en el que esa religión esté apoyada por la ley y la autoridad. Pues del advenimiento del cristianismo a ningún estado puede ser justo, a menos que sea también cristiano, y un gobierno considerado aparte de su relación con Iglesia estaría desprovisto de justicia. Así, pues, el carácter cristiano del estado estaba inserto en el principio universalmente admitido de que su finalidad es realizar la justicia y el derecho. De un modo u otro el estado tenía que ser también un Iglesia, ya que la forma última de organización social era religiosa, aunque todavía podía ser objeto de controversia la forma que debiera adoptar la unión.

Explicación dada la hora de las ideas políticas de San Ambrosio y San Agustín- y de la Iglesia en cuestiones espirituales y la concepción del gobierno compartido por dos órdenes, el real y el clerical. La posición implica no sólo la independencia del Iglesia, sino también la del gobierno secular, mientras este actuase dentro de su jurisdicción propia. El deber de obediencia cívica, la transición a la potestades que son, en San Pablo había expresado de modo tan vigoroso en el capítulo XIII de la Epístola a los romanos, no quedaba en modo alguno sobreseído por el creciente poder del Iglesia. Es un hecho interesante, que pone de manifiesto la ausencia de toda intención por parte de los eclesiásticos de esta época de invadir las prerrogativas del gobierno civil, el de que las afirmaciones más vigorosas de la santidad del gobierno seculares formuladas por cualquiera de los padres, aparezcan en los escritos del gran de poderoso Papa al que se ha denominado padre del pontificado medieval. El asombroso éxito logrado por San Gregorio al asegurar la defensa de Italia contra los lombardos, y su influencia en favor de la justicia y el buen gobierno en la Europa occidental y el norte de África, realizaron enormemente el prestigio de la sede romana, en tanto que la debilidad del poder secular obligó prácticamente al Papa a asumir los poderes del gobierno político. Sin embargo, San Gregorio es el único de los Padres que habla de la santidad del gobierno político en un lenguaje sugiere la existencia de un deber de obediencia pasiva.

La opinión de San Gregorio parece ser la de que un gobernante malvado tiene derecho no sólo a la obediencia -cosa que probablemente habría admitido cualquier escritor cristiano-, sino aún la obediencia silenciosa y pasiva, opinión no expuesta con igual fuerza por ningún otro de los Padre de la Iglesia. Así, en su *Regulae Pastoralis*, sino que no debe juzgar o criticar las vidas de sus gobernantes.

Por qué los actos de los gobernantes no han de ser heridos con la espada de la lengua, siquiera cuando se cubre con razón que deben ser aprendidos. Pero si alguna vez, aunque sea en lo más mínimo, la lengua resbalada, el corazón tiene que inclinarse con la aflicción de la penitencia, a

¹⁴ Ha sido materia de controversia la significación del hecho que San Agustín discuta la definición del estado formulada por Cicerón. C. H. McIlwain (*The Growth of Political Thought in the West*, 1932, pp. 154 ss.) se ha opuesto, a mi entender con acierto, a la interpretación dada por A. J. Carley y J. N. Figgis.

fin de que pueda volver sobre sí y, cuando ha ofendido a la potestad puesta sobre él, tema el juicio de aquel que puso el poder sobre él.¹⁵

Esta concepción de la santidad del gobierno no deja de ser natural en una época en la que la anarquía había llegado a ser un peligro mayor que el control del Iglesia por los emperadores. A pesar de que Gregorio ejercía una autoridad, tanto secular como eclesiástica, que virtualmente era regia, hay una notable diferencia de tono entre carta a los emperadores de las audaces protestas y reprobaciones que surgieron de la pluma de San Ambrosio.¹⁶ Gregorio protesta contra los actos que considera canónicos, pero no se niega obedecer. Su posición parece ser el emperador tiene poder para hacer aún lo injusto, siempre que, naturalmente, quiere arriesgarse a la condenación eterna. No sólo es de Dios el poder del gobernante, sino que no hay nadie, salvo Dios, superior al emperador. Los actos del gobernante están, en último término, entre Dios y su conciencia.

LAS DOS ESPADAS

La posición característica desarrollada por los pensadores cristianos en la época patrística implicaba una organización y dirección duales de la sociedad humana en interés de las dos grandes clases de valores que debían ser conservados. Los intereses espirituales y la salvación eterna están bajo la guardia del la Iglesia y forman la provincia especial de la enseñanza, dirigida por el clero; los intereses temporales o seculares y el mantenimiento de la paz, el orden de la justicia, corresponden a la guarda del gobierno civil constituye los fines que debe lograrse mediante los esfuerzos de los magistrados. Entre ambos órdenes, es el clero y el de los magistrados civiles, debe prevalecer un espíritu de mutua ayuda. Esta doctrina de la mutua ayuda apenas dejaba línea que no pudiera atreverse legítimamente en caso de emergencia y amenazas de con la anarquía en lo temporal o con la corrupción en lo espiritual. Pero, a pesar de la vaguedad de la definición, se sentía que tales ocasiones extraordinarias no destruían el principio de lo que ambas jurisdicciones debían permanecer invioladas, respecto cada uno de los derechos ordenados por Dios para la otra.

Se denomina con frecuencia a tal concepción "doctrina de la dos espadas" o de las dos autoridades, que recibió autorizada exposición a fines del siglo V, en la boca del Papa Gelasio I. se convirtió en tradición aceptada de la primera parte de la Edad Media, y cuando la rivalidad entre el Papa y el emperador convirtió la relación entre lo espiritual y lo temporal en materia de controversia, construyó el punto de partida de las posiciones de ambos bandos. Probablemente la concepción de una sociedad sometida a una autoridad dual, presidida por jerarquía gemelas con diferentes jurisdicciones cada una de ellas, siguió siendo, aún en la época de la controversia, el ideal de la mayoría de los hombres de opiniones moderadas inclinaban a rechazar con disgusto las pretensiones extremas de ambas partes. Como Gelasio escribía a un emperador de Constantinopla, y siempre con objeto de defenderse lo que entonces llegó a ser una doctrina ortodoxa en Occidente contra las herejías que continuaban surgiendo una y otra vez en Oriente como eco de la gran disputa trinitaria del siglo anterior, siguió naturalmente la línea ya expuesta por San Ambrosio. En cuestiones doctrinales del emperador debe subordinar su voluntad al clero y tiene que aprender más bien que presumir enseña. Se sigue de ellos del Iglesia, por intermedio de sus jercas mientras, tiene que tener jurisdicción sobre toda las materias eclesiásticas, ya que es indudable que de otro modo no puede ser una institución independiente y autónoma.

¹⁵ Tomado de Carley, op. Cit., vol. I, p 152, n. 2.

¹⁶ Véase las cartas reproducidas por Carley en op. Cit., vol. I, pp.153 ss.

Dios no ha querido que los maestros y sacerdotes de la religión cristiana de gobernados por las leyes civiles y las potestades seculares, sino por los pontífices y sacerdotes.¹⁷

Acorde con este principio, Gelasio sostiene que, al menos allí donde dan vueltas materias espirituales, los eclesiásticos deben ser juzgados ante tribunales eclesiásticos por los delitos que cometieren, y no por las autoridades seculares.

El principio filosófico que hay través educación práctica es la teoría, totalmente acorde con la enseñanza de San Agustín, de que la distinción entre lo espiritual y lo temporal constituye una parte esencial de la fe cristiana y, en consecuencia, una norma que debe aplicar todo gobierno que siga la ley cristiana. La combinación en las mismas manos de la autoridad secular y la espiritual es una visión típicamente pagana, legítima acaso antes del advenimiento de Cristo, pero artificio claramente denominado después de ese momento. A consecuencia de la debilidad humana y para domeñar la arrogancia natural y el orgullo, Cristo decretó la separación de los dos poderes; en consecuencia, Cristo fue el último que pudo haber tenido legítimamente ambos poderes, regio y sacerdotal y seguido bajo la ley cristiana es ilegítimo que el mismo hombre sea a la vez monarca y sacerdote y seguido es cierto que cada poder necesita del otro:

Los emperadores cristianos necesitan de los pontífices para la vida eterna y los pontífices emplea la disposiciones imperiales para ordenar el curso de los asuntos temporales.¹⁸

Pero la responsabilidad del sacerdote es más pesada que la del gobernante secular, ya que el Día del Juicio y responsable de las almas de todos los cristianos, sin exceptuar la de los propios gobernantes y seguido en ningún caso es justo que cualquiera de los poderes ejerza la autoridad propia del otro.

La concepción de una sociedad cristiana universal transmitida por los Padres del Iglesia de la Edad Media difería, pues, fundamentalmente de la antigua idea de una comunidad universal y también de las ideas de Iglesia y estado que vinieron a prevalecer en la Edad Moderna. Difería de estas últimas por qué la Iglesia, tal como la concebían los Padres, no era un grupo distinto de personas unido por una aceptación voluntaria de la doctrina cristiana; en un concepto, la iglesia era tan universal como el imperio, porque ambos incluían a todos los hombres. La humanidad formaba una sola sociedad bajo dos gobiernos, dotado cada uno de ellos de sus normas jurídicas propias, sus propios órganos legislativos y administrativos y sus propios derechos. Sin embargo, esta concepción era diferente de todo lo que había prevalecido en la antigüedad pre-cristiana, porque dividía la lealtad de la obediencia de los hombres entre dos ideales y dos gobiernos. Al dar a la comunidad universal una interpretación religiosa como participación en el plano divino de salvación humana, el cristianismo añadió la exigencia de justicia en el estado terreno la obligación de mantener una pureza de culto que hiciese de esta vida la puerta de entrada a la ultraterrena. La idea del obligación cristiana se sobrepone a la del derecho terreno y, además que por encima de la ciudadanía del estado y al lado de ella la doctrina colocada la pertenencia a una compañía celestial. Colocaba del temor del cristianismo bajo un derecho y un gobierno dobles. Este doble aspecto de la sociedad cristiana dio por resultado un problema único que acaso ha contribuido en último término más que ningún otro a las propiedades específicas del pensamiento político europeo. Mucho

¹⁷ Tomado de Carley, op. Cit., vol. I, p.187, n. 2.

¹⁸ Gelasio, Tractatus, IV, 11. Tomado de Carley, op. Cit., vol. I, pp. 190 s., n. 1.

después del periodo en que la relación entre las dos autoridades constituyó el problema central de las controversias, la creencia en la autonomía espiritual y el derecho de libertad espiritual dejó un residuo sin el cual serían muy difíciles de entender las ideas modernas intimidad y libertad individuales.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen-Âge*, segunda edición revisada, 1955.
- Ernest Barker, "The Roman Conception of Empire", en *The Legacy of Rome*, ed. Por Cyril Bailey. Oxford, 1923. (Reeditado en *Church, State, and Education*. Ann Arbor, Mich., 1957.)
- Norman H. Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*. Historical Association Pamphlet no. 104. Londres, 1936.
- Edwyn R. Bevan, "The Prophet of Personality", en *Hellenism and Christianity*. Londres, 1930.
- Louis Bréhier, *Grégoire le Grand*. Paris, 1938.
- R. W. Carley y A. J. Carley, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936, vol. I (1903), parte III.
- Charles N. Cochrane, *Cristianismo y cultura Clásica*, trab española de José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- G. G. Coulton, *Studies in Medieval Thought*. Londres, 1940, caps. II-III.
- F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols. Oxford, 1935.
- Guglielmo Ferro, *The Ruin of the Ancient Civilization and the Triumph of Christianity*, trab. De Lady Whitehead. Nueva York, 1921.
- John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*. Londres, 1954.
- Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustine's*. Paris, 1931, cpa. IV.
- Étienne Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Lovaina, 1952.
- S. L. Greenslade, *Church and State from Constantine to Theodisius*. Londres, 1954.
- W. H. Hutton, "Gregory the Great", en *Cambridge Medieval History*, vol. II (1913), cap. VIII B.
- Walter W. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*. Filadelfia, 1946.
- T. M. Lindsay, "The Triumph of Christianity", en *Cambridge Medieval History*, vol. I (1911), cap. IV.
- C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. V.
- Edward M. Pickman, *The Mind of Latin Christendom*. Londres, 1937, cap. II.
- Sir William M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, segunda edición revisada. Londres, 1893, cap. XV.
- H. F. Stewart, "Thoughts and Ideas of the Period The Christian Roman Empire", en *Cambridge Medieval History*, vol. I (1911), cap. XX.

XI. EL PUEBLO Y SU LEY.

El período prerrománico, que llega hasta el siglo VI o VII, perteneciente todavía a la Antigüedad. Pese a los grandes cambios -sociales, económicos y políticos- ocurridos en los tres primeros siglos de la era cristiana, tanto Séneca como San Gregorio son romanos. Ambos vivieron en el círculo de las ideas políticas romanas; para ambos la única entidad política con sentido era el imperio; y ambos concuerdan sustancialmente sus principales concepciones acerca del estado y el derecho de estado ni siquiera la conversión de la Iglesia e institución social autónoma, y la necesidad que en la época de San Gregorio obligó a éste a ocupar el sitio dejado vacante por la caída del imperio, había sido bastante para quebrarla continuidad del mundo antiguo. Pero entre los siglos VI y IX las fórmulas políticas de la Europa occidental pasaron definitivamente a manos de los invasores germánicos, cuyo choque contra la antigua estructura imperial había acabado por romperla. Aunque Carlomagno adoptará los títulos de emperador y augusto, y tanto los escritores seculares como los clérigos pintan en su reino como reencarnación de Roma, ningún esfuerzo de imaginación, grande que sea, puede convertir en romanos a Carlomagno y a los hombres que colaboraron en su gobierno. El imperio romano, retirado a oriente, había dejado a Roma, por no hablar de sus provincias occidentales, sino una sombra siquiera de poder imperial; la Iglesia romana, separada de la Iglesia de Constantinopla por el problema de la ortodoxia de culto de las imágenes, se había convertido en la Iglesia de la Europa occidental; y debido al poder herético Lombardo, el obispo de Roma había hecho una alianza con el reino de franco y convertía al Papa en efectivo gobernante temporal de la Italia central. La propia conquista bárbara, junto con los cambios sociales y económicos que la acompañaron, habían hecho imposible el gobierno en gran escala. Tanto política como intelectualmente, la Europa occidental estaba comenzando a girar alrededor de un centro propio, en vez de ser mero *hinterland* de un mundo cuyo centro era la cuenca del Mediterráneo.

Desde el siglo VI hasta el siglo IX, la situación de Europa no permitió mucha actividad filosófica o teórica y los bárbaros germanos nueve capaces aún de captar -no digamos nada de ampliar- los restos del saber antiguo que estaban a disposición. El carácter relativamente ordenado de la época de Carlomagno, con su breve resurrección del saber, no fue sino un episodio. Nuevas invasiones bárbaras producidas en los siglos X y XI -noruegos en el norte hunos en el este- volvieron a amenazar con reducir a Europa a una situación de anarquía. Hasta la última parte del siglo XI, cuando comenzó la gran controversia entre las autoridades espirituales y temporales, no volvió a ver un estudio activo de ideas políticas. Sin embargo, con este grande violento corte de la historia social y política que separa el mundo antiguo del medieval, no se produjo un apartamiento consistente intencional de las concepciones políticas que llevan la sanción de la antigüedad cristiana. Siguió siendo ilimitada la reverencia tributada a la escritura, a la autoridad de los padres de la Iglesia y a la tradición de esta y aún a los antiguos escritores paganos como Cicerón. La validez del derecho natural y su autoridad obligatoria sobre gobernantes y súbditos, la obligación de los Reyes de gobernar justamente y de acuerdo con la ley, la cantidad de la autoridad constituida tanto la Iglesia como en el estado y la unidad de la cristiandad bajo los poderes paralelos del *imperium* y el *sacerdotium* eran cuestiones sobre las que existían un acuerdo completo y universal.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta la aparición de los primeros tiempos de la Edad Media de ideas sobre el derecho y el gobierno que no habían existido en la antigüedad y que, sin embargo, con su gradual incorporación a los modos comunes de pensamiento, tuvieron una importante influencia sobre la filosofía política de la Europa occidental. De alguna de estas ideas puede decirse

que, en algún sentido peculiar, fueron germánicas; por lo menos pertenecían a los pueblos germánicos. Pero no es necesario adoptar el mito de que el pensamiento germánico tuviera una aurora propia. Las ideas de los pueblos germánicos acerca del derecho eran, en términos generales, semejantes a las de otros pueblos bárbaros de organización tribal y hábitos de vida seminómadas. Esas ideas se fueron desarrollando en contacto con los vestigios del derecho romano y bajo la presión de las circunstancias políticas y económicas eran muy semejantes en todas partes de la Europa occidental. El propósito de este capítulo consiste en describir brevemente algunas de sus nuevas concepciones que se abrieron paso en el pensamiento político de comienzos de la edad media y que, como la antigua tradición deriva de los padres de la Iglesia, llegaron a ser universalmente aceptada.

LA OMNIPOTENCIA DEL DERECHO

Puede resumirse la más significativa de las nuevas ideas jurídicas diciendo que los pueblos germánicos concebían al derecho como algo perteneciente al pueblo o a la tribu, casi como un atributo del grupo una propiedad común de la mantuviera unido. Cada uno de los miembros de este vivía dentro de la "paz" y el pueblo, y el derecho establecía especialmente las normas necesarias para impedir que se quebrantase la ley. La proscripción, castigo primitivo del crimen, ponía a un hombre fuera de la paz del pueblo; el daño infligido a una persona o familia determinada, equivalente primitivo del delito, le ponía fuera de la paz de la parte lesionada, y el derecho establecía la composición mediante la cual podía impedir que la lucha privada y establecerse la paz. En esta primera etapa el derecho germánico no he escrito, sino que se componía de costumbres perpetuadas oralmente, que constituían, por decirlo, el saber que permitía mantener la vida pacífica de la tribu. El derecho es, desde luego, "en todos los casos el derecho de la tribu o el pueblo al que gobierna y corresponde a todos los miembros de la tribu por el derecho de serlo".¹ Esto era consecuencia natural del hecho de que el pueblo al que pertenece al derecho estaba aún muy poco ligado al suelo -puesto que no hacía mucho que había abandonado los hábitos nómadas de vida- ya que la agricultura tenía aún relativamente poca importancia.

Así ocurrió que los bonos bárbaros y se abrieron camino por las tierras del imperio romano llevaron con ellos su derecho, del cual siguió siendo atributo personal de cada uno de sus miembros, incluso aunque se estableciese entre personas regidas por el derecho romano. Este era el estado de cosas existentes cuando se empezó a poner por escrito los diversos derechos germánicos, en latín y no en las lenguas germánicas, entre los siglos VI y VIII. Lo "códigos bárbaros" formulados en los reinos de los ostrogodos, lombardos, borgoñes, visigodos y las diversas ramas de los francos, contenía no son un intento de poner por escrito las costumbres germánicas para el uso de los habitantes germanos, sino con frecuencia una formulación de derecho romano para los habitantes romanos. Entre los romanos aplicaban aún de respeto del derecho romano; entre las personas de origen germánico seguía siendo obligatoria la forma apropiada de derecho germánico. Como entre muchas localidades hubo frecuentes conflictos de normas jurídicas, con el transcurso del tiempo se fueron desarrollando reglas complicadas a resolver los casos en que las partes eran de diferente derecho, de modo análogo a como el derecho moderno tiene preceptos para resolver las cuestiones que de un modo u otro afectan a los derechos de diversos estados.² La idea de que el derecho que corresponde a una persona es consecuencia de la pertenencia a un pueblo o tribu resistió mucho

¹ Munroe Smith, *The Development of European Law* (1928) p. 67.

² Puede verse una breve exposición histórica de los códigos en la op. Cit. de Munroe Smith, libro II.

tiempo después de que el grupo hubo cesado de ser un grupo unificado distinto de los otros grupos y de que ocupaba un lugar propio y fijo.

Sin embargo, a medida que progresaba la amalgama de pueblos romanos y germánicos, esta concepción de que el derecho es un tributo personal debió gradualmente con el paso a la concepción de que el derecho sigue la localidad o territorio. Son evidentes las ventajas que presenta esta última concepción para conseguir una administración ordenada y unificada, y la celeridad con que la idea fue ganando territorio detenido probablemente del éxito logrado por Reyes en la empresa de reunir la administración en sus manos. Relativamente pronto, a mediados del siglo VII, hubo un código de derecho común para los súbditos, tanto como godos, del reino visigodo de España. El imperio franco, en el que la diversidad de normas jurídicas era muy grande, el proceso fue más lento y muy irregular. El derecho del rey era siempre territorial (aunque no siempre uniforme en todo el territorio) y, en conjunto, era sin duda mejor que el antiguo derecho del pueblo (personal), y en su administración era también mejor. A comienzos del siglo IX en algunas partes del imperio franco el castigo de los criminales por el derecho de la localidad en donde se habían cometido comenzó a desplazar al derecho personal. En algunas ramas jurídicas en las que se estaba especialmente interesada la Iglesia, como por ejemplo el matrimonio, la influencia de aquella operó también en contra de la diversidad de normas jurídicas. Es imposible descubrir los procesos mediante los cuales se produjo el cambio, pero sí sabemos que en el curso del tiempo -como tiene siempre a ocurrir en una comunidad sedentaria- el derecho transformó en costumbre social, y el principio que regulaba su aplicación empezó a hacer territorial y no tribal. Sin embargo, esa costumbre local nueva y vertical derecho del rey, y al derecho común de todo un reino. La diversidad jurídica, especialmente en materia de derecho privado, yo en mayor o menor grado en todas las partes, según cuál fuese el éxito logrado por el rey en la tarea de extender la jurisdicción del tribunales. Por ejemplo, en Francia el derecho privado siguió siendo en gran parte local hasta después de la revolución, aunque el derecho administrativo se había unificado hacía mucho tiempo. Por el contrario, el derecho de llegado a ser sustancialmente común a fines del siglo XII.

A través de los cambios que transformaron el derecho de la tribal en atributo personal y de atributo personal en costumbre local, persistía en cierto modo la concepción de que el derecho pertenece esencialmente a un pueblo o grupo. Esta idea no comportaba, sin embargo, la de que el derecho fuese criatura del pueblo, dependiendo de su voluntad factible de ser modificado o hecho por esta. El orden de las ideas era más bien contrario. De modo análogo o cómo podía identificarse a un cuerpo vivo con el principio de su organización, se concebía el pueblo como cuerpo comunal en la creación de su derecho. En realidad, no se suponía el derecho lo hiciese nadie, ni un individuo ni el pueblo. Se imaginaba como algo tan permanente y tan inmutable como cualquier cosa que pudiera tener carácter esos caracteres en la naturaleza, "una permanente omnipresencia en el cielo", como dijo el magistrado Holmes en una de sus célebres opiniones. Pero el derecho, tal como se concebía popularmente la Edad Media, no estaba en modo alguno sólo en el cielo. Más bien una atmósfera circundante se extendía del cielo a la tierra y penetraba en todos los rincones y fisuras de las relaciones humanas. Es cierto, como se ha antes, en la edad media todo el mundo, tanto juristas como profanos en derecho, creían en la realidad del derecho natural, pero esa carencia nos agotaba de ninguna manera en la extraordinaria reverencia en que se tenía al derecho. Se cría, en sentido literal, de todo derecho verá eternamente válido y hasta cierto punto sagrado, ya que se concebía que la providencia divina era una fuerza omnipresente que afectaba las vidas de los hombres en sus detalles más insignificantes. La costumbre, que tenía sus raíces en los usos sociales no estaba separada en ningún sentido del derecho natural, sino que se sentía más bien era una estaca del gran

árbol del derecho que crecía de la tierra del cielo y a la sombra de la cual se desarrollaba toda la vida humana. Cuando volvió a ver profesionales del derecho, tanto civilistas* como canonistas identificaron el derecho con la justicia y la equidad y concibieron el derecho humano y eliminó como formando una sola pieza³. Pero esta teoría no era sino una expresión erudita de lo que todo el mundo daba por sentado sin discusión.

DESCUBRIMIENTO Y DECLARACIÓN DEL DERECHO

Esta ramificación del derecho por todas las relaciones de la vida, como si fuese una estructura permanente dentro de la cual se desarrollase todos los asuntos humanos, no es una concepción difícil de comprender en una época en que la legislación se produce diariamente y mediante procesos que aún el hombre más optimista dudaría mucho antes de identificarlos como providencia divina. Sin embargo, no dejaba de ser natural en una sociedad en la que apenas puede decirse que se produjera legislación en el sentido moderno de norma promulgada. Una sociedad de estructura económica y social simple cambia con relativa lentitud y sus miembros en que cambia aún con mayor lentitud de lo que con frecuencia ocurre. Se concibe que la costumbre inmemorial cobre todos los problemas sobre lo que es necesario pronunciar un juicio, y durante periodos considerables de tiempo esto puede ser casi verdad. Cuando deja de serlo, explicación natural no es la de que se necesita ser un nuevo derecho, sino la de que es necesario descubrir lo que significan realidad el antiguo. Recíprocamente, el hecho de que un estado de cosas hay existido durante un tiempo considerable crea la presunción de que es justo ilegítimo. Esto, como ha señalado el profesor Munroe Smith⁴, pero él puesto latente en todo el procedimiento encuesta (enquest), utilizan a los derechos franco y normando y que con el tiempo resultado la institución inglesa del jurado. Desde este punto de vista es correcto decir que el derecho se "descubre" y no se crea, pero sería enteramente inapropiado decir que existe ningún cuerpo cuya misión será crear el derecho. Cuando inmediatamente una investigación o de cualquier otro modo se ha encontrado cuál es el derecho relativo a algún punto importante, el rey u otra autoridad adecuada puede exponer el descubrimiento de una "ley" (*statute*) o una *assisa** para que pueda ser conocido y generalmente seguido, pero esto implicaría para ninguna persona que se moviese en este círculo de ideas que la norma declarada como tal no había sido anteriormente válida. La poderosa influencia de la costumbre de las ideas jurídicas de la edad media se pone de manifiesto por el hecho de que aún después de la resurrección del estudio del derecho romano, algunos juristas creían que la costumbre "funda, abroga e interpreta" el derecho escrito, aunque desde luego otros afirmaban lo contrario.⁵ Los decretos o capitular es de los reyes francos no eran, pues, legislación en ningún sentido que moderadamente pueda darse a esta palabra. Podían dar instrucciones a los comisarios reales respecto a cómo resolver determinadas clases de asuntos, ya que fuese para todo el reino o para alguna parte de él, pero, a juicio de los contemporáneos, sancionaban la norma. Decía simplemente

* La palabra civilista se usa aquí, naturalmente, referida a quienes manejaban el Corpus Iuris Civilis romano, no a lo que hoy se entiende como derecho civil. [T.]

³ Se pueden encontrar muchas citas en este sentido en la op. Cit. de Carlyle, vol. II (1909), parte I, cap. II-VI; parte II, cap. II-IV.

⁴ Op. Cit., p. 143

* La palabra *asisia* (*assise*, *assize*) hace referencia a asambleas medievales de funciones diversas, principalmente lo que hoy denominamos judiciales y legislativas y también a las decisiones o decretos de tales asambleas. [T.]

⁵ Carlyle analiza las opiniones de los civilistas de los siglos XI y XII sobre esta materia en op. Cit., Vol. II parte I cap. IV y de las de los canonistas de los siglos XII y XIII en la parte II, cap. VIII del mismo volumen.

lo que la sabiduría del Consejo real, a la luz de la práctica predominante, había descubierto que en el derecho.

Tal declaración del derecho se hace naturalmente en nombre de todo el pueblo, o al menos en nombre de alguien a quien se consideraba un presente para hablar en nombre de todo el pueblo. Como el derecho era algo pertenecía al pueblo y había existido desde tiempo inmemorial, aquél debía ser consultado cuando había de hacer una declaración importante de las disposiciones jurídicas. Así, ya en el siglo IV, las capitulares de los reyes merovingios contienen al parecer, como cosa de rutina, la afirmación de que la capitular y que después de haber consultado con "nuestros hombres principales", o con los "obispos y nobles", o que la decisión la ha tomado "todo nuestro pueblo".⁶ En el siglo IX se encuentran constantemente afirmaciones semejantes, con tanta frecuencia el derecho parece haber sido publicado regularmente en nombre del pueblo, en el entendido de que su consentimiento es un importante factor de su validez. Sin embargo, el término "consentimiento" se refería probablemente menos a un acto de voluntad tal reconocimiento de que el derecho es realmente tal como se declara. Así, por no citar más que un ejemplo, Carlomagno utilizó la siguiente fórmula de promulgación: "Carlos, serenísimo emperador..., junto con los obispos, abades, condes, lo que es y todos los fieles de la Iglesia cristiana, y con su consentimiento y consejo, ha decretado lo siguiente..., con objeto de que todos y cada uno de sus fieles vasallos, que han confirmado estos decretos por su propia mano, puedan hacer justicia y para que todos sus fieles vasallos puedan mantener el derecho"⁷. En una frase muy conocida, un edicto del año 864 expone el principio en términos generales: "porque la ley se hace con el consentimiento del pueblo y mediante la declaración (constitutione) del rey..." lo que sigue es un ejemplo tomado al azar de la historia inglesa del siglo XII: "esta es la *assisia* de nuestro señor el rey Enrique, hijo de Matilde, en Inglaterra, acerca de los bosques y su casa, por Consejo y asentimiento de los arzobispos y barones, condes y nobles de Inglaterra, celebrada en Woodstock".⁸

Podría darse prácticamente inevitable, primeros como de los últimos tiempos de la edad media, esta convicción de que el derecho pertenece al pueblo al que gobierna y se pone de manifiesto por el hecho de que aquel lo observe o, en caso de duda, por la declaración de algún cuerpo legítimamente constituido para determinar que es el derecho. Pero bastará con dos. Uno de ellos es la narración que hace Jean d'Ibelin, escribe en el siglo XIII, de cómo se hicieron las *assisas* de Jerusalén unos dos siglos antes. Dice que el duque Godofredo ordenó "a los sabios se preguntase a las gentes de diversas tierras que allí [en Jerusalén] estaban cuáles eran los de sus tierras". Entonces, con el consejo y consentimiento del patriarca y de los príncipes y barones, "escogió lo que le pareció bueno e hizo *assisas* y usos para que fuesen observados, mantenidos y usados en el reino de Jerusalén".⁹ Como historia, esta narración carece de todo valor, pero muestra admirablemente cual creía el autor era el proceso de formular un cuerpo legal. Después de haberse asegurado de cuál era la práctica existente y consultando a los informados, y después de que los sabios versados en materia jurídica habían descubierto cuáles eran las prácticas que debían ser obligatorias, se ponía por escrito el resultado y era promulgado por el rey para que no pudiera haber más dudas respecto a él. A Jean d'Ibelin no se le ocurre la idea de que Godofredo por ninguna otra

⁶ En *Monumenta Germaniae Historica* (citada en lo sucesivo como M. G. H.), *leges*, sec. II, vol. I, pp. 8 ss. se encuentran muchos ejemplos de decretos que contienen estas expresiones u otras semejantes.

⁷ M. G. H., *Leges*, sec. II, vol. I, n° 77. Carlyle, op. Cit. vol. I, cap. XIX, da muchos ejemplos de estas formulas.

⁸ *Assisa* de Enrique II en Woodstock, 1184, *Stubbs, Select Charters*, noventa edición (1913), p. 188; trad. En Adams y Stephens, *Select Documents of English Constitutional History* (1901), n° 18.

⁹ Carlyle, op. Cit., vol. III (1905), p. 43, n. 2.

persona haya creado el derecho. Y para averiguar cuál es el derecho, hay que consultar, naturalmente, a quienes lo poseen.

El segundo ejemplo es inglés y presenta cierto interés porque pertenece a una fecha en la que estaba a punto de modelarse la constitución medieval. Después de la batalla de Lewes (1264), que llevó directamente a la convocatoria del Parlamento Modelo, un partidario de Simón de Monfort celebró la victoria con un curioso poema en el que se exponía la concepción que del derecho tenían los rebeldes:

Por consiguiente, de la comunidad del reino aconseje y que se sepa lo que piensa la generalidad, que es quien conoce mejor sus propias leyes. Y tampoco son tan ignorantes los hombres del país que no conozcan mejor que los extranjeros las costumbres de su propio reino que les han sido transmitidas antepasados.¹⁰

La creencia en que el derecho es algo que pertenece al pueblo y se aplica o modifica con su aprobación y consentimiento era, pues, universalmente aceptada. Pero en lo que se refiere al procedimiento de gobierno, la creencia era muy vaga. No implicaba ningún aparato definido de representación y tenía, en realidad, una antigüedad de varios siglos antes de que el constitucionalismo medieval tomase forma en cuerpos tales los parlamentos que aparecieron en los siglos XII y XIII. No había, ni halla en realidad, nada esencialmente incongruente en la idea de que una localidad, un grupo o aun todo un pueblo como pudiera tomar decisiones como presentar sus agravios, ser llamado a cuentas por su negligencia y dar su aprobación a políticas que habían de requerir para su puesta en práctica dinero o soldados aportados por aquellos. Modernamente existe la convicción de que todo esto lo hace unos representantes elegidos por el pueblo, pero todo el mundo sabe con frecuencia la convicción no responde a los hechos. En realidad, una comunidad expresa su "opinión" por medio de unas pocas personas que, por una u otra razón, tienen importancia verdadera en el proceso de cristalización de esa cosa vaga a la que se le denomina opinión pública. Mientras la comunidad se encuentre organizada de tal modo que es pocas personas ven claramente designadas y mientras los problemas sean relativamente pocos y no están sujetos a un cambio demasiado rápido, la versión puede ser bastante efectiva sin necesidad de mucho aparato. Históricamente, el aparato fue posterior a la idea de que el pueblo era un cuerpo que expresaba su espíritu corporativo por intermedio de sus magistrados y jefes naturales. Quienes fueran esos jefes, como se les designará y aún quién fuese exactamente "el pueblo" al que representaban, son cuestiones que sólo llegaron a tener importancia primordial cuando se emprendió la tarea de crear tormentos para hacer efectiva la representación. Acaso pueda verse todavía la vieja idea, en forma de ficción jurídica, en la teoría de Blackstone de que las leyes inglesas no se promulgan porque se concibe feto inglés está presente en el parlamento.¹¹

EL REY SOMETIDO A LAS LEYES.

La creencia en que el derecho es algo que pertenece al pueblo y que su reconocimiento por este tiene un papel importante en la determinación de lo que será aquél, implica que el rey no es más que un factor en su creación o declaración por este motivo se creía, por lo general, el propio rey está obligado a obedecer la ley del mismo modo que lo están sus súbditos. Desde luego el evidente que

¹⁰ trad. Por S. R. Gardier, *Student's History of England, Vol. I (1899)*, p. 202.

¹¹ *Cometaries, I, 185.*

los reyes como los demás mortales, estaban sometidos a las leyes de Dios y de la naturaleza como pero no era esto se quería decir con ello ni el punto verdaderamente importante. Como ya se ha dicho, la discriminación hecha entre las diversas clases de ley, divina y humana, no significaba que fuese radicalmente distintas. Se concedía la ley como un medio que penetraba y controlaba toda clase de relaciones humanas, y entre otras la del súbdito con el gobernante. En consecuencia, se consideraba que el rey estaba obligado no sólo a gobernar con justicia y no de modo tiránico, sino también a administrar el derecho del reino tal como realmente era y cómo se puede averiguar consultando la práctica inmemorial. El rey no podía legítimamente dar de lado derechos garantizados a sus súbditos por la costumbre o que sus predecesores habían declarado su ley del país. Así por ejemplo, un escritor del siglo IX, el arzobispo Hincmar de Reims, dice:

Los reyes los ministros de República tienen sus leyes por las cuales deben gobernar a los que viven en cada provincia; tienen las particulares de los reyes cristianos, progenitores suyos, que las promulgaron legítimamente con el consentimiento general de sus fieles vasallos.¹²

Y las capitular es abundante en promesas hechas por los reyes de cara a sus "fieles vasallos" las leyes que" vuestros antepasados tenían en el tiempo que nuestro antepasados"¹³, y no oprimir a ninguno de ellos "contra la ley y la justicia". Esta última expresión no tiene ciertamente el sentido de la justicia abstracta, sino que es la justicia definida por las expectativas creadas por la práctica establecida. Con frecuencia los reyes hacían tales promesas en el acto o coronación, incluyendo las en el juramento que prestaban en aquél. Y tampoco era raro que les fuesen arrancadas por las medidas violentas de sus "fieles vasallos" cuando, sin tener el poder necesario, el rey se mostraba demasiado desdeñoso de los derechos y privilegios de que gozaban aquellos. Pese a las vigorosas afirmaciones de San Gregorio en relación con la obediencia pasiva mencionadas en el capítulo anterior, era una creencia firmemente arraigada que tales medidas eran justificables en el caso hubiese una provocación adecuada. En efecto, sitio nadie dudaba de que un hombre tenía derecho, tanto por la ley divina por la humana, al trato y la oposición que él es antepasados habían gozado durante mucho tiempo o que le habían sido garantizados por un acto de un legislador anterior. El derecho creaba un vínculo obligatorio para todo el pueblo y para todo hombre cualquiera que fuese el lugar de ocuparse en la sociedad; recíprocamente, garantizaba a todo hombre los privilegios, derechos de inmunidades propios de su rango. El rey no constituía excepción a esta regla general. Como gobernaba por la ley, estaba sometido a ella.

Pero aunque se concedía al rey como sometido a la ley, no será exacto decir que él estaba precisamente del mismo modo que los demás hombres. Más bien era que todo hombre tenía derecho a gozar del derecho de acuerdo con su rango y orden. La idea, firmemente arraigada, del estatus, hacía justificables prácticamente cualquier desigualdad concebible. Nadie negaba que la posición ocupada por el rey era en muchos aspectos, única. Por virtud de su cargo tenía una gran responsabilidad con respecto al bienestar de su pueblo, una considerable presión para adoptar medidas encaminadas a fomentar lo menos derechos imprescriptibles dentro de la esfera de deberes impuestos por su posición.¹⁴ De acuerdo con lo que ya se ha dicho acerca de la variedad de las concepciones constitucionales, no podríamos esperar encontrarlos exactamente definidos los modos con arreglo a los cuales pudiere del rey ejercer sus poderes únicos con arreglo a derecho aún

¹² Tomado de Carlyle, *Op. Cit.*, Vol. I, P. 234, n. 1.

¹³ En una declaración del rey franco Luis, hecha en Coblenza el año 860, M. G. H., *Leges*, Sec. II. Vol. II, n° 242, 5.

¹⁴ C. H. Maclwain, *op. Cit.*, cap. VII

con los modernos artificios constitucionales es posible aplicar casi indefinidamente los poderes del gobierno para hacer frente a una situación de emergencia, mediante métodos que los tribunales habrían de considerar legales. Y en la edad media casi no había ningún procedimiento de definir con exactitud ninguna autoridad constitucional. Así, por ejemplo, se podía sostener a las está obligado y que, sin en no se podía entablar un contra él. Nadie dudaba de que había algunos límites que no podía sobrepasar sin violar la ley y los preceptos morales; por otra parte, nadie le deberé tener poderes no igualados por los de ningún de sus súbditos. El rey era *singulis maior universis minor*.

En consecuencia, había diferencia fundamental entre la concepción del rey dictada por las capitular es internada en el derecho romano. Es cierto que la teoría constitucional de los jurisconsultos romanos consideraba la autoridad legal del emperador como derivada del pueblo romano. En la famosa frase de Ulpiano se daba esta razón iba de la legislación imperial. Pero la teoría del jurisconsulto consideraban la sesión de poder como irrevocable; una vez el emperador ha sido investido de su autoridad, *quod principi placuit legis habet vigorem*. Por el contrario, la teoría medieval da por supuesta una cooperación continua entre el rey y sus súbditos, consideran a ambos, por así decirlo, como órganos del reino al que pertenece el derecho. La diferencia se puede explicar, en parte, por las enormes diferencias existentes entre las sociedades en las que se desarrollaron esas dos concepciones del derecho. La tradición del derecho romano era la de una administración totalmente centralizada, en la cual la legislación consciente formulada mediante los edictos imperiales, los Senado consultados y las opiniones de los jurisconsultos Cuba era materia de experiencia común, y el derecho de la cual había alcanzado un alto nivel de sistematización científica. Un reino medieval no estaba centralizado en la teoría ni en la práctica y acaso no haya nada tan recalcitrante a la sistematización lógica como la costumbre local. Se concebía vagamente al reino o al pueblo como una unidad organizada bajo su derecho y al rey otros más personas eran portavoces y órganos adecuados, pero no existía una definición precisa de los poderes y deberes de tales órganos y conciencia de que viniesen estar totalmente coordinados de tal modo que la autoridad emánase de una sola fuente. El poder delegado se entrecruzaban continuamente con la de que la autoridad tiene también una posición o estatus es, por lo tanto, inherente a personas que, en otros aspectos, podrían ser consideradas como agentes del monarca. Aún en el siglo XVII, Sir Edwar Coke puede pensar todavía en la corona, el parlamento y los tribunales del *common law* de poderes que, con arreglo a la ley del reino, es eran inherentes. El reino era "jefe" del estado al modo como llegó a serlo en la era de la monarquía absoluta, a comienzos de la edad moderna. Aún menos se concedía al estado como "persona artificial", tal como la que han creado conscientemente los juristas para dar unidad de actuación a las funciones del gobierno.¹⁵

LA ELECCIÓN DEL MONARCA

Se aclara más la relación del rey con el pueblo bajo el derecho del país y las concepciones políticas integradas por esta relación, considerando el modo como se creía investido al rey de autoridad y lo que se consideraba como título legítimo para ocupar el trono. Las ideas medievales acerca de esta materia arrojan luz sobre las nociones corrientes del consentimiento del pueblo y la sumisión del monarca a la ley y gana un excelente ejemplo de la falta de ideas jurídicas precisas acerca de lo que constituía un título legítimo de autoridad. Con arreglo a las ideas políticas actuales, un gobernante puede ser elegido puede dar su cargo, pero difícilmente pueda hacer dos cosas a la vez. El hecho

¹⁵ Veas la definición de estado formulada por Jhon Chipman Gray, en *Nature and Sources of the Law*, segunda edición (1921), p. 65.

extraño que ocurre con muchos reyes medievales es que, con arreglo a las ideas dominantes de su época, no sólo heredaban y eran elegidos, sino que gobernaban también "por la gracia de Dios", y los tres títulos no eran alternativos, sino que expresaban tres hechos relativos al mismo estado de cosas.

Éste va gustado espíritu puede aclararse con un ejemplo tomado de la realidad. Cuando en el año 817 Luis el piadoso hizo proveer a la sucesión de sus hijos, expresó su decisión, junto con las razones que se basaba, en la forma siguiente:¹⁶ cuenta primero como se había reunido con arreglo a la costumbre "es o convento y la generalidad de nuestro pueblo" y como "repentinamente, por inspiración divina", sus leales súbditos le habían aconsejado que la sucesión del reino debía resolverse mientras Dios daba paz. Después de tres días de ayuno y oración, se puso de manifiesto, por la voluntad de Dios todopoderoso, o creemos, que nuestros votos y los de todo el pueblo concurría en la elección bienamado primogénito Lotario. Manifiesta tal divina ordenación, no os y todo nuestro pueblo hemos querido que sea solemnemente coronado con la diadema imperial y hecho por voto común nuestro consorte y sucesor en el imperio, si Dios lo quiere así.

Después de tomar determinadas provisiones respecto a los hijos más jóvenes, las decisiones adoptadas fueron "propuestas por escrito y confirmadas con nuestras manos para que, con ayuda de Dios, así como fueron hechas por voto común de todos se conserven y violadas por la común devolución de todos.

Hay que notar que en esta elección del gobernante se afirman tres razones para la validez de la elección. En primer lugar, aunque esto no se subraya, Lotario el primogénito del emperador. En segundo término, fue elegido, y se dice que su elección que fue un acto de todo el pueblo realizado "por voto común de todos". Y que, en tercer lugar, se cree que la elección se ha hecho bajo la inspiración directa de Dios. El título de Loatrio a la corona se basa, pues, en la mente de Luis en esos tres hechos combinados. Indudablemente, la idea era que, salvo la voluntad de Dios, el hijo del rey era un candidato normal a su sucesión, pero que la elección real exigía alguna forma de ratificación o aceptación del candidato en nombre del pueblo.

Esos factores eran exactamente similares a los que se suponía que conspiraban en la promulgación de una *assisa*: la validez de la ley era, en último término, divina, pero renunciaba al rey como el respaldo del acontecimiento del pueblo expresado por intermedio de los magnates del reino. Desde luego es cierto que la maquinaria electoral utilizada era tan vaga como la empleada para enunciar el derecho; es posible que nadie pudiera decir con seguridad cuáles eran las cualificaciones requeridas para ser elector. Además, la conjunción de los tres factores en las mentes de todos ayuda explicar la idea de que el rey, una vez elegido, sería estando sometido al derecho. La herencia no era derecho inviolable del rey, en tanto que el sufragio de los magnates que le elegían se emitía por virtud de los derechos inherentes a las posiciones que ocupaban y no porque fuesen electores en estricto sentido constitucional. Esta concepción le expresó de modo muy característico el arzobispo Hisncmar en una epístola dirigida en el año 879 a Luis III:

Vos no me habéis escogido mi como prelado de la Iglesia, sino que yo, con mis colegas y otros fieles de Dios y de vuestros antepasados, os hemos escogido para gobernar el reino, con la condición de que observéis las leyes.¹⁷

¹⁶ M. G. H., *Leges, sec. II, vol. I, n^o 136*. Trad. al inglés por E. F. Henderson, *Select Historical Documents of the Middle Ages (1892)*, p. 201.

¹⁷ Tomado de Carlyle, *op. Cit.*, vol. I, p. 244, n. 2.

Así, pues, en la primera parte de la edad media se combinaban tres clases de títulos al poder regir: el rey heredaba su trono, el elegido por su pueblo y gobernaba, desde luego, por gracia de Dios. A medida que las prácticas constitucionales fueron haciéndose más regulares y más claramente definidas, se distinguió con mayor claridad entre elección y derecho hereditario. Las dos monarquías medievales más características, el imperio y el papado, pasaron a ser definitivamente electivas, pese a los esfuerzos hechos más de una vez para convertirlos en regalías de una familia. Por lo que hace a creación de constituciones, el papado inició el camino con el establecimiento, en la segunda mitad del siglo IX, de un proceso ordenado de elección por el clero, para reemplazar la antigua forma de elección, no sujeta formalidades fijas, que convirtió con frecuencia la elección papal en juguete de la pequeña nobleza romana o de la política imperial. La práctica de las elecciones imperiales no cristalizó hasta 1365, con la bula de oro de Carlos IV, que del imperio un documento constitucional fijaba el número e identidad de los electores y estableció la decisión por voto de la mayoría. Por el contrario, en los reinos de Francia e Inglaterra prevaleció el principio de primogenitura, acaso por analogía con la norma corriente de la sucesión total. No hay duda de que bajo el feudalismo la monarquía hereditaria tenía mayores probabilidades de llegar a ser fuerte. Pero aún en los reinos persistió durante mucho tiempo el sentimiento de que el rey era, en cierto sentido, elegido por el pueblo. Así, por ejemplo, Mateo de París describe en su crónica-en un discurso puesto en boca del arzobispo de Canterbury Huberto-el acceso al trono del rey Juan, que no estrictamente acorde al orden de progenitura, como resultado de una elección.¹⁸ Es posible que la ley de la elección no desapareciera nunca por entero del sentimiento popular, ni siquiera después de haber quedado establecido legalmente el principio hereditario. Así, por ejemplo, en Francia, en el siglo XVI, cuando llegó a ser importante fijar la responsabilidad en el rey, se pudo argüir que la monarquía es siempre electiva en principio.

Tanto si el rey llegaba a su cargo por elección como se ascendía al trono por herencia, gobernaba por la gracia de Dios. Nadie dudaba de que el gobierno secular era de origen divino, de que el rey era vicario de Dios y de que quienes le resistían ilegítimamente eran "fieles del diablo y enemigos de Dios". A la vez, expresiones como estas no tenían significado tan preciso como el que llegó a tener en el siglo XVI el derecho divino de los reyes. En particular, no se concebía que implicasen por parte del súbito la operación de la obediencia pasiva sin tener en cuenta la justicia o la tiranía de los mandatos regios. En ausencia de una sucesión del hereditaria es, la concepción de que la autoridad del rey era divina no podía dar por resultado una teoría de legitimidad dinástica tal como implicada por la expresión "derecho divino" entre los siglos XVI y XVIII; y a falta de una monarquía fuertemente coordinada, con el rey en la cabeza, el deber de obediencia pasiva no puede adquirir importancia ética que alcanzó en la filosofía política posterior. Como se concebía que el rey estaba obligado por el derecho del país, la resistencia era considerada en circunstancias muy estrictamente definidas-conos se creía violada la norma fundamental-, como un derecho a la vez moral y legal. Por esto nos estimaba como violación del deber cristiano de sumisión a la autoridad constituida, y aseguró en tal caso citarían los pronunciamientos de San Gregorio favor de la obediencia pasiva contra los fomentadores del desorden.

¹⁸ *Stubbs, Select Charters*, novena edición (1913), p.265; traducido por Adams y Stephens en *Select Documents of English Constitutional History* (1901), n° 22. Por lo que hace a la expresión del sentimiento popular, no tiene importancia el hecho de que Humberto no hablase probablemente en la forma que le atribuye Mateo, ya que este escribió solo unos cincuenta años después del acontecimiento. Su relato pone bien de manifiesto la vaguedad de la idea de elección.

SEÑORÍO Y VASALLO.

La idea de que el derecho es algo que pertenece al pueblo y que regula todas las relaciones recíprocas de los hombres desde la cúspide hasta la base de la sociedad, llevaba en su seno los gérmenes de ciertas concepciones constitucionales, tales como la consideración del reino como un cuerpo, la representación y la autoridad legal de la corona sin embargo, en la primera parte de la edad media, esas ideas no tenían una definición precisa y carecían también el cuerpo constitucional encarnado en un aparato constitucional este último se desarrolló partiendo de la organización social y económica y de la masa, bastante vaga, de ideas, a la que se conoce como feudalismo. Como ha dicho Vinogradoff, las instituciones feudales dominaron la Edad Media de modo tan completo como la ciudad-estado dominó la edad Antigua. Desgraciadamente, no es posible definir el feudalismo, tanto porque comprende una gran variedad de instituciones, como porque su desarrollo fue muy desigual en los diferentes tiempos y lugares. Por esta última razón no cabe apoyarse en las fechas. En algunos sitios existe ya en el siglo V instituciones feudales características, como la servidumbre, pero el desarrollo pleno del feudalismo es posterior a la quiebra del imperio franco y produjo sus efectos más completo sobre las instituciones sociales y políticas de los siglos XI y XII. No puede darse ninguna descripción general en la que encaje todos los hechos relativos al feudalismo, aunque tras esa variedad de ciertas instituciones e ideas de las que hay buena copia de ejemplos en la mayor parte de la Europa occidental. Algunas de ellas llevan implícitas consecuencias teóricas importantes, y por esta razón hay que examinarlas, aunque su historia en los diferentes países es demasiado complicada para poder intentar siquiera mencionarla.

La clave de la organización social reside en el hecho de que en un período de desorden que se aproximaba con frecuencia a la anarquía eran posibles grandes unidades políticas y económicas. En consecuencia, los gobiernos tendían a ser de tamaño reducido, que comparado con los modelos romano y modernos es pequeño, pero que era viable en aquellas circunstancias. El hecho económico esencial era una situación de agricultura que hacía de la comunidad aldeana, junto con las tierras de cultivo de ella dependientes, una unidad casi autárquica. El final de la época se inicia con el auge de las ciudades comerciales en el siglo XII, aunque muchos de los efectos políticos más importantes del feudalismo aparecieron después de esa fecha. Como la tierra era la única forma importante de riqueza, todas las clases, desde el rey al peón, dependían directamente de los productos del suelo. El control de la tierra estaba en manos de esa pequeña comunidad, él ejercía con arreglo a normas consuetudinarias; la aldea ejercía funciones de policía de poca importancia.¹⁹ La organización de la sociedad en el gobierno era fundamentalmente local sobre ese cimiento estaba constituida la organización feudal típica. En un estado de desorden continuó y en una situación en la que los medios de comunicación era lo más primitivo, un gobierno central no puede cumplir ni siquiera obligaciones tan elementales como la salvaguardia de la vida y la propiedad. Entre situación, el pequeño propietario o el hombre de poco poder no tenían sino un recurso: encomendarse a alguien suficientemente fuerte para protegerla. La relación así formada tenía dos aspectos: era a la vez una relación personal y la relación de propiedad. El hombre de poco poder se obligaba a prestar servicios al señor a cambio de su protección, y le entregaba la propiedad de su tierra, convirtiéndose en vasallo con la condición de pagar una renta en forma de servicios o de productos. La propiedad y el poder del señor se le bendecían de este modo, en tanto que vasallo obtenía casi patrono poderoso interés y cuya obligación consistían en protegerla. Cuando el proceso operaba de arriba abajo, se

¹⁹ Véase la descripción de un señorío en inglés en el libro de W.J. Ashley, *The Economic Organization of England* (1914), conferencia I.

llegaba a un resultado semejante. Un rey o un abad podía utilizar tierra más que entregándola a un vasallo que pagase en servicio o en renta.

Puede considerarse el sistema como procedimiento mediante el cual se pone toda la tierra del reino al servicio del reino o como un sistema mediante el cual quienes prestan servicios de la comunidad recibe como pago por retribución de sus servicios los frutos o la producción de la tierra²⁰.

Así, pues, por lo que hace a sus principios jurídicos, el feudalismo era un sistema de oro obsesión de tierra en el que la propiedad estaba desplazada por algo semejante al censo. O como ha dicho un jurista moderno:

La propiedad práctica consiste en un título vitalicio, inalienable de la mayoría de los casos, y una reversión o título meramente (remainder) que, al pasar a otro titular, no es sino otro censo.²¹

Ahora bien, hay que concebir este sistema de intereses creados como algo que abarca de arriba abajo a toda la comunidad y que afecta a todas las principales funciones de gobierno. Así, por ejemplo, sistema territorial alcanzase su desarrollo total, lógicamente el único propietario había de ser el rey. Los barones serían vasallos por lo que respecta a tierras concedidas por servicios específicos y tendrían a su vez bajo su potestad a otros vasallos, y así sucesivamente, hasta llegar a los ciervos, en cuyo trabajo se basa todo el sistema. Como el servicio militar era la forma típica de contrapartida de una baronía, el ejército del reino tenía que ser un ejército feudal, esto es, cada vasallo estaba obligado a aportar un número específico de hombres, armados en forma también especificada, y cada varón mandaba sus hombres. Los ingresos del reino (dejando aparte los que acrecía ese directamente al rey procedentes del dominio real) eran resultado de servicios o ayudas y los vasallos del rey estaban obligados a pagar en determinadas ocasiones, más bien que de una contribución general. Por último, y esto es lo más importante, la concesión al vasallo podía comportar el derecho a administrar justicia en su baronía, con inmunidad frente a toda interferencia de los funcionarios reales. La teoría del derecho feudal se expresen el dicho del vasallo del vasallo no es". Por razones evidentes los reyes mostraban remisos a otorgar tales inmunidades siempre que podían evitarlo. Así, por ejemplo, en Inglaterra los relativamente poderosos reyes normandos exigían en los juramentos de fidelidad se incluyese la cláusula de "salvo la fe que llevó al rey Nuestro Señor".

En consecuencia, el feudalismo afectó de modo más importante a tres grandes instrumentos de poder político: el ejército, los ingresos y los tribunales de justicia. En los tres el rey no podía relacionarse con la gran masa de sus súbditos sino por intermedio de una o más personas. La relación feudal del señor y vasallo era fundamentalmente distinta de la que se concibe que existe entre soberano y súbdito en un estado moderno. El aspecto personal de la relación, la lealtad y reverencia del vasallo debía invariablemente a su superior, tenía elementos no muy diferentes de las que comporta la subordinación política, aunque operaba con frecuencia en el sentido de desviar la lealtad de los hombres de los rangos inferiores, que no se dirigía al rey, sino a sus señores más inmediatos. Por otra parte, la relación de propiedad era semejante a un contrato en el que las dos partes conservaban sus intereses privados y cooperaban porque le será mutuamente ventajoso hacerlo así, aunque la propiedad de la tierra que tenía el rey pudiera operar a la larga en el sentido

²⁰ Munroe Smith, Op. Cit., p. 165.

²¹ Munroe Smith, Op. Cit., p. 172.

de aumentar su poder. Hay que emplear la máxima prudencia con los intentos de deducir conclusiones respecto a la forma como operaba en realidad el sistema, ya que había en él diversas tendencias.

En primer lugar, las obligaciones existentes entre el señor y sus vasallos eran siempre mutuas. No eran exactamente iguales, ya que el vasallo tenía unos deberes generales de lealtad y obediencia que no tenía el señor. Estaba obligado también a otros deberes más específicos, tales como el servicio militar, la asistencia a la corte del señor y diversos pagos que tenían que realizar en ocasiones señaladas, tales como la sucesión de un heredero en posesión de la tierra. Es característico de estos deberes específicos el hecho de que eran limitados. Por ejemplo, la duración y especie de servicio militar eran fijos, y más allá de sus límites predeterminados, el vasallo no estaba, estrictamente hablando, obligado. Por otra parte, el señor está obligado a dar ayuda y protección a sus vasallos, así como a atenerse a las costumbres o a la carta que él definía los derechos e inmunidades del vasallo. En teoría, al menos, el vasallo podía siempre abandonar tierras y renunciar al vasallaje-remedio bastante especulativo en la práctica-o conservar su tierra y repudiar las obligaciones si el señor le negaba los derechos que le correspondían. En consecuencia, la promesa de un rey de dar todas las leyes de sus antepasados habían gozado en la época de los antecesores de aquel no era sino el reconocimiento de algo que se y como jurídicamente justificado. En esta organización feudal había un aspecto de obligación mutua, reacción voluntaria y que contrastó como que había desaparecido casi por entero en las relaciones políticas modernas. Era algo semejante a lo que ocurría si un ciudadano pudiera negarse a pagar los impuestos por encima de determinada cantidad, abstenerse de prestar servicio militar por más allá del periodo estipulado y acaso negarse a ambas cosas hasta que se reconocieran sus libertades. En este aspecto la posición de un rey era con frecuencia débil en teoría y doblemente débil en la práctica, y la monarquía plural, comparada con un estado moderno, aparece como altamente descentralizada. Por otra parte, el sistema feudal de posesión de tierras permite a veces a un monarca, o más particularmente a una familia, aumentar su poder por medios feudales legítimos, tal como, por ejemplo, la reversión. El desarrollo del poder de la dinastía capeta en Francia se produjo en gran parte con arreglo al derecho feudal y por obra de éste.

En segundo término, la relación entre señor vasallo era distinta de la que existe entre soberano y súbdito, porque tendía a oscurecer la distinción entre derechos privados y deberes públicos. Aunque la propiedad feudal típica era de tierras, no lo era necesariamente. Cualquier objeto de valor-el derecho a ser funcionario un molino, a cobrar un impuesto o a desempeñar un cargo público-podía ser poseído de la misma forma. Todo el sistema de administración pública tendía seguir la forma predominante de posesión de tierras los cargos públicos tendían a convertirse, como la tierra, en una posesión hereditaria. De este modo los cargos vinieron a quedar investidos a perpetuidad en un hombre y sus herederos. El derecho del vasallo a su propiedad implicaba un servicio público de algún tipo especificado, pero, por otra parte, la obligación de prestar un servicio público era consecuencia del derecho de posesión. Esto condujo al resultado de que quien ocupó un cargo público no lo hacía como agente del rey, sino porque tenía un derecho, respaldado por la prescripción, a ocuparlo. Su autoridad no era delegada, sino poseída. Evidentemente, el poder regio dependía en gran parte de la capacidad del monarca para limitar esa tendencia. Pero la tendencia sirve para explicar mucho del carácter, aparentemente no sujeto a formalidades, de las instituciones feudales. Los hombres que rodean al monarca están obligados a prestarle servicio en la corte como parte de su deber feudal. Mientras su estatus fue suficiente claro, no tenían porqué surgir problemas

respecto a quién representaban o quien tenía derecho se le consultase. Los cortesanos no son tanto funcionarios públicos como hombres que compren una obligación contractual.

LA CORTE FEUDAL.

La corte de un señor con sus vasallos era la institución feudal típica.²² En esencia era un consejo del señor y sus vasallos para la resolución de las diferencias surgidas entre ellos en relación con las instituciones de que dependen sus relaciones feudales. El hecho más destacado es que tanto el señor como el vasallo tenían precisamente el mismo remedio en el caso de que creyeran que su derecho había sido lesionado: podían apelar a la decisión de los demás miembros de la corte. La noción de que el rey o el señor pudiera decidir utilizando su poder plenario y con arreglo a su voluntad era por entero extraña al procedimiento o, por lo menos, a su teoría. Se suponía que había que mantener estrictamente los derechos concedidos a las partes por las cartas o la costumbre. Puede servir de ejemplo una decisión dada por Enrique II de Inglaterra en un juicio celebrado ante una corte hacia 1154. El juicio versa sobre el título a unas tierras reclamadas por el abad San Martín y Gilberto de Balliol. El abad presentó una carta como prueba de su derecho y Gilberto, cuyo título era débil, tentó una argucia basada en la falta de un sello. "¡Por los ojos de Dios-exclamó Enrique- que si pruebas esta carta es falsa, ella me valdrá mil libras en Inglaterra!" Pero Gilberto no pudo presentar pruebas en apoyo de su pretensión. En vista de ello, el rey decidió el pleito con estas palabras:

Si los monjes pudiesen demostrar por medio de una carta y una confirmación semejante es que tenían un derecho de la misma clase al lugar donde nos encontramos, a saber ,Clarendon, que me es especialmente querido, no podría darles otra respuesta justa sino la entrega del mismo.²³

Así, pues, teóricamente la corte feudal de antes a va a todo vasallo un juicio ante sus partes, con arreglo a la ley de la tierra y a los acuerdos o cartas específicos del problema. La decisión del tribunal podía ser llevada a la práctica por el poder conjunto de sus miembros, y en el caso extremo se concebía que era aplicable incluso contra el rey. La sección setenta y una de la Magna Carta,* que al poder a una junta de 25 varones del rey Juan a imponer el cumplimiento de la carta constituye un esfuerzo para legalizar la coacción aplicada al monarca.

Esos 25 varones, con todos los comunes del país, nos informen y agraven de todos los modos que puedan... hasta conseguir la enmienda, su juicio.

De modo semejante, las *assisas* de Jerusalén aseguran el derecho de los vasallos a coaccionar al señor en defensa de sus justas libertades, tal como las determine la corte. En una organización feudal típica el rey era un *primus inter pares* y la propia corte, o que el rey y la corte conjuntamente, ejercían un gobierno conjunto que incluía todo lo que en un estado moderno se denominaría

²² Vease un ejemplo de una corte feudal en la exposición que de la *Haute cour* del reino latino de Jerusalem hace Jhon L. La Monte, en *Feudal Monarchy in the Latin Kindom of Jerusalem, 1100-1291* (1932), cap. IV. El reino latino es a caso un ejemplo especialmente bueno de las ideas feudales, por que las expresiones que de el conocemos, escritas unos dos siglos después de su fundación, encarnan teorías predominantes, tanto jurídicas como de otra clase, acerca de lo que debe ser un gobierno y también por que las instituciones trasplantadas representan por lo común mejor que las indígenas a las teorías de las mismas.

²³ Adams y Stephens, op. Cit. n° 12.

* El texto de la Magna que he podido consultar (Stubbs, *Select Charters*, novena edición, Oxford, 1913, pp.291 ss.), interrumpe la numeración en la clausula 60. Las palabras rproducidas en el texto pertenecen a la parte final del documento, no incluida en la enumeración.[T.]

unciones nativa, ejecutiva y judicial. A la vez la relación esencialmente contractual entre los miembros de la corte-incluso el monarca-tendía impedir la concentración de la autoridad en ningún punto la probabilidad de que tal sistema desemboca así con bastante frecuencia en algo parecido a una rebelión legalizada es demasiado evidente para que sea preciso comentarla.

EL FEUDALISMO Y LA COMUNIDAD POLÍTICA.

Aunque la práctica existió con frecuencia un estado de cosas semejante al escrito, situación no presentaba probablemente, ni en teoría ni en la práctica, toda la verdad respecto a una monarquía medieval. Además de los inconvenientes intolerables de la legalización de la rebelión, la teoría medieval de la realeza nos agotaba, en modo alguno, en la relación únicamente contractual entre el rey sus vasallos. Tanto la teoría como la práctica unían esta concepción con ideas de tipo totalmente distinto. La reverencia y obediencia debidas por un vasallo a su señor eran elementos del propio homenaje feudal que daban al rey una posición única en el reino además, nadie dudaba de que el monarca era el ungido del señor ni de que la resistencia, salvo en casos extraordinarios, era ilegítima. Nadie se había atrevido a negar en principio la autoridad de San Pablo y sus afirmaciones en el capítulo 13 de la epístola a los romanos, y las vigorosas afirmaciones de San Gregorio acerca del deber de obediencia. Por último, la tendencia del feudalismo a subvertir la autoridad pública y a sustituirla por una red de relaciones privadas, no pudo nunca hacer desaparecer por entero la antigua tradición de la res pública que llegó a la edad media a través de Cicerón, el derecho romano y los padres de la Iglesia. La concepción de que un pueblo constituye una comunidad política, organizada bajo su derecho y capaz de ejercer, por intermedio de sus gobernantes, una autoridad pública, se mezclaba mientras entrecruzaba de muchos modos la tenencia feudal al particularismo. Entre los siglos IX y XII se perpetúa esta antigua tradición, principalmente por intermedio de los escritores eclesiásticos. De su existencia en el siglo IX tenemos la prueba de que Hincmar de Reims; de su perpetuación, en el hecho de que, en el siglo XII, dio por resultado el primer tratado medieval de ciencia política- el *Policarticus*, de Juan de Salisbury-. Esta obra, aunque escrita en una época en que es acaso la de culminación del feudalismo, siguen sus líneas generales la forma antigua.²⁴ A la larga, el beneficio de esta concepción de una comunidad política fue, sin duda, el rey, ya que seguía siendo el representante titular del interés público y hasta cierto punto el depositario de la autoridad pública. Fuese este hecho lo que hizo del rey feudal el punto de partida del desarrollo de la monarquía nacional.²⁵

Puede ponerse de manifiesto la mezcla de las dos ideas-la que concebía al rey como parte de una relación contractual sus vasallos y la que le consideraba como cabeza de la comunidad política y han estudiando las teorías de los juristas feudales respecto al poder regio. Se consideraba universalmente al monarca como creado por el derecho y sometido a él y, sin embargo, por otra parte se admitía por lo común que "no cabe ninguna demanda contra el rey" y que, en consecuencia, no se le puede coaccionar utilizando los procedimientos ordinarios de sus propios tribunales. El pasaje con tanta frecuencia citado de la obra de Bracton, *De legibus et conseutudinibus Angliae*, muestra el entrecruzamiento de las dos ideas:

²⁴ Vease la introducción puesta por Jhon Dickson a su traducción de una parte de la obra: *The Statesman's Book of Jhon of Salisbury(1927)*, pp. XIII ss.

²⁵ La importancia de la tradición eclesiastica en la teoría de la monarquía capeta y el contraste que presenta con la autoridad feudal, han sido subrayados por Luchaire, *Institutions monarchiques de la France, sous les premiers capétiens*, segunda edición (1891), libro I, cpa. I.

El rey no debe tener igual en su reino, porque ello anularía el precepto de que un igual no puede tener autoridad sobre sus iguales. Aún menos debe tener superior ni debe haber nadie más poderoso que él, porque en tal caso se hallaría por debajo de sus súbditos, y es imposible que los inferiores sean iguales a quienes tienen mayor potestad. Empero, el reino debe estar sometido a ningún hombre, sino a Dios y a la ley, ya que la ley hace al rey. En consecuencia, el rey de la ley lo que la ley le ha dado a él, a saber, poder y potestad porque no hay rey donde gobierna la voluntad y no la ley.²⁶

Como vicario de Dios, el monarca debe hacer justicia y aceptar los dictados de la ley en los casos que le afectan, de igual modo el más pequeño de su reino. Si no lo hace así, se convierte en ministro del diablo, pero sus súbditos no tienen otro recurso que dejarle al juicio divino. Sin embargo, Bracton se inclinaba a aceptar la idea de que acaso la *universitas reigni et baronijum* pudiera y debiera corregir el mal en la corte del rey.²⁷ Y en un notable pasaje que hoy se tiene por interpolación contemporánea, se afirmó francamente la legitimidad de coaccionar a un monarca "desenfrenado".

Pero el rey tiene un superior, a saber Dios. También la ley, por la cual fue hecho rey. Y de igual modo su corte, es decir los condes y varones, pues se dice que los condes son como asociados del rey, quien tiene un asociado tiene un señor. Y así al rey estuviera sin freno, es decir sin ley, deben ponérselo.²⁸

En estos pasajes tanto el rey como la portería parecen evidentemente con una doble capacidad. Por un lado, el Rey principal terrateniente del reino y la corte comprende a sus vasallos; en cuanto institución, la corte existe para resolver las dificultades surgidas entre ellos en esa relación contractual. Por otro, el rey es el titular principal de una autoridad pública inherente al reino o pueblo, y sin embargo comparte de modo no claramente definido su corte. En la primera relación se puede proceder contra el rey como contra los demás miembros de la corte; en la segunda, no es posible demandarle y su responsabilidad política descansa en último término propia conciencia. La primera concepción representa una tendencia típica del feudalismo a sumergir la autoridad pública en las relaciones privadas; la otra representa la continuación de la tradición de una comunidad política en la que el monarca es el primer magistrado. Acaso fuese precisamente el cruce y la mezcla de las dos concepciones lo que hizo de la corte feudal la matriz de la que proceden los principios e instituciones constitucionales de la baja edad media. Siguiendo un progreso de diferenciación, los diversos cuerpos encargados acciones de gobierno-tales como los consensos regios, los tribunales de justicia que conocían diversas clases de asuntos y, por último, el parlamento -vinieron a tomar a su cargo distintas ramas de los asuntos públicos. Como ha demostrado ampliamente profesor McIlwain, en época tan tardía como las guerras civiles del siglo XVII los ingleses seguían considerando al parlamento como un tribunal más que como un cuerpo legislativo. De ese proceso emergió la concepción de la autoridad pública a una mayor claridad, pero esa autoridad no se centro nunca de modo exclusivo en la persona del rey. Que el monarca llegase a ser absoluto con proceso desarrollado en los estados modernos, y la corte o alguna de sus ramas

²⁶ F. 5 b Citado, con ejemplos semejantes tomados de otros juristas feudales, por Carley, op. Cit., vol. III, parte I, cap. IV.

²⁷ F. 171 b; Carley, op. Cit., vol. III, p. 71, n. 2.

²⁸ F. 34; Carley, op. Cit., vol. III, p. 72, n. 1. Sobre este pasaje véase la edición del *De legibus* hecha por G. E. Woodbine, vol. I (1915), PP. 332 s.; F. W. Maitland, *Bracton's Note Book* vol. I (1887), pp. 29 ss.; Ludwik Ehrlich, "Proceedings against the Crow (1216-1377)", en *Oxford Studies in Social and Legal History*, vol. VI (1921), pp. 48 ss., 202 ss. Sobre la extraordinaria interpretación que hace Bracton de la frase *quod principi placuit* en F. 107, véase McIlwain, op. Cit., pp. 195 ss.

conservó algunos vestigios de su derecho feudal hacer consultada. De aquí podrían surgir ideas constitucionales tales como la representación, la imposición de tributos y la legislación llevadas a cabo por asambleas, la vigilancia de los gastos y la petición de reparación de agravios. En Inglaterra, al menos, el derecho a legislar no pudo quedar atribuido, en último término, al rey, sino al "rey en parlamento".

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- G. B. Adams, *Civilization during the Middle Ages*, edición revisada. Nueva York, 1922, cap. IX.
- J. F. Baldwin, *The King's Council in England during the Middle Ages*. Oxford, 1913, cap. I
- William C. Bark, *Origins of the Medieval World*. Stanford, Calif., 1958.
- G. W. S. Barrow, *Origins of Britain: The Completion of the Medieval Kingdoms, 1066-1314*. Londres, 1956, caps. VI, XVIII.
- R. W. Carley y A. J. Carley, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. I, parte IV, "The Political Theory of the Ninth Century"; volumen III, parte I, "The Influence of Feudalism on Political Theory".
- Ludwik Ehrlich, *Proceedings against the Crown (1216-1377)*, en *Oxford Studies in Social and Legal History*, vol. VI. Oxford, 1921.
- Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, trad. de S. B. Chrimes. Oxford, 1939.
- Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*. Nueva York, 1954, caps. I-II.
- C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*. Nueva York, 1932, cap. V.
- F. W. Maitland, *Constitutional History of England* Cambridge, 1908, periodo I.
- Sidney Painter, *A History of the Middle Ages: 284-1500*. Nueva York 1953, cap. IV.
- H. J. Roby, "Roman Law", en *Cambridge Medieval History*, vol. II (1913), cap. III.
- Munroe Smith, *The Development of European Law*. Nueva York, 1928.
- Carl Stephenson, "The Beginnings of Representative Government in England", en *Medieval Institutions: Selected Essays*, ed. por Bryce D. Lyon. Ithaca, N. Y. 1954.
- Carl Stephenson, *Medieval Feudalism*, Ithaca, N. Y., 1942.
- Paul Vinogradoff, "Foundations of Society (origins of Feudalism)", en *Cambridge Medieval History*, vol. I (1913), cap. XX.
- Paul Vinogradoff, "Feudalism", en *Cambridge Medieval History*, vol. III (1922), cap. XVIII.
- Paul Vinogradoff, *The Growth of the Manor*, segunda edición. Londres, 1911.
- Paul Vinogradoff, "Customary Law", en *The Legacy of the Middle Ages*, ed. por G. C. Crump y E. F. Jacob. Oxford, 1926.

XIII. LA CUESTIÓN DE LAS INVESTIDURAS

La última parte del siglo IX completó la reanudación del trabajo intelectual sobre el cuerpo de ideas sociales y políticas de la antigüedad que habían conservado en la tradición de los padres de la Iglesia y que inició un desarrollo que en los siguientes siglos produjo una cultura asombrosamente brillante y vigorosa. Una vez más el caos dio paso al orden, y esencialmente los estados normandos ese orden empezó a prometer una eficiencia administrativa y una estabilidad política como no había conocido en Europa desde los tiempos de Roma. El feudalismo comenzó a cristalizar un sistema más definido del que habían surgido los principios constitucionales transmitidos por la edad media a la Europa moderna. Las ciudades, primero en Italia y un poco más adelante en el norte, comenzaron a desarrollar un comercio y un industrial que habían de aportar la base de un arte y la literatura originales y humanos. La filosofía y el estudio de los eruditos comenzaron enseguida a dar fruto con la recuperación de las partes importantes del saber antiguo. El estudio de la jurisprudencia ha hecho en el sur de Francia y las ciudades italianas Rávena y Bolonia, comenzó a restaurar el conocimiento del derecho romano y aplicarlo a los problemas jurídicos y políticos contemporáneos. Era natural que la filosofía política participase en esta elevación general del nivel intelectual que afectaba a todas las ramas del pensamiento.

Los escritos políticos del siglo XI y XII fueron principalmente polémicos y estuvieron centrados alrededor de la disputa entre los papás y los emperadores acerca de los límites de las autoridades secular y eclesiástica. Pero es asombrosa la exención que alcanzaron. Probablemente todo el cuerpo de la filosofía política escrito ante la muerte de Aristóteles y el siglo XI que nos ha llegado, ocuparía menos páginas de la gran colección de obras política producto de la lucha desarrollada alrededor de la investigación de los obispos por los seglares. Como tema de investigación erudita sistemática, la teoría política surgió con mayor lentitud de otras ramas de interés filosófico. En el siglo XIII estaba una ensombrecida por los grandes sistemas de la teología y la metafísica que construyen las creaciones típicas de los filósofos escolásticos. En el siglo XIV se hicieron más comunes los tratados de filosofía política, y así han continuado desde esa época hasta nuestros días. Sin embargo, el hecho de que se haya conservado gran número de obras de los siglos anteriores pruebas de la existencia de la continuidad de interés en la materia. Y aun en el siglo XI comenzaron a bostezar ciertos problemas fundamentales y a surgir las principales cuestiones que tuvieron una evolución continua en los siglos siguientes.

LA IGLESIA-ESTADO MEDIEVAL

El punto de partida de los polemistas del siglo XI con respecto a las relaciones entre las autoridades secular y espiritual, lo construyó a la teoría gelesiana de las dos estadas ya explicada, y en la cual se había resumido la enseñanza de los padres de la Iglesia. La distinción entre lo espiritual y lo secular, entre los intereses del alma y los del cuerpo, era parte de la entraña misma del cristianismo. Con arreglo a la opinión universal aceptada del siglo XI -y no negaba abiertamente los siglos posteriores- por ordenación divina la sociedad humana debe ser gobernada por dos autoridades, la espiritual y la temporal, la primera de las cuales está en las manos de los sacerdotes y la otra en manos de los gobernantes seculares, tanto por derecho divino como por derecho natural. Bajo el sistema cristiano, ningún hombre puede tener a la vez *sacerdotium* y el *imperium*. No se concedía en ninguna de las dos autoridades hubiera de ejercer un poder arbitrario, ya que se creía que ambas estaban sujetas a la ley y representaban un oficio necesario en el gobierno divino de la naturaleza y del hombre. En

consecuencia, no podía haber conflicto entre la dos, aunque el orgullo pecaminoso o el ansia de poder pudieran llevar a los agentes humanos de cualquiera de las dos o sobrepasar los límites jurídicamente establecidos. En cuatro partes de un plan debidamente unificado, cada una de las autoridades debía ayudar y apoyo a la otra.

Dentro de este círculo de ideas no había, propiamente hablando, Iglesia ni estado en el sentido moderno de estos términos. No había un cuerpo que formase el estado y otro que constituye la Iglesia, ya que todos los hombres estaban incluidos en ambos. Como ha enseñado San Agustín en su Ciudad de Dios, sólo había una sociedad cristiana, en la que estaba incluido, al menos en el siglo XI, el mundo entero. Esta sociedad tenía, bajo Dios, dos cabezas, el Papa y el emperador; dos principios de autoridad, el gobierno espiritual de los sacerdotes y el temporal de los reyes; y dos jerarquías de magistrados, pero no existían división en dos cuerpos o sociedades. En cierto sentido una controversia entre estas dos jerarquías era un conflicto de competencias, tal como él podría surgir entre dos funcionarios del mismo estado. El problema versaba sobre los límites propios de la autoridad y sobre lo que podía legítimamente hacer cada una de las jerarquías dentro de los límites expresos o implícitos de su cargo. En este sentido y sólo en este sentido, había controversia entre la Iglesia y el estado al comenzar la cuestión de las investiduras. En especial a medida que se fueron definiendo con mayor claridad los aspectos jurídicos del conflicto. Pero en principio el problema se planteaba entre dos grupos de funcionarios investidos ambos de autoridad original y cada uno de los cuales pretendía estar actuando dentro de los límites de aquella autoridad.

La teoría de la separación de las dos autoridades no había sido nunca llevada a la práctica literalmente: no se había entendido que la doctrina significa que la negación del contacto en el ejercicio terreno de sus potestades ni la negación de que cada una de las jerarquía de magistrados debiera ayudar a la otra funciones adecuadas. Así fue posible, cuando surgió la controversia, que cada una de las partes señalase hechos históricos admitidos como justificables y sin embargo podían interpretarse como control de una jerarquía por la otra. El odio de la decadencia de Roma, Gregorio Magno había ejercido un gran poder temporal. Tanto los sínodos eclesiásticos como los sacerdotes individualmente habían seguido el precedente sentado por San Ambrosio, amonestando a los reyes por su mala conducta; los obispos figuraban de ordinario entre los magnates con cuyo consentimiento se promulgaba las leyes; y los eclesiásticos habían ejercido una gran influencia en la elección y deposición de los gobernantes. Pipino había tratado de conseguir, y finalmente obtuvo, la aprobación papal para descartar a la dinastía merovinga en el reino de franco. La famosa coronación de Carlomagno en el año 800 podría interpretarse como facilidad como traslación del imperio a los reyes francos por intermedio de una autoridad de que estaba investigada la Iglesia, por analogía con la ilusión de la monarquía judía por Samuel. Más aún, se consideraba universalmente el administración del juramento de la coronación tenía significado religioso, y como todos los juramentos, podía caer dentro del poder disciplinario del Iglesia en materia de moral. Sin embargo, en conjunto, hasta la época en que estalló la controversia entre las jurisdicciones eclesiástica e imperial del siglo XI, el control del emperador sobre el papado fue más ostensible y efectivo que el ejercido por el Papa sobre el emperador. Éste había sido por lo general cierto en la época romana, y quien quiera que lea las instrucciones de Carlomagno a los funcionarios que enviaba las provincias de su imperio para realizar investigaciones, no podía tener duda de que aquel consideraba como súbditos tanto a los laicos como a los clérigos, ni de que asumía plena responsabilidad por el gobierno del Iglesia. León III había extendido su autoridad inquisitorial hasta los crímenes atribuidos al propio Papa. En el siglo X, cuando el papado cayó en una degradación excepcional, fueron los emperadores, desde Otón I hasta Enrique III, quienes adoptaron las medidas de reforma, teniéndolas

hasta la deposición, bajo formas canónicas, de Gregorio VI y el infame Benedicto IX. En realidad, los emperadores habían ejercido una influencia de gran importancia en la abolición de los escándalos que derivaban de un estado de cosas en el que las elecciones papales eran juguete de la política de los pequeños patricios de la ciudad de Roma. Había, desde luego, razones evidentes de la política que impelían a los emperadores a ejercer su influencia en la selección de los papas. Pero aunque desde el punto de vista eclesiástico tal influencia era preferible a las intrigas locales romanas, constituía una amenaza potencial a la autonomía de la Iglesia en cuestiones espirituales.

LA INDEPENDENCIA DE LA IGLESIA

La controversia del siglo XI tuvo su origen en una mayor conciencia de sí y un mayor sentido de independencia de los eclesiásticos en el deseo de convertir a la Iglesia en el poder espiritual autónoma en conciencia con la validez generalmente admitida de sus aspiraciones. La tradición de San Agustín presentaba a Europa a los ojos de los hombres como una sociedad esencialmente cristiana, única en la historia del mundo, ya que por vez primera había colocado el poder secular al servicio de la verdad divina. Con arreglo a esta concepción, el antiguo ideal de gobierno encaminado a realizar la justicia alcanzaba su consumación no sólo dando a cada hombre su derecho, tienen el deber más importante de atribuir a Dios la adoración que se le debía. Gelasio, que escribía contra la subordinación de la política eclesiástica a la corte imperial de Constantinopla, había afirmado que la responsabilidad del sacerdote era más pesada que la del rey, porque se dirigía hacia la salvación eterna. En realidad, si los bienes espirituales tenían verdaderamente la importancia que se les atribuía el cristianismo y si la iglesia era en verdad la única institución mediante la cual podía alcanzarse esos fines, no era lógicamente posible ninguna otra conclusión. La creciente ilustración del siglo XI, que se desarrollaba dentro de la iglesia y estaba dominada por la doctrina de la tradición agustiniana había convertido en parte del clima de opinión cristiana, no podía eludir la obligación de hacer efectiva esta enseñanza. Anteriormente nos había producido las circunstancias que hicieron posible tal empeño, pero era difícil que el primer gran esfuerzo de la civilización cristiana se hubiera dirigido a otra cosa que a realizar, bajo los auspicios del Papa, el ideal de una sociedad cristiana en la que la iglesia fuese, de hecho y derecho, la fuerza dirigente tras un estado cristiano.

Defiéndose cuando quieran mediante las leyes mundanas o las costumbres humanas, pero se sepan, si son cristianos, en el día del juicio no serán juzgados por la ley romana o la sálica o la gundobadia, sino por las leyes divina y apostólica. En un reino cristiano, hasta las leyes públicas deben ser cristianas, esto es, convenientes y conformes al cristianismo.¹

El renacimiento del saber producido en el siglo IX no fue más que una chispa ocasional, por entretanto se estaban produciendo en la propia Iglesia cambios que dieron mayor efectividad a las pretensiones de llegar a un estado cristiano cuando se produjo el renacimiento más permanente del siglo IX. Esos cambios afectaron en parte a la centralización de la autoridad papal y de la organización eclesiástica dentro de la Iglesia y en parte a la mayor seriedad y espíritu militante de los eclesiásticos en la relación del ideal cristiano. El primer cambio se relaciona con la elaboración de las falsificaciones conocidas como decretales feudos pseudoisidorianas, es en el siglo IX, y el segundo con las reformas clunicenses realizadas en el siglo X.

Las falsas decretales² se hicieron evidentemente con el objeto de fortalecer la posición de los obispos; en particular, para protegerlos contra la deposición y confiscación de propiedades hechas por gobernantes seculares, y para consolidar su control sobre el clero diócesis y libertades de toda vigilancia inmediata, salvo las de sus propios sínodos. Como medios para realizar estos fines aspiraban a disminuir la autoridad de los arzobispos, que era probable que fuesen agentes de la inspección secular, a exaltar paralelamente la autoridad de los papas. Aseguraban al obispo el derecho de apelar ante Roma ganó deposición y la pérdida de propiedad mientras estuviese pendiente aquella. Se afirmaba en los términos más enérgicos el carácter final de una decisión tomada para la corte papal en toda clase de asuntos eclesiásticos. Por lo tanto, las falsas vegetales significaban una tendencia existente en el siglo IX a centralizar la iglesia del territorio franco alrededor de la sede papal, al convertir al obispo dignidad del gobierno eclesiástico, a averiguar su responsabilidad directa ante el Papa y reducir al arzobispo a la situación de intermediario entre el Papa y el obispo. En términos generales este fue el tipo de gobierno que acabó por prevalecer en Iglesia romana. Probablemente no existía el propósito inmediato de exaltar la autoridad papal en términos generales se produjo en esa dirección. Sin embargo, en el siglo XI, durante el cual se aceptaba universalmente las falsas vegetales como auténticas, proporcionaron una mina de argumentos en favor de la dependencia de la Iglesia de todo control secular y en favor de la autoridad soberana del Papa en el gobierno eclesiástico. La controversia entre el Papa y el emperador fue consecuencia, en grado uno pequeño, del hecho de que aquí se había convertido efectivamente en cabeza de la Iglesia y no se sentía dependiente del emperador para el buen gobierno y aquélla.

El segundo acontecimiento que había aumentado en gran medida la autonomía del Iglesia que se extendió con el desarrollo de la congregación de monasterio sometida al abad de Clunny.³ Cluny fue fundado en el año 910. Una característica importante desorganización era la total independencia que gozaba la congregación en la administración de sus asuntos y la elección de sus jefes. Un segundo rasgo significativo desarrollo fue el hecho de que a medida que se iban organizando nuevos monasterios o se iban amalgamando con ellos otros nuevos, el abad de la primera congregación continuaba teniendo el control de esas ramas. En consecuencia, los monasterios cluniacenses eran mucho más que grupos aislados de monjes. Formaban virtualmente una organización descentralizada bajo el control de un solo jefe. Por ello estaban capacitados para ser él instrumento de difusión de la idea de reforma de la Iglesia. Además, las finalidades de los reformadores eran muy semejantes a las que había motivado el desarrollo de los propios monasterios cluniacenses. La sinfonía, o venta de cargos eclesiásticos, era un serio mal que hacía muy necesaria la reforma y que estaba íntimamente conexo con el empleo de eclesiásticos en las tareas de gobierno secular. El mal consistía no sólo en la venta efectiva de cargos, sino también en la concesión de ascensos en la jerarquía eclesiástica como recompensa de servicios políticos. Por consiguiente, era una conclusión prevista de antemano la de que una concepción más elevada del función de las funciones eclesiásticas debía llevar consigo una demanda de purificación de la Iglesia, elevación permanente del papado, sacándolo de la degradación en que con frecuencia había caído, y de un control autónomo de la jerarquía eclesiástica por el Papa. Fueron precisamente los eclesiásticos más conscientes los que percibieron de modo más agudo la amenaza que para el oficio espiritual representa la mezcla del clero en los asuntos del gobierno secular. La dirección que había de tomar el movimiento de reforma con respecto al gobierno de la iglesia quedó prefigurada en el sínodo

2

3

luteranense de 1059, con el intento de llegar a conseguir un método ordenado de elección papal en el colegio de cardenales. La reforma significaba que la Iglesia tenía que tratar de convertirse en comunidad autónoma estando la política y la administración eclesiástica en manos de los eclesiásticos. Era inevitable que el progreso de tal reforma llevase en su seno posibilidades latentes de conflicto entre el Papa y el emperador.

El deseo de autonomía de la Iglesia en realidad la respuesta a un gobierno profundamente arraigado y que se había estado desarrollando con firmeza. Mucho antes del siglo IX los eclesiásticos eran ya grandes terratenientes. Carlos Martel había un realizado grandes cantidades de tierra pertenecientes a la Iglesia para fincar sus guerras contra los sarracenos, y a medida que se desarrollo el feudalismo los eclesiásticos se vieron arrastrados cada vez con mayor intensidad al sistema mediante el cual tenía que llevarse a la práctica el gobierno. El dignatario eclesiástico, en cuanto propietario de tierra, debía servicios totales tenía, a su vez, sus mosaicos propios que le debía servicios, y aunque nominalmente tuviera que prestar los servicios seculares que correspondían por intermedio de agentes seculares, sus intereses coincidían en gran parte con los de la nobleza feudal. Los miembros del alto clero, por virtud de su riqueza y posición, tenían un profundo interés en todas y cada una de las cuestiones de la política secular, eran magnates cuyo poder e influencia no podía pasar por alto un monarca. Y aun dejando aparte el feudalismo, su superior educación - al menos en gran generalidad de los casos-les había convertido en el grupo más apto para proporcionar al monarca los funcionarios superiores de su reino. Probablemente es cierto, como se dijo en el capítulo anterior, que a lo largo de todos los hilos transcurridos desde la caída de Roma, la Iglesia había sido el depósito principal de los antiguos ideales de autoridad pública y orden civil, y es también poco probable que los eclesiásticos fuese los agentes más capacitados para desarrollar una política regia que necesita un control del monarca en cualquier grado que fuesen. Siguiendo, en el siglo XI, tanto por razones inherentes al propio feudalismo como por razones de política que trascendía de éste, los eclesiásticos estaban profundamente mezclados en la política secular. En las personas del alto clero se encontraban proponían las organizaciones de la Iglesia y el estado. Tan cierto era esto le resulta imposible a todas luces una separación radical de las dos jerarquías a base del abandono por parte del clero de las funciones políticas.

Todas las historias del Medioevo narran incidentes de la gran controversia; no necesario mencionar aquí sino algunos de los más importantes. Comenzó en 1073 con el ascenso al solio papal de Gregorio VII. En su primera fase de su especialmente sobre la investidura de los obispos por los laicos, es decir sobre el problema de la intervención de los gobernantes seculares en la elección del alto clero. Gregorio prohibió la investidura por los laicos en 1075. El año siguiente el emperador Enrique IV trató de conseguir la deposición del papa, como es comulgando a Enrique a sus vasallos del juramento de fidelidad año 1080 en reemplazar a Gregorio y Gregorio apoyó las pretensiones de Rodolfo de Suabia a la corona de Enrique. Después de la muerte de los dos protagonistas el acontecimiento más destacado fue el intento de arreglo hecho por Enrique V y Pascual II sobre la base del abandono por parte de los eclesiásticos de todas las funciones políticas o regalia, arreglo que resultó enteramente impracticable. Capaces de la controversia se cerró con concordato de Worms, celebrado en 1122, compromiso mediante el cual el emperador abandonó el derecho técnico de investidura con el anillo y el báculo-símbolos de autoridad espiritual, pero conservó el derecho de transmitir la regalia y el voto en las elecciones de obispos. Sin embargo, después de esta fecha y hasta finales del siglo XII, la controversia continúa con intervalos, siguiendo líneas muy semejantes, lo que hace que debemos detenernos aquí para exponer las contrapropuestas opiniones de las dos partes contendientes.

GREGORIO VII Y LOS GÜELFOS

Aunque la concepción del pasado que tenía Gregorio VII no constituye el problema que se abate, es importante recordar la posición por él adoptada en este punto. Por otra parte, es difícil que la controversia con el imperio hubiera podido tomar la forma que tomó si Gregorio no hubiera concebido el oficio papal en la forma en lo que hacía. Desde el punto de vista de Gregorio VII, el Papa era nada menos que la cabeza soberana de toda la Iglesia. Sólo él podía crear y depone obispos: su legado debía tener preferencia sobre los obispos y todos los demás dignatarios de la Iglesia: sólo él podía convocar al concilio general y llevar a la práctica sus decretos. Por otra parte, nadie podía anular los derechos totales un asunto que llegase a la corte Pontificia no podía ser juzgado alguna otra autoridad. En resumen, la teoría del gobierno de la Iglesia sostenida por Gregorio VII era monárquica, pero no en el sentido de una monarquía feudal, sino más bien en el de la tradición imperial romana: el papá era absoluto y sometido solo a Dios y a la ley divina. Aunque esta teoría "penetrista"* del papado tuvo por ser aceptada más tarde, en el siglo XI era una novedad de ningún modo admitía universalmente y a veces originó conflictos entre Gregorio y sus obispos como la Iglesia había mantenido viva la concepción de la autoridad pública frente a las influencias descentralizadas del feudalismo, fue también el primer poder que aplicó esa concepción reconstrucción política.

Es difícil, sino imposible, exponer las posiciones mantenidas en la cuestión de las investiduras con una diferenciación tajante. Ello se debe a que ambas partes aceptaban teóricamente el principio establecido desde hacía mucho tiempo de las dos espadas. Cada una de ellas suprema en su jurisdicción. Sin embargo, ambas partes se vieron obligadas exponer argumentos que ilícitamente la descartaban. Ello es cierto de los partidarios del imperio, porque lo que realmente deseaban era la continuación de un estado de cosas que, en la práctica sino en teoría, había dado al imperio una voz preponderante en asuntos papales. Su posición era débil en punto a argumentos teóricos, pero fuerte en precedentes y como se vieron obligados a adoptar una posición defensiva, tuvieron que hacer de la teoría gelesiana la piedra angular de su argumentación en pro de la independencia secular. Por el contrario, las pretensiones de la Iglesia eran virtualmente incontestables a la luz de todo el sistema de valores cristianos aceptados. Pero la teoría sólo podía hacerse efectiva en el caso de que la Iglesia fuera capaz de asumir una posición de liderazgo y dirección que no había tenido hasta entonces y que tenía que llevar más allá de la visión del poder secular a una autoridad coordinada, sometidas sólo a Dios. Es probable que ninguna de las partes en tras usurpar la autoridad que propiamente correspondiera a la otra. Pero es difícil valorar las pretensiones de ambos bandos, porque en el siglo XI los conceptos jurídicos utilizados no tenían un significado tan exacto como el que llegaron a tener con el desarrollo del derecho romano y el canónico.

La posición adoptada por Gregorio VII frente a Enrique IV era un desarrollo natural, aunque extremado, de la jurisdicción universalmente admitida de la Iglesia en materia de moral. Con respecto al crimen de simonía, Gregorio VII se proponía proceder no sólo contra el delincuente eclesiástico, sino directamente contra el gobernante secular, era tan culpable como aquél. Después de haber prohibido la investidura de los obispos por los laicos declarar contumaz al emperador, y sin poner el cumplimiento de su decreto con una excomunión. Esto no constituía un procedimiento nuevo, pero Gregorio le añadió el corolario de que un rey excomulgado, salido por este hecho del

cuerpo de los cristianos, no podía conservar los servicios y la fidelidad de sus súbditos. No sostenía que la Iglesia pudiese desligar de los juramentos a voluntad, sino que, una de conciencia, entraba en su jurisdicción el declarar legalmente nulo un mal juramento. La base en que se apoyaba Gregorio el derecho y el deber de una autoridad espiritual de ejercer una disciplina moral sobre todos y cada uno de los miembros de una comunidad cristiana. Sostenía como San Ambrosio, que un gobernante secular un cristiano y en consecuencia, en cuestiones morales y espirituales, tiene que estar sometido a la Iglesia. Pero en la realidad a la pretensión de que el derecho a excomulgar comportaba el derecho a deponer-desde luego por causa apropiada acción y a dispensar a los súbditos del juramento de fidelidad. Implícitamente, esto significaba la desaparición de la autoridad coordinada del gobernante secular, no en el sentido de que la Iglesia hubiese tomado a su cargo las funciones del gobierno secular, sino en el que el Papa se convertía el tribunal de última instancia de cuyo juicio habría de depender la legitimidad del gobernante.

No es fácil decir hasta qué punto tenía Gregorio VII una idea clara de las consecuencias implícitas en la política por enseguida y en los argumentos mediante los cuales la defendía parece lógico presumir que pensaba que todo el problema se refería a la pretensión de la Iglesia ejercer una disciplina moral y que no creía que implica sola pretensión de supremacía jurídica. Afirmaba, y no hay razón para dudar sinceridad, que lo que pretendía era proteger la independencia de la Iglesia dentro del sistema de doble autoridad establecida por la teoría gelaciana. Por ello, no hay probablemente razón para creer que intentase afirmar en principio un poder sobre los gobernantes temporales en materias temporales.⁴ Sería a todas luces injusto suponer que un argumento tenía el mismo significado jurídico preciso que pudo alcanzar en manos de un canonista como Inocencio IV, después de dos siglos de progreso en la precisión de las definiciones jurídicas. Por otra parte, no puede haber duda de que es lo que implicaban realmente las pretensiones de Gregorio VII.

También es cierto que en la controversia propendía a un desenfreno del lenguaje que llevó a exponer a veces posición con extraordinaria violencia. De ello es ejemplo el famoso pasaje, tantas veces citado, la Hermman Metz 1081. Hablaba en ella del gobierno político como si fuese literalmente "bandidaje en gran escala", pasaje que se ha comparado frecuencia a que él que Juan de Salisbury presenta el verdugo como tipo de autoridad secular.

¿Quién ignora-dice Gregorio VII-de los Reyes y duques tuvieron su origen en quienes, ignorando aquellos e incitados por el príncipe de este mundo, o sea el diablo, han tratado, inducidos por su ciega ambición e intolerable presunción, de dominar iguales, es decir, los hombres, por medio de la soberbia, la rapiña, la traición, el asesinato y casi todas las especies de crímenes?⁵

Cuando se escribió este pasaje, provocó gran resentimiento, en épocas posteriores se el ha citado contables veces como prueba de la arrogancia clerical. Era sin duda una violenta exageración de la creencia común en que el gobierno tiene su origen en el pecado, pero otros pasajes del propio pontífice demuestran que Gregorio VII no tenía, en manera alguna, la intención de atacar el oficio regio en cuanto a tal punto lo que pretendía no era sin ejercer sobre el emperador el mismo derecho de disciplina que tenía, en cuanto papa, sobre todo cristiano. Pero sostiene con claridad que la disciplina incluye el derecho de la Iglesia se arbitro de la moral europea y que la dirección espiritual y

⁴ Carley, op. cit., vol. IV (1922), pp. 389 ss.

⁵ Reducido en Carley, op. cit., vol. III. (1915), p. 94. Cfr. También vol. IV, parte III, capítulo I. Los escritos de Gregorio VII se encuentran en la biblioteca *rerum Germanicarum*, ed. P. Jaffé vol. II. "Monumenta Gregoriana", véase p 457.

moral no puede serle arrebatada por un gobernante recalcitrante. Su concepción del papel que debía desempeñar los eclesiásticos en la dirección de los asuntos europeos aparece expresada en las palabras que pronunció en un concilio celebrado en Roma en el año 1080:

Os pido, pues, San hicimos padres y príncipes, que obréis de tal modo que todo el mundo comprenda y sepa que si podéis atar y desatar en el cielo, podéis en la tierra quitar y conceder a cualesquiera, por sus méritos, imperios, reinos, ducados, principados, monarcas, condados y posesiones de todos los hombres... que los Reyes y todos los príncipes seculares entiendan, pues, cuánto soy y cuanto podéis y teman desobedecer en lo más mínimo los mandatos de vuestra Iglesia.⁶

La argumentación de Gregorio da por supuesta, sin duda, la superioridad del poder espiritual sobre el temporal. Si se ha dado a Pedro poder para dar y desatar en el cielo, ¿no tendría aún más poder de atar y desatar en la tierra tierra? Esta premisa del argumento no era realmente. Sometido a debate, ya que, en términos generales, nadie se habría atrevido a negarla. Sin embargo, la superior importancia de las cuestiones espirituales no demostraba por sí sola que los gobernantes seculares deriva de su autoridad de la Iglesia. Relación no había deducido nunca tal conclusión y tampoco el duque Gregorio VII. Pero evidentemente, no era difícil modificar la argumentación dándole esta forma, y dejando así claramente atrás la teoría tradicional de las dos espaldas. Los escritos eclesiásticos del siglo XII dieron ese paso sucesores decir de los siglos XIII y XIV ampliaron mucho el argumento. Probablemente, esto fue efecto de la propia controversia a clarificar los problemas y también signo de una mayor precisión en las relaciones constitucionales y jurídicas. Acaso contribuyera al mismo fin una concepción más sistemática del feudalismo, así como la tendencia del papado a asumir una relación de supremacía feudal con respecto a Italia y otras partes de Europa.⁷ En fecha posterior, después de la recepción de Aristóteles, la importancia superior del poder y espiritual tenía que constituir por sí sola un argumento en favor de la subordinación de la autoridad inferior, ya que al totemismo consideraba como ley general de naturaleza lo que inferior existe por lo superior y está gobernado por ello.

El primero que mantuvo de motor definido el autoridad temporal deriva del este del espiritual parece haber sido Honorio de Augsburgo en su *Suumma gloria*⁸, escrita es el año 1123. Su prueba principal deriva de una interpretación de la historia hebrea, a saber, que no existió poder regio hasta la corona de Saúl y Casaubón fue ungido por Samuel, que era sacerdote, ya que los judíos habían estado gobernados por sacerdotes desde la época de Moisés. De modo semejante, sostenía que Cristo había instituido el poder sacerdotal en la Iglesia y que no había existido rey cristiano hasta la conversión de Constantino. Por consiguiente, fue la Iglesia la que instituyó la monarquía cristiana para proteger la de sus enemigos. Junto con esta teoría se daba una interpretación (más bien tergiversación) de la donación de Constantino como abandono de todo poder político en manos del Papa.⁹ Según Honorio, los emperadores, desde Constantino en adelante, tenían una autoridad

⁶ Tomado de Carley, op. cit., vol. IV, p. 201, n. I; Jaffé, op. cit., p. 404.

⁷ Véase Carley, op. cit., vol. IV, parte III, cap. IV.

⁸ M. G. H., Libelli de lite, vol. III, pp. 3 ss. Véase Carley, op. cit., vol. IV, pp. 286 ss.

⁹ La Donación de Constantino fue una falsificación hecha hecha en la cancillería papal en el tercer cuarto del siglo VIII, con la finalidad aparente de apoyar las pretensiones papales en la Italia en aquella época. La interpretación que le dio Honorio aplicando la a todo el poder imperial era nueva y tiene que haber sido resultado de incomprensión de su sentido o de una deliberada extensión del significado que hasta entonces se le había dado. Véase Cambridge Medieval History, vol. II, página 586; Carley, op. cit., vol. IV, p. 289.

imperial por concesión Pontificia. Paralelamente a esta afirmación, sostuvo que los emperadores debían ser elegidos por los papás, con el consentimiento de los príncipes.

Pero siendo radical en materia de principios, Honorio se inclina base conservador en la aplicación de los mismos, de que concluya sosteniendo que, en materias estrictamente seculares, los reyes debían ser honrados y obedecidos aún por los sacerdotes. Hasta los pensadores que estaban minando el terreno a la antigua doctrina de las dos espadas no querían abolirla de modo radical. Honorio presenta también alguna incertidumbre en el análisis jurídico y su argumento basado en la donación de Constantino era peligrosísimo en alto grado, ya que si la autoridad del Papa era delegada, era lógico que el emperador pudiera recuperar lo que había concebido. Es de presumir que Honorio creía que Constantino no había hecho sino reconocer un derecho inherente a la Iglesia en un estado cristiano. Unos 30 años más tarde, Juan de Salisbury adopta en su *Polícratus* una posición más fuerte. Juan de Salisbury se apoyaba en la superioridad inherente al poder espiritual para demostrar que ambas espadas pertenecen por derecho a la Iglesia y que está conferida el príncipe el poder coactivo.

Pues todo oficio que existe por ministerio de las leyes sagradas es religioso y piadoso; pero el que consiste en el castigo de los crímenes es inferior y parece representar la imagen del verdugo.¹⁰

De que Juan de Salisbury pudiera defender el poder de deposición citada la afirmación del *Digesto* de que "quien puede legítimamente dar, puede legítimamente quitar". El gobernante secular tiene un *ius utendi*, pero no una propiedad en sentido estricto. Es cierto, desde luego, que Juan de Salisbury no consideraba esa teoría derogarse en nada el valor y dignidad del poder político adecuadamente utilizado ni la santidad de las magistraturas políticas.

ENRIQUE IV Y LOS PARTIDARIOS DEL IMPERIO.

La posición adoptada por los defensores del imperio en la cuestión de las investiduras fue, en conjunto, más defensiva que la asumida por los campeones del pontificado. Su argumentación define en esencia lo que había sido el estatus quo conforme al cual la designación de obispos elecciones pontificias habían estado sometidas en gran parte la influencia imperial. Frente a la pretensión prácticamente nueva de independencia eclesiástica, podrían apelar a la doctrina generalmente admitida de las dos esferas independientes de autoridad. En consecuencia, la piedra angular de la posición imperial en la doctrina de que todo poder viene de Dios, tanto en el emperador como el del Papa. Esta es la nota que hace sonar el propio Enrique IV en la epístola dirigida a Gregorio VII en marzo de 1076.¹¹ Como su poder se deriva de Dios directamente a través de la Iglesia, sólo era responsable de su ejercicio pero de Dios. Por ende era Dios quien había de juzgarle, y no podía ser depuesto sino por herejía.

Y también has puesto la mano sobre mí, aunque indigno entre los cristianos, esto yo ungido como rey, pese a que, como enseñanza la tradición de los santos padres, sólo puede ser juzgado por Dios y no puede ser depuesto por ningún crimen, a menos que, lo que Dios permita, me aparte de la fe.¹²

¹⁰ Polocraticus, 4, 3; trad. Dickinson, p. 9.

¹¹ M. G. H., Constitutiones, vol. I, n 62.

¹² Tomado de Carley, op. cit., vol IV, p. 186, n, I.

La "tradición de los santos padres" en la que se basa Enrique era, sin duda, de modo principal, la conciencia en las vigorosas afirmaciones de Gregorio Magno respecto al deber de la obediencia pasiva. Esta concepción de la imposibilidad de anular la autoridad regia no había muerto nunca. En el siglo IX Hincmar de Reims había comentado la opinión, querido sostenía por algunos autores de que los reyes " no están sujetos a las leyes y juicios de nadie sino de Dios",¹³ aunque la califica de "llena de espíritu diabólico". Desde el siglo XI en adelante, esa teoría constituye una parte importante de la posición de quienes defienden al emperador. Desde luego, encaja bien en la artillería gelesiana de que las dos espadas no pueden estar reunidas en la misma mano. Lo que Dios ha dado, nadie sino Dios puede quitarlo. El argumento era indudablemente fuerte, ya que invertiría la posición dejando la carga de la prueba al partido reformista pontificio. Lo más grave del pecado de Gregorio VII, precisamente que aquél había intentado arrogarse ambos deberes, conspirando con ello contra la orden divina fijado la sociedad humana. Confundir la estricta en lo temporal equivalía anular la propia finalidad que constituía la principal defensa moral de la acción de Gregorio. Bajo la falsa apariencia de ser independiente a la Iglesia la ligaba aún más a los asuntos seculares. El argumento podría ser aceptable para los partidarios más moderados de Gregorio VII. Además, la posición adoptada por Enrique IV daba la respuesta biológica apropiada en todos los casos en que pudiera alegarse una indebida ambición clerical, a saber la santidad de la propia autoridad secular. Por consiguiente, en su jurisdicción propia, el poder político podía tener la pretensión de ser lo que denominó Jacobo I de Inglaterra una "monarquía libre". Puede ser que lo que convirtió el derecho divino del rey en un argumento tipo, utilizando en todas las circunstancias políticas susceptibles de ser interpretadas como amenaza de interferencia eclesiástica.

La defensa teológica del emperador, aunque repetido innumerables veces, no ofrecía muchas oportunidades de desarrollo lógico. No podía decirse lo mismo, empero, de los argumentos jurídicos, y a la larga, los juristas fueron los defensores más capaces y más eficientes del poder secular. Sin embargo, en principio, esta forma de argumentación no estaba también desarrollada como en controversias posteriores, tales como la sostenida por Bonifacio VIII Y Felipe el Hermoso de Francia. Con todo, hubo comienzos interesantes. El primero fue la *Defencio Henrici IV* regis¹⁴ (1084) de Pedro Crasso, de quien se afirmaba que fue profesor de derecho romano en Rávena. Pero pretende resolver la controversia entre Enrique IV y Gregorio VII sobre bases jurídicas. El meollo de su argumento consiste en la insistencia de la inviolabilidad del derecho de sucesión hereditaria. Sostiene que en mí el Papa ni los súbditos rebeldes de Enrique tienen más derecho a intervenir en la posición de su reino -sea recibido como derecho de su padre y de su abuelo- de a despojar a ninguna persona de su propiedad privada. Pero pretende que la esta teoría tiene en su apoyo a la autoridad del derecho romano, así como la de la *ley divina* y el *ius gentium*. Sin embargo, la teoría de Pedro sugiere la característica conexión de derecho divino como el derecho hereditario imprescriptible. En conjunto, la teoría tiene menos importancia por sus méritos propios como indicio de una teoría al responder al poder secular utilizando concepciones jurídicas.

Una forma más importante de argumentación antipapista encontramos en los folletos de York (York Tracys),¹⁵ escritos hacia el año 1100 en ocasión de la controversia sobre las investiduras sostenidas por Anselmo y Enrique I de Inglaterra. Es difícil de valorar el argumento del autor sobre el problema de las investiduras. Afirmar de modo tajante que la autoridad de un rey es de tipo superior

¹³ Tomado de Carley , op. cit., vol. I, p. 287, n. 2; véase también vol. III, parte II, cap. IV.

¹⁴ M. G. H., Libelli de lite , vol. I, pp. 432 ss. Véase Craley, op. cit., vol. IV, pp. 222 ss.

¹⁵ M. G. H., Libelli de lite , vol. III, pp. 642 ss., especialmente folleto IV. Véase Carley, op. cit., vol. IV, pp. 273 ss.

a la de un obispo, el rey debe regir a los obispos y que es competente para convocar conflicto eclesiástico y presidirlo. Pero a la vez negaba el derecho del rey a invertir a los obispos de autoridad espiritual. Lo que es más interesante, y probablemente de mayor importancia, es el ataque de este autor a la autoridad suprema que había pretendido ejercer en la Iglesia Gregorio VII, ya que en las controversias desempeñan papel muy importante el examen crítico de la naturaleza de la autoridad ritual en la participación del Papa en ella. En un folleto anterior, escrito en defensa del depuesto arzobispo de Ruán, negó terminantemente el derecho del Papa a disciplinar a los otros obispos, sosteniendo que en materias espirituales todos los obispos son iguales, que todos gozan de la misma autoridad derivada de Dios y todos están igualmente exentos de ser juzgados, salvo por Dios. Denominada usurpación el poder de que goza el obispo de Roma y lo que explica como accidente histórico derivado del hecho de que la Roma había sido la capital del imperio.¹⁶ En otro de los folletos¹⁷ afirmaba que no se debía obediencia a Roma, sino sólo a la Iglesia; "sólo los elegidos y los hijos de Dios pueden ser denominados con razón Iglesia de Dios". Los folletos de York parecen contener el germen del asunto se desarrolló dos siglos más tarde Marsilio de Padua en el *Defensor pacis*, cuya obra formó parte importante de una tendencia a interpretar la autoridad espiritual no sólo como poder sino como derecho a enseñar y predicar. Cuanto más completa pudiera ser la atribución de la autoridad espiritual de una significación exclusivamente ultramundana, tanto más completaría de ser la libertad de que disfrutaba de la autoridad secular en los campos del derecho y la política, por grande que fuera la consideración atribuida al valor moral de aquélla. La argumentación desarrollada en los folletos de York es al parecer el primer paso, un tanto incierto, en esta dirección.

La controversia, en el siglo XI, tendía fomentar la crítica de los fundamentos de la autoridad secular. El problema está claramente implícita en el intento de Gregorio VII de deponer al emperador. Como esto era lo contrario a la pretensión de un derecho inviolable sostenida por los defensores del emperador, dio por resultado que los partidarios del Pontífice sostuvieran el argumento de que la autoridad del emperador es condicional y en consecuencia las obligaciones de los súbditos no llegan a ser absolutas. La naturaleza condicional o contractual de la obligación política no sólo iba implícita la práctica del pluralismo, sino que la dulcería también la antigua tradición transmitida por los padres de la Iglesia, y en especial el principio de que el derecho y el gobierno deben contribuir a la justicia. En consecuencia, hay una diferencia fundamental entre un verdadero rey y un tirano, lo que implicaba que hay condiciones en las que estaba justificada la resistencia al tirano. En el siglo XI, Manegold de Lautenbach¹⁸ sostuvo esa posición, y en el siguiente hizo lo mismo Juan de Salisbury, quien en el libro VIII de su *Policraticus* desarrollaba la repulsiva teoría del tiranicidio. El argumento no implicaba ningún caso una baja conceptualización de la autoridad política; más bien al contrario, ya que el mal de la tiranía es mayor en la misma proporción en que es una Augusta la verdadera monarquía. Pero la esencia de esta es al cargo y no la persona; de ahí que el derecho del individuo a ocuparlo no pueda ser absoluto. Magnegold utilizó este principio para demostrar que la deposición podía ser justificada cuando un rey había destruido aquellos bienes para la conservación de los cuales estaba instituida su magistratura. Llegaba de este modo a una teoría relativamente definida del contrato (*pactum*) entre el rey el pueblo.

Nadie puede hacerse emperador rey por sí mismo; un pueblo pone sobre sí a un hombre con el fin de que gobierne y rija por razón del justo imperio, dando a cada uno lo suyo, ayudando a los

¹⁶ Folleto III.

¹⁷ Folleto VI.

¹⁸ Ad Gebehardum (escrito entre 1080 y 1085), M. G. H., Libelli de lite, vol. I, pp. 300 ss. Véase Craley, op. cit., vol. III, pp. 1600 ss.

buenos y castigando a los malos; en una palabra, para que haga justicia todos. Si ese hombre inflige el pacto con arreglo al cual fue escogido, perturbante confundiendo aquellas cosas para la corrección de las cuales fue puesto, con la consideración de la justa razón dispensa al pueblo de su sujeción, en especial cuando aquél ha sido el primero en romper la fe recíproca y le unía con el pueblo.¹⁹

La fidelidad de un pueblo a su gobernante es, en consecuencia, un compromiso de apoyar en sus empresas legítimas y es *ipso facto* nula cuando se trata de un tirano. En lo que se refiere al poder del papa deponer a un rey, Macnegold lo concibe como el derecho de un tribunal de conciencia a fallar respecto a la realidad de un hecho consumado; defiende la acción de Gregorio VII basándose en que el pontífice había "anulado públicamente lo que en sí no era válido". La teoría de que el rey se encuentre respecto a su pueblo en una relación contractual no está contradicha en modo alguno por la concepción de que el oficio regio era de origen divino.

La teoría practista de Macnegold no era, pues, una defensa fruto del derecho papal de deposición. En realidad, el hecho de que el poder regio dependía del pueblo podía interpretarse, con igual propiedad, en el sentido de implicar su independencia respecto del Iglesia. Esta posición tenía la gran ventaja de coincidir con la teoría constitucional de derecho romano, así como la importancia atribuida por los partidarios del emperador a la distinción de las dos espadas. Su desarrollo se llevó a cabo a un examen más crítico de los precedentes históricos, tales como la deposición de la dinastía merovingia y la coronación de Pipino, alegados a favor del poder del papa deponer a los reyes.²⁰ La conclusión de que se deduce que es la deposición y la elección de un nuevo monarca se hicieron "por común sufragio de los príncipes" y meramente con la aprobación del Papa. La posición adoptada era históricamente sólida y atacada argumentación de Gregorio VII en un punto débil. Además, era especialmente importante como ejemplo de la utilización del interés secular en defensa de la independencia imperial, y como el hecho de afirmar que la decisión de los príncipes seculares es suficiente autoridad constitucional para deponer o coronar aun monarca.

La controversia desarrollada en los siglos XI y XII sirvió para demostrar la inestabilidad de Bagdad de la relación entre los poderes temporal y espiritual con arreglo a la tradición gelesiana. Las dos partes apoyaban en aspectos diferentes de la tradición, ambos igualmente firmes. Los partidarios del pontificado subraya la superioridad moral del poder espiritual y los defensores del emperador la independencia recíproca de los poderes. Ambas posiciones continuaron siendo parte integral de los argumentos utilizados en la continuación de la disputa en los siglos XIII y XIV. La controversia anterior sugería también las líneas debían referirse a los argumentos sostenidos posteriormente por ambos bandos. Sólo se necesitaba que pretendiesen ideas jurídicas y constitucionales más definidas para que la pretensión eclesiástica de superioridad moral de transformarse en pretensión suprema jurídica. Y esa posición sólo podía exponerse provocando una argumentación contraria encaminada a limitar los deberes espirituales a la instrucción y exhortación no coactivas. Por parte del poder temporal verían también dos series de argumentos los que subrayan la responsabilidad de los gobernantes seculares para con Dios, directamente y sin intermediario terreno, los que se apoyaban en el derecho de la sociedad secular a establecer, siempre bajo la autoridad de Dios, su propio gobierno.

¹⁹ Tomado de Carley, op. cit., vol. III, p. 164, n. I.

²⁰ Véase especialmente el folleto *De unitate ecclesiae conservanda*, escrito por un autor desconocido entre 1090 y 1093. El folleto era una respuesta a la segunda carta de Gregorio VII a Herman de Metz, mencionada mas arriba. M. G. H., *Libelli de lite*, vol. II, pp. 173 ss. Véase Carley op.cit., vol. IV, p. 242 ss.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- H. X. Arquilliére, *Saint Grégoire VII: Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. París, 1934
- G. Barraclough, *The Origins of Modern Germany*, segunda edición revisada. Oxford, 1947 cap. V.
- Z. N. Brooke, "Gregory VII and the First Contest between Empire and Papacy", en *Cambridge Medieval History*, vol. V (1926) cap. II.
- R. W. Carley y A. J. Carley, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. IV (1922), "The Theories of the Relation of the Papacy and the Empire from the Theth Century to the Twelfth".
- Sidney Z. Ehler y John B. Morral (trab. Y ed.), *Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*. Londres, 1954, cap. II.
- John Neville Figgis, "Republica Christiana", en *Transactions of the Royal Historical Society*, seria 3a., vol. V (1911), p. 63. (Reeditado en *Churches in the Modern State*. Londres, 1913, apendice I)
- Otto Gierkez, *political Theories of the Middle Age*, trad. Inglesa. De F. W. Mainttland. Cambridge, 1900. (De *Das deutsche Genossenschaftsreechet*, vol. III.)
- E. F. Jacob, "Political Thought", en *The Legacy of the Middle Ages*, ed. por C.G. Crump y E. F. Jacob. Oxford, 1926.
- Paul Joachimsen, "The Investiture Contest and the German Constitution" en *Medieval Germany, 911-1250: Essays by German Historians*. Trad. Inglesa de Geoffrey Barraclough, 2 vols. Oxford, 1938, vol. II, Cap.IV
- Carl Mirtbt, *Die Publiztik Zeiltarter Gregors VII*, Leipzig, 1984
- T. M. Parker, *Christianity an the State, and Christian Society at the time of the Investiture Contest*, trad. inglesa de R. F. Bennett. Oxford 1940
- Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A study in the Ideological Relation of Clerical to Law Power*. Londres, 1955, caps.VIII-IX
- Paul Vinogradoff, *Roman Law in the Medieval Europe*, ed. por F. DE Zulueta, Oxfrd, 1929.
- J.P. Whitney, "The Reforme of the Church", en *Cambridge Medieval History*, vol. V, (1926), cap. I
- George. H. Wiliams, *The Norman Anonymous of 1100 a. d*. Cambridge, Mass, 1951.

XIV. "UNIVERSITAS HOMINUM"

EN CUANTO expresiones académicas, los folletos polémicos descritos en el capítulo anterior quedaron rápidamente anticuados con el extraordinario renacimiento intelectual comenzada en los años postreros del siglo XII y que dijeron en el siglo XIII uno de los más brillantes de la historia europea. Esa nueva actividad académica, en la medida en que fue resultado de acciones de instituciones, se debió principalmente a las universidades y en especial a la de París y Oxford y a los dos grandes órdenes mendicantes de la Iglesia, la Dominica y franciscana. Las universidades se convirtieron con gran rapidez en centros de una vida intelectual asombrosamente activa. Atrajeron a gran número de estudiantes y contaron entre sus maestros a las inteligencias más activas de la época, que se dedicaron a estudiar sistemáticamente las ciencias y de modo especial la filosofía y la tecnología. Hay que mencionar también junto a las universidades las grandes escuelas jurídicas en las que, en el curso de los siglos XII y XIII, se recuperó un conocimiento exacto del derecho romano. Los órdenes mendicantes desempeñaron, casi desde el principio, un gran papel en el desarrollo de las universidades al establecer cursos de estudios para preparar a sus miembros y aportan además un gran número de maestros a las facultades. Una gran proporción de los pensadores más originales del siglo XIII perteneció a ellas: sirvan de ejemplo Alberto magno y Santo Tomás de Aquino entre los dominicos Duns Scoto y Roger Bacon con entre los franciscanos.

Las universidades y los órdenes religiosos mencionados fueron los instrumentos de difusión de la nueva ilustración, pero el contenido de esta lo dio en primer lugar la recuperación de obras de ciencias antiguas, en especial las de Aristóteles, junto con un gran cuerpo de comentarios a las mismas, debido a eruditos árabes y judíos. En la primera parte de la edad media no se había conocido nada de los trabajos del Estagirita, aparte de sus escritos lógicos. A comienzos del siglo XIII comenzaron a ser conocidas las obras científicas, al principio parcialmente y con frecuencia en traducciones latinas de las versiones árabes, pero más adelante en traducciones completas y directas de los originales griegos. Aparte de Italia, el principal canal por el que llegaron esos libros a conocimiento de los sabios europeos fue España; el arzobispo de Toledo patrocinó grandes empresas colectivas de traducción, pues el contacto con los moros hacía que se pudiera disponer de los textos árabes. Tiene gran importancia en la historia del pensamiento político la traducción directa del texto griego de la *Política* de Aristóteles por Guillermo de Moerbeke hacia el año 1260. Esta producción formaba parte de un esfuerzo general auspiciado por Santo Tomás y encaminado a conseguir una noticia fidedigna de la filosofía aristotélica. Sería imposible exagerar el efecto final que tuvo esta resurrección de Aristóteles en el desarrollo intelectual de la Europa occidental. No sólo permitió disponer de una gran fuente de información, que apenas hubieran podido imaginar los pensadores de la parte anterior de la edad media, sino que aquel saber estaba ya ordenado en ciencias tales como la física, la zoología, la psicología, la ética y la política, mejoró y esas ciencias estaban coordinadas como partes de una concepción sistemática de la naturaleza, de los primeros principios de la cual adoptaba la forma la metafísica. Lo que es más importante aún, Aristóteles aportó al edad media una nueva visión de la vida intelectual de Grecia y la carencia en que la razón es la llave que tiene que abrir la puerta al conocimiento del mundo natural. Ese estímulo no se ve perdido nunca por entero desde el siglo XIII hasta nuestros días. En un principio produjo un inmenso esfuerzo intelectual encaminado a dominar el conocimiento de Aristóteles, apartarlo y armonizarlo

con el sistema de creencias cristianas construir un sistema omnicomprensivo del conocimiento natural y teológico.

Aunque sería imposible sobrestimar la importancia que tuvo a la larga la recuperación de Aristóteles, es fácil exagerar sus efectos inmediatos sobre la filosofía política. Lo que produjo inmediatamente en el conocimiento de la política o una mejora en la técnica de expresión de los temas, tal como la que representa una lista tipo de los temas de estudios, un cuerpo de términos y concepciones técnicas y un plan para disponer y presentar el material. Hasta el siglo XVI, apenas era posible escribir un tratado sobre temas políticos que no debiese algo a la *Política* del Estagirita. Pero la adopción de los argumentos aristotélicos no tenía que implicar necesariamente un cambio en las condiciones políticas fundamentales ni la naturaleza de los problemas políticos en las que estaban pensando los filósofos políticos. En cualquier caso, las concepciones elaboradas por Aristóteles con relación a la ciudad-estado no podía tener aplicación literal a la sociedad del Medioevo sino que necesitaban una revisión considerable. Otra parte, al menos Santo Tomás no tenía deseo de apartarse del gran cuerpo de tradición política y social que ve llegado al siglo XIII desde los padres de la Iglesia. Y por lo que se refiere a esta herencia, así como todo el cuerpo de doctrina cristiana, el aquinate se consideraba la doctrina y el pensamiento aristotélico más bien como una mejor fundamentación filosófica de creencias sólidamente basadas, que como un medio de hacer innovaciones. Por otra parte, en el siglo XIII la atención principal del nuevo saber se concentraba en la teología y en la metafísica y no en la teoría política. En el siglo XIV con mucho más frecuencia en la elaboración de tratados políticos.

Juan de Salisbury

Esta conclusión de que la repercusión de Aristóteles no cambie inmediatamente las líneas principales de la filosofía política, se robustece con un examen del *Policratus*,¹ escrito por Juan de Salisbury en 1159. Este libro presentaba el gran interés de ser a la vez el primer intento medieval estudiar la filosofía política en forma extensa y sistemática y de ser el único libro de ese tipo escrito antes de la recuperación de Aristóteles. Es un compendio de la antigua tradición que había llegado al siglo XII desde Cicerón y Séneca, a través de los padres de la Iglesia y de los jurisconsultos romanos. La mayor parte de los aspectos trata de exponer con bastante orden lo que todo el mundo creía y, hasta donde se sabía en el siglo XII, había creído siempre. Quienes han estudiado más a fondo el libro están de acuerdo en que es sorprendente lo poco que ahí tiene que ser base conscientemente en la organización feudal de la sociedad predominante en la época del autor. Su ideal es más bien el de la comunidad política, la res pública, concedida a la manera de Cicerón como sociedad "unida por un acuerdo común respecto a la ley y los derechos". A pesar de las influencias centrífugas del feudalismo, a la idea esencial del testamento político de Juan seguía siendo la de un pueblo regido por una autoridad pública que actúa para el bien general y está moralmente justificada por el hecho de ser legítima.

En la concepción de Juan de Salisbury la ley constituye un vínculo omnipotente en todas las relaciones humanas, la que existe entre gobernantes y los gobernados. En consecuencia, es obligatoria tanto para el rey como para el súbdito.

¹ La edición tipo es la hecha por C.C. J. Webb, Oxford, 1909. Algunas partes de la obra han sido traducidas por Jhon Dickinson, bajo el título de *the Statesman's Book of Jhon de Salisbury*, Nueva York, 1927. Dickinson ha añadido una excelente introducción.

Tan cierto es esto que la distinción entre un verdadero rey y un tirano tiene para este autor una importante fundamental. Su libro tiene el dudoso honor de presentar la primera defensa explícita del tiranicidio que se encuentra en la literatura política medieval. "Quien usurpa la espada merece morir por la espada".

Entre un tirano y un príncipe existe esta diferencia única o principal: el último obedece a la ley y gobierna el pueblo de acuerdo con sus dictados, considerándose como mero servidor suyo. Por virtud de la ley hace bueno su título a ocupar el puesto más importante y principal en la dirección de los asuntos de la comunidad.²

Ahora bien, hay ciertos preceptos de la ley Pekín y necesidad perpetua y que tienen fuerza de ley en todas las naciones y no pueden en manera alguna ser infringidos con impunidad... que los aduladores de los gobernantes... proclamen en el extranjero el príncipe no está sometido a la ley y que cualquiera que sea su voluntad y su placer, no sólo en el establecimiento de la ley con arreglo al modelo de la equidad, sino absolutamente y libre de toda restricción, tienen fuerza de ley... con todo, sugiere manteniendo... que los reyes están obligados por esta ley.³

Salvo en la defensa del tiranicidio, no había nada en la concepción de la ley y de su validez universal sostenida por Juan de Salisbury que no compartiese Santo Tomás. Juan de Salisbury expresó la idea en términos derivados en gran parte de Cicerón, en tanto que el Aquinatense la elaboró adoptando los términos técnicos de Aristóteles. En ambos hombres la universalidad de la ley era una concepción fundamental.

SANTO TOMÁS: NATURALEZA Y SOCIEDAD

Como las obras de Aristóteles llegaron por primera vez a la Europa cristiana a través de fuentes judías y haré vidas, llevan impreso el estigma de la infertilidad. La primera inclinación de la Iglesia fue prohibirlas y, en efecto, en la Universidad de París se prohibió su uso en 1210 y la prohibición se retiró más adelante, aunque no parece haber sido nunca muy eficaz. Prudentemente, la Iglesia apoyó más en la reconstrucción en la prohibición y no hay mejor prueba del vigor intelectual de la cristiandad del medio evo que la rapidez con que Aristóteles fue no sólo recibido, sino convertido en piedra angular de la filosofía católica. En menos de un siglo lo que se había tenido como fuente de innovación izquierda se convirtió en un nuevo sistema de filosofía cristianizada, que se esperaba fuese permanente. Esta obra la realizaron los maestros de las órdenes mendicantes, en especial los dominicos, Alberto Magno y su-aún más grande-un discípulo Tomás de Aquino. Es cierto que se había sobreestimado lo completo y lo permanente de la victoria. Además el Aristóteles cristianizado de Santo Tomás estilo, desde el siglo XIII en adelante, el Aristóteles anticristiano de la tradición averroísta. Y aún dentro de los límites del escolasticismo ortodoxo, pensadores franciscanos tales como Duns Scoto y Guillermo de Occam tenían siempre dudas respecto a la íntima síntesis de fe y razón intentada por Santo Tomás. En el siglo XIV esas divergencias de pensamiento aparecieron en la teoría política en grado no menor que la filosofía general.

La esencia de la filosofía tomista consiste en el intento de realizar una síntesis universal, un sistema omnicomprendido, la clave del cual es la armonía y la coincidencia. Dios y la naturaleza son suficientemente grandes y opulentos para poder permitir toda la infinita diversidad que constituye la

² Libro IV, cap. I; traducción inglesa de Dickinson, p. 3

³ Libro IV, cap. VII; ibid., pp. 33 s.

existencia finita. Todo el conocimiento humano forma una sola pieza. De extensión más amplia, pero menos altamente generalizadas, son las ciencias particulares, cada una de las cuales tiene un objeto especial; por encima de ella se encuentra la filosofía, una disciplina racional que trata de formular los principios universales de todas las ciencias; por encima de la razón y basada en la revelación divina se encuentra la teología cristiana, que constituye la culminación de todo el sistema. Pero aunque la revelación está por encima de la razón no es, de ningún modo, contraria a ella. La teología completa el sistema del que la ciencia y la filosofía constituyen el comienzo, pero nunca destruye su continuidad. La fe es la realización plena de la razón. Las dos juntamente construyen el templo del conocimiento, pero en ninguna parte se encuentran en oposición y buscan propósitos contrapuestos.

El cuadro de la naturaleza pintado por Santo Tomás se conformaba exactamente a su plan de conocimiento. El universo constituye una jerarquía que llega desde Dios, que se encuentra en la cumbre, hasta el más de los seres. Todo se actúa bajo las exigencias internas de su propia naturaleza, buscando el bien o forma de pretensión natural de su especie, y encuentra su lugar en el orden ascendente según su grado de perfección. Lo superior manda y utiliza en todos los casos a la inferior, del mismo modo que Dios manda sobre el mundo o el alma sobre el cuerpo. Ningún ser por debajo que pueda estar carece por entero de valor, de que tiene una posición, unos deberes y unos derechos, con todo lo cual contribuye a la perfección del conjunto. La esencia del esquema es la finalidad, la subordinación a un fin. En tal estructura, la naturaleza humana tiene un lugar único entre los seres creados, ya que el hombre posee no sólo una naturaleza corporal, sino también un alma racional y espiritual, por virtud de la cual es afin a Dios. De todos los seres creados es el único compuesto de cuerpo y alma a la vez y en este hecho fundamental descansan las instituciones y las leyes que dirigen su vida.

La concepción tomista de la vida social y política cae directamente en su plan de la naturaleza como conjunto, y los pasajes más importantes en los que trató el tema constituyen parte de su gran obra sistemática sobre filosofía y teología.⁴ Como toda naturaleza, la sociedad es un sistema de fines y propósitos en el cual lo inferior sirve lo superior y lo superior dirige y guía a lo inferior. Siguiendo Aristóteles Santo Tomás describía la sociedad como un cambio mutuo de servicios encaminado a la vida buena, a la que constituyen muchas aportaciones-el campesino y el artesano proporcionan bienes materiales, el sacerdote con las oraciones y las prácticas religiosas y cada una clase realizando el trabajo que le es propio-. El bien común exige que tal sistema tenga una parte dirigente, del mismo modo que las madres el cuerpo o cualquier naturaleza superior al inferior. Santo Tomás compara la fundación y gobierno de los estados, la planeación de las ciudades, la construcción de castillos, el establecimiento de mercados y el fomento de la educación a la providencia con que Dios crea y gobierna el mundo.

De ahí que el gobierno se ha una magistratura o un fideicomiso de toda la comunidad. Como su súbdito más ínfimo, el gobernante está justificado en todo lo que hace solamente porque constituye el bien común. Su poder, por el hecho de que deriva de Dios para la feliz ordenación de la vida humana, es un misterio o servicio debido a la comunidad de que es cabeza. No puede ejercerse justamente el poder retomar la propiedad de sus súbditos mediante los impuestos más allá de lo que sea necesario. En consecuencia, la finalidad moral del gobierno es primordial. En términos generales, el deber del gobernante de dirigir la acción de todas las clases de tal modo que los

⁴ *Summa theologiae*, 1^a. 2^ae. Cuestiones 90-108 (Trad. Ingl. hecha por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa, Londres, 1911-22.) Dejo inacabadas a su muerte otras dos obras: *De regimine principum* (trad. Ingl. de Gerard P. Phelan . Toronto, 1935), de la cual el libro primero y los capítulos uno a cuatro del libro segundo son de Santo Tomás y el resto probablemente de Ptolomeo de Lucca; el comentario sobre la *Política* de Aristóteles,

hombres puedan vivir una vida feliz y virtuosa, que es el verdadero fin del hombre en sociedad. Naturalmente, esto tiene que llevar en último término a un bien que se encuentra más allá de la sociedad terrena, a una vida celestial; sin embargo, tal cosa sobrepasa los poderes humanos y es más bien función de los sacerdotes que de los gobernantes. Pero es característico de Santo Tomás en considerar una vida política ordenada como causa y contribuye incluso a este fin último. De modo más específico es función del gobernante terreno poner los cimientos de la felicidad humana manteniendo la paz y el orden, conservarla vigilando que todos los servicios necesarios de administración pública, jurisdicción y defensa se realicen debidamente, y mejorarla corrigiendo los abusos donde quiera que ocurran y eliminando todos los obstáculos que puedan oponerse a la vida buena.

La finalidad moral para la que existe el gobierno político implica que la autoridad debe estar limitada y que debe ejercerse sólo de acuerdo con la ley. El aborrecimiento que tiene el Aquinatense a la tiranía es tan grande como el de Juan de la Salisbury, aunque repudia explícitamente la defensa del tiranicidio hecha por este último. La resistencia justificada es un acto público de todo un pueblo, y la ley tiene la salvaguardia de la condición moral de quienes resistan tienen que asegurarse de que su acción es menos nociva para el bien general que el mal o abuso que tratan de eliminar. Consideraba la sedición como un pecado mortal, pero la resistencia justificaba la tiranía no constituida, a su juicio, sedición. Con respecto a la tiranía, la tarea de armonizar la tradición medieval más antigua con el pensamiento aristotélico no presentaba dificultades, ya que ambas eran versiones del mismo aborrecimiento griego por la fuerza ilegítima y ambas procedían del principio de que el poder está justificado únicamente en la medida en que se sirve al bien común. No puede decirse que Santo Tomás sacase de Aristóteles nada importante que añadir a la opinión existente acerca de este problema. De interés radicaba esencialmente las limitaciones morales impuestas a los gobernantes y no parecen haberle preocupado los aspectos jurídicos o constitucionales del problema. Así, por ejemplo, dice muy poco con respecto a las formas de gobierno aparte de lo que toma de Aristóteles, y su defensa de la monarquía -que considera como la mejor forma de gobierno- siguen las mismas líneas académicas basadas por la política. Sostiene que de modo explícito que el poder del monarca debe ser "limitado" (*temperetur*), aunque no explica exactamente en ningún punto que es lo que entiende por tal cosa. Probablemente podemos suponer con algún fundamento que pensaba en que el de compartir el poder con los magnates del reino, que son sus naturales consejeros y electores.

También sostiene de modo explícito que el verdadero gobierno, a diferencia de la tiranía, es "legítimo", pero es curioso que no tenga conciencia de la necesidad de definir con precisión qué significa a este respecto autoridad legítima. Aunque conoce el derecho romano, no tenía evidentemente conciencia de que el estudio del mismo pudiera derivarse ninguna tendencia a exaltar el poder de un gobernante soberano sobre el derecho. Tiene que haber conocido también la gran literatura polémica respecto de las autoridades papal e imperial, pero esta serie de libros no le estimulo a hacer un examen preciso de los principios en que se basa la autoridad política. Al estudiar la tiranía, se refiere a los dos remedios de que es posible disponer frente a los tiranos. Suponía que hay gobiernos en los que el poder del gobernante deriva del pueblo, caso en el que es legítimo que el pueblo imponga al gobernante cumplimiento de las condiciones con arreglo a las cuales se les ha concedido la autoridad. En otro remedio menciona se refiera el caso de que un gobernante que tiene un superior político, y aquí la reparación de los agravios se consigue mediante la apelación a ese

superior.⁵ Pero es indudable que considera a ambas formas como tipo distinto de gobierno, lo que parece demostrar que no tenía una teoría general del origen de la autoridad política.

LA NATURALEZA DE LA LEY

La razón por la cual pudo Santo Tomás pasar por alto que lo que parece ser un punto esencial de la filosofía política es probablemente el hecho de lo profundamente que estaba inmerso en la tradición medieval de la santidad de la ley. Su reverencia por la ley era tal que daba por supuesto que es autoridad le era inherente y no dependía de ningún origen humano. Su intento constante de relacionarlo o estrechamente posible la ley humana con la divina. Le impulsaba esto no sólo su propia inclinación a armonizar, sino también el supuesto de que en la ley tiene una finalidad mucho más amplia que la de ser un simple medio de regular las relaciones humanas. La ley humana era para él parte íntegramente de la totalidad del sistema del gobierno divino por el cual se rige todo, tanto en el cielo, la tierra. Santo Tomás consideraba tal sistema, emanación literal de la razón divina, que regula las relaciones entre todas las criaturas, animadas e inanimados, animales y humanas. Por consiguiente, la ley en el estricto sentido humano no era sino un aspecto -importante, pero nada más que un aspecto- de un hecho cósmico. Es en el último punto que le parecía importante inconsecuencia desarrolló su teoría general de la ley con más cuidado que ninguna otra por parte de su teoría política. Por ende, la clasificación de las leyes constituye una de las partes más características de su filosofía, pero tuvo el efecto de reducir una definición específicamente jurídica o institucional de la autoridad legítima la posición del problema subordinado. Un gobernante ilegítimo no era de modo primordial o factor de los derechos e instituciones humanos -aunque, desde luego, era eso-, sino un rebelde contra todo el sistema divino mediante el cual rige Dios al mundo.

En la clasificación cuádruple que de las leyes hace Santo Tomás, sólo una de las cuatro categorías es humana. El representativo de su punto de vista del que fuera capaz de controlar así una concepción de la ley que consideraba aplicable a un grupo de fenómeno tan amplio y, para el pensamiento moderno, tan diverso. Eso no se debía, como pudiese imaginarse, a que considerase la naturaleza como gobernada milagrosamente por la voluntad de Dios, sino un motivo que es casi lo contrario de tal idea. Se debía que consideraba la sociedad humana y sus instituciones como un nivel crítico del orden cósmico, en el que se tiene los mismos principios que se manifiestan en las formas distintas de los demás niveles. La voluntad arbitraria no tenía sino muy poco que ver con esa cuestión, tanto la naturaleza como en la sociedad. Ambas están gobernadas por razones o fines más bien que por fuerza; ciertamente Santo Tomás no pensaba en una voluntad, divina o humana, que hiciese la ley mediante un *fiat*, ni en la naturaleza ni en la sociedad. Cuatro clases de ley son cuatro formas de razón, que se manifiestan en cuatro niveles distinto de la realidad cósmica, porque constituyen una sola razón en todos ellos. Los nombres que dio Santo Tomás fueron los de ley eterna, ley natural, ley divina y ley humana.

La primera de ellas -la ley eterna- es prácticamente idéntica a la razón de Dios. Es el plan eterno de la divina sabiduría con arreglo al cual está ordenada toda la creación. Esta ley está en sí por encima de la naturaleza física del hombre y por entero fuera del alcance de la comprensión humana, aunque no es por este motivo extraña o contraria a la razón humana. En la medida en que lo que permite su naturaleza química, el hombre participa realmente la sabiduría y la bondad de Dios; ésta se refleja en él, aunque su naturaleza sólo produce una imagen deformada de la

⁵ Deregimine principum, 1, 6.

protección divina. La segunda -la ley natural- puede acaso describirse como un reflejo de la razón divina las cosas creadas. Esta manifiesta en la inclinación a buscar el bien y evitar el mal, a conservar y a vivir del modo tan perfecto como sea posible la clase de vida educada a sus dotes naturales en la naturaleza implanta en todos los seres. Por lo que hace a la humanidad, ello significa, como había enseñado Aristóteles, en desde de una vida en la que pueda realizarse la naturaleza racional. Santo Tomás menciona como ejemplo la inclinación inherente a los hombres a vivir en sociedad, a conservar sus vidas, y a procrear y educar a los hijos y a buscar la verdad y desarrollar la inteligencia. La ley natural ordena todo lo necesario para dar a esas inclinaciones humanas en mayor campo de acción posible.

Es interesante la forma en que expone Santo Tomás la ley divina, porque llega aquí a las fronteras de lo que podría dominarse la razón natural, y la posición que adoptó es muy característica. Sustancialmente entendida por la ley divina la relación. Ejemplo de ellas sería el especial código de leyes dado por Dios a los judíos como pueblo escogido o a las especiales normas de moral o legislación cristiana dadas a través de la escritura o de la Iglesia. La ley divina es un don de la gracia de Dios más que un descubrimiento de la razón natural. Era poco probable que Santo Tomás tuviese más de la importancia de la revelación cristiana, que hay que notar el cuidado que puso en no abrir una hendidura muy ancha entre ella y la razón. La revelación añade a la razón, pero nunca la destruye. La estructura del sistema tomista rebasa la razón y en la fe, pero el Aquinatense no dudo nunca de tratarse de una estructura. Sus aplicaciones, aún en el aspecto político, carecen de interés e importancia. Como la ley natural es producto de la razón sin ninguna otra ayuda, es común a todos los hombres, tanto cristianos como paganos; de ahí que la moral y el gobierno no dependen en general el cristianismo. La obligación de obediencia cívica no se debilita con ello, sino más bien se robustece, y los súbditos cristianos de un príncipe pagano no están justificados al negarle la obediencia. Consideraba la herejía como uno de los peores crímenes, y que clasifica la verdad de lo que depende la salvación; Iglesia puede con razón dispensar del obligación de evidencia los súbditos de un príncipe apóstata o hereje. Pero ni siquiera la Iglesia debe de poner a un gobernante por el mero hecho de ser infiel. La posición muy moderna y razonable de Santo Tomás en este punto refleja acaso la influencia en él ejercida por la comunidad natural de Aristóteles. Es diametralmente opuesta a la adoptada por los partidarios extremistas del papado en el siglo siguiente tales como Egidio Colonna (Gil de Roma), en quienes es menos marcada la influencia aristotélica.

Tanto la ley eterna como la natural y la divina a través de normas de conducta que, aunque aplicables a veces a los seres humanos, no son exclusivamente aplicables a ellos ni dedicadas específicamente de la naturaleza humana. A la ley destinada especialmente a los seres humanos la demonio Santo Tomás Dalí o humana, que subdividía en *ius gentium* y *ius civile*. Consideraba a ésta ley, específica en un sentido, ya que regula las vidas de una sola especie de criaturas y, por ende, tiene que ser aplicable de modo especial a las propiedades distintivas de esa especie. En otro sentido puede decirse que la ley humana no introduce ningún principio nuevo; no hace sin aplicar a la especie humana los principios superiores de orden que prevalece en todo el universo. Toda ley fija una pauta con arreglo a la cual se ven obligado a actuar o a dejar de actuar un ser de alguna clase. Por lo que se refiere a los seres humanos, dado que el hombre se distingue de los demás seres por su racionalidad, la pauta la establece la razón; y como la racionalidad del hombre implica la sociabilidad, la ley establece una pauta para él y general y no para la ventaja de un individuo o una determinada clase. Por este motivo la ley tiene también tras sí una autoridad general y no una voluntad individual: es producto de todo el pueblo, que actúa para el bien de todos sus miembros, ya sea mediante la legislación o por el medio menos tangible de crear la costumbre, o tiene la

sensación de una persona pública a la que se ha delegado el cuidado de la comunidad. Por último, Santo Tomás consideraba la promulgación de requisito esencial de la ley. En consecuencia, definición completa describe la ley como "una ordenación de la razón para el bien común, hecha por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad y promulgada solemnemente".⁶ Santo Tomás de tradujo así la antigua creencia en la "verdadera ley", y figura desde el principio de la tradición cristiana, a la terminología de Aristóteles, liberando a esta de toda referencia específica a la ciudad-estado. No magnifico en ningún aspecto esencial la tradición, pero Aristóteles le proporcionó un modo más sistemático de exponerla.

Aunque la definición que se acaba de citar hace referencia especial a la ley humana, el peso del argumento tomista descansa probablemente en el hecho de que la ley humana deriva de la natural. La justificación de la regulación humana y de la coacción mediante la cual se hace efectiva esta siempre para Santo Tomás en la naturaleza de los seres humanos; el poder no hace sino dar fuerza a lo que en sí es razonable y justo. Así, pues, podría decirse que, en conjunto, la ley humana es un honorario de la natural, que no tiene sino que hacerse más definida y efectiva para proveer las exigencias de la vida humana o de las especiales circunstancias de la vida humana. Por ejemplo, el asesinato es contrario a la naturaleza, ya que es incompatible con la paz y el orden, pero la ley natural no da una definición precisa del asesinato como algo distinto de otras formas de homicidio, ni lo castiga con una pena específica. En otras palabras, el acto es malo porque viola un principio general de conducta de la sociedad; por serlo, tiene que ser impedido o castigado; pero el mejor modo de impedirlo castigarlo es, en parte, cuestión de política y puede variar con el tiempo, el lugar y las circunstancias. El principio es el mismo siempre y en todas partes, ya que las inclinaciones fundamentales de los hombres son siempre las mismas; el modo preciso como se desarrolle esa naturaleza humana subyacente puede tener infinitas variaciones de nación a nación y de tiempo a otro. El gobierno es, en consecuencia, un caleidoscopio de pautas cambiantes, y sin embargo hay una ley, un derecho y una justicia detrás de todas ellas. La vida tiene un solo fin, pero muchos medios.

el hecho de que John Locke describe cuatro siglos más tarde, no podrá encontrar un argumento más conveniente que esa concepción moral del derecho y el gobierno para defender el derecho fundamental de un pueblo a deponer a un gobernante tiránico, visión mucho más de lo que puede expresarse en muchos volúmenes acerca de la resistencia y la penetración que tiene tal doctrina. Las relaciones morales subyacentes entre la ley natural y la ley humana sigue siendo para Locke sustancialmente las mismas que había sido para Santo Tomás. Ambos autores creen que el gobernante está obligado por la razón y la justicia de modo tan definido como sus súbditos y de que su poder sobre el derecho positivo surge de la necesidad de mantenerlo de acuerdo con la ley natural. La promulgación de una ley, más que un acto de voluntad, es un reajuste a los tiempos y las circunstancias; la concesión de dispensas o perdones es un procedimiento de hacer frente a los casos en que la interpretación literal de la ley humana no sería equitativa, pero el poder del gobernante es únicamente el que va implícito en el hecho de ser el custodio del bien común. Así, pues, según Santo Tomás, el gobernante no puede tomar más parte de la propiedad privada de sus súbditos de la que exigen las necesidades públicas, aunque estrictamente hablando la propiedad es una institución de ley humana más bien era natural. Sobre todo, el gobierno de un hombre sobre otro no debe privar al súbdito de su libertad moral. Ningún hombre está obligado la obediencia en todos los aspectos y aún el alma de un esclavo es libre (doctrina que difícilmente hubiera podido

⁶ Summa theologiae, 1^a, 2^ae, cuestión 90, 4.

entender a Aristóteles). Esta es la razón de que porque la resistencia a la tiranía no es sólo un derecho, sino un deber.

Es probable que el aristotelismo cristiano de Santo Tomás explica el porqué de la adopción de una posición tan moderada en la controversia entre las autoridades espiritual y secular. Puede clasificarse de güelfo moderado. Estaba convencido de que hay circunstancias en las que el legítimo para la iglesia de poner a un gobernante dispensar a sus súbditos de la fidelidad que deben a qué,⁷ y daba por sentado que el *sacerdotium* tiene autoridad superior al *imperium*.⁸ Pero se sigue siendo dentro la tradición gelesiana. El hecho de que la iglesia representase para él la más plena encarnación de la unidad de la especie humana no le lleva a suponer que tal cosa implique una disminución del poder secular con respecto a las cuestiones seculares ni ninguna oscuridad importante en la distinción entre ambas autoridades. Santo Tomás no estuvo apenas afectado por la tendencia, ya visible en su tiempo en los canonistas, a transformar la admitida superioridad espiritual de la Iglesia en supremacía jurídica, y probablemente su aristotelismo le impidió desarrollar los argumentos teológicos utilizados por los defensores extremistas del fascismo, menos influidos por Aristóteles. Por otra parte, no le afectó el aristotelismo averrorísta o naturalista, de la derrota de la cual fue el principal instrumento de que trazó una línea tajante de separación entre razón y revelación.⁹ Esta separación que tiene su mejor ejemplo en Marsilio de Padua, desempeñó un papel igual la creación de una teoría puramente secular del estado. La concepción de una sociedad cristiana, tal como la que había transmitido la tradición cristiana, era, para Santo Tomás, eterna. Podía haber controversias, pero la discrepancia no podía producir cambios esenciales en aquélla. Su filosofía trató de encontrar las razones de esa concepción, tal como lo creía que era; de constituir un esquema racional de Dios, la naturaleza y el hombre, dentro del cual encontrasen su lugar debido a la sociedad y la autoridad civil. En este sentido, la filosofía de Santo Tomás expresa en la forma más madura las convicciones, tanto morales como religiosas, en que se fundaba la cultura medieval.

DANTE: LA IDEALIZACIÓN DEL IMPERIO.

La filosofía tomista puede considerarse como una expresión autorizada del ideal de una Europa cristianizada, desde el punto de vista de la Iglesia. A fines comparativos, aunque con la ligera violación del orden cronológico, puede colocarse a su lado la teoría de la monarquía universal expuesta por el poeta Dante Alighieri.¹⁰ el libro de Dante constituye sin duda una defensa del independencia imperial contra el control del Papa, por ende, en la controversia se encuentra en la posición contraria al adoptado por Santo Tomás y Juan de Salisbury. Sin embargo, a pesar de las diferencias polémicas, hay un acuerdo sustancial en lo que se refiere a los principios generales. Otros autores concebían a Europa unidad cristiana unificada, gobernado por dos autoridades divinamente designadas, el *sacerdotium* y el *imperium*, de los que están investidas las dos grandes instituciones medievales, la Iglesia y el imperio. Los tres consideraban los problemas políticos y

⁷ Summa theologica, 2ª, 2ae, cuestión 12, 2.

⁸ De regimine principum, 1, 14.

⁹ Martin Grabmann ha trzado un correlación entre el aristotelismo cristiana de Santo Tomás y la teoría del siglo XVI del poder "indirecto" del pasado entre el aristotelismo averrorísta y la teoría de la separación de la iglesia y el estado, entre la tradición antiaristotelica o agustiniana y al teoría del poder "directo". Véase sus "Studien uber den Einfluss der aristotelische Philosophie auf die mittlalterlichen Theorien uber das Verhaltnis von Kirche und Stat", en Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische. Abtl., 1934, cuaderno 2.

¹⁰ *De monarchia* se escribió probablemente con ocasión de la expedición a Italia del emperador Enrique, 1310-1313. Hay varias traducciones inglesas, la más accesible de las cuales es la de Herbert W. Schneider, *On World- government; or De moranchia*, 2º ed. Revisada, Nueva York, 1957 [Hay traducción española de Ernesto Palacio, Editorial Losada, Buenos Aires. 1941.]

sociales desde el punto de vista de la tradición religiosa y ética de la época anterior de la edad media, y Santo Tomás y Dante están aún dominados por esa tradición aunque han optado a Aristóteles como mejor medio técnico de expresar sus ideas. Dante, a pesar de que escribió medio siglo más tarde, desde los dos es más ligado por la tradición, de que el imperio se define no existió nunca fuera del reino de la imaginación.

Es cierto que la filosofía política de Dante se relaciona tanto con su destierro de Florencia-como consecuencia de los conflictos entre las facciones políticas de su tiempo-como una inacabable decisión entre los partidos del güelfo y gibelino en la Italia de su época. Ni por nacimiento ni por educación era partidario Dante de la causa imperial. Su defensa del imperio no es más que una idealización de la paz universal. Su oposición al papado en el tipo que han inspirado muchas veces los patriotas italianos. Veía que la política popa de la fuente de inacabables decisiones en las que Francia siempre estaba dispuesta a "mediar", invitado por una u otra facción. Pero no era nacionalista en política, aunque sus escritos hicieron mucho para crear un italiano vernáculo. En el momento mismo en que, con ocasión de la controversia entre el Papa y Felipe el Hermoso, estaba apareciendo en Francia una nota nacionalista, Dante vuelve sus ojos a la política imperial ya anticuada que había arruinado a los Hohenstaufen.

La finalidad de su tratado era idéntica a la de todos los defensores del imperio desde el comienzo de la controversia con Iglesia iniciada en los días de Enrique IV y Gregorio VII: mostrar el poder del emperador deriva directamente de Dios, en consecuencia, el independiente de la Iglesia. Admite plenamente el poder espiritual del Papa pero, como la mayoría de los defensores del imperio, se aferra a la teoría gelaciana de que los dos poderes están unidos únicamente en Dios y de que, por consiguiente, el emperador no tiene superior humano. La principal argumentación desarrollada en que le fue sugerida acaso por la renovación del estudio del derecho romano; la teoría de que el imperio medieval como el de continuidad con el imperio otomano, el heredero de la autoridad universal que le correspondió legítimamente a Roma; pero forma de presentar este argumento es teológica y no jurídica. Como Santo Tomás, colocaba su teoría de la comunidad universal dentro de un armazón de principios derivados de Aristóteles.

En el primer libro de su tratado, donde estudia el problema de "si la monarquía temporal es necesario para el bienestar del mundo". Definía "la monarquía temporal" como gobierno de todo el conjunto de seres temporales. Su asociación de seres humanos se forma para algún fin y, siguiendo una línea de argumentación análoga en términos generales al empleado por Aristóteles para demostrar la superioridad de la ciudad-estado sobre la familia y la aldea, donde atribuyó el lugar más alto entre todas las comunidades al imperio universal. Dado que la característica especial del hombre es la razón, el fin o función de la especie y realizar una vida racional, y esto sólo es posible si hay una paz universal, y es la mejor de las cosas para la felicidad y un medio necesario para el fin último del hombre. La empresa cooperativa necesita una dirección por consiguiente una comunidad ha de tener un gobernante. De este modo demostraba Dante que toda la especie humana formaba una comunidad bajo un solo gobernante. Comparado el gobierno de éste con el ejército por Dios sobre la naturaleza. Así como el imperfecto por su unidad, el gobernante para ser perfecto y que comprende a todos los hombres bajo una autoridad. Lo que tienen mayor realidad tiene mayor unidad y lo que tiene mayor unidad es lo mejor. Además, la existencia de la paz entre los hombres, a menos que hay un juez supremo, enteramente por encima del ambición y la parcialidad, y pueda juzgar las disputas entre reyes y príncipes. De modo semejante, es imposible la libertad a menos que hay en el mundo o de ese arte por encima de la tiranía y la opresión es curioso notar el argumento combina la idealización tradicional del imperio con las nuevas categorías estéticas de explicación.

Dante se aproximaba a su conclusión en el libro segundo de su tratado, que responda la pregunta de "si el pueblo romano estaba justificado al atribuirse el oficio de la monarquía o sea el imperio". La afirmación principal era la de que la voluntad de Dios está manifiesta en historia y que la historia de Roma presentar, un ascenso a una posición de poder supremo, los signos de una guía providencial. Dante demostraba esto señalando las intervenciones milagrosas de la providencia protegiendo al estado romano y llamando la atención sobre la nobleza del carácter romano. Los humanos buscaban el imperio no por ambición sino por el bien común de los conquistados y conquistadores.

Apartando toda pasión insana, siempre enemiga interés público y armando la libertad y la paz universal, ese pueblo santo, piadoso y glorioso, parece haber descuidado sus propios intereses para procurar la salud pública del género humano.¹¹

Por último, la voluntad de Dios se manifiesta en las luchas y batallas. En la concepción de Dante, el Imperio Romano el quinto de los intentos históricos de conseguir el imperio universal y el único que había tenido éxito. Al distanciarse de todos sus competidores y conquistar a todos sus rivales, Roma demostró que estaba destinada por la providencia de Dios a gobernar el mundo. Dante refuerza el argumento reduciendo la misma conclusión de los principios mismos del cristianismo a menos que la muerte de Cristo hubiese sido decretado por una autoridad legítima, no habría sido verdaderamente "castigado" por los pecados de los hombres ni ampliar asuma que el auto de Pilatos, igualmente Augusto, tendrá que haber sido argumentos hay también una extraña combinación de lo nuevo y de lo viejo-entusiasmo por la antigüedad pagana defendido por argumentos de teología cristiana.

El libro más polémico: trata de mostrar que la autoridad imperial e inmediatamente reforzar los argumentos de los defensores del pontificado, que sostenía que, que ciertamente nos través del Papa. Dio muestras ante términos forzados métodos canonistas y a la tendencia de convertir las decretales pontificias en fundamentos de la fe. Sólo las escrituras, sostenía, sino la suprema sobre la Iglesia; le siguen en orden los concilios principales, en tanto que las de cristales no son sino tradiciones de la Iglesia tiene poder para cambiar. Una vez desbrozado así el terreno, Dante examina los principales pasajes de la escritura alegatos en apoyo del poder de la Iglesia sobre los gobernantes temporales y los dos precedentes críticos tomados de la historia secular, a saber: la donación de Constantino y la traslación del imperio a Carlomagno libera al primero de los precedentes como ilegítimo, ya que el emperador carecía de poder jurídico para enajenar el imperio, cosa que era opinión común entre los turistas mucho antes que se atacase la autenticidad histórica del documento. Este argumento refuta también la validez del segundo precedente alegato, ya que si el Papa no podía poseer legalmente poder imperial, no podía haber investido de a Carlomagno. Dante concluye con un argumento general encaminado a demostrar que la posesión del poder temporal en principio contraria a la naturaleza de Iglesia, el reino de la cual no es de este mundo.

Aunque Santo Tomás y Dante se encuentran endosados puestos de la controversia entre el Papa y el emperador, estaban por entero de acuerdo con visiones fundamentales. La aceptación de Aristóteles por estos pensadores no supone tampoco ninguna diferencia profunda entre ellos y Juan de Salisbury, escribe antes de la resolución aristotélica. Para los tres autores, la especie humana forma una sola comunidad, entre el actual implica la necesidad de una sola cabeza. Los tres están de acuerdo en que el rasgo característico de la naturaleza humana consiste en su combinación con

¹¹ De monarchia, lib. II, cap. V.

otros cada uno de los cuales y de autoridad. Por consiguiente, gobierno del mundo se distribuye entre un poder espiritual y el otro temporal, cada uno de los cuales tiene su jurisdicción propia y se distingue del otro por una línea que es difícil trazar. Es la única sociedad universal que puede ser denominada, según que se subraye uno u otro aspecto, República o Iglesia. Pero tanto en la Iglesia como en el estado, el poder se justifica en último término como factor del gobierno moral o religioso del mundo y a la vez como factor de la vida de una comunidad humana autosuficiente. La autoridad deriva a la vez de Dios y del pueblo. En la bella cabeza del sistema jurídico y está sometido a la vez al derecho. Su poder excede al de sus súbditos y sin embargo es menor que el de toda la sociedad. La autoridad es la voz de la razón y sin embargo se necesita su poder coactivo para dar fuerza a las normas que la razón impone. La concepción social que lo domina todo en la comunidad orgánica de la que son partes fundamentales de las diversas clases y de la que el derecho es principio organizador. La fuerza justamente dominadora del propio bienestar de la comunidad, cosa que incluye la salvación eterna de sus miembros. En este vasto sistema de moral cósmica están incluidos todos los hombres y en realidad todos los seres. Desde Dios en la cúspide hasta la más mezquina de sus criaturas en la base, todos desempeñan el papel que les corresponde en el drama divino que conduce a la vida eterna.

Esta síntesis suprema fue la primera reacción del nuevo aristotelismo sobre la larga tradición de la cristiandad desde la época de los padres de la Iglesia hasta el siglo XIII. En Santo Tomás y Dante, el estímulo intelectual de Aristóteles y por resultado, sobre todo, una sistematización más firme de la tradición, que ocultaba, más bien que eliminaba, las dificultades inherentes a aquella. Apenas estuvo completo y el sistema tomista y ya comenzaron a abrirse grietas en su gran estructura. Era evidentemente insuperable la dificultad de aplicar al imperio la concepción aristotélica de una sociedad autárquica; ello es visible en Dante y no lo habría sido en Santo Tomás en caso de que se hubiera preocupado de modo principal el problema de la naturaleza del imperio. Apenas menor a la dificultad de encajar la Iglesia, o su presentación de origen sobrenatural y autoridad socrática, en un sistema de consecuencias implícitas tan profundamente naturalistas como la filosofía de Aristóteles. La raíz del aristotelismo político es la creencia en que la sociedad humana, son ineludibles, y que la comunidad humana y formada proporciona todo lo que necesita la naturaleza humana perfeccionada. El bienestar del espíritu concebido como distinto del cuerpo, el destino del alma después de una vida eterna, una institución con pretensiones -basadas en motivos ultra mundanos y en verdad revelada por fuerzas situadas más allá de la razón, está muy lejos de armonizar con el tono de la filosofía aristotélica y fuera de lugar en la concepción de la sociedad del Estagirita. En efecto, la esencia de la teoría política de este y la presunción de que el estado es el resultado de la evolución natural de la sociedad está justificada por los valores morales a los que apoya, sin ninguna sanción explícitamente religiosa. En el propio Santo Tomás es respecto del aristotelismo explica la extremada moderación con la que trató el derecho de la Iglesia a intervenir en los asuntos seculares. En el siglo siguiente produjo las obras de Guillermo de Occam y Marsilio de Padua, no menos aristotélico que trató de racionalizar y de la síntesis de la filosofía y la verdadera realidad se trató de constituir. No había una posibilidad de un ataque frontal a la Iglesia por la revelación. El primer signo de decadencia fue la aguda discriminación entre la razón y la fe, entre lo espiritual y lo secular, que había de ir seguido de un largo proceso de limitación y restricción que acabaría por enclaustrar el poder espiritual, en el mundo suprasensible y la vida íntima, haciendo así inocuo.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages, A. D. 200-1500*, tercera edición revisada. Nueva York, 1958, cap. VIII.
- Ernest Barker, "The Unity of Mediaval Civilization", en *Church State, and Study*. Londres, 1930, cap. II. Reeditado con el título de *Church, State and Education*. Ann Arbor, Mich., 1957.
- R. W. Carley y A. J. Carley, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936. Vol. V (1928), parte I, caps. IV-V; vol. VI (1936), parte I, cap. VII.
- F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, trab. De Elsa Cecilia Fros. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- J. G. Dawson (trad.) *Thomas Aquinas: Selected Political Writings*, con una introducción de A. J. Passerin d'Entrèves. Oxford, 1948.
- A. Passerin d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker*. Oxford, 1952.
- John Dickinson (trab.), *The Statesman's Book of John of Salisbury*, que incluye los libros 4 a 6 y selecciones del 7 y del 8 del *Policratus*. Nueva York, 1927, intrucción.
- Étienne Gilson, *Dante et la philosophie*, 1939; trad. inglesa de David Moore. Nueva York, 1949, cap. III.
- Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920; trad. Inglesa de E. Bullough. Cambridge, 1924; hay trad. Española, 1951.
- Martin Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, trad. Española ed. Labor, 1930, caps. XI-XII.
- F. J. C. Hearnshaw (ed.) *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*. Londres, 1923, caps. III-V.
- Bede Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages, 1200-1500*. Londres, 1926.
- Oscar Jászi y John D. Lewis, *Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide*. Glencoe, Ill., 1957, parte I.
- Nancy Lenkeith, *Dante and Legend of Rome*. Londres, 1952.
- Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. Nueva York, 1954, caps. I, III-IV.
- Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*. Londres, 1950.
- C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. V.
- G. B. Phelan (trad.), *On the Governance of Princes by Thomas Aquinas*, edición revisada. Toronto, 1948, introducción de I. T. Eschmann.
- R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, segunda edición revisada. Londres, 1920, cap. VIII.
- W. H. V. Reade, "Political Thought to c. 1300", en *Cambridge Medieval History*, vol. VI (1929), cap. XVIII.
- W. H. V. Reade, "Theory Political Dante", en *Dante: De Monarchia*. Oxford, 1916, Introducción.
- B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1928.
- Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. inglesa de Olive Wyon, 2 vols. Nueva York, 1949, cap. II.
- Clement C. J Webb, *John of Salisbury*. Londres, 1932.

XV. FELIPE “EL HERMOSO” Y BONIFACIO VII

SANTO TOMÁS y Dante encontraban de modo tan completo dentro de la tradición de una sociedad europea, que no llegaron a darse cuenta de lo inseguro era el lucimiento de esa tradición y de los inminentes que eran los cambios que habrían de destruir el sistema que tomaron por eterno. Dante no percibió hasta que un punto de vacuas las pretensiones mantenidas por el imperio del siglo XIV de ejercer cualquier forma de dirección real en la política europea y qué modo tan completo divide a las nacientes diferencias nacionales a los pueblos que tal imperio había de gobernar. Ni Dante y Santo Tomás fueron capaces de apreciar el efecto producido por los estudios jurídicos realizados en el siglo XIII, tanto en derecho civil como el canónico, sobre la vieja y vaga colaboración que la teoría gelesiana daba por supuesto entre los dos poderes. Aristóteles era en este punto mal guía y el creciente juridicismo de la discusión política influye a los filósofos y teólogos con mayor lentitud que los hombres de negocios. Los canonistas habían creado ya una teoría del papado que transfirió el derecho de la Iglesia la disciplina espiritual, convirtiéndolo en una pretensión de vigilancia jurídica. En el siglo XIV era difícil hacer frente a esa pretensión, como se hizo en el siglo XIV, negando de raíz la validez del derecho canónico. Lo que necesitaba en primer lugar era un análisis más preciso de las autoridades espirituales y seculares y en especial una delimitación más exacta del espiritual para poder acercar la jurisdicción papal dentro de los límites tolerables. Por último, ambos pensadores fueron incapaces de darse cuenta de toda su extensión del peligroso secularismo que podía esconderse la *Política* de Aristóteles, especialmente en la teoría de que la sociedad civil es en imperfecta y autarquía y no requiere la santificación de ningún órgano sobrenatural. Todas esas tenencias desintegradoras hicieron su participación en los siglos XIV y XV.

El proceso se produjo entre grandes oleadas que contribuyen los temas de este capítulo y de los dos siguientes. En la primera, la controversia sostenida entre el papado y el reino de Francia desde 1296 hasta 1303, acaba por completarse la serie del imperialismo papal, ya bien desarrollado en el derecho canónico. Durante la misma época, la teoría fue decisivamente derrotada por la cohesión nacional del reino francés, y comenzó a tomar forma y dirección definidas la posición a aquella, poniendo límites al poder espiritual y planteando las pretensiones de independencia de los reinos como sociedades políticas independientes. En la segunda oleada, la controversia entre Juan XXII Y Luis de Baviera, ocurrida unos veinticinco años más tarde, vitalizada la oposición a la soberanía papal. Guillermo de Occam, portavoz de los franciscanos espirituales intransigentes, reúne frente a ella todos los elementos de oposición latentes en la propia tradición cristiana y Marsilio Padua desarrollada la doctrina de la autarquía de la comunidad civil, dándole la forma habitual de secularismo y el erastismo. En el curso de la controversia, el proceso de limitar el poder espiritual a las funciones puramente ultramundanas, haciéndole retroceder a ellas, se llevó todo lo lejos que era posible y se llevase mientras pertenecía intacta la Iglesia como institución. En la tercera oleada -esta vez con controversia dentro de la propia Iglesia- adoptó una nueva forma a la oposición al poder papal de dispensar de los juramentos de fidelidad política. Deja de ser un conflicto entre autoridades y la secular, se convierte en el primer ejemplo histórico de un intento hecho por los súbditos de un soberano absoluto para imponerle, como medida de reforma, las limitaciones del gobierno constitucional y representativo. Es cierto que la Iglesia el movimiento conciliar fracaso en ese empeño, pero desarrolló las principales líneas de teoría política siguiendo las cuales adhiere aducirse las controversias similares entre los gobernantes seculares y súbditos.

LOS PUBLICISTAS

La controversia entre Bonifacio VIII Y Felipe el Hermoso es importante notar que ambas partes, los defensores del papa y los del monarca, se producen con un nivel de precisión mucho más elevado que el mantenido en cualquier parte de la controversia anterior. Sin duda que reaparecen y vuelven a utilizarse todos los viejos argumentos. Se vuelve a analizar los mismos pasajes de la Escritura; a reexaminar los casos precedentes históricos; a reinterpretar los mismos acontecimientos circunstanciales, tales como la Donación de Constantino y en la traslación del imperio. Como una visión superficial, podría parecer que nada había cambiado, pero en realidad la teoría política había vuelto una página de su historia. En primer lugar, la serie del imperialismo papal alcanza una conclusión sistemática definida, en la que se expone con exactitud el argumento en favor del poder soberano del Papa sobre todas las formas de autoridad secular. Nos abandona expresamente la vieja teoría gelesiana de la dos espadas, pero se la desnaturaliza o reinterpreta en tal forma que pierde toda semejanza con su antiguo significado. No deja de ser importante que esta exposición sistemática de la teoría de un imperio papal coincidir exactamente con su desastroso fracaso como política práctica. El esfuerzo hecho por Bonifacio para resucitar las políticas que había seguido con éxito Inocencio III un siglo antes, no sólo resulta impracticable, sino que acabó en la desgracia de la "cautividad va Babilonia", que hizo del papado durante tres cuartos de siglo I instrumento de la monarquía francesa. En este fracaso mostró la aparición de la política europea de una nueva fuerza - el sentimiento nacional-, pero tuvo también importancia teórica. Produjo la concepción del reino como poder político no dependiente de la tradición del imperio. Una de las dos jurisdicciones universales, el *sacerdotium* y el *imperium*, el problema se plantea entre el rey de Francia como poder independiente, por una parte, y el papado, también como poder, por otra parte.

La controversia produjo una gran masa de literatura polémica y ocasional.¹ Especialmente las obras escritas en defensa de Felipe, esta literatura adopta un tono muy diferente del que encontramos en la anterior controversia entre el Papa y el emperador. Sería equivocado concluir que los escritores tienen menos interés en los argumentos de los, pero es indudable que muchos de ellos tienen un interés más decididamente secular, acaso no fuese exagerado hablar de un punto de vista declaración media en gran parte de sus publicaciones. La mayor parte de los defensores del monarca era juristas, hombres preparados y empleados provisionalmente los tribunales reales o el Consejo real, dispuestos a guisa de los recursos del derecho romano en ayuda de la monarquía hereditaria. Es natural que sus instintos estén impregnados de realismo político y se producen por los problemas administrativos. Entran en consideración las relaciones del gobierno con el comercio, con la moneda, con la educación secular, el procedimiento judicial y las colonias. Ha hecho aparición en la vida intelectual europea un nuevo tipo de hombre, el seglar educado y con la preparación regional. Nada de la literatura política producida hasta entonces en la Edad Media había tenido el mismo espíritu ético ni había estado igualmente libre de los grillos de la autoridad.

Con un solo ejemplo representaremos aquí esta cualidad, es típica de gran parte de los escritos con ocasión de esa controversia en el bando monárquico. Podemos escoger a este fin la interesante figura de Pierre Dubois. Y no precisamente un teórico de la política, es uno de los más

¹ No hay colección que, paralelamente a los Libelli de lite, abarque toda esa literatura, pero si lo hace el análisis llevado a cabo por R. Scholz en Die Publizistik zur Zeit Philipps des Shonen und Bonifaz VIII. Stuttgart, 1903. Esta es la obra mas autorizada sobre el tema. Gran parte de esa literatura esta resumida en la op. cit. Carley, vol. V (Londres, 1928), parte II, caps. VIII-X.

grandes escritores medievales de folletos políticos. Jurista de profesión,² escribe aparentemente con objeto de presentar un plan para reanudar las cruzadas, aunque resulta difícil creer que tomase muy serio esa parte de su proyecto. Su plan consistía en que Francia ocupase la posición internacional el pensamiento del Medioevo había atribuido al imperio y que había quedado vacante por la debilidad de éste. En sustancia, la propuesta consiste en una lanza europea, encabezada por Francia, con objeto de abolir la guerra y que había de tener un consejo representativo y un tribunal permanentemente que dedicase los conflictos entre las potencias aliadas. A este fin, deseaba una reforma a fondo del Iglesia, que comprendía abolición del celibato eclesiástico, la transferencia de la jurisdicción eclesiástica a los tribunales reales y el abandono por parte del papa de sus territorios, a cambio de una pensión anual. Dubois sugería también la completa reorganización -y en gran parte la secularización-de la educación, en la que habría de tomarse medidas para la instrucción de las mujeres; las materias de estudio habrían de acabar en el video, el hebreo, el árabe y las lenguas modernas, el derecho, la medicina y las ciencias, así como la filosofía y la teología. No puede haber dado más representativo del lugar alcanzado por las universidades de la vida intelectual europea. Por último, Dubois bosquejó un plan completo de reforma interna de Francia, que comprendía una reorganización del ejército, una mejora de los tribunales para hacer que la administración ya fuese más rápida, más barato y más igual, uniformar la moneda y fomentar el comercio. El plan era grandioso y, en conjunto, utópico, pero algunas partes de él ya se habían discutido, y en lo que Dubois conocía por experiencia personal, como en su propuesta de reforma del poder judicial, estaba lejos de ser doctrinario.

POSICIÓN RELATIVA DE AMBOS BANDOS

La naturaleza de la cuestión debatida entre Felipe y Bonifacio tuvo mucha influencia en relación con el desarrollo de las series sostenidas por ambas partes. Los problemas más importantes surgieron de los esfuerzos de Felipe encaminados a conseguir dinero imponiendo tributos al clero francés, intento al que se puso la bula *Clericis laicos* del año 1296, en la que Bonifacio declaró ilegal tal contribución y lo prohibió al clero que le pagase sin permiso papal. Se vio obligado a retroceder algunos años más tarde, al descubrir, con gran sorpresa de su parte, Yaser clero francés estaba dispuesto a alinearse al lado del rey de Francia en un problema que la terminología moderna denominaríamos nacional. Por lo que se refiere a la política práctica, la disputa entre Felipe y Bonifacio es notable por el fracaso de la táctica tradicional en la que se había basado el poder con palos: Bonifacio VIII no pudo coaccionar al rey citando a la nobleza feudal a producir disturbios facciosos. Era evidente que estaba operando una nueva fuerza de cohesión política. Por otra parte, la posibilidad de imponer contribuciones a la propiedad eclesiástica era cuestión de vida o muerte para la monarquía. Y Bonifacio hubiese podido hacer bueno lo que parecía ser el significado literal de la bula *Clericis laicos*, no habría podido existir en Europa ninguna monarquía, salvo por la tolerancia del Papa. Toda la tierra poseída por eclesiásticos hubiese estado exento del pago de rentas feudales, ni siquiera la monarquía feudal habría podido sobrevivir. Además, el rey se habría visto impedido de poner en práctica la única política mediante la cual podía hacerse porque los reyes

² Fue autor de muchos folletos, el más conocido de los cuales es el titulado *De recuperatione terre sancte*, escrito hacia el año 1306 y editado por C. V. Langlois. París, 1891. (Trad. Inglesa de W. I. Brandt, Nueva York, 1956.) Solo se publicó la primera parte, dirigida al rey de Inglaterra, pero el libro está escrito sin duda en beneficio de Felipe el Hermoso y la segunda parte del mismo contiene un plan grandioso encaminado a extender la influencia francesa prácticamente sobre toda Europa y el Cercano Oriente. Véase Scholz, op. cit., pp. 375 ss.

feudales, a saber, la de atraer los asuntos a los tribunales reales y colocar la administración en manos de funcionarios dependientes de los monarcas. El éxito más destacado del reinado de Felipe el Hermoso fue la realización del gran tribunal francés de justicia que fue el *Parlement* de París.

El hecho de que la cuestión debatida se refiriese a los derechos de la propiedad eclesiástica obligó a los defensores del papa adoptar una posición mucho más avanzada de la que se había sostenido hasta entonces respecto a los poderes papales. La lucha por las investiduras habían planteado el problema de la independencia del inglés en cuestiones espirituales, pero difícilmente podía sostener que tal independiente exigiera que la propiedad de los eclesiásticos hubiese exenta de toda clase de obligaciones civiles. Surgía inevitablemente el problema de si la pretensión papal respeta la propiedad eclesiástica no era contraria a la pobreza de que había hecho profesión el clero, que había sido constantemente en el cristianismo. En cualquier caso, el problema hizo necesario trazar una línea más clara de demarcación entre el escritorio temporal, y ello supone una investigación más a fondo de la naturaleza de ambos poderes. La propiedad en cuanto tal tenía que figurar, sin duda, entre las cosas temporales, aunque fuese imposible para la Iglesia desempeñar sus funciones sin alguna forma propiedad privada. Si esto implica que el poder espiritual se extendía a todo lo que pudiera servir de medio para fines espirituales, la Iglesia tenía que ser tribunal de última instancia aún en lo temporal. Por otra parte, el espirituales se limitaba las funciones para los que no eran necesarios medios materiales, no tenía importancia calificar a lo espiritual de poder, cualquiera que fuese la dignidad o el valor que exactamente se le imputara. En consecuencia, la teoría podía elegir entre dos direcciones. La teoría papal se vio obligada lógicamente inclinarse a sostener la pretensión de un poder último de inspección y dirección en el que la Iglesia y sus tribunales, sin sustituir al poder secular, se convertían en poderes de última instancia en todo problema importante. La teoría monárquica se vio obligada a circunscribir y limitar todo lo posible el poder espiritual, restringiendo la cuestiones de conciencia y haciéndolo dependiente del brazo secular en todo lo que necesitas es de un poder coactivo.

En la controversia entre el rey de Francia y Bonifacio VIII se invierte las posiciones tácticas de las dos partes: es el poder eclesiástico y no especular el que se encuentra a la defensiva. Por esta razón, no era sólo la autoridad del rey lo que estaba puesto a discusión, sin igualmente el poder papal. Fueron sometidos a un examen crítico los problemas de la extensión del poder pontificio del Iglesia, su autoridad en cuestiones doctrinales -en una palabra, todo el problema del gobierno eclesiástico y de la parte que cupiera al Pontífice en él-. El hecho de que se apriete el debate sobre esta cuestión tuvo máxima importancia en el progreso de la discusión. En el siglo siguiente, la sujeción del papado la influencia de Francia y el escándalo del Gran Cisma, que fue la consecuencia directa, hicieron que el problema del gobierno del Iglesia se convirtiese en el tema más interesante e importante del debate político que podía haber en Europa. No sólo se analizó la naturaleza de la autoridad vital, sino que a la larga se desarrolló y extendió la oposición al papado como poder supremo del Iglesia, lo que tuvo consecuencias que se pusieron plenamente de manifiesto con la Reforma protestante. Por otra parte, la cuestión del poder absoluto frente al representativo en la Iglesia tuvo importantes influencias oblicuas cuando se planteó el mismo problema en el seno de los diferentes estados.

El número de libros aparecidos en defensa de la posición de ambos bandos fue muy grande. No serviría de nada una breve medición de todos ellos sería imposible describirlos a todos. En consecuencia, el mejor plan parece ser exponer en términos generales las posiciones adoptadas por los defensores del pontificado por una parte y los del poder secular por otra, subrayando en cada uno de los nuevos factores que van apareciendo en la argumentación. Pero para dar una idea más

clara del modo como se presenta las dos posiciones, será preferible escoger un escritor representativo de cada bando y estudiarlo con mayor detenimiento. La elección por lo que servir al bando papal extraviados: el libro sobre *La potestad eclesiastica (De ecclesiastica potestate)* de Egidio Colonna (Gil de Roma) es probablemente la más vigorosa exposición del imperialismo papal que se haya escrito nunca. Por la parte de los defensores del rey, el libro que probablemente tuvo más peso, a la larga, fue el del dominico Juan de París. Así, pues, en este capítulo se describirá primero la teoría del poder papal, y en especial la forma que le dio Egidio Colonna; y en segundo término, la teoría de los antipapistas, con un examen más extenso de la argumentación elaborada por Juan de París.

LAS PRETENSIONES PAPALES

La posición de Bonifacio VIII intentó hacer buena frente al reino de Francia, y la política que intenta seguir, derivada del camino previamente adoptado por los grandes papas del siglo XIII, en especialmente Inocencio III e Inocencio IV, y la teoría del poder papal ya desarrollada por los canonistas, de lo que fue el menor el propio Inocencio IV.³ La diferencia entre la teoría y la sostenida por Gregorio VII no estriba en la aspiración a un mayor poder. Acaso hubiese sido difícil formular una concepción más augusta del poder papal en la sostenida por Gregorio VII. La diferencia es esencialmente jurídica; consiste en una mayor precisión en el concepto de la autoridad pontificia, resultante de un examen a fondo de la relación entre el Papa y los subordinados dentro de la Iglesia y entre los poderes espiritual y temporal. En términos generales, la diferencia estriba entre una pretensión general, pero un tanto vaga, a la superioridad espiritual con el derecho de disciplina moral por una parte, y una teoría sistemática de los derechos de poderes jurisdiccionales por otra. Los escritos de Santo Tomás muestran que los estudiosos de la filosofía política en el siglo XII no percibieron la importancia de este avance. La controversia de Bonifacio VIII con la monarquía francesa muestra que los juristas y los publicistas del fin de este siglo percibirán exactamente su significado. La resurrección de los estudios jurídicos, tanto como el derecho romano como en el canónico, renovó los elementos jurídicos que había formado siempre una parte importante de la herencia romana y los confirmó como parte permanente del pensamiento jurídico.

La formidable lista de poderes que había llegado a pretender para la Iglesia los canonistas y que había ejercitado efectivamente los grandes papas como Inocencio III, no comportaba abiertamente la repudiación de la antigua diferencia entre los poderes, ni siquiera la negación de que ambos eran distintas por su finalidad y su ejercicio. Sin embargo, implicaba claramente que la supuesta independencia y separación de los *sacerdotium* e *imperium* estaba en proceso de ser explicada y desechada. Tal proceso culminó con la controversia con Francia. Con respecto a las elecciones imperiales, Inocencio III había pretendido en su famosa bula *Venerabile* (1202) el derecho de jugar sobre la aptitud del candidato elegido y también el de revisar las elecciones protestadas o irregulares. En sus tratos con otros gobernantes, Inocencio trató de establecer la jurisdicción papal en cuestiones especiales sobre determinadas clases de personas. Así, por ejemplo, había pretendido que el poder de confirmar los tratados y acuerdos celebrados entre los gobernantes y de juzgar las cuestiones de quienes dieran origen, basándose en la teoría de que la Iglesia tiene que ser jurisdicción sobre los juramentos; en realidad, ello equivalía a una jurisdicción general sobre la guerra y la paz y el derecho a obligar a las partes contendientes a someterse al arbitraje. Había pretendido

³ Los estudia in extenso Carley, op. cit., vol. V (1928); sobre Inocencio III véase parte II, caps. I y II; sobre Inocencio IV, ibid., cap. V; véase también vol. II, parte II.

también una especial tutela sobre viudas y menores y poderes especiales para reprimir la herejía, incluyendo el derecho a confiscar la propiedad de los derechos, de excluir a esto de toda clase de cargos y magistratura y disciplinar a los gobernantes que no impusiesen la observancia de las decisiones del Iglesia en tales materias. Había tratado también de establecer un derecho general de inspección sobre la administración de justicia, incluyendo el privilegio de atribuirse el conocimiento de los procesos de sus propios tribunales allí donde los escolares hubiesen permitido una denegación justa. Es evidente que tales casos el propio papá o los tribunales eclesiásticos había de tener necesariamente la última palabra en la decisión de la competencia entre las jurisdicciones. Es cierto que Inocencio III no tenían línea de privarla a las autoridades seculares poderes y de impedir que continúe funcionando en la gran mayoría de los casos; no afirmó que su poder debiera sustituir al de los gobernantes temporales, siquiera que el poder de sus derivados en el suyo. Pero concebí al papado como dotado de un poder general de revisión en caso necesario podía exponerse prácticamente a toda clase de cuestiones, ya que el juez de la necesidad era la propio autoridad eclesiástica.

La esencia de la teoría consistía, pues, en reclamar para el papado un poder único, tanto en la propia Iglesia como en las relaciones entre esta y los poderes seculares, poder supremo y diferente de clase que el ejercido por cualquier otra autoridad. El papa tenía *plenitudo potestatis*, expresión que es fácil de traducir salvo la palabra soberanía. Inocencio IV expuso esta doctrina con gran precisión. Sacó eternamente al poder papal de las categorías de dependencia feudal, al firmar que el derecho a intervenir o a deponer a una monarquía negligente no dependía, en manera alguna, de que el rey fuese vasallo del papa; dependía únicamente de la *plenitudo potestatis* del papa, poder pleno "que tiene por ser vicario de Cristo". Tal poder es una consecuencia peculiar de la religión cristiana:

Jesucristo mismo constituyó a Pedro y a los sucesores de éste en vicarios suyos, cuando les dio las llaves del reino de los cielos, diciendo: "Apacienta mis ovejas". Aunque hay en el mundo muchos cargos y gobiernos, siempre puede haber apelación al papa en caso de necesidad, tanta si es una necesidad de derecho, por su dudoso quien sea el juez que deba dictar la sentencia, como si es de hecho, por no haber juez superior o porque los jueces inferiores no pueden ejecutar sus sentencias o no quieren hacer justicia como deben.⁴

Por consiguiente, este poder único que sólo el Papa posee es, en sentir especial, un "de divino" porque, confiere una peculiar superioridad, un poder de revisión e inspección sobre todas las demás formas de autoridad, tanto eclesiásticas como seculares. En este sentido, todo poder, tanto temporal como espiritual, reside en la Iglesia y de él está investido el Papa. En esencia, la que equivale a una pretensión de soberanía universal que hace del papa cabeza de todo el sistema jurídico, no como ejecutivo universal, sino como tribunal de autoridad final como fuente del poder jurídico.

Los defensores del papado en la controversia contra Francia tenían el respaldo del ejercicio real de ese poder por Inocencio III y el de la teoría del poder papal formulada por Inocencio IV y otros canonistas. La posición papal expuso el propio Bonifacio en 1302 una bula *Unam sanctam*, que adoptó la posición más extremista que haya tenido el imperialismo papal en un documento oficial.⁵

⁴ Tomado de Carlyle, op. cit. vol. V, p. 323, n. 1

⁵ Los escritores de Bonifacio VIII están publicados en *Les registres de Boniface VIII*, Bibliothèque des Ecoles Françaises d' Athènes et de Rome, Segunda serie. E.F. Henderson da una traducción inglesa de las bulas Clericis laicos y Unam sanctam, en *Select Historical Documents of the Middle Ages* (1892), pp. 432 ss.

La bula afirmaba dos principios fundamentales que son esenciales para la posición sostenida por el Pontífice: primero, el Papa es supremo en la Iglesia y la sujeción a él es doctrina necesaria para la salvación; y segundo, ambas espadas pertenecen a la Iglesia. Se sigue admitiendo la distinción de funciones entre ellas; la espada temporal no debe ser utilizada por el clero, sino por los reyes "por orden y con permiso de los sacerdotes". En efecto, el poder espiritual es superior y es la ley general de la naturaleza que lo requiera la sujeción del inferior a los superior. De ahí que la autoridad en la sea establecida y juzgada por la espiritual, en tanto que la autoridad espiritual sólo es juzgada por Dios. La autoridad de la Iglesia emana del hecho de que el Papa es el sucesor de San Pedro y Elba y el Vicario de Cristo. En la bula *Unam santam* a poco más que una tajante exposición en términos generales de lo que había sostenido en adelante en adelante el Inocencio IV.

EGIDIO COLONNA (GIL DE ROMA)

Como se ha dicho antes, la presentación más llana de la argumentación en y realismo contenida en la obra *De ecclesiastica potestate*, escrita en el año 1302 Egidio Colonna.⁶ El libro representa el área en favor del papa no como argumentación jurídica, sino desde el punto de vista de una filosofía que une el nuevo aristotelismo con la vieja traición agustiniana, que hacía que, bajo la ley llana, el estado tuviese que ser necesariamente cristiano., primera obra, y que mostraba lo que el profesor Carlyle califica "un curioso en esa. Visible desprecio por los juristas"⁷, que hace tanto más notable la dependencia de su teoría del juridicismo que había pasado entonces a ser al de la posición papal. El castellano de repeticiones y carece en cierto modo de organización, expresó perfectamente claros. El alegato se presenta dividido en tres partes principales: el argumento general en pro de la soberanía papal o; las deducciones desde principio relativas a la propiedad y el gobierno; y respuestas a la objeciones, en especial a las basada en la decretal es de los propios pontífices.

La semejanza entre los argumentos empleados en la primera parte y la bula *Unam santam* es muy grande, y a formas de expresión; como probablemente el libro que escribió antes de la bula, la intimidad entre Bonifacio VIII y el autor de aquel tiene que haber sido considerable. El poder espiritual de que estaba investido el Papa, arguye Edigió, es único y supremo. Esta autoridad es inherente al cargo y por lo tanto no depende de las cualidades personales del hombre que lo desempeña. La autoridad espiritual tiene el poder de establecer la temporal y juzgarla. Reaparecen en Egidio Colonna todos los antiguos argumentos, tales como la donación de Constantino, la traslación del imperio y los textos de la escritura y precedentes históricos, pero ninguno de ellos forma el meollo del alegato de Colonna. Se basa éste la superioridad intrínseca del espiritual y en el argumento de que por ley natural lo superior gobierna y controla en todas partes al inferior. En efecto, en la naturaleza el orden en que de tal subordinación y no puede suponerse en una sociedad cristiana haya menos orden que en la naturaleza en general.

Como el universo la sustancia corporal está regida por la espiritual-pues los mismos cielos, que son lo más alto entre los seres corporales y tiene poder sobre todos los cuerpos, están regidos por sus franceses rituales como inteligencias motoras-, así entre los vecinos los señores temporales

⁶ El libro no fue impreso hasta la edición hecha por G. Boffito y G. U. Oxilia, Florencia, 198. Hoy disponemos de una edición mejor debida a R. Scholz, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate*. Weimar, 1929. Egidio fue también autor de un popular libro de texto sobre el gobierno, *De regimine principum*, escrito en 1285 para usode Felipe el Hermoso, de quien era autor. En la primera parte de la edad moderna se imprimió con frecuencia este libro y S. P. Molenaer editó una vieja versión francesa titulada *Li livres du gouvernement des rois*, Nueva York, 1899.

⁷ Op. Cit., vol. V. p. 71

y todo poder terreno del y regido por la espiritual Iglesia, en especial por el Papa, que ocupa a la cumbre y el rango más elevado entre los poderes espirituales Iglesia.⁸

El argumento tal como lo desarrolla Egidio, resulta ser la función de San Agustín con la doctrina aristotélica de la forma y materia.

La segunda del tratado, en la que el autor aplicó específicamente su filosofía a las cuestiones, establece sus conclusiones esenciales. La argumentación gira alrededor del concepto de dominio, que incluye la posesión y uso de la propiedad, así como la autoridad política. Pero el dominio es un medio, y Egidio Colonna autoridad estatal es para demostrar el valor y la legitimidad de un medio depende el fin a que se sirve. La propiedad de bienes en el poder político son buenos cuando sirven a fines humanos, y los fines humanos son, en su forma superior, fines espirituales. A menos que un hombre subordine su poder y su propiedad a los fines espirituales, cosas no son buenas para él, ya que no conducen a la salvación a la perdición de su alma. Grecia es el único camino para la salvación ello sigue que, para ser justo ilegítimo, todo dominio requiere la Sarh que de la Iglesia. Es como un error suponer herencia del dominio justifique por el mero hecho de la generación carnal; justifica mucho más por la espiritual rusa interprete de la Iglesia. No hay propiedad ni un de la propiedad que sean legítimos, ni ejercicio legítimo de la autoridad civil, a menos que quien lo tenga someta Dios, y no puede estar sujeto a Dios sino se somete a la Iglesia.

Se sigue de aquí, por ende, que debéis admitir que poseéis vuestra herencia y toda vuestra propiedad y todas las posiciones más bien por la Iglesia y por intermedio de ella y por ser hijos de la Iglesia, que por vuestro padre carnal y por intermedio de él y por ser hijo suyo.⁹

El bautismo y la penitencia por el pecado son las únicas cosas que pueden hacer a un hombre digno de poseer bienes y poder, y un infiel no puede tener justo título a ninguna de esas cosas, ya que su posesión es mera usurpación. La excomuniación anula la ley, contratos, los de edad y el matrimonio, en una palabra, toda la maquinaria jurídica de que depende la sociedad a pesar de la terminología técnica, la conclusión era una enorme generalización del argumento de Agustín¹⁰ de que un estado justo tiene que ser necesariamente cristiano, en su aplicación mucho menos ilustrada que la opinión de Santo Tomás de que la infidelidad no es obstáculo para el ejercicio del poder político. En realidad, Egidio Colonna hace un uso superficial de la doctrina aristotélica, a la que emplea como mero argumento acorde con la moda académica dominante en el momento en que escribe, pero no tiene la apreciación de las pretensiones morales del gobierno civil que había mostrado Santo Tomás. Sustancia el libro de Colonna a la tradición que practica anterior a la resurrección de los estudios jurídicos y al redescubrimiento de Aristóteles.

Al resto de la obra de Egidio Colonna se dedica de modo principal a explicar, con intención de destruirla, la oposición intrínseca entre su propia doctrina de la soberanía papal universal y las muchas afirmaciones autorizadas, contenidas en las decretal es y en otros documentos, de la independencia de los dos poderes. Que no quieren ir a sean distintos ni que, en general, su ejercicio deba ser también distinto. No se trata de privar al hombre temporal de sus derechos, de conformarnos, pues le Iglesia no tiene deseo de que se confundan los poderes. No sustituye al poder temporal, sino que se limita a intervenir, únicamente por causa adecuada y para proteger los valores

⁸ I., 5, ed. Scholz, p.17.

⁹ II, 7; *ibid.*, p. 75.

¹⁰ Ciudad de Dios, 19, 21.

espirituales. Pero sus propuestas son menos impresionante es el enorme lista de casos especiales en la que considera justificada la intervención papal. La autoridad espiritual fue intervenir en cualquier caso en el que el poder o los bienes temporales se utilizan en forma que constituya pecado mortal. Poder, observa ingenuamente Egidio Colonna, es "tan grande y amplio, que incluye todos los casos temporales". Por otra parte, la Iglesia tiene una jurisdicción especial para mantener la paz entre los gobernantes y para asegurar la observancia de los tratados y puede cuando los gobernantes muestren negligencia o cuando la ley civil sea ambigua o insuficiente. Es cierto que debe actuar arbitrariamente; no debe ser "desenfrenada", pero hay que confiar en que ella misma se pondrá freno con la ley.

Egidio concluye libró con unos pocos con capítulos que trata de explicar en un poco más explícito lo que significa la *plenitudo potestatis*, atribuida al papa. Definir esta soberanía como un poder independiente y auto motivado; una gente no tiene "cuando puede hacerse sin una causa cooperante lo que puede ser con una". en realidad no conocen más que dos poderes este tipo, Dios y el Papa. La supremacía del papa en materias espirituales es absoluta, bajo realmente el Papa de, en el sentido de que no puede ser depuesto y considerado responsable tiene autoridad última sobre el derecho canónico de todo el resto de la red eclesiástica. Por ello dio Colonna afirmar que el Papa tiene poder pleno de crear obispos y puede hacerlo así sin ninguna de las formas consuetudinarias de elección, aunque está obligado a observar las formas jurídicas. Hay que observar que la argumentación es semejante a la utilizada en el siglo XVI para defender la monarquía mediante el derecho divino; el derecho divino de los reyes es una copia, *mutatis mutandis*, del derecho divino del papa. Pero Egidio Colonna considera la *plenitudo potestatis* como propiedad peculiar de la autoridad papal. En la época en que escribía era imposible aplicar la argumentación a ningún gobernante secular, ya que de ninguno podía afirmar que fuese sucesor de San Pedro, en ningún sentido. Pero cuando se trató de defender la independencia de los Reyes frente a toda la interferencia clerical -parte siempre por tanto el argumento monárquico- hubo que dar a la pretensión del poder secular una forma paralela a la adoptada por los defensores del papa. El derecho divino de los reyes era, como dijo John Neville Figgis, un empleo anómalo, pero inteligible, de la teología para separar las instituciones seculares de la teología. Pero fue también un instrumento de que pudieron disponer los monárquicos cuando la controversia política se planteó entre los reyes y los súbditos.

EL DERECHO ROMANO Y EL PODER REAL

En el sistema defendido por Egidio Colonna alcanzó su expresión más completa el imperialismo papal. Puede usarse constantemente la palabra imperialismo, y aunque la teoría se basa en la pretensión del Iglesia a ejercer un poder de disciplina espiritual, su forma desarrollada debajo también en la posición atribuida al emperador por el derecho romano. Había alguna verdad de la malintencionada descripción que del papado hacia Hobbes, calificando de "espectro del difunto sacro Imperio Romano, ordenado y sentado sobre su tumba". La soberanía papal como único principio en que se pueda basarse legítimamente el *dominium*, se ha convertido en árbitro de los derechos públicos y privados en todas las partes. La teoría gelesiana de la independencia de los poderes ha pasado a ser una mera tradición a la que hay que atribuir un respeto convencional, pero que efectivamente significaba poco o nada. Aceptando el supuesto de que la autoridad espiritual tuviera que vestirse con ropaje de poderes políticos, no podía seguirse de ninguna otra conclusión del desarrollo de las cosas que había puesto en movimiento Gregorio VII. La alternativa era negar que la

fuerza espiritual necesite, y aun para tener, una estructura jurídica. Lo espiritual tendría que restringirse, en la medida de lo posible, al deber de la infección moral y religiosa, con el resultado de que, en último término, el gobierno civil, a su vez, se convertiría en una institución puramente secular. También pueden descubrirse los comienzos de este proceso de la controversia entre el pontificado de la monarquía francesa la empresa del siglo XIV.

El derecho romano, concepción de la verdad jurídica centralizarán el emperador, constituyo un argumento no menos importante para defender la posición adoptada por el rey de Francia y para sostener la pretensión del papa. En el siglo XIII había aparecido la concepción, enteramente nueva para la edad media, de que la validez de la ley depende de la promulgación por el de por el príncipe, cosa debida, casi con seguridad, al estudio del derecho romano.¹¹ La teoría de los juristas era, desde luego, la de *Digesto*: la voluntad del emperador tiene fuerza de ley, aunque el poder imperial derive del acto del pueblo le inviste de él. En el siglo XIII diferían las opiniones de los juristas acerca de si ese acto había privado eternamente al pueblo del poder de hacer leyes, pues algunos se pronunciaron por la afirmativa en tanto que otros sostenían que daba en el pueblo romano una autoridad residual. Sin embargo, en cualquier caso había ganado crédito entre ciertos juristas la concepción de que la ley tiene que ser promulgada y de que expresa la voluntad de un magistrado principal, cosa que introdujo un nuevo elemento en una situación en la que se considera al derecho como la costumbre de un pueblo. Comportará también una distinción entre gobiernos en los que el derecho deriva del pueblo y gobiernos en los que derivan monarca, que es, en términos generales, la distinción entre gobiernos constitucionales y absolutos.

Sin embargo, por lo que se refiere el imperio del siglo XIII, el poder que el derecho romano atribuía al emperador era un anacronismo, y la letra de la ley no tenía aplicación a los reyes ni otros poderes independientes. Para separar la ley de su referencia literal al emperador se requirió un largo proceso de interpretación, que dio por resultado que todo gobernante que fuese independiente de *facto* pudiese ser considerado, afectos jurídicos, como *princeps*.¹² Este paso era esencial para que pudiera formarse tanto la concepción de un poder político independiente, investido de atributo imperial de la soberanía, como la del poder de la naturaleza principalmente secular y jurídica. La formación de esa última idea requirió mucho más tiempo y no se completó sino que los estados modernos, no en los medievales; para la controversia producida a comienzos del siglo XIV entre el monarca francés y el Papa desempeñó un papel importantísimo en el establecimiento de la soberanía nacional de la monarquía francesa. Aquel clero francés tuvo al lado del monarca en la afirmación de la independencia de Francia frente al papado y al imperio. La forma jurídica surgida a mediados del siglo XIV fue la que el rey tiene en su reino el mismo poder del emperador en el imperio. *Rex in regna suo est imperator regni sui*.¹³ Felipe exigió a sus hijos que prestasen el juramento de no reconocer nunca otro superior de Dios.

En la literatura monárquica, tomado en conjunto, es evidente la influencia de los estudios jurídicos de la argumentación desarrollada. Distinción que habían sido vagas están en camino de adquirir mayor presión. Esto es particularmente cierto de la distinción fundamental entre lo escrito en lo temporal, que los juristas evocaron como un problema que en esencia consistía en defender los límites de dos jurisdicciones. Se atribuye cierta clase de asunto a los tribunales eclesiásticos; otros correspondían por entero a los seculares; en tanto que hay otros los que ambas jurisdicciones están interesadas. La clasificación de su problema jurídico tenía también a hacer más clara la distinción

¹¹ Carley, op. cit., vol. V, parte I, cap. VI.

¹² El proceso histórico lo estudia Cecil N. Sidney Woolf en su *Bartolus of Sassoferrato*. Cambridge, 1913; especialmente cap. III.

¹³ Sobre el origen de este dicho véase Woolf, op. cit., pp. 370 ss.

entre los problemas jurídicos, en los que podía invocarse el poder coactivo del rey, y los problemas morales que corresponden a la enseñanza del inglés. En conjunto, la tendencia de los juristas partidarios de la monarquía era definir la autoridad espiritual como de instrucción ética o religiosa y privada por consiguiente de la fuerza adoptiva, excepto en la medida en que ésta la aplica el poder secular. En otras palabras, la tendencia sigue el camino que culminó una generación más tarde en la conclusión a que llega Marsilio de Padua de que la autoridad espiritual es meramente esa concepción más limitada de la autoridad espiritual en una aplicación importante a las percepciones del absolutismo papal dentro de la iglesia porque todos los sacerdotes, por lo menos todos los obispos, podían ser considerados como iguales con respecto a la práctica de los deberes puramente espirituales y, en consecuencia, podía concebirse el poder de la jerarquía como mero arbitrio administrativo que resultaba conveniente por razones de utilidad. La importancia de que en la controversia tuvo la propiedad, tendía a provocar un resultado semejante. Desde el punto de vista de los deberes espirituales de la Iglesia, el control de la propiedad no era sino un medio, y como la distinción entre el espíritu y lo temporal se agudizó con la controversia, era natural que el poder de difusión de la propiedad como tal, aun cuando estuviese dedicada a fines eclesiásticos, cayera dentro de la competencia del monarca. A la vez, este análisis de la propiedad tendió a aclarar la distinción entre un derecho público a controlar o imponer tributos a la propiedad y el derecho privado de propiedad.

JUAN DE PÁRIS

Es probablemente que ninguna de las muchas obras escritas en defensa del rey sea más característica ni que tenga más importancia histórica que la titulada *De potestate regia et papali* (1302-03) debida a Juan de París.¹⁴ El libro es tanto más significativo porque su autor era dominico; pero era también francés. Difícilmente puede decirse que Juan de París se trata de representar una filosofía política sistemática; su libro es notable por sus detalles que por su escritura general, y aunque empleaba términos generales, este escrito evidentemente teniendo a la vista los acontecimientos desarrollados en la media docena de años anteriores a su composición. A la vez, el aristotelismo es autor comparte con Santo Tomás fue un factor importante en la determinación de su punto de vista y le separa claramente del falso aristotelismo de Egidio Colonna. Por de pronto, Juan de París no sentía la necesidad, que habría experimentado jurista, de dar una especial preeminencia al imperio. En sus capítulos iniciales sostiene que la Iglesia necesita universalidad, pero que no ocurre lo mismo con la autoridad política. La sociedad civil surge por un instinto natural, pero los hombres tienen inclinaciones e intereses diversos. La división política natural es la provincia o reino, y no hay necesidad de que todos los reinos estén subordinados a una sola cabeza seguido es cierto que a veces se atribuye al emperador una autoridad universal un tanto vaga, pero sus afirmaciones de la independencia de Francia son perfectamente definidas. La comunidad autosuficiente que toma Aristóteles es para Juan de París el reino, y no ve ninguna dificultad en admitir tantas unidades autónomas cuantas existen en realidad. En segundo lugar, y ello es acaso más importante, el aristotelismo de Juan de París le permite refutar la opinión de Egidio Colonna de que el poder secular requiere la santificación de la Iglesia para ser legítimo. El poder secular es más antiguo en el tiempo que el verdadero sacerdocio y no deriva de él. Por otra parte, es falso considerar al poder

¹⁴ Se publicó en *Monarchia sancti Romani imperii*, de M. Goldast, Hannover y Franfort, 1612-1614, vol. II, p. 108 y en *De jurisdictione, autoritate et praerogativa imperiali, ac potestate ecclesiastica*, de S. Schard, Basilea, 1566, p. 142. Hay un ensayo crítico en *Jean de Paris et l'ecclésiologie du xiii siècle* de Jean Leclercq, París, 1942, apéndice.

secular como de naturaleza únicamente corporal. Juan de París toma de Aristóteles, como había hecho Santo Tomás, la idea de que el gobierno civil es, en sí, necesario para una buena vida y por consiguiente está justificado por los beneficios éticos que de él derivan, aun aparte de su sanción por el cristianismo. De ahí que sostener que lo espiritual es en todos los aspectos superior a lo temporal, sea una tergiversación de la regla aristotélica de que lo superior domina a lo inferior. Naturalmente, no considera que esto sea negar el mayor valor intrínseco a la autoridad espiritual, pero utiliza el hecho de la naturaleza del gobierno secular en apoyo de la defensa tradicional de la independencia de lo temporal.

Como a firmar en el prefacio de su libro, Juan de París escribió especialmente con objeto de resolver el problema de la propiedad eclesiástica y con la finalidad de marcar una vía media entre dos errores contrapuestos. Hay -dice- gentes que sostienen que el clero no debe, en absoluto, tener propiedad; Juan de París califica de valdenses a esas promesas; y hay quienes sostienen que el poder espiritual de los sacerdotes le da indirectamente un derecho de control sobre toda la propiedad y todo poder secular. Identifica este último error como el de Herodes, que creyó que el reino de Cristo era de este mundo; pero es evidente que su argumentación está dirigida contra los partidarios extremistas como el imperialismo papal como Egidio Colonna. El libro de Juan describió contra el segundo error, y su posición intermedia consiste en sostener que es legítimo que el clero tenga propiedad, como medio de desarrollar su tarea espiritual, pero el control legal de la propiedad reside en la autoridad secular. Es totalmente falso argüir que, por el hecho de que se necesita la propiedad para fines espirituales, la autoridad espiritual debe extenderse a un control directo a la propiedad privada. A esa posición general añade Juan de París varios puntos suplementarios que son de interés e importancia. En primer lugar, diga que la posición de la propiedad eclesiástica corresponda al Papa. No corresponde a ningún individuo, sino a la autoridad como cuerpo, y el control de Belle tiene el papa es el de un administrador (*dispensator*). El Papa puede incurrir en responsabilidad por el mal uso de la propiedad del Iglesia. En segundo término, cuando París establece una clara distinción, por lo que se refiere a los gobernantes seculares, entre la propiedad, en el caso de los seculares corresponde a los individuos, y la regulación política o pública de los usos de la propiedad, le corresponde al gobernante como cabeza de la sociedad civil. El rey debe respetar los derechos de la propiedad privada, regulándola únicamente según lo que implique la necesidad pública.

Con el mismo espíritu de aclarar problemas se ocupaban Juan de París de la distinción entre lo espiritual y lo temporal. La argumentación se sigue basando, como se basa la antigua defensa del imperio de Gregorio VII, en la separación de las dos autoridades, derivadas ambas directamente de Dios. Pero Juan de París estudia sistemáticamente toda prueba. Distingue cuarenta y dos razones que han señalado en pro de la subordinación secular al espiritual y la refuta una por una. Lo que más importante aún, analiza la autoridad espiritual inherente a los sacerdotes de investigar qué clase de control implica esa autoridad sobre los bienes temporales y el poder secular, si es que realmente implica alguno. La consagración y administración de los sacramentos y el derecho de predicar y enseñar son, a su juicio, puramente espirituales y no requieren medios materiales. La fuente principal de conclusiones es el derecho del clero a juzgar y corregir a los malhechores y cuando París encuentra en este punto que la autoridad espiritual se tiene únicamente a la excomunión, que intrínsecamente no tiene consecuentes materiales. La coacción correspondiente al brazo secular. La excomunión, aplicada, por ejemplo, un gobernante secular hereje, puede llevar a su pueblo a negarle la obediencia, por ello es incidental y no implica ningún derecho por parte del poder espiritual a coaccionar a los gobernantes. Cuando París señala que una protesta hecha por las autoridades seculares contra cualquier abuso que se comete la Iglesia puede tener efectos incidentales

semejantes, haciendo que un papa cambio de actitud. Jurídicamente, el derecho de un papa de poner a un rey no es mayor que el de un rey a deponer a un papa. Ambos pueden protestar y la protesta tener peso; ambos pueden ser legítimamente depuestos, pero sólo por la autoridad propiamente constituida que los elige. Las otras dos dificultades implicadas autoridad espiritual -la regulada al clero y la de poseer propiedad necesaria para fines espirituales- no supone ningún poder sobre la autoridad secular. Es muy notable este análisis preciso, que da por resultado una limitación de la autoridad espiritual del Iglesia, por el hecho de haber salido de la pluma de un clérigo.

La argumentación general desarrollada por Juan de París acerca de la relación entre las dos potestades y en el complemento del estudio de la relación entre el Papa y el rey de Francia. Es parte de su alegato es sobre todo histórica y, como gira en torno a la donación de Constantino, lleva implícito también el problema de la relación entre el rey de Francia y el imperio. Su finalidad éra mostrar que, cualesquiera que fuesen las relaciones entre el papado y el imperio, no habría razón para considerar el rey de Francia sujeto al Papa. La conclusión se complicaba tanto porque aparentemente quiso pulverizar la donación de Constantino. En primer término muestra, con razones históricas, de que en todo caso la donación sólo pudo ser aplicable a ciertas partes de Italia. Ataca continuación a la validez jurídica del documento, basándose en que el emperador no pudo jurídicamente haber enajenado parte del imperio. Sostiene después que, aun que el caso de no se aceptarse lo contra, no podría aplicarse a Francia, ya que los bancos no habían estado nunca sometidos al imperio. Y por último, aunque así hubiera ocurrido, muy bien podían haber conseguido por prescripción su derecho la independencia. Difícilmente puede haber un mayor contraste en la concepción del imperio sostenida por pan de París y la fantástica idealización de aquel por Dante. El imperio había estado siempre -dice Juan de París- lleno de desórdenes y corrupción; había usurpado sus poderes a otros pueblos antiguos; ¿por qué no pueden tener los pueblos modernos derecho a la independencia frente a él pero? Para los franceses, al menos, el inter había dejado de tener encanto mítico.¹⁵

Los capítulos finales del libro de Juan consideran los poderes del papa desde otro punto de vista. Lo que hace el autor es negar en absoluto -lentamente, aunque no de modo expreso- la presencia papal a un tipo único de autoridad –*una plenitudo potestatis*- en la iglesia. Considera el primado del papa principalmente cuestión de organización administrativa, ya que todos los obispos son iguales en autoridad espiritual. El oficio papal es, sin duda, único y deriva de Dios, pero la elección de quien lo desempeñe requiere la cooperación humana. Esto constituye el punto más débil de la argumentación de Egidio Colonna, ya que al parecer en el intervalo en que se desarrolló una lección pontificia, el poder papal tenía que recibir en alguna parte, y no parecen haber buena razón de que el hecho de que, si un papa puede ser investido del pontificado, no pueda ser privado de él mediante algún procedimiento jurídico. En consecuencia, con sostiene que un papa puede abdicar y temen puede ser depuesto en caso de mala conducta eclesiástica, considera que la autoridad de eclesiástica y del Iglesia misma en cuanto cuerpo. No tiene la menor duda de que un concilio general pueda deponer un papa, en exponer como opinión propia la de que el colegio de cardenales puede hacerlo legítimamente. Es evidente que concibe al colegio cardenalicio como situado en la misma relación con respecto al Papa en que estaba los parlamentos feudales de los estamentos con respecto al rey.

¹⁵ Cf. los planes para reconstruir el Imperio después de la caída de los Hohenstaufen, estudiados por C. N. S. Woolf, en op. cit., pp. 209 ss.

Ciertamente el mejor gobierno de la Iglesia existiría si, bajo un papa, se escogiese representantes de y por cada provincia, de tal modo que todos tuvieran su parte en el gobierno de la Iglesia.¹⁶

En consecuencia, justifica la resistencia al Papa basándose en los mismos principios generales en que se habían apoyado muchos escritores del Medioevo para justificar la resistencia a un monarca. Es cierto que no puede entablarse ningún procedimiento jurídico contra, pero sí provoca la rebelión y no puede persuadirse de que tenga en el camino emprendido,

Creo que en este caso la Iglesia debe moverse y obrar contra el Papa; el príncipe puede, con moderación, repeler la violencia de la espada papal con su propia espada; y al hacerlo así, no habría contra el Papa sino contra su enemigo y enemigo de la República.¹⁷

Éstos procesos muestran cuán repugnantes serán, aun para los eclesiásticos, las pretensiones de la soberanía total. Apunta con toda claridad el esfuerzo -fracasado- encarnó en la gran cisma del occidente caminado a constitucionalista del gobierno de la Iglesia siguiendo la línea del sistema medieval de representación.

Juan de París dice muy poco -y ello de modo incidental- acerca de la organización del estado secular. En términos generales, es bastante claro que concibe al gobierno bajo la forma de la monarquía constitucional del Medioevo. Así, por ejemplo, niega el Papa pudiera a los merovingios colocando a Pipino en su lugar; Pipino fue escogido "por selección de los varones". En todas las cuestiones temporales o los varones quien frenan o disciplinan al rey. También aquí trae Juan en su ayuda Aristóteles, identificando la monarquía limitada con la *politeia*, es una mezcla de democracia y aristocracia. Desde luego, era cierto que la época en que escribió Juan estaba tomando forma en todas las partes el constitucionalismo medieval. La primera reunión de los estados generales de Francia se celebró en 1302; y en el curso del siglo XVIII se habían celebrado reuniones de cuerpo representativo semejantes, compuestos de los estamentos del reino, en Inglaterra, Italia, Alemania y España.*Las concepciones políticas representadas por Juan de París eran, por tanto, características de su época, mucho más características que la tendencia del absolutismo representado por Egidio Colonna o por algunos de los civilistas.

Sin presentar una teoría política sistemática, la obra de Juan de París fue altamente significativa, tanto para su época como para el futuro. Francés a la vez un clérigo, hizo un vigoroso alegato basado tanto en razones históricas como en fundamentos jurídicos en favor de la independencia de la monarquía francesa. trazó una clara distinción entre la posición de la propiedad, tanto por la Iglesia como por los seculares, y el control político de aquella por el rey o su administración en nombre de la Iglesia por el Papa. Reexpuso los argumentos en pro de la independencia de la autoridad escrita y la secular completando los con un penetrante análisis de la naturaleza y finalidades del poder espiritual. En conjunto, ese análisis se inclina hacia la concepción de que la autoridad espiritual, propiamente hablando, es un orden jurídico. O bien requiere coacción, o, caso de que la necesite, hay que buscarla en el brazo secular. Subraya vigorosamente el carácter moral y religioso de la autoridad espiritual. En sustancia su argumento es una protesta contra la invasión de la

¹⁶ C. 20; Schard (1566), p. 202 b.

¹⁷ C. 23; *ibid.*, p. 215 a.

*Las Cortes de los reinos cristianos españoles parecen haberse iniciado a fines del siglo XII. La presencia de representantes de las ciudades en los consejos regios se señala en las Cortes de León ya en 1188 y en 1163 o 1188 en Aragón. T.

religión por el derecho y contra la tendencia a investir al Papa de un poder soberano modelo sobre la posición jurídica ocupada por el emperador. Finalmente, Juan de París, sugiere, frente al absolutismo del Papa, la conveniencia de cancelar la monarquía con la representación. En cualquier caso, todos estos argumentos tuvieron un papel muy importante en las discusiones políticas ulteriores. Comparada con los argumentos Edigio Colonna, la posición de Juan es notable ejemplo de la influencia secularizadora y racionalizadora que ya había sido Aristóteles, aún dentro de los límites de un pensamiento indudablemente ortodoxo.

La control sea entre Bonifacio VIII y Felipe el hermoso tuvo gran importancia para el desarrollo de la teoría política. Produjo una pretensión perfectamente dibujada a la existencia de un poder único y soberano, de que debía estar investido el Papa, y ejercido de modo directo la Iglesia e indirecta las relaciones entre el Papa y los gobernantes seculares, y definió esa pretensión basándola en el principio del derecho divino. La aparición de esta pretensión, resultado teológico del juridicismo, dio la señal para un ataque múltiple contra ella. Aún en la controversia francesa, es ataque comenzó desarrollarse siguiendo dos líneas principales: se atacaba la soberanía del Papa basándose en la presunción de que se trataba de una pretensión clerical, peculiar de un poder eclesiástico y a la que, en consecuencia, había que hacer frente poniendo una muralla que limitarse a que el ejercicio moral y religioso que le era propio. Por otra parte, se atacaba el poder soberano como tal, basándose en que donde quiera que existiera ese era esencialmente tiránico y debiera ser moderado y limitado por la representación y el consentimiento. La primera de esas dos objeciones-la encaminada a crear el poder espiritual y apartarlo de los seculares- la llevó adelante Guillermo de Occam y alcanzó casi absoluta plenitud lógica en Marsella de Padua. La defensa de la representación como parte intrínseca de todo buen gobierno expuso por primera vez de modo sistemático en la teoría conciliar del gobierno del Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

T.S.R. BOASE, Bonifacie VIII, Londres, 1993.

E. Elliott Binnis, Inocent III, Londres, 1931

R. W. Carlyle y A. J Carlyle, A history of Medieval Political Theory in the West, 6 vols. Londre 1903-1936, vol. V (1928), parte II, caps. I-II, VIII-IX.

G.A.L Digard, Philippe le best et le Saint-siege de 1285 a 1304, 2 vol., París. 1936

Sidney Z. Ehler y Jhon B. Morrall, (trad. y ed.), Church and state Through The Centuries: A collection of the Historic Documentes wthit Commentaries, Londres, 1954, cap. III

Myron P. Gilmore, Argument from roma Law in Political Thouht, 1200-1600. Cambrided, Mass., 1941

F.C.J. Haernshaw (ed), Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers, londres 1923. Cap. VII

E.F. Jacob, "Inocent III" en Cambridge Medieval Hsitory, vol. VII(1932), cap. XI

Ewart Lewis, Medieval Political Ideas, 2 vols. Nueva York. 1954, cap. VIII

Gaines Post, "The Theory of Public Law and the State in the Thirtennth Century", en Semimar, vol. V(1948)

F.M Powicke, "Pope Bonifacie VIII", en The Christian Life the Mlddle Ages, Oxford, 1935, cap. III

Ricahrds Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philips des Schönen und Bonifaz' VIII: en Beitrag zur Geschichte dre politischen Anschauungen des Mittelalters, Stuttgart, 1903

Walter Tierney, "The Cannonists and the Medieval State", en Review of Politics, vol XV, londres 1949

Cecil N. Sidney Woolf, *Bartolus of Sassoferrato: His position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1913.

XVI. MARCILIO DE PADUA Y GUILLERMO DE OCCAM

LA HOSTILIDAD contra la teoría de la soberanía papal, de puesto de manifiesto con la crítica de Juan de París, robusteció con el fracaso de las grandiosas pretensiones de Bonifacio VIII en Francia y más particularmente con los 75 años de residencia de los papás en Aviñón bajo la influencia de la monarquía francesa. En efecto, si bien los gobernantes seculares tenían poco deseo de estar sometidos a la Iglesia de Roma, aun tenían menos que ser súbditos de lo que Guillermo de Occam llamó respectivamente la Iglesia de Aviñón. La "cautividad de Babilonia" irritó profundamente a los no franceses. En la divina comedia, Dante habla de los papás franceses, "lobos hambrientos disfrazados de pastores" y Petrarca con su invectiva en ennegreció sus figuras mucho más allá de lo que merecían. Aun dejando aparte lo que implicaban interferencia clerical en los asuntos seculares, la teoría "petrinista" del papado que usaba una profunda repugnancia a muchos católicos fervientes, porque violaba sus convicciones respecto a la libertad espiritual dentro del Iglesia. Por último, a principios del siglo XIV, la cuestión de la propiedad eclesiástica y pasó al Papa en una violenta controversia con una parte influyente de la orden franciscana respecto al problema de la pobreza de los clérigos.¹ Así, pues, todos estos factores conspiraban al hacer de la naturaleza del poder espiritual y en especial de la relación entre el absolutismo papal y ese poder, el tema principal de la teoría política.

La ocasión inmediata de la siguiente controversia entre el Papa y el gobernante secular por el intento realizado por Juan XXII de intervenir desde Aviñón en una discutida elección imperial. La querrela que comenzó de este modo en el año 1323, continuó durante los pontificados de Juan XXII y Clemente VI y no se resolvió hasta después de la muerte de Luis de Baviera 1347. Produjo otra gran cantidad de publicaciones ocasionales² y dos figuras de importancia perdurable en la historia de la filosofía política, Marcilio de Padua y Guillermo de Occam. El resultado fue otra repudiación del intento papal situarse como poder arbitral internacional. En 1338, los electores del imperio, los electores del imperio, actuando por primera vez como cuerpo para una finalidad no electoral, afirmaron en la declaración del Rense que una elección de emperador no requería la confirmación Pontificia, incorporando así al derecho público la independencia que había pretendido los emperadores desde la época de Enrique IV. La Bula de Oro que estableció en 1356 un procedimiento para las elecciones imperiales, omitió toda referencia a la confirmación por el Papa e Inocencio IV no tuvo otra alternativa sino conformarse. Desaparecieron definitivamente los poderes que había pretendido Inocencio III en la bula *Verenabilem*. Las cosas políticas que produjeron este resultado eran semejantes a las que habían derrotado Bonifacio VIII otra con el rey de Francia. Un los cementerios sentimiento de nacionalidad alemana impidió al Papa en el apoyo en los vasallos desafectos del emperador. En Alemania, el hecho de que el Papa dependiera del rey de Francia

¹ Siguiendo lo que creían eran los principios de San Francisco, buen número de los miembros de la orden consideraban que para la práctica adecuada de los oficios espirituales era necesario renunciar a la propiedad excedente del mínimo necesario para la subsistencia. Juan XXII declaró herética esa posición, depuso y excomulgó el general de la orden y modificó las reglas de la misma. Tres de las principales figuras que tomaron parte en esta controversia _Miguel de Cesena, Bongracia de Bergamo y Guillermo de Occam- se convirtieron en partidarios del emperador.

² La obra de R. Scholz, *UNbekame kirchenpolitischen Streitchirftten aus der Zeit Ludwings de Bayern/1327-1354*, *Bibliothek des Kgl. Preussischen histirsschen Instituts in Rom*, Vol. X (1914), pp. 576 ss. Da una lista que comprende setenta títulos.

resultaba doloroso aun para los defensores de aquel y el deseo de reformas del Iglesia no se limitaba en modo alguno al partido imperial.

Sin embargo, los aspectos nacionales de la controversia eran en Alemania menos evidentes de lo que habían sido en la querrela francesa y aunque a veces se hacen partir de ese periodo los escritos sistemáticos acerca del derecho constitucional alemán,³ no se planteó el punto de mayor interés, porque no estaba implicado en ella el problema de la posición jurídica de un reino no sometido al imperio. De los dos escritores más importantes que defendieron la causa del emperador, uno e italiano de nacimiento y el otro inglés; ambos hombres debían su preparación a las universidades de Padua y Oxford, y ninguno de ellos tiene una verdadera preocupación por Alemania o por la tradición del imperio. Para esos escritores el problema aparente-resuelto establecer la independencia de los electores imperiales John era casi incidental. Su argumentación acerca de los principios de la autoridad política no tenía ninguna aplicación especial Alemania. Se aplicaban directamente en mucho mayor medida al gobierno del Iglesia y a la teoría "petrinista" del poder papal. El problema del gobierno pontificio y de la reforma eclesiástica, ya planteado en la obra de Juan de París, se convierte la cuestión fundamental medio siglo más tarde.

La controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera cambio en forma permanente el centro de la discusión política. En el curso de ella quedó establecida la independencia de la autoridad temporal respecto del espiritual, salvo cuando la cuestión pudiera surgir de modo incidental en la política nacional en conexión con otros problemas y quedo planteado de modo definido el problema de la monarquía absoluta frente a la representativa o constitucional. El problema cambio de forma convirtiéndose en el de la relación entre un soberano y el cuerpo de los súbditos a los que gobernaba. Es cierto que esta cuestión no se refería a un sino el Papa y a los súbditos de un poder espiritual que pretendía el carácter de soberano como atributo especial de la autoridad espiritual y que, en cuanto movimiento práctico, el intento de constitucionalizar la Iglesia fracaso. Pero por lo que se refiere a la teoría de la autoridad política, todo esto no es tan importante como el hecho de que hubiera cambiado el centro de la discusión. Por otra parte, el fracaso del movimiento encaminado a reformar la Iglesia por procedimientos legales está históricamente conexo con el ataque revolucionario del siglo XVI.

Dado que los resultados del debate fueron de la índole señalada, podemos dejar a un lado los escritos del partido papal. En gran parte se refieren al derecho del Papa a confirmar o anular las elecciones imperiales y, por consiguiente, reñían una batalla ella estaba perdida. No había mucho que decir en defensa del poder absoluto del Papa en la Iglesia que no hubiera sido ya firmado por escritores como Egidio Colonna. En consecuencia, este capítulo puede limitarse a las dos grandes escritores que tomaron su a su cargo la defensa de Luis de Baviera-Marsilio de Padua y Guillermo de Occam-. La teoría de Marsilio es una de las más notables creaciones del pensamiento político medieval y mostró por primera vez las consecuencias subversivas a que puede llevar lógicamente una interpretación completamente naturalista de Aristóteles. La teoría alcanzó un alto nivel de consistencia lógica y comprende muchos elementos que sólo llegaron a adquirir su plena importancia mucho más tarde, pero con respecto al estado de cosas existente en 1324 es, con frecuencia, doctrinario. Las teorías de Guillermo de Occam son menos sistemáticas, pero probablemente porque, después de todo, las cuestiones políticas eran para él problemas colaterales, en conjunto se encuentran en un contacto mucho más íntimo con los hechos contemporáneos en las doctrinas de

³ Vease C. H. Macllwain, op. cit., p. 288 ss. Con las referencias que allí se dan.

Marsilio. Por esta razón tuvieron probablemente mayor influencia en la dirección del rumbo tomado por la teoría política en la última parte del siglo XIV y en todo el siguiente.

MARSILIO: EL ARISTOTELISMO AVERROISTA

El libro de Marsilio, *Defensor Pacis*⁴, está dirigido a Luis de Baviera y después de su publicación Marsilio tuvo protección en Alemania, donde vivió durante casi todo el resto de su vida, pero la teoría del libro no está relacionado de modo especial en Alemania ni con el imperio. Más aún, podría muy bien haber sido empezado aquel antes de iniciarse la controversia entre Luis de Baviera y el Papa, y podría haber sido casi misma obra aunque la disputa no se hubiera producido nunca. El señor Preité-Orton ha señalado que la teoría del gobierno secular de Marsilio se basa directamente en la práctica y las concepciones de las ciudades-estados italianas, y que las discusiones de los problemas prácticos en el contenido se refieren, por lo general, a los problemas de esa forma de gobierno. En cuanto patriota italiano, su enemistad contra el papado no necesitaba demás estímulo procedente de Alemania del que había necesitado Dante, y en cuanto ciudadano de Padua no tenía por qué sentir más amistad así el imperio de la que dictasen intereses de su ciudad. Lo acervo de sus ataques contra el papado como causa de la desunión de Italia apunta los que habremos de encontrar en Maquiavelo dos siglos más tarde.⁵ Lo escribió para defender el imperio, sino para destruir todo el sistema del imperialismo papal que había desarrollado con la práctica de Inocencio III y la teoría del derecho canónico. Su objeto es definir y limitar de modo más categórico posible las pretensiones de la autoridad espiritual encaminadas a controlar, directa o indirectamente, la acción de los gobiernos seculares, y a este fin fue más lejos que ninguno de los demás escritores medievales por lo que se refiere a colocar a la Iglesia bajo el poder del estado. No sería incorrecto calificar a Marsilio de primer erastiano.

La base filosófica de la teoría derivada de Aristóteles. La introducción del libro se deduce evidentemente que Marsilio consideraba su obra como un suplemento a aquella parte de la *Política* que estudia las causas de las revoluciones y las discordias civiles. En efecto, había una causa que necesariamente era desconocido para Aristóteles, a saber-desea Marsilio-, las pretensiones del Papa a ejercer un poder supremo sobre los gobernantes y de modo especial las sostenidas por los papás recientes, habían llenado a toda Europa, y de modo especial a Italia, de luchas. Lo que Marsilio se propone buscar es el remedio para que se causa de desorden. El principio aristotélico que sigue de modo más decidido es el de la comunidad autárquica capaz de subvenir a sus necesidades físicas y morales. Pero lleva ese principio conclusiones fundamentalmente distintas de las sostenidas por cualquiera de los demás aristotélico es medievales, y parece probablemente ello tiene alguna conexión con influencia del averroísmo latino, al que no se sabe aún si alguno de los haberlo averroistas anteriores había anticipado las conclusiones del *Defensor pacis*.

⁴ Completado en 1324. Hay dos ediciones modernas: una editada por C. W. Preité-Orton, Cambridge, 1928 y la otra por Richard Scholz (Fontes iuris Germanici antiqui), Hanover, 1933 y una traducción inglesa de A. Ian Gewirth, *Marsilio of Padua, the Defensor of the Peace* (Nueva York, 1956) Hacia 1342, Marsilio escribió una obra más breve, titulada *the Defnsor of minor*, editada por primera vez por C.K. Bramtomp, Birmingham, 1922. La condenación papal del Defensor pacis nombrada por Juan de Jandún, profesor de París y autor de varios comentarios sobre Aristoteles desde el punto de vista averroísta, como coautor de la obra de Marsilio. Ha habido numerosos esfuerzos encaminados a distinguir las partes escritas por Juan de Jandun, pero los dos editores recientes de la obra, sin negar la colaboración de los dos escritores, afirman decididamente la unidad de autor, atnto por razones de estilo como por acabado de la estructura del libro.

⁵ Vease por ejemplo *Defensor pacis*, I, i, 2y 3.

Las características esenciales de la averroísmo latino era su naturalismo irracionalismo totales. Admitía es cierto, la absoluta verdad de la revelación cristiana, pero divorciaba a esta enteramente de la filosofía y, al contrario de Santo Tomás, sostenía que las conclusiones nacionales de la última podían ser en absoluto contrarias a las verdades de la fe. En consecuencia, hay que atribuirle la doctrina de la doble verdad. La separación que se observa en el *Defensor pacis*⁶ entre la razón y la revelación, "que queremos por pura fe, sin la razón",⁷ está de acuerdo cuerpo con esa tendencia. Por lo que hace a la ética, los averroístas se inclinaban asimismo aún secularismo que discrepa totalmente de la tradición eclesiástica, sosteniendo-también como el *Defensor pacis*-que "todos los filósofos del mundo son incapaces de probar la inmortalidad de la demostración",⁸ en la teología no aporta nada de conocimiento racional, que la felicidad se encuentra en esta vida sin ayuda de tíos y que una vida moral conforme a la ética de Aristóteles basta para la salvación.⁹ Desde el punto de vista de la razón-y Marsilio pone buen cuidado en decir que eso es lo único que concierne-, las sociedades humanas son autárquicas en el más pleno sentido. Independientemente de su verdad, la religión tiene consecuencias sociales y, por lo tanto, puede ser regulada por las que pueda tener en ubicarse al futuro. Desde el punto de vista de la Aristótelismo naturalista de Marsilio, los intereses espirituales son idénticos a los intereses ultra terrenos y son lógicamente irrelevantes. Por otra parte, las preocupaciones morales o religiosas que afectan a la vida presente caen, sin ninguna excepción, dentro del control de la comunidad humana.

EL ESTADO.

El *Defensro pacis* está dividido en dos partes principales. La primera es una exposición de los príncipes aristotélico, aunque difícilmente puede calificarse de estudio completo y sistemático de todos los aspectos de la filosofía política. Su finalidad es poner los cimientos de la segunda parte, en la que Marsilio saca sus conclusiones acerca del Iglesia, las funciones de los sacerdotes, su relación con la autoridad civil y los males que surgen de un mal entendimiento de estas cuestiones. Hay también una tercera parte, muy breve en la cual expone cuarenta y dos tesis o conclusiones sacadas de las teorías desarrolladas en las dos primeras.

Siguiendo Aristóteles, Marsilio define el estado común especie de "ser vivo" compuesto de partes que desarrollan las funciones serias para su vida. Su salud o paz, consiste en el ordenado funcionamiento de cada una de esas partes, y la lucha que cuando alguna de ellas funciona mal o provoca interferencias en la labor de otra. Sigue también la derivación de la ciudad de la familia y afirmar que la ciudad es una "comunidad perfecta", o sea una comunidad capaz de subvenir a todo

⁶ Como Juan JAndu fue3 el principal representante de la tradición averroísta en París en el primer cuarto del siglo XIV, ha habido una tendencia a atribuirle los pasajes que tienen tono, y en general la parte de la obra que se refiere directamente a Aristoteles. Pero como hacenar Scholz, no hay razón para creer que Marsilio no fuese tan averroísta como Juan. Padua era después de París, el centro principal de la eneñanza averroísta y Marsilio había estudiado ciertamente allí. Vease la edición de Scholz, p.iii. La obra más autorizada sobre el averroísmo latino es *Siger de Bravant*, de P.Mandonnet, 2 vols. Segunda edición, Lovania, 1911. Siger dio ciertamente conferencias sobre Poltica, ya que Pierre Dubois las oyó (*DE recuperatone terre sante, sec. 132*), pero no se conocen comentarios averroístas acerca de esta obra. Martin Grabmann ha subrayado la conexión entre el averroísmo y la negación de poder secular al papa en "Studien Iber den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelaterlichen Theorien über das Verhältnmis von Kirche und Staat" *Sitzungsberchte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophish-historische Abtl.*, 1934, cuaderno 2.

⁷ I, ix, 2.

⁸ I, iv, 3.

⁹ Vease Martin Grabmann, "Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhundertsund Stellung zur chirtlichen Weltanschauung", *Sitzungsberiche del Bayerischen Akademie der Wissenschaften, K Philosophisch-historische Abtl.*, 1931, cuaderno 2.

lo necesario para una vida buena. Pero el expresión "vida buena" tiene un doble sentido: significa lo bueno en esta vida y también en la vida futura. Lo primero es materia propia de la filosofía, estudiar por medio de la razón; el conocimiento de lo segundo se basa en la revelación y procede únicamente de la fe. La razón muestra la necesidad del gobierno civil como medio de paz y de orden, pero hay también una necesidad la religión, que tiene sus usos en esta vida constituye el medio de salvación en la venidera. Siguiendo también a Aristóteles, Marsilio enumera a continuación las clases o partes que constituyen o forman una sociedad. Hay labradores y artesanos que proporcionan bienes materiales y los ingresos necesarios para el gobierno; y a y soldados, magistrados y sacerdotes que constituyen el estado en sentido estricto. La última clase citada, el clero, provoca la mayor dificultad lugar en la sociedad ha sido motivo especial de diferencias de opinión, debido a la doble finalidad de la religión ya que la finalidad ultra terrena no puede ser comprendida por la razón. Sin embargo, todos los hombres, tanto cristianos como paganos, están de acuerdo en que tiene que haber una clase especial dedicada al culto. La diferencia entre el clero cristiano y los demás sacerdocios consiste sencillamente en que, en materia de fe, el cristianismo es verdadero, en tanto que las otras religiones no lo son, pero desde el punto de vista de la filosofía esa verdad extra racional apenas afecta la cuestión. Marsilio llega así a una definición de la función del clero cristiano:

La función del clero consiste en aprender y enseñar aquellas cosas que, según la escritura, es necesario creer, a ser o evitar, con objeto de conseguir la salvación eterna y librarse del mal.¹⁰

Es difícil negar que Marsilio sigue muy de cerca Aristóteles, pero llega a una conclusión muy distinta de la de cualquier otra aristotélico medieval. Por lo que se refiere Aristóteles, Marsilio utilizó el naturalismo implícito en la filosofía griega y puso un complemento a la *Política*, introduciendo en el cuadro trazado por aquel una religión que pretende tener una sanción sobrenatural. Comparado con cualquier otra aristotélico medieval, Marsilio ha puesto una muralla el cristianismo, considerándolo en esencia sobrenatural y más allá de todo examen racional. En contraste con la tendencia de Santo Tomás armonizar la razón y la fe es todo lo fuerte que pueda concebirse, y Marsilio ha sobrepasado con mucho la tendencia de Juan de París a limitar los poderes y deberes espirituales. Es difícil exagerar la importancia práctica de la conclusión de Marsilio. Cualquiera que pueda ser la reverencia que merezca la fe como medios de salvación eterna, desde el punto de vista secular es enteramente irrelevante. Como es irracional, no puede ser objeto de una consideración de fines y medios racionales, lo que es exactamente lo mismo que decir que las cuestiones seculares deben ser juzgadas en términos racionales, sin hacer referencia la fe.

Para todo propósito político, el punto esencial de la conclusión de Marsilio es el de que, en todas las relaciones seculares, el clero no es sino una de las clases de la sociedad y debe ser considerado junto con las demás. Desde el punto de vista racional, Marsilio considera el clero cristiano como cualquier otro clero, ya que la verdad de lo que enseña sobrepasa los linderos de la razón y sólo se aplica a una vida futura. De aquí se sigue que en todas las cuestiones temporales el control del clero por el estado es en principio exactamente el control de la agricultura o el comercio. Dicho en la terminología moderna, la religión es un fenómeno social; emplea instrumentos materiales y produce consecuencias sociales. En esos aspectos, está sujeta la regulación social que sea necesaria, del mismo modo que otros intereses humanos. Por lo que hace a su verdad, en el sentido en que pretende tenerla, se trata de una cuestión acerca de la cual no pueden discutir hombres

¹⁰ I,vi,8.

razonables. Tal separación entre razón y fe es el antepasado directo del escepticismo religioso, y en sus consecuencias equivale a un secularismo anticristiano y antirreligioso a la vez. Sin duda en encontramos en Marsilio un ataque frontal contra los intereses espirituales del Iglesia afirma sirven y que los cristianos consideran como los intereses últimos de la humanidad. Es posible, si se quiere, que tales cosas son demasiado sagradas para que las toque la razón. Pero prácticamente hay poca diferencia entre lo demasiado sagrado y lo demasiado trivial. En cuanto a la Iglesia afecta los asuntos temporales, es parte del estado secular.

LA LEY Y EL LEGISLADOR.

A continuación Marsilio procede llevar la radical distinción entre lo espiritual y lo temporal a su definición de la ley. En el *Defensor minor* presenta la misma argumentación en forma más tajante, aunque en el mismo sentido. La ley es de dos clases, divina o humana:

La ley divina es un mandato directo de Dios, sin deliberación humana, acerca de los actos voluntarios de los seres humanos que deben realizarse o evitarse en este mundo en consideración al fin mejor o a alguna visión deseable para el hombre en el mundo futuro.¹¹

La ley humana es un mandato de todo el cuerpo de ciudadanos, o de su parte de más valor, que surge directamente de la deliberación de quienes están autorizados para ser la ley, acerca de los actos voluntarios de los seres humanos que deben hacerse o evitarse en este mundo, con objeto de conseguir el mejor fin o alguna condición deseable para el hombre en este mundo. Quiero decir un mandato, la transgresión del cual comporta en este mundo una pena o castigo impuestos al transgresor.¹²

En esas definiciones las dos clases de ley distinguen por la clase de pena que llevan aneja. La ley divina tiene la sanción de las recompensas o castigos que medirá Dios en la vida futura. Se sigue de aquí que su violación o comporta ninguna pena terrenal, sino sólo una pena de ultratumba. En consecuencia, la ley humana no deriva de la divina, sino que contrasta con ella. Toda norma que implique una penalidad terrena corresponde ipso facto a la ley humana y deriva su autoridad de la promulgación humana. Éste es un punto de importancia fundamental para la argumentación posterior, ya que de ella resulta la conclusión de que la enseñanza espiritual de los sacerdotes no es propiamente hablando poder o autoridad, puesto que carece de fuerza coactiva en esta vida, a menos naturalmente que un legislador humano del tal poder a los sacerdotes. Las definiciones de la ley que da Marsilio son también extraordinarias por el peso que atribuyen a los elementos de mandato y sanción, la voluntad del legislador y su poder para imponer la total voluntad nota que la palabra ley emplea en el sentido de una norma de razón o de justicia intrínseca, pero él considera, al menos en su sentido jurídico, como caracterizada por el hecho de hermana de la autoridad constituida y comportar una pena en caso de violación. La forma de concebir la ley de Marsilio supone un contraste al budismo con la de Santo Tomás, quien presenta la ley divina y la humana derivada racionalmente que la divina.

La ley implica, pues, un legislador y Marsilio investiga continuación quienes es legislador humano. La respuesta le lleva al meollo los teoría política:

¹¹ *Defensor minor*; i, 2.

¹² *Ibid.*, i,4.

El legislador o causa eficiente primera y verdadera de la ley es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos () una parte de más valor () de aquél, que manda y decide por elección o voluntad propia en una reunión general de los ciudadanos y en términos expresos, que se debe hacer un omitido algunos de los actos civiles de los seres humanos, bajo pena de un castigo o sanción temporal.¹³

La ley humana surge por la acción conjunta de un pueblo que establece normas para gobernar las acciones sus miembros o, inversamente, un estado es el conjunto de hombres que deben obediencia a un determinado cuerpo de leyes.¹⁴ El resultado es el mismo, tanto si la ley se utiliza para definir el estado como si se utiliza el estado para definir la ley, de que cualquiera de las dos cosas implica la existencia de un cuerpo competente para controlar la conducta de sus miembros. La fuente de la autoridad legal es siempre un pueblo o la parte predominante del, aunque en un caso particular actúe mediante una comisión (o en el caso del imperio a través del emperador) a la que haya delegado su autoridad. Pocas dudas puede haber de que Marsilio pensaba de modo primordial en el gobierno de una ciudad-estado, aunque aparentemente no veía ninguna dificultad que le impedía aplicar su definición a cualquier estado.

En la decisión que acaba de darse en las expresiones que requieren explicación. La palabra legislador puede interpretarse equivocadamente en un sentido moderno que difícilmente pudo haber tenido en Marsilio. Lo que al parecer quiso decir este es que todo el pueblo crea su ley en el sentido de que toda autoridad debe concebirse como acto del pueblo y ejercerse en nombre de él. Así, por ejemplo, Marsilio se ocupa del caso en que una comisión actúe con autoridad derivada. La concepción era común en las ciudades-estados, como podemos ver en los pasajes en que un orador se dirigía a un jurado ateniense empleando simplemente la palabra "¡atenienses!", y paso explicar el poder legislativo del emperador romano. Tampoco era muy distinta de la ficción medieval, por virtud de la cual se suponía que se consultaba todo el pueblo en el parlamento. Es de presumir que Marsilio concebía que la legislación de un pueblo incluía la costumbre, en algún otro pasaje considera como parte del derecho. La otra expresión que puede ser equivocada es la de la "parte de más valor" (*pars valentior*) mediante el la cual sigue legislador. No se trata, como han creído algunos comentaristas, de una mayoría numérica. En efecto, Marsilio ampliar su definición con las palabras "digo la parte de más valor, considerados tanto su número como su calidad dentro de la comunidad".¹⁵ Se refería literalmente a la parte que tenía mayor peso, sin pensar en lo más mínimo en la idea de que cada uno debiera contar como uno. Los magnates habían de tener, naturalmente, mayor peso que el estado llano, aunque los números contaban algo. La idea esencialmente aristotélica mal.

Marsilio considera la parte ejecutiva y judicial del gobierno (*principatus* o *pars principans*) como establecida un elegido por el cuerpo de ciudadanos (*legislator*). El modo de elección sigue la costumbre de cada estado, pero la autoridad del principio derivado de todos los casos del acto legislativo de todo el cuerpo de ciudadanos. De ahí que sea esencial que esa autoridad se ejerza con arreglo a derecho y que sus deberes y poderes sean los que determine el pueblo. Es deber de esa parte ejecutiva mirar porque cada una de las partes del estado desempeñe función adecuada para el bien del conjunto, y si no lo hace así puede ser destituida por el mismo poder que la eligió, a saber, el pueblo. La preferencia de Marsilio por una monarquía electiva frente al hereditaria es explícita,

¹³ *Defensor pacis*, I, xii, 3.

¹⁴ *Defensor minor*, xii, 1.

¹⁵ En las primeras ediciones impresas fueron omitidas las palabras *et qualite*. Sobre el significado de las dos expresiones a que se refiere este párrafo véase McIlwain, op. cit., pp. 300 ss.

pero aún aquí está pensando más bien en las ciudades estados en el imperio, del que hablaba bastante desdeñosamente. Pero sobre todo, el principado, cualquiera que sea la forma en que esté organizado, tiene que ser unificado y supremo, de tal modo que su poder puede acceder al de cualquier facción, pero particularmente de tal modo que pueda actuar en la administración de la ley como una unidad. A la unidad es absolutamente necesaria al estado como cuerpo organizado y sin ella es seguro que han de producirse luchas y desórdenes. Esta parte de la teoría de Marsilio hace referencia a la falta de unidad que prevalecía en el gobierno medieval y probablemente de modo especial a las dificultades que surgían de la doble jurisdicción de los tribunales eclesiásticos y seculares. La unidad del estado es una premisa necesaria para el estudio que hace Marsilio de la autoridad espiritual en la segunda parte de su libro.

Esto completa el esquema que Marsilio hizo de la comunidad política natural o autárquica. es un todo orgánico compuesto de clases, cada una de las cuales comprende dentro de su seno todo lo que necesita- tanto desde el punto de vista físico como en el aspecto ético-para continuar su existencia y una vida buena , el sentido secular, de sus ciudadanos. Su poder de legislar es el derecho inevitable que tal cuerpo a regular sus propias partes en beneficio del todo. Su principado es el órgano ese cuerpo utilizado para poner en práctica todo lo que requiere la unidad del estado; y debido a esa unidad, no cabe diferencias de jurisdicción ni dispersión de poder. Desde el punto de vista secular, la comunidad es absolutamente autárquica y absolutamente omnipotente. Es la custodia de su propia vida y de su propia cultura en cualquier sentido en el que la cultura tenga significado consecuencia la tierra. y su sede darnos tienen un bienestar "espiritual", ello corresponde a otro mundo y otra vida, más allá de la vida del estado ciertamente, pero al propio tiempo impotente para afectar a esa vida. Con esa concepción de la sociedad humana y su gobierno, Marsilio entra en el verdadero propósito de su libro, la consideración de la vida espiritual que creía mal concebida por la Iglesia. Con ello propone frenar las incursiones de la autoridad espiritual de las preocupaciones y asuntos de la comunidad autárquica y poner al desnudo la mayor de todas las causas de las luchas civiles y los desórdenes, que no había conocido el maestro estagirita.

LA IGLESIA Y EL CLERO.

Como todo magistrados de la comunidad posee su autoridad únicamente por mandato, mediato o inmediato, del pueblo, se sigue de ello el clero como tal carece en absoluto de poder coactivo. Si se le permite ejercer tal poder-y en la época en que escribía Marsilio muchas relaciones importantes estaban reguladas por el derecho eclesiástico-actúa como delegado del poder civil. Como el clero no es sino una clase dedicada practicar los servicios religiosos, está sometido a regulación como cualquier otra clase y sus miembros, como los seglares, son responsables ante los tribunales civiles por las relaciones de la ley humana. Dentro del significado de la ley humana no hay, estrictamente hablando, delitos espirituales. Tales delitos sólo los contrarios en una vida futura y las penas se imponen más allá de la tumba. Si los delitos espirituales motivan una penalidad terrena-y, desde luego ello puede ocurrir como consecuencia de la legislación humana-se convierten ipso facto en delitos contra la ley humana. En consecuencia, si la herejía se castiga en este mundo en un delito civil; su pena espiritual es la condenación eterna, pero tal cosa excede del poder del clero o de cualquier juez humano. De modo semejante sostiene Marsilio el excomuniación corresponde por entero al poder civil. En resumen, su teoría descarta de modo absoluto el derecho canónico como jurisdicción distinta. En la medida en que es realmente una ley divina, pena son ultra terrenas; en la

medida en que impone penas terrenas, constituye una parte de la ley humana y en consecuencia está dentro del poder de la comunidad secular. Marsilio compara el deber que corresponde realizar al clero con los consejos de un médico. Aparte de la celebración de ritos religiosos, el clero sólo puede aconsejar e instruir, puede amonestar a los malos y señalar las consecuencias futuras del pecado, pero no puede forzar a ser penitencia. Ningún otro escritor del Medioevo llegó tan lejos como Marsilio en esta separación entre lo espiritual y religioso y lo jurídico.

Marsilio es igualmente extremado en su destrucción de los bienes temporales de la Iglesia. Difícilmente puede afirmarse que la Iglesia posea absoluta propiedad. La propiedad eclesiástica es por naturaleza una concesión o subsidio hecho por la comunidad para el sostenimiento del culto público. Marsilio deduce así de su teoría de la comunidad autárquica el proyecto expuesto por Pierre Dubois que debe ponerse en práctica por acuerdo del Papa y el rey de Francia. Es evidente, desde luego, que desde el punto de vista de Marsilio el clero no tiene derecho a diezmos, o a ninguna exención de tributos, salvo en la medida en que tales cosas le sean concedidas por la comunidad. Los cargos eclesiásticos, como la propiedad eclesiástica, son dados por los funcionarios civiles. Marsilio sostiene también que puede obligarse legítimamente a los miembros del clero a desempeñar los oficios religiosos, mientras perciban su temporalidad es, eclesiástica por acción civil. El mal preparado y desafortunado ataque de Luis de Baviera contra la Iglesia durante su expedición a Roma de 1327-30, e incluso su intento de conseguir la elección de un antipapa con los sufragios del populacho fueron atribuidos, no sin visos de razón, al Consejo de Marsilio y considerados como un intento doctrinario de poner en práctica el *Defensor pacis*. La idea de que la filosofía política de Marsilio era una defensa de la libertad religiosa es enteramente falsa. Los déspotas nacionales del periodo de la reforma, por muy arbitrarios que fueran, rara vez llegaron a los extremos que justifica la teoría de Marsilio. Su resultado último sería someter la religión a una recimentación absoluta por parte del poder civil.

Sin embargo, no es enteramente cierta la afirmación de que Marsilio se propone considerar la Iglesia como una mera rama del estado, ya que ello implicaría la existencia de tantas iglesias como estados. En 1324 una Iglesia nacional por no hablar de una iglesia en cada ciudad independiente tenía que parecer una anomalía extraña incluso a un escéptico como Marsilio. Su teoría es un ataque a fondo contra la jerarquía eclesiástica y en especial contra la *plenitudo potestatis*, pero Marsilio reconocía que, aunque sólo sea para fines espirituales y para resolver problemas espirituales, la Iglesia necesita alguna forma de realización distinta de la comunidad civil. Tal cuestión suscita algunas dificultades, tanto prácticas como teóricas, de que una Iglesia universal no cuadra bien con una serie de comunidades autárquicas, ciudades estados típicas, como las que contemplaba Marsilio. Es difícil ver cómo puede organizarse la Iglesia sin una jerarquía independiente y si sus juicios espirituales han de ser puestos en ejecución por poderes civiles distintos. Como muchos protestantes después de Marsilio se encontraba realmente en una posición en la que debería haber remitido todos los problemas religiosos al juicio privado y haber considerado la Iglesia como una organización puramente voluntaria; pero no es sorprendente que no sacase en el siglo XIV una conclusión que las protestantes se negaban a sacar en el siglo XVI. Vivía en Chile general de la Iglesia

Desde el punto de vista de Marsilio, la jerarquía eclesiástica es, a todas luces, de origen humano y su autoridad deriva de la ley humana. En cuanto a organización de rangos y poderes terrenos, se encuentra por entero dentro de la esfera del control civil. De ahí que la jerarquía, y aún el sacerdocio, no sean la Iglesia. La Iglesia se compone de todo el cuerpo de fieles cristianos, tanto clérigos como seglares. Marsilio continúa así en cierto sentido a la tradición cristiana de las dos

organizaciones de la misma sociedad, aunque despojada Iglesia de su poder coactivo. Aún los seculares-dice Marsilio-son eclesiásticos (*virii ecclesiastici*), expresión que recuerda la de Martín Lutero sobre "el sacerdocio del cristiano". Pero como todas las distinciones de rangos dentro del clero surgen por institución humana, todos los sacerdotes son iguales en punto a su carácter estrictamente espiritual. Ni un obispo ni un papa tiene ninguna cualidad espiritual y no posea un simple sacerdote. El "carácter sacerdotal" que les autoriza a celebrar los ritos de la religión, es el estigma puramente místico que procede directamente de Dios o de Cristo, no tiene origen terreno y no comporta poder terreno ni rango eclesiástico algunos. Marsilio generaliza este modo un argumento que Juan de París haya utilizado ya para reducir al Papa a una igualdad espiritual con los demás obispos, y al hacerlo así eliminó de lo espiritual toda referencia al rango eclesiástico. A *fortiori* elimina la soberanía papal de la organización del Iglesia. Negó en absoluto el Papa tuviera ninguna autoridad como sucesor de San Pedro y que éste tuviese ninguna preeminencia sobre los demás apóstoles. En un notable análisis histórico negó que existiese ninguna prueba fidedigna de que San Pedro hubiese estado alguna vez en Roma y aún menos de que hubiese sido obispo. Atribuye la preeminencia de la Iglesia de Roma a su situación en la capital del imperio.

A esa completa repudiación de los poderes espirituales de la jerarquía y del Papa iba unida, y ello es natural, una apreciación muy baja del aspecto sacerdotal de la religión y una tendencia considera el experiencia íntima era suficiente. Sin embargo, es difícil decir si esto corresponda a una fuerte convicción de parte de Marsilio o se representa meramente la tendencia de un racionalista a confirmar la religión dentro de los límites más reducidos posibles. Al tratar de la concesión como la penitencia, las indulgencias, la absolución y la excomunión, subrayó la idea de que la única esencial es el arrepentimiento por los pecados y el poder divino. Sin estas dos condiciones la ceremonia es en absoluto impotente y si un pecador se ha puesto a quien con Dios, la absolución es completa un sin ceremonia. Presenta también la misma enemistad de los de sus contemporáneos, Dante y Guillermo de Occam, y después de ellos útero, así el derecho canónico. Consideraba como única fuente de revelación y por consiguiente como único texto de la ley divina a la Biblia o, tal vez, de modo un más estricto, al nuevo testamento; las decretal es pontificias o no son en modo alguno derecho o, si tienen las sanción de la comunidad, son parte del derecho humano. En consecuencia, sólo las creencias contenidas en escritura o claramente limpias en ella son necesarias para la salvación. Estas opiniones, que sugieren de qué modo tan completo estuvo preparada la Reforma por los dos siglos que la precedieron en la edad media.

EL CONCILIO GENERAL.

Así, pues, para Marsilio queda todavía un núcleo de creencia cristiana acerca del cual puede la Iglesia hablar con autoridad y para el cual su teoría tiene que establecer una institución humana. Con otros autores de los siglos XIV y XV estaban convencidos de los efectos de la jerarquía, cogió para ese fin al concilio general, consideraba como el órgano del Iglesia para decidir tales disputas. No quiere que el Papa y la jerarquía, meros agentes humanos, pueden decidir acerca de los artículos de fe discutidos. Esta dispuesto a conceder a la propia Iglesia como cuerpo, o más estrictamente como concilio general-hay que admitir que un tanto ingenuamente, si se toma en serio esa parte de su teoría-una infalibilidad mística, único punto de contacto con y la fe que tolera el racionalismo predominante en su sistema. Prefirió suponer que en un concilio general la inspiración se uniría la razón para dar una versión autorizada de la ley divina contenida en escritura y una respuesta satisfactoria a las razonables diferencias de opinión que pudieran surgir acerca de tales materias. En

este punto Guillermo de Occam fue más agudo que Marsilio, de que percibió que en materias F. un concilio, era una institución humana, no podía ser más infalible que un papa.

Así, pues, la teoría del Iglesia de Marsilio es hasta cierto punto un pegote en su sistema. Transfiere a la Iglesia un elemento de su teoría política, dando por supuesto el cuerpo universal de los fieles cristianos, como el de los ciudadanos de un estado, constituye una corporación () y que concilio general, como el principio político, es su delegado. La dificultad consiste en que esta transferencia requiere que los ciudadanos figuren como miembros de dos corporaciones, sus respectivos estados y la Iglesia universal, y realmente no hay nada en su teoría de la sociedad que puede explicar esa forma de ciudadanía dual. Es una concesión motivada porque la teoría de Marsilio era mucho más secular en la concepción dominante en la sociedad a la que tenía que aplicarla. Por lo que se refiere a la organización, la diferencia importante establece entre Iglesia y el estado consiste en que el concilio es un cuerpo representativo. Propone de todas las principales divisiones territoriales de la cristiandad (*province*) eligen representantes en la forma que determinen sus gobernantes y en proporción a los números y cualidad de su población cristiana. Entre sus representantes deben figurar tanto eclesiásticos como seculares, que sean hombres de vida honesta y versados en la ley divina. Deben reunirse en un lugar apropiado, determinado por los gobernantes, y decir a la luz de la escritura cualquiera cuestión dudosa en materias que puede práctica religiosa que pueda producir distinción entre los cristianos, y sus decisiones deben ser obligatorias para todos y más especialmente para los sacerdotes. Pero el concilio general de Marsilio, tal vez por haberlo querido él así, depende en realidad de los gobiernos seculares, ya que necesita de su cooperación, y si sus decisiones requieren el apoyo de la fuerza para ser llevadas a la práctica, tienen que buscar es apoyo en la coacción aplicada por los estados. La autoridad de un concilio general están nebulosa como la corporación de todos los fieles cristianos de la que era órgano. La verdad es que la concepción que tiene Marsilio de la sociedad europea no portaba una base real para una organización internacional como la Iglesia. A este respecto, al formular una teoría de un concilio general, también las razones por las cuales, cuando la teoría supuesta prueba, resultó ser una mera constitución de papel, impracticable a causa de los celos y particularismos nacionales, a los que no pudo unir por falta de fuerza. Éticas en cuanto ataque destructor de la autoridad espiritual de la jerarquía, o ineficaz como medio de restaurar la unidad de la República cristiana de la edad media.

Pocos séculos de cualquier época, y ninguno de la edad media, en atrevido a ir tan lejos, siguió la rebaja de la libertad espiritual que constituía la pretensión de importancia permanente sostenida por el cristianismo. Hasta las teorías erastianas del siglo XVII, tales como por ejemplo la de Hobbes, no hubo ningún intento del mismo vigor lógico de reducir la religión a la condición de una fe privada sin importancia, en la que toda la acción pública estuviese por entero bajo el control del gobierno secular. En esencia, la filosofía política de Marsilio es una nueva forma de la teoría de una ciudad estado, competente para regular todas las ramas de su vida. A este respecto, representó la forma más pura de Aristotelismo naturalista producida en la filosofía medieval, que se anticipa a la resurrección del paganismo producida en el renacimiento italiano que aparece plenamente madura dos siglos más tarde Maquiavelo. Es cierto que, como en conjunto la teoría de Marsilio es, hasta cierto punto, una transacción. Sus ciudadanos siguen siendo miembros de dos corporaciones, el estado y la Iglesia. Sin embargo, esta última ha perdido por entero su autoridad, aunque se mantiene todavía la idea de que puede conservarse una creencia común y una disciplina eclesiástica universal. Por consiguiente, el estado de Marsilio no es una institución secular separada por entero del Iglesia, obligaba a no poner hermanos en la fe religiosa, del mismo modo es Iglesia no es una sucesión puramente voluntaria sin necesidad de poder coactivo. Su comunidad humana autárquica

se encuentra en peligrosa sesión de tener que actuar como órgano o hace si de una iglesia sobrenatural. La experiencia había de revelar esa posición era imposible. Se podía eliminar el absolutismo papal como pretensión espiritual ficticia, pero sólo a condición de que los gobiernos seculares viesan a sus súbditos una libertad religiosa mucho mayor de la que concebía nunca Marsilio.

GUILLERMO DE OCCAM: LA LIBERTAD DE LA IGLESIA

La naturaleza de la lucha contra la *plenitudo potestatis* papal sostenida en el siglo XIV aparece de modo más claro en las obras de gran contemporánea de Marsilio, Guillermo de Occam, que en el *Defensor pacis*. La teoría de Guillermo de Occam¹⁶ está elaborada con menos consistencia y es menos completa que la de Marsilio; como además se encuentra diseminada en una enorme serie de obras polémicas, es más difícil de captar. Guillermo de Occam no tardó nunca de formular una teoría política, el que fue fundamentalmente un dialéctico y el teólogo. Pero acaso por no haber intentado formular una teoría sistemática del estado, sus opiniones son menos doctrinarias de lo que son a veces las de Marsilio. Probablemente representó de modo más típico que Marsilio la reacción de una gran parte de la opinión cristiana frente el imperialismo papal que, a su juicio, había acabado de modo tan desastroso para Iglesia y para Europa. De modo específico Guillermo de Occam fue portavoz de aquella parte de la orden franciscana a cuyos miembros se dominó "espirituales", que defendieron la pobreza clerical y que habían sido excomulgados por Juan XXII. Era, pues, portavoz de un tipo de grupo que tiene gran importancia en la literatura política de los siglos posteriores: una minoría perseguida, a su juicio, por motivos de conciencia y que en nombre de la libertad apelar a la opinión pública ilustrada contra la autoridad constituida. Consiguiente, su problema era en esencia el de los derechos de los súbditos frente a sus gobernantes, la limitación de la autoridad papal soberana en materias de fe y el derecho de una minoría resistir a la coacción. Para Guillermo de Occam la soberanía papal es, desde el punto de vista del cristianismo, una herejía y desde el punto de vista político una desastrosa innovación que ha llenado a todo grupo a de discordias, al escrito la libertad cristiana y ha conducido a una invasión de los derechos de los gobernantes seculares. Sin embargo, no es este punto el más importante. La finalidad primordial de nuestro autor consistía en afirmar la independencia de todo el cuerpo de creyentes cristianos contra las pretensiones de un papa herético. El problema se plantea entre la Iglesia universal y la apostólica y la "Iglesia de Aviñón".

A este respecto, no carece de importancia la posición filosófica de Guillermo de Occam. La quiebra de la bien tratada estructura tomista de razón y fe, de la ciencia y la filosofía y la teología, no se debió en primer término a un esfuerzo encaminado a liberar la razón, sino más bien a un esfuerzo que tenía por objeto encaminado a la libertad la razón sino más bien a un esfuerzo que tenía por objeto liberar la fe. Aún durante la vida de Santo Tomás su ambicioso plan el asentimiento de

¹⁶ NO existe ninguna edición completa de sus obras, pero sus escritos políticos están en proceso de publicación: J. G. Sikes, Guillelmi de Occham opera politica, vol. I (1940), vol. III(1956). R. Scholz ha publicado y analizado una serie de obras, hasta ese momento inéditas en *Unbekannte kirchliche politische Streichriften aus der Zeit Ludwing des Bayern (1327-354), Bibliothek des Kgl. Preuss. historischen Instituts in Rom, vols. IX (1911), X (1914)*. Una de ellas, *De imperratorum et pontificum potestates*, ha sido editada también por C. Kenneth Brampton, Oxford, 1926. Ambas ediciones de esta obra carecen del último capítulo, que fue impreso por separado en *Archivum Franciscanum Historicum*, anno XVII, fasc., 1, p. 72. Su *Breviloquium de potestate pappae*, también sin la última parte, fue editado por L. Baudry en *Etudes de philosophie medievale*, vol. XXIV(1937). La colección más importante de los escritos polémicos de Guillermo de Occam esta en el segundo volumen de *Monarchia Santi Imperii Romani*, Melchor Goldast, 3 vols. Hanau y Francfort, 1611-14, reimpresso en 1621 y 1668.

muchos contemporáneos, el más importante de los cuales fue el gran filósofo de la orden franciscana Duns Scotus. Guillermo continuó la tradición iniciada por Scotus. En relación con Santo Tomás, ambos autores aguzaron en gran medida de la distinción entre razón y fe. El contraste se basaba en el hecho de que los Duns Scotus y Occam consideraban que la teología hacía referencia de modo principal a las cosas sobrenaturales, conocidas sólo para la fe por medio de la revelación y que tenía, sobre todo, usos morales; en tanto que limitaba la filosofía de modo más definido haberla esféricas estaban dentro del poder de la razón natural. La tendencia era semejante a la que culminó en el averroísmo latino, de mencionado al tratar de la influencia que ejerció sobre el Aristotelismo de Marsilio, pero los partidarios de Occam consiguieron mantenerse, aunque en forma un tanto precaria, dentro de los límites de la ortodoxia. Aunque creía que los dos más importantes como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma eran indemostrables, la llegaban a sostener la doctrina averroista de la doble verdad. Pero el efecto total no fue por ello menos destructor del sistema tomista: la razón consiguió su libertad reivindicando para la fe el reino, grande pero nebuloso, del incognoscible. Íntimamente conexas con esta separación de la razón y la fe y Huautla distinción, aún más tajante, entre la razón y la voluntad, que operaba tanto en la psicología como en la teología. Guillermo consideraba la voluntad en el hombre y en Dios como una fuerza y un poder espontáneo de acción no determinados por ninguna razón, y en consecuencia refería a la diferencia moral entre bien y mal a la voluntad de Dios. Las consecuencias que éste implicaba para la teoría jurídica eran importantes, ya que ello pares identificar la ley con el *fiat* legislativo, pero es problemático saber hasta qué punto Guillermo de Occam trasladó metafísica a su teoría del derecho.¹⁷

A pesar de la tendencia del subversiva de conjunto de la filosofía de Occam, su teoría política tenía una intención esencialmente conservadora. En su esfuerzo para reivindicar la libertad cristiana frente al Papa, se movía dentro de un círculo de ideas perfectamente conocido en su época. Argumentaba contra el absolutismo papal calificándolo de innovación y herejía, y le oponía concepciones que sostenían, no sin fundamento, que gozaban de aceptación general. Los argumentos de Guillermo de Occam se basan en la antigua distinción independencia de las autoridades espirituales y temporales y en el supuesto de que la independencia era factible mientras se diese en cada uno de los poderes una discreción amplia y poco definida para corregir los defectos del otro. Para Occam seguían siendo posibles el apoyo y la colaboración entre las dos potestades, con tal de que ambas actuasen dentro de los límites establecidos por la ley divina y la natural. Las circunstancias en las que escribió le hicieron defender un freno representativo a lo que consideraba como ejercicio arbitrario del poder papal, pero no tenía ninguna verdadera opresión que oponer a la existencia de un amplio poder discrecional, ni siquiera por parte del Papa, con tal de que lo ejerciese a alguien a quien pudiera considerar como verdadero Papa. En otros términos, no parece haberle interesado mucho la delimitación legal de las dos jurisdicciones. Los problemas esenciales eran para él más bien que lógicos jurídicos.

Una definición semejante puede observarse en su estudio del imperio. Niega, desde luego, el poder del emperador derive en ningún sentido del Papa, en la ceremonia de la coronación añada algo a la legalidad de su autoridad y que sea necesaria la confirmación Pontificia de una elección imperial. En otras palabras, el poder del emperador deriva de la elección y el colegio de lectores representa al pueblo y hablen su nombre. En el sentido general, Occam concedía el poder imperial-y cualquier poder regio-como surgido del conocimiento del conjunto de los súbditos expresado por intermedio de sus magnates. Debido a la permanente controversia con el Papa Guillermo de

¹⁷ Véase O. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, trad. ingl. De F. W. Maintland, p. 172, n. 256. M. a. Shepard contradice a Gierke en su artículo "William of Occam en the higher Law", en *American Political Science Review*, vol. XXVI (1932), p. 1009.

Ocampo atribuye al emperador poderes muy grandes para intervenir en Iglesia con objeto de reformar la, pero es evidente que los consideraba como seccionales y que no creía debieran utilizarse sino en una situación extraordinaria, tal como, a su juicio, era la existente en el momento en que escribía. En conjunto se basa en la tradicional distinción entre las dos potestades, dejando el problema de la diferenciación en donde había estado siempre. De modo análogo, emitir nada acerca de la relación entre el emperador y los reinos nacionales de Francia e Inglaterra. Atribuye al emperador una vaga precedencia sobre los monarcas, pero en cuanto inglés no tenía, ciertamente, en un sentimiento pro alemán sus escritos no presentan los rastros de sentimiento nacional visibles en gran parte de lo que habían escrito los franceses en defensa de Felipe el hermoso y el entusiasmo por la ciudad estado que puede percibirse con frecuencia en Marsilio. A este respecto Occam se apoyó también claramente en la antigua tradición medieval.

La base de sus ideas políticas en el aborrecimiento profundamente arraigado, casi universal en el Medioevo, del poder arbitrario una fuerte ejercida fuera de la estructura de lo que se consideraba como derecho. En este punto sus principios eran sustancialmente idénticos a los de Santo Tomás. El cuerpo del derecho comprendía, tanto para Occam como para el Aquinatense, la voluntad revelada de Dios y los principios de la razón natural, los dictados de la equidad natural y las prácticas comunes de los países civilizados, así como las especiales costumbres y derecho positivo de los diversos pueblos. Todas estas cosas formaban un solo sistema, flexible en sus detalles y que permitía los cambios exigidos por los lugares y las circunstancias, pero excluye a las violaciones de los principios bajo el subyacentes. El derecho de un solo pueblo cae dentro de este gran sistema; nunca puede establecer justamente una norma contraria a la ley natural, aunque puede prever, con espíritu de razón y equidad, a las nuevas condiciones, según vayan surgiendo. En consecuencia, la ley provee potencialmente a toda contingencia, y todo ejercicio de autoridad tiene que estar justificado por el bien común y por consonancia con la justicia natural y la sana moral. Sin esa sanción la fuerza arbitraria y el gobierno se convierte, en la vigorosa expresión de San Agustín, en "bandidaje en gran escala". Esta concepción, característica de todo el pensamiento político medieval, subyacente a la oposición de Occam a los actos del Papa. Cometidos había excedido sus poderes; había establecido dogmas contrarios al escritura invadido los derechos eternos de los gobernantes seculares y de los cristianos de todas partes del mundo.¹⁸ El Papa, se denominó asimismo "siervos de los siervos de Dios", se ha convertido en un mero tirano.

TEORÍA CONCILIAR

Por lo que hace a su credencial en la omnipotencia del derecho, Guillermo de Occam representa una convicción casi universal del siglo XIV. Su importancia se debe sobre todo a su dedicada oposición a lo que consideraba como tiranía dentro del Iglesia, a la latitud de la libertad cristiana que se vio obligado a afirmar en incidentalmente a su deseo de dotar a la Iglesia de un gobierno que pudiese decidir con menos arbitrariedad los puntos debatidos de la creencia y la práctica cristianas. También en este punto al le importaban más las cuestiones doctrinales que las formas de gobierno. Decisión consistía esencialmente en una defensa del saber crítico y el juicio ilustrado de la cristiandad frente al *fiat* de la autoridad constituida. Se enfrentaba con un dilema: un papa que pretendía ser infalible y encontraba muchas gentes que así lo creía, pero que, a juicio de Guillermo de Occam era erige. Se

¹⁸ Vease la exposición de la teoría del derecho superior de Guillermo de Occam hecha por M. A. Shepard, cit. supra, en la *American Political Science Review*, vol. XXVI (1932), pp. 1005 ss. y vol. XXVII (1933), pp. 24 ss. A mi juicio, Guillermo de Occam no añadió nada importante a la creencia predominante en su época de la salida del derecho.

seguía de ello que los juicios papales no siempre eran válidos. Como la mayor parte de los hombres del siglo XIV que no se encontraban satisfechos con la religión de la Iglesia, no podía ver expediente más práctico que un concilio general pusiese frenos al poder de la jerarquía y, por así decirlo, lo constitucionalizar sí. Con el comienzo del gran cisma de 1378, esto pasó a ser el gran problema de la política eclesiástica, para lo cual prepararon el camino las teorías de Guillermo de Occam así como las de Juan de París y Marsilio de Padua. Pero Guillermo era demasiado burdo para suponer que ningún expediente práctico pudiera resolver una dificultad lógica. No estaba más dispuesto a admitir la inestabilidad de un concilio que la de un papa, porque incluso un concilio puede errar, aunque-en la medida en que representase la sabiduría del cristianismo-era menos probable es equivocarse. Occam planteaba en realidad un problema más amplio: ¿cómo pueden los seres humanos estar seguros de que han alcanzado la verdad absoluta?

Sin embargo, sobre este punto no abrigaba, en realidad, ningún género de dudas. Como todos filósofos escolásticos, tiene una creencia implícita en la razón, así como una absoluta confianza en que la fe cristiana pudiera imponer su validez por la autoridad que era inherente. Creía que la decisión final de cualquier punto de doctrina correspondía el cuerpo vivo del Iglesia, continuó a lo largo de toda su historia y depositario de una revelación divina. La única fuente en la que era posible aprender esta revelación era la escritora, en comparación con la cual los decretal es de los papás y aún las decisiones de los concilios tenían sólo valor secundario. Con los primeros protestantes, daba por supuesto, sin discutirlo, que una salida visión en investigación honrada podrían de manifiesto la verdad religiosa, que se impondría a todos los hombres de buena voluntad. La investigación no es sólo un derecho sino un deber, y la decisión corresponde a los más sabios y no a ningún poder constituido. Para Guillermo no había, desde luego, problemas de una libertad de creencia en sentido literal, ya que daba por supuesto que, mediante una adecuada investigación, sería evidente lo que debía crearse. Pero debe haber libertad de investigación, lo que implica, a su vez, libertad de juzgar. De ahí que el gran problema político de la época para él dominio del absolutismo papal. Sólo si el clero y los seglares podrían unirse para imponer justos límites al poder papal era posible restablecer la paz entre el pontífice y la cristiandad. El mejor expediente que puede imaginar para ese fin era una forma constitucionalizar del gobierno eclesiástico por medio de un concilio general que representase el cuerpo sano del saber y la creencia cristianos.

Guillermo de Occam se proponía hacer el concilio ampliamente representativo. Y se de modo explícito que tenía que incluir seglares y no sólo clérigos y no tiene objeciones de oponer a que participen en el incluso mujeres. La base de la representación debía ser el gran número de corporaciones, tales como parroquias, monasterios o cabildos catedráticos, entre los que huyen fieles de la Iglesia. Occam no pensaba en buscar la representación individual de todos y cada uno de los cristianos, en cuanto otras tantas unidades discretas, lila territorial, en cuanto habitantes de tales o cuales distritos. Una *comunitas*-dice- fue tratado como un todo o por intermedio de los representantes escogidos por ella. En consecuencia, lo que propone Guillermo de Occam son las líneas generales de un plan de lo que podría denominarse representación indirecta: las corporaciones religiosas de un determinado distrito, tales como una diócesis o un reino, elegirían representantes aún sínodo provincial, que a su vez elegirían representantes a un concilio general. Por desorganizado que pueda parecer el plan comparación con los procedimientos electorales modernos, podía ser factible mientras las corporaciones constitutivas estuviesen suficientemente bien delimitadas y unificadas. Occam se apoyaba en realidad el experiencia contemporánea tanto del Iglesia como del estado. Los parlamentos medievales representaban esencialmente al estado llano

del reino-la forma de Burgos o ciudades y condados-no como distritos territoriales sino como corporaciones. Pero el plan de concilio general defendido por Occam se basaba probablemente de modo más directo en el gobierno de las dos grandes órdenes mendicantes. La orden de los dominicos está organizada por provincias, y a mediados del siglo XIII tenían ya un sistema electoral bien desarrollado para escoger representantes a las diversas asambleas. La orden franciscana, a la que pertenece el propio autor, adoptó un plan semejante, y en el curso del siglo XIII las diversas órdenes monásticas utilizaban función algún procedimiento similar de representación.¹⁹ Es, un intento de extender y por listado y totalmente de acuerdo con la idea predominante de que las corporaciones podían actuar gratis al ser aplicado a toda la Iglesia propusiese en su adopción.

La filosofía política de Guillermo de Occam es característica del estado del pensamiento político a mediados del siglo XIV, tanto por lo que percibe como por lo que deja de percibir. Se mueve aún dentro de los límites de la vieja discusión acerca de la relación entre *imperium* y *sacerdotium*, aunque algo próximas control general del papado sobre los reinos seculares en ella algo que pertenece al pasado. Sin embargo, colocó en el centro de la discusión política el problema de la relación entre un soberano y sus súbditos y el derecho de estos a resistir aquel por razones de conciencia y en defensa de lo que consideraban ser la verdad cristiana. Por la naturaleza del problema, esta cuestión tiene que plantearse primero dentro de la Iglesia. En efecto, la teoría de la *plenitudo potestatis* Pontificia fue la primera pretensión definida aún poder absoluto, imprescriptible y soberano, formulada en la edad media. Como tal, repugnaba a la vez a la convicción y a la práctica medieval y la controversia con los franciscanos espirituales al niño contra ella el peso de la tradición antigua y las creencias dominantes. El gran cisma que siguió, produjo la Iglesia la primera gran controversia entre las pretensiones de soberanía y el principio del gobierno constitucional y representativo.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- Ernest Barker, *The Dominican Order and Convocation: A Study of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century*, Oxford, 1913.
- C. C. Bayley, "Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. X (1949), pp. 199-218.
- C. Kenneth Brampton, "Marsiglio of Padua. Part. I. Life", en *English Historical Review*, vol. XXXVII, (1922), p. 501.
- C. Kenneth Brampton (ed.), *The De imperatorum et pontificum potestates of William of Ockham*, Oxford, 1927, traducción.
- R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols. Londres, 1903-1936, vol. VI, parte I.
- Alexander Passerin d' Entreves, *The Mediaeval Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua*, Richard Hookey. Oxford, 1939, caps. III-IV.
- Alan Gewirtz, *Marsilius of Padua, the Defensor of Peace*, 2 vols, Nueva York, 1951-1956.
- Étienne Gilson, *Reason And Revelation in the Middle Ages*. Nueva York, 1938.
- F. J. C. Hearshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*. Londres, 1923, cap. VII.
- E. F. Jacob, "Ockham as Political Thinker", en *Essays in the Conciliar Epoch*. Manchester, 1943.

¹⁹ Ernest Barker, *The Dominican Order and Convocation* (1913), parte I. Sobre el desarrollo de las instituciones representativas, véase C. H. McIlwain, "medieval Estates", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), cap. XXIII.

Georges de Larde, *La missace de l'esprit laïque au Déclin du moyen age*, 6 vols. Viena y París , 1934-1946; vol. II, " Marsile de Poude; ou, Le premier theoricien de l'état laïque", vols. IV-VI, "L'individulisme ockhamiste".

Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. Nueva York, 1954, cap. VIII

J. B.Morrall, "Ocham`s Political Philosophy", en *Franciscan Studies*, vol. IX (1949), páginas 335-369.

R.L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, segunda edision revisada.Londres, 1920, cap. IX.

C. W. Previt - Orton, *MARSilius of Padua*. British Academy Annual Italian Lecrure, 1935, Oxford, 1936.

C. W. Previt - Orton, "Marsiglio of Padua. Part. II. Doctrine", en *English Historical Review*, vol. XXXVIII (1923), p. I.

Rchard Scholz, *Uberkannte Kirchenpolitiche Streitshriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* 2 vols. Roma, 1911-1914

Max a. Shepard, "William of Occam and the Higher Law", en *American Politic Review*, vol. XXVI (1954), pp. 40-70.

Walter Ullmann, *Medieval Papalism; The Political Theories of The Medieval Cannonists*. Londres, 1949.

W.T. Waugh, "Germany: Lewis the Bavarian", , en *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), cap. IV.

XVII: LA TEORIA CONCILIAR DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA

EN EL siglo que siguió a los escritos de Guillermo de Occam, la controversia sobre la autoridad papal absoluta en la Iglesia se extendió a toda Europa, de tal modo que se convirtió en tema de un base popular debate. El poder absoluto del Papa en Iglesia no era una cuestión académica, que afecta es enteramente a los derechos abstractos de sus súbditos eclesiásticos. Criticaba reajuste de todo el proceso de gobierno, incluyendo el control pontificio las concesiones de beneficios, la solución de los pleitos eclesiásticos en los tribunales pontificios, el ingreso de grandes sumas de dinero en las arcas papales y el ejercicio sistemático de formas irritantes de tributación Pontificia. Por ello el lujo de la corte Pontificia la venalidad del gobierno papal se convirtieron en base de acerbas críticas que continuaron hasta la Reforma. El Gran Cisma, que duró de 1378 a 1417, empeoró las cosas; sería difícil exagerar los grandes efectos que tuvo sobre el pensamiento popular en toda Europa el espectáculo de dos, y a veces tres, papás iguales, con frecuencia menos aprendices de ambiciones dinástica las y nacionales, que utilizaban todas las artes de la invectiva teológica y las argucias políticas contra sus iguales, tiene que haber contribuido mucho a destruir el respeto de que había gozado tradicionalmente el oficio papal. Además, todo organización eclesiástica quedó infectada de corrupción y abusos, en parte como resultado del propio Cisma, que tendía a rebajar la reputación del clero. El *Pardoner y erl Summoner* de Chaucer son ejemplos de los desacreditados ministros del Iglesia a los ojos de un literato del siglo XIV.

LA REFORMA DE LA IGLESIA.

He aquí, pues, un problema de gobierno-planteado, sin duda, en el seno de la Iglesia más que en el estado-que había de debatirse de un extremo a otro de Europa, y por hombres de todas las clases sociales y todos los grados del saber. "La reforma del Iglesia en su cabeza y en sus miembros" era una aspiración popular. No es irrazonable calificar su discusión de primer gran movimiento educación política popular. Wycliffe (*crিকা 1320-1384*) Inglaterra y Juan (*circa 1373-1415*) en bohemia consiguieron gran éxito popular y su enseñanza no estuvo en modo alguno limitada a quienes podían leer son rebasa la filosofía escolástica. Sin embargo, hubo una transferencia directa de ideas de los escritos polémicos de los días de Luis de Baviera a Wycliffe, y, a través de él, a Hus. La bula papal de 1377, que condenaba las conclusiones de Wycliffe la sociedad derivar Marsilio "de maldita memoria" y el propio Wycliffe reconocía lo que debía a Guillermo de Occam y los franciscanos espirituales. En los escritos de Wycliffe y de Hus los programas nacionales peculiares de Inglaterra o de bohemia se atraviesan, entrecruzando se coma con finalidades de cada reformador, pero tras ellos había problemas comunes, tales como la posesión y la tributación de las propiedades eclesiásticas y las exacciones de los impuestos pontificios. En la intención y el ánimo de ambos reformadores eran la oposición al ceremonialismo, al monopolio de la autoridad espiritual por la jerarquía y el poder absoluto del Papa. Sin tener ninguna teoría definida del gobierno del Iglesia, Wycliffe y Hus coincidían en identificar a la Iglesia con el cuerpo todo de los fieles cristianos, tanto laicos como clérigos. El depositario de la ley divina y el poder espiritual es la Iglesia y no la jerarquía. Lo que dar peso a las observancias religiosas es el vínculo espiritual de esa sociedad, la relación directa del creyente con Dios, expresada en la fe y en las buenas obras, no el ceremonial o los sacramentos. "No son la tonzura y el hábito talar los que hacen al sacerdote... sino el poder dado por Cristo." Del Iglesia en cuanto sociedad perfecta tiene que comprenderlo los poderes necesarios para

su regeneración, y por este motivo los seculares han de tener derecho a reformar las malas costumbres del clero.

La independencia y autosuficiencia de la Iglesia en materias espirituales fue, pues, una base para el desarrollo del anticlericalismo. Por una paradoja aún más extraña se la hizo como razón para fortalecer el poder secular. La mecánica de este resultado fue sencilla: el reformador descubrió que necesitaba el apoyo regio para coaccionar al Papa que la jerarquía, aún en interés de la reforma. Fue así como Martín Lutero se había arrojado en los brazos de los príncipes alemanes y como el derecho divino de los reyes se convirtió casi en filosofía oficial del luterano y anglicanos. En el siglo XIV, Wycliffe se ve impulsado en la misma dirección, aunque durante más de un siglo los hombres habrían de poner todavía sus esperanzas de reforma en el concilio general en el seno de la Iglesia. El rey decía Wycliffe-¹ es el vicario de Dios y resistir le es maldad. Aún los obispos derivan de su poder del, y por lo que hace a este mundo, el poder regio tiene mayor dignidad que el de los sacerdotes, ya que un poder espiritual no necesita poder terreno ni propiedad. De ahí que sea derecho y deber del monarca remediar los abusos existentes en el gobierno de la Iglesia. Este lenguaje recuerda el de los *Folletos de York* y presagia la vez los argumentos que acabaron por hacer del rey la cosa temporal de una Iglesia nacional. Para larga, el beneficiario político de una religión espiritualizada fue el propio poder secular y el primer resultado de liberar a la Iglesia de control de la jerarquía fue colocarla de modo más completo en el poder del rey.

Los movimientos de reforma dirigidos por Wycliffe y Hus tuvieron, pues, el efecto de transferir el problema del poder papal con todas sus innumerables ratificaciones, al foro de la discusión popular. Por este motivo no es irrelevante mencionar a este respecto la aparición, por debajo del nivel de la filosofía política académica, de una especie de doctrina proletaria de la igualdad, con esa en el problema religioso, pero quiero mucho más allá en un todo ataque a las distinciones sociales y económicas. Tales ideas aparecen en las rebeliones campesinas del siglo XIV, en 1351 en Francia y en 1381 en Inglaterra. Esas rebeliones, resultado de una terrible necesidad económica de una tributación y en la legislación del trabajo injustas, tuvieron siempre un sentido grupo de la oposición entre los intereses de las diversas clases:

Quando Adán cavaba y Ea hilaba
¿quién era entonces caballero cierra?

Aún en fecha anterior, el moralista continuador del Román de la Rose podía afirmar:

Desnudos e impotentes más en todos,
nobles o campesinos, grandes y pequeños:
Que la naturaleza humana es igual
en todo el mundo, es cosa que nadie puede dudar.¹⁶

Pero en la masa, tales ideas habían tenido siempre un fuerte colorido religioso; eran los pensamientos de las gentes sencillas que creían con patética literalidad en los ideales cristianos de fraternidad e igualdad. Fue en las clases inferiores donde florecían las más oscuras sectas éticas, los no largos en Inglaterra y los partidarios extremistas de Huns en Bohemia. Sobre todo en las sectas bohemia es, se encuentra la idea de que la ley evangélica es una especie de comunismo, en el que

¹ *De officio regis (1378-79)*, ed. Por A. W. Pollard y Charles Sayle, Londres, 1887

¹⁶ LI, 19441-14; trad. Ingl. de F.S. Ellis

todos los cristianos conviven en régimen de libertad e igualdad, sin distinción de rango privilegio tales como las impuestas por la ley y las instituciones humanas. La creencia en que las ideas de Wycliffe y Hus implicaban esos extremos motivaron que sus opiniones fuesen condenadas por muchas personas que deseaban sinceramente y la reforma del Iglesia. Esas ideas oscuras de igualdad social no tuvieron importancia práctica en el siglo XIV, pero muestran como se iba convirtiendo el movimiento reformista en lo que hasta entonces no había sido: movimiento de masas producido entre hombres que no tenían sino un conocimiento muy escaso de filosofía escolástica.

LA COMUNIDAD AUTÁRQUICA

El partido que defendió de los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449) una reforma conciliar del gobierno eclesiástico no simpatizaba con la situación popular, ni siquiera en la forma más moderada representada por Wycliffe y Hus. Los líderes figuraron entre los que más activamente rey intervinieron en la condena de Hus en Constanza. La teoría conciliar fue principalmente obra de un grupo de eruditos⁸, tenían alguna conexión con la Universidad de París, versados a fondo en los escritos eruditos de precursores tales como Juan de París y Guillermo de Occam. Su fracaso como movimiento popular lo demuestra la rapidez con que desaparecieron en cuanto al concilio de Constanza hubo conseguido eliminar el escándalo del Cisma. El sentimiento general de la cristiandad coincidía en la necesidad de restablecer la unidad del Iglesia; no son igualmente decidido a cambiar todo el principio del gobierno eclesiástico mediante la abolición de la supremacía Pontificia. En realidad, era incapaz de hacer esto, de que la cristiandad había dejado de ser una unidad suficientemente vigorosa para poder crear un sistema de gobierno representativo en escala europea. El esfuerzo realizado por los concilios de Constanza Basilea para elaborar un plan practicable de gobierno constitucional fracasó totalmente, y desde el punto de vista de la política práctica, el movimiento parece, al menos a posteriori, un tanto académico. Aunque los conciliares aprobasen de soluciones, eran incapaces de crear un gobierno. Una vez curado del cisma, el proyecto de reformar la Iglesia mediante un concilio general-aunque se pudiera seguir hablando de en épocas tan tardías como los siglos XVI y XVII-había dejado de estar en el reino de la política práctica. La importancia del movimiento conciliar del pensamiento político consiste en que fue primero grande debate entre constitucionalismo y absolutismo y en que preparó y difundió ideas de fuerzas posteriores.

El principio que los conciliares desarrollaron haya sido expuesto ya claramente por los adversarios del papado desde Juan de París pasa Guillermo de Occam. Completa y perfecta, indicó poseer todos los poderes necesarios para asegurar su continuidad, su gobierno ordenado y la remoción de los abusos que puedan presentarse. En consecuencia, el poder espiritual de que está dotada corresponde a la propia Iglesia, al cuerpo todo de fieles como tal cuerpo, y los miembros del clero, incluyendo al Papa, no son sino ministros u órganos por intermedio de los cuales actúa la sociedad.

⁸ El grupo de conciliares comprende a un número bastante grande de escritores, los principales de los cuales fueron Enrique de Langemstein, Conrado de Gelnhausen, Francisco Zabarella, Pedro d'Ally, Juan Gerson y Nicolas de Cusa. La lista de sus escritos acerca de esta teoría aparece en Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trad. Inglesa de F. W. MAintland, páginas LXX ss. La colección mas completa se encuentra en la edición de obras de Gerson publicada en Amberes en 176(5 volúmenes), que comprende obras de Enrique de Langastein, Pedro d'Ally y otros autores, además de los exritores de Gerson. S. Shard publico *De jurisdictione, auctoritate, et praerogativa imperialis, ac potestate ecclesiastica* el libro de Zabarella y el *DE concordantia católica* del Cusano. Una nueva edición de las obras de Nicolas de Cusa, publicada bajo auspicios de la academia de Heidelberg, contiene un trabajo crítico de su obra, vol. XIV (1939).

Por consiguiente, cuando se dice que el Papa tiene poder pleno, no debe entenderse tal cosa del propio Papa sino que debe interpretarse en el sentido de que así como están todo el cuerpo, también el poder tiene todo el cuerpo por cimiento y al Papa como su principal ministro, por intermedio de quien se ejerce el poder.⁴

En esta concepción se combinan varias ideas. La analogía jurídica de la corporación que actúa través sus órganos autorizados, pero que aporta por sí la autoridad que esos sus órganos ejercen, está muy explícita, al menos en Zabarella; es un cuerpo quien habla y actúa por intermedio de sus órganos. Hay también, desde luego, una referencia oblicua a la teoría aristotélica de la comunidad autárquica que es capaz de hacer todo lo que vivir exige y el bienestar de la cual es la justificación de lo que se hace en su nombre. Pero acaso más importante que ambas cosas es la arraigada creencia, ya muy antigua en el siglo XV, de que es inherente a un pueblo o una comunidad el poder de crear su propio derecho y establecer sus propios gobernantes y que el gobierno legítimo se diferencia de la tiranía por la virtud de su consentimiento o aceptación. El derecho de un concilio u otro cuerpo representativo se basa en que representa la comunidad y habla en nombre de ella, dando testimonio a que una norma tiene verdaderamente consentimiento que le da su fuerza obligatoria. En un principio esta había sido la idea que guiaba el procedimiento de encuesta (*enquête*) o por curado: los representantes competentes declaraba cuál era la práctica válida. Al revés de las ideas modernas de legislación, mirabas el pasado más bien que hacia el futuro; lo obligatorio no era la voluntad, sino la costumbre de la comunidad.

ARMONÍA Y CONSENTIMIENTO

Nicolás de Cusa es una cuidadosa defensa del concilio general en su *Con cordantia católica*, presentada al concilio de Basilea en 1433. La clave de la obra es la armonía más bien que la autoridad, y el Cusano dejan duda la cuestión de si el poder final corresponde al Papa o al concilio. La superioridad del concilio estriba en que representa, mejor de lo que puede hacerlo en un individuo, el acuerdo consentimiento de toda la Iglesia. Sostiene Nicolás, apoyado evidentemente en la autoridad de los canoniza, el aprobación o aceptación por la comunidad es ingrediente esencial del derecho. Tal aprobación se demuestra el uso o la costumbre (*approbatio per usum*) y el concilio, que representa a todo el cuerpo, habla en este aspecto con más autoridad que un solo individuo. Las decretales pontificias han dejado muchas veces de alcanzar fuerza de ley porque no han sido "aceptada" y, de modo semejante, una ley que cae en desuso pierde su fuerza. Para ser que una norma sea localmente obligatoria, es necesaria la aceptación aun por una "providencia" ya que "toda ley debe ser adecuada al país, lugar y tiempo".⁵ Por lo tanto, en este sentido general, todo gobierno se basa en el consentimiento:

En consecuencia, como por naturaleza todos los hombres son libres, todo principado-lo mismo que de la ley escrita y de la ley viva en el príncipe-por el cual se impide a los súbditos obrar mal y se restringe su libertad para que obren bien por miedo a la pena, sólo se procede de la concordancia y consentimiento de los súbditos. En efecto, y por naturaleza los hombres son igualmente poderosos y libres, el verdadero y ordenado poder de uno igualmente poderosos por naturaleza de los demás

⁴ Zabarella, *De schismate*, en la op. cit. de Schard (1966), p. 703 a.

⁵ II, x-xi.

hombres sobre estos, no puede establecerse sino por la elección y consentimiento de los otros, del mismo modo que la ley establece también con el consentimiento.⁶

Por lo tanto, los reyes deben estar regulados por él "pacto general de la sociedad humana", ya que a tal cosa deben los reyes existencia. El pensamiento es sin duda el mismo de Bracton, citado en el capítulo anterior, de que el rey debe obedecer a la ley, ya que la ley hace al rey.

La identidad verbal de esta cita de Nicolás de Cusa con los argumentos revolucionarios utilizados desde el siglo XVI al XVIII es bastante clara, pero a menos que se hagan las salvedades oportunas, es algo equívoca. No cabe discutir de las concepciones del derecho natural y los decretos de los súbditos expresados por el Cusano fueron los antecesores directos en las ideas revolucionarias posteriores. Esas ideas habían sido durante mucho tiempo parte integrante de la herencia cultural de la sociedad europea. Lo importante aquí es que los conciliares, al igual que los anteriores polemistas antipapales, se resolvieron contra la autoridad constituida, haciendo de la costumbre instrumento de defensa de lo que creían una libertad antigua, frente un poder que consideraban arbitrario. Este elemento perduró, en mayor o menor medida, en las argumentaciones revolucionarias posteriores, como puede verse por la facilidad con que los radicales del siglo XVII confundían los derechos naturales del hombre con los derechos tradicionales de los ingleses. Pero hay una diferencia fundamental entre el contexto, al menos, de la argumentación del Cusano y la sostenida en la era revolucionaria. En esta época y consentimiento significaba, o tendía a significar, la aceptación individual de todos y cada uno de los seres humanos actuando como unidades. En el siglo XV apenas era posible tal significado, de que el derecho de la conciencia individual y la convicción íntima no tenían la fuerza que adquirieron una derrota la unidad del Iglesia. Tampoco se había producido aún, como consecuencia de la quiebra de las instituciones sociales y económicas tradicionales, es "hombre sin amo" que puede concebirse que actúe movido únicamente por su propia motivación interna. Lo que subraya Nicolás de Cusa esa libertad natural de la comunidad, la sociedad que por su propia aprobación espontánea engendra prácticas obligatorias para sus miembros, que crea derecho de modo semiconsciente y da su asentimiento por intermedio de sus magnates naturales.

La sustancia de la teoría conciliar era, pues, el cuerpo entero del Iglesia, la congregación de los fieles, es la fuente de su propio derecho y que el Papa y la jerarquía eclesiástica son los órganos o servidores. Existe por virtud de la ley divina y natural; sus gobernantes están sujetos a la ley natural y a la de la propia organización o ser de la Iglesia. Es bueno y justo estén imitados por esta norma y que les enfrenten y limiten los otros órganos del cuerpo eclesiástico. El papa debe someter sus decretales a consulta y aprobación de un cuerpo representativo para que puedan ser "aceptada" por la Iglesia. Si no lo hace así, y especialmente se trata de usurpar una autoridad esté más allá de la propia de su oficio, puede ser justamente depuesto. Las bases precisas de la deposición eran vagas. La causa más fuerte, era aquella con la cual tenían los conciliares más probabilidades de atar a un papa contumaz, era la erigía. Sin embargo, algunos escritores sostuvieron que bastaban para ellos otros delitos. Había acuerdo en que un concilio general podía deponer, aunque algunos autores sostuvieron, siguiendo a pan de París, que el colegio de cardenales era también un presente para hacerlo. El tipo de gobierno en que se inspiraron los conciliares fue la monarquía limitada del Medioevo con su asamblea de estamentos, o acaso de modo más definido, la organización de las órdenes monásticas, en la cual las corporaciones menores se combinaban, mediante sus

⁶ II, xiv.

representantes, en un sínodo que representaba a todo el cuerpo. Si la teoría conciliar hubiese llegado forma práctica de gobierno con funcionamiento regular o que transformar el colegio de cardenales en algo parecido a un parlamento medieval. Ninguno de los planes era factible en la realidad.

Considerando una controversia como ésta con la perspectiva del tiempo transcurrido, es fácil decir que la cuestión planteada era la de si el derecho de decisión final corresponde al Papa o al concilio, pero este modo de plantear la cuestión no es exactamente histórico, ya que el problema sólo surgió en el curso de la controversia. Por lo que hace a la controversia conciliar, al problema no se planteó nunca con claridad, como ocurrió posteriormente con un problema similar en Inglaterra entre el rey y el parlamento. Hay que recordar que todos los que intervinieron en controversias de esta especie eligieron de qué se ocupaban únicamente de una situación transitoria, que podía resolverse sin alterar de modo fundamental a forma de gobierno existente. Por lo que hace al movimiento conciliar, su poder popular resultaba de la necesidad, admitida por todos, de abolir el escándalo del cisma y desapareció una vez realizada esta tarea, sin otro resultado práctico el de confirmar con su fracaso el poder soberano del Papa. La razón de que no se plantease claramente el problema entre la autoridad del Papa y la del concilio fue que, para la opinión no residía eclesiástico. El principio esencial el de la mundo o la comunidad, un todo el cuerpo. Sin embargo, el evidente que todo el cuerpo no tenía existencia política y sólo puede expresarse a través de alguno o algunos órganos. Además, la teoría conciliar se oponía a la idea de que pudiese escogerse algún órgano para que tuviera la última palabra. Precisamente porque el poder último residía en toda la Iglesia, no podía ser final la autoridad de ninguno de sus órganos-Papa, concilio o colegio-; en ese sentido, estaban coordinados como criaturas de toda la Iglesia o, sino estaban estrictamente coordinados, por lo menos cada uno de ellos tenía un derecho original a desempeñar su propia función. El poder de uno no era, en ningún caso, delegado de otro. Todos tenían un poder propio en relación con los demás, aunque el poder de cada uno de ellos derivaba de toda la comunidad. En consecuencia, el gobierno era propiamente un empresa cooperativa, una armonía o *concordantia* como la denominó el Cusano y una delegación de poder de una cabeza soberana.

Sin embargo, todo el problema consistía en que evidentemente había cesado de existir la armonía entre los órganos de gobierno del Iglesia. Por ello, los conciliares enfrentaron con un obstáculo que difícilmente podía eliminarse dentro del derecho existente. En una determinada situación, concilio podía ser mejor órgano que el Papa para determinar el consenso de toda la Iglesia. Pero jurídicamente era difícil que pudiera existir un concilio-y ciertamente no podía funcionar sin la cooperación del Papa, y se había dos o tres papás el problema era insoluble. El argumento tantas veces utilizado en defensa del concilio de que la necesidad carece de ley y de que en una situación extraordinaria el emperador podía convocar y conseguir que se eligiese un papa canónico, era desde el punto de vista lógico una evasión y en la práctica una farsa. El único resultado práctico de la posición conciliar habría podido ser el establecimiento del concilio como fuente de la autoridad papal, reduciendo al Papa a la posición de órgano ejecutivo del concilio, y al solución habría sido también extrajurídica. Tal resultado habría producido como consecuencia una completa alteración de la idea de que el gobierno es una cooperación de órganos de una comunidad autónoma. La situación prefigura de modo sorprendente la misma en que se encontró el parlamento inglés en su lucha con Carlos I. También aquí los poderes propios y escenarios de la corona y del parlamento eran, en un principio, proposiciones aceptadas. El parlamento sólo puede existir si el rey lo convocaba y sólo podía legislar con aprobación del monarca, aunque era inherente al parlamento el derecho a ser

consultado. El rey el parlamento conjuntamente formaban lo que Nicolás de Cusa habría denominado la *concordantia* del reino. En fin de cuentas el parlamento afirmó un poder sobre la corona que violaba la concepción inicial de armonía de modo tan completo como lo había hecho el poder absoluto del monarca.

EL PODER DEL CONCILIO

En general, las conciliares aspiraban a erigir al concilio en parte integrante del gobierno de la Iglesia, capaz de corregir abusos y de frenar lo que consideraban como poder arbitrario del Papa. Su finalidad práctica era remediar e impedir desastres tales como el cisma que había sido consecuencia del carácter ilimitado del poder papal. Es posible que algunos extremistas contemplasen en realidad la idea de que la autoridad Pontificia debía ser meramente derivada de la conciliar, pero por regla general concebían el poder de la Iglesia como ejercicio conjuntamente por el Papa y el concilio, sin tener la intención de destruir, para fines ordinarios, el poder monárquico inherente al oficio papal. En resumen, se apoyaban en fundamentos muy parecidos a los utilizados por los juristas feudales. Estrictamente hablando, no podía tramitarse una demanda contra el Papa y, sin embargo, en casos extraordinarios, se le puede citar obligando a comparecer ante el concilio, y condenar se le en rebeldía en caso de no acudir. Un abuso debido a la usurpación papal podía ser corregido por un concilio, del mismo modo que Bracton había dicho que el *boranagium* del rey no podía llamar a cuentas al monarca. El concilio, como elemento más verdaderamente representativo de la totalidad de la Iglesia, el primero de sus órganos de gobierno. Pero las funciones de concilio eran de modo más primordial reguladoras y no tenía la intención de que se impusiera a los otros órganos con los que era a la situación de agentes suyos. La idea era una monarquía templada por la aristocracia en la que se concebía que la autoridad perteneciese a toda la Iglesia le ejercían de modo concurren los órganos representativos. Cada uno de los órdenes tenía el derecho y el deber de mantener a los demás en sus puestos adecuados, en tanto que todos ellos estaban sometidos a la ley orgánica de la totalidad del cuerpo.

Las medidas adoptadas por los concilios Constanza y Basilea son ejemplo de esta teoría. En la primera etapa de su actuación, el concilio de Constanza expuso el principio es como su decreto:

Este sínodo, legítimamente reunido en el espíritu Santo, y que forma un concilio general que representa la Iglesia católica, tiene su poder directamente de Cristo, y todos los fieles, cualesquiera que sea su órgano y oficio, aún el Papa, están obligados a obedecerlo en materias que afectan a la fe, a la eliminación del cisma y la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros.⁷

Este decreto coproducido en Basilea en 1432, lo que era un acto mucho más radical, de que entonces no había más que un papa, reconocido universalmente como canónico. El concilio de Basilea declaró además el principio era un artículo de fe, la negación del cual constituía erigía. Ambas concilios, como posteriormente el parlamento largo, decretaron que no podían ser disueltos sin su propia consentimiento. El concilio de Basilea emplazó a Enrique IV para que comparecieran de él, y le declaró en rebeldía por aunque esa medida no surtió efecto práctico. Ambos concilios trataron de asegurar la convocatoria de concilios futuros a intervalos regulares. El concilio de Basilea

⁷ Mansi, *Conciliarum coll.*, vol. XXVII, col.585

trató de resucitar en toda la Iglesia los sínodos diocesanos y provinciales, y regular las elecciones pontificias de modo que asegurarse la obediencia a los decretos conciliares. Hubo además un esfuerzo encaminado a colocar al colegio de cardenales en una posición más representativa de la Iglesia y más independiente del Papa, acaso con la idea de que pudiera convertirse en un tercer elemento aristocrático, del gobierno de la Iglesia, situado entre el Papa y el concilio general, o un consejo puramente que pudiera actuar como freno constante y al poder monárquico. La idea directriz que operaba en esto era, sin duda, la concepción de una forma mixta de gobierno.

Como ya se ha citado a Nicolás de Cusa en calidad ejemplo de una exposición bastante vigorosa de la doctrina del gobierno por el consentimiento, acaso sea conveniente referirse al conjunto de su teoría, para mostrar que la doctrina conciliar, al combatir el poder absoluto del Papa, no tenía la intención de sustituirlo por el poder soberano del concilio. Es cierto que el Cusano escribía después del liquidado el cisma y que pocos años después el concilio de Basilea abandonó el partido conciliar y se convirtió en el más importante de los estadistas eclesiásticos que trataron de fomentar la reforma como súbditos de un papa absoluto. Acaso fue más bien un diplomático que un teórico de la política, pero es 1433, al menos, tiene la ventaja de poder apoyarse en toda la teoría conciliar. Si juzgamos el *De concordantia catholica* como teoría de autoridad legal coordinada, es notable por sus dificultades lógicas. El autor sostiene a la vez que para que un concilio general sea ecuménico tiene que ser convocado por el Papa y, sin embargo, que una vez reunido puede, sea razones suficientes para ello, deponer al Papa que lo convocó. Considera el poder papal como administrativo y a la vez como derivado de Cristo y de San Pedro. El Papa representa la unidad de la Iglesia, pero el concilio la representa mejor. Es necesaria la adhesión del Papa para constituir un concilio y, sin embargo, el concilio es superior al Pontífice. El Papa es miembro de la Iglesia y está sometido a su ley; su elección presume su utilidad para la Iglesia, y el incumplimiento de su deber dispensa a los fieles de su obediencia. Pero en sentido estricto ningún procedimiento jurídico puede afectarle. La finalidad de citar esas contradicciones no es demostrar que el Cusano era confuso, sino poner de manifiesto el hecho de que es un anacronismo considerar concordancia con una teoría de poderes delegados por una autoridad suprema. Lo que sostiene es que la Iglesia constituye por sí sola una unidad y que sólo ella es suprema e infalible, pero que ni el Papa ni un concilio pueden ser los únicos representantes de esa infalibilidad. Confiaba de ambos por buenas razones, aunque creía posiblemente en la reforma y tenían esperanza de que un sistema representativo, al colocar a la jerarquía eclesiástica en una relación más íntima con las diversas partes de la Iglesia, tendería a tomar esa dirección. Pero el problema, tal como él lo veía, era de cooperación más bien que de subordinación jurídica.

LA IMPORTANCIA DE LA TEORÍA CONCILIAR

El movimiento conciliar no consiguió reformar la Iglesia ni cambiar su forma de gobierno. Un concilio que la presa de toda clase de formas de celos y envidias nacionales estaba mal dotado para atacar la enorme masa de intereses creados que construía el patronato eclesiástico. Todo el mundo creía en la reforma, pero prefería que comenzarse por otra parte, con el resultado de que hubo que posponer la reforma hasta que gobernantes del tipo de Enrique VIII estuvieran dispuestos a realizarla suprimiendo la mayor parte de las temporalidades de la Iglesia. Al imaginar una forma representativa general de gobierno para la Iglesia, los conciliares estaban ideando un imposible. No fueron capaces de percibir el hecho de que la propia monarquía constitucional feudal se basaba en la cohesión

política quien reinos como Francia e Inglaterra hace que una reunión de estamentos tuviera algo que representar. La unidad eclesiástica que quedaba del siglo XV no era de ese tipo. Seguía viendo todavía, al menos hasta cierto punto, una unidad de creencia y había también una cierta unidad de moral e ideales religiosos, pero no un sentido de unidad política pudiese absorber las divergencias de intereses locales o nacionales y hacer del concilio un órgano operante de gobierno. Aún siendo ello así, el destino que tuvo la teoría conciliar de la Iglesia no pueden muy distinto del que encontraron los parlamentos medievales ante el creciente poder de los monarcas. En el siglo XV las instituciones constitucionales medievales cayeron en todas partes bajo el poder del absolutismo regio. Al revés de lo que ocurrió en la Iglesia, en los estados la unidad nacional dio una fuerza de coherencia que permitió que a la larga resucitase las instituciones representativas, aunque sólo en Inglaterra se mantuvo la continuidad con el constitucionalismo medieval.

A unos haber disuelto el concilio de Basilea cuando comenzó en la Iglesia la región que estableció el poder soberano del Papa que había de permanecer indiscutido la reforma y, dentro de la Iglesia Católica, hasta nuestros días. Esta concepción de una reversión a la teoría del poder papal desarrollada en el derecho canónico en los días de Inocencio III, y fijada y definida ahora por el fracaso de un esfuerzo encaminado directamente a desplazarla. Aunque el concilio abismo de apareciera ocasionalmente para fines polémicos aún en escritores de ortodoxia indiscutible, estaba muerto tanto como movimiento de reforma eclesiástico como cuanto modificación del derecho eclesiástico. El jefe de esta reacción fue Juan de Torquemada, a quien John Neville Figgis ha denominado “ el primer expositor moderno del derecho divino de los reyes”,⁸ aunque Torquemada consideraba todavía el poder de los gobernantes seculares como invitado por el derecho. En la teoría católica del papado de nuestros días, el Papa es indudablemente soberano. Se concibe que su poder sólo está limitado por el derecho divino y el natural; no puede existir concilio sin él; los decretos de un concilio necesitan la confirmación papal; y el Papa es competente para revisar los decretos aprobados por un concilio.⁹ así, pues, el Papa se situó en el siglo XV como el primero de los monarcas absolutos, y la teoría del absolutismo papal se convirtió en el arquetipo de la teoría del absolutismo monárquico. El argumento principal en favor del derecho divino del papa era el de la imposibilidad de investir a la comunidad misma, en vez de hacerlo a su cabeza, de la autoridad suprema mediante la cual se gobierna aquella.

Así, pues, la teoría conciliar no fue importante por los resultados prácticos que consiguió, pero, a pesar de todo, tuvo importancia. La controversia desarrollada en el seno del Iglesia caso por primera vez las líneas siguiendo las cuales se produjo el conflicto entre el gobierno absoluto y el constitucional y difundió el tipo de filosofía política con el que había de discutirse de modo principal el absolutismo. Tanto el derecho divino del soberano como el poder soberano de la comunidad fueron transferidos posteriormente al campo del gobierno secular. Esta transferencia era fácil y en el siglo XV formas fácil de lo que sería hoy. En aquella época Iglesia y el gobierno secular se presentaba todavía como distinción entre dos organizaciones de la misma sociedad no como distinción entre dos sociedades. Todo argumento acerca de la naturaleza de la autoridad en la iglesia o en el estado tenía que partir, en consecuencia, de la naturaleza fundamental de la sociedad. El argumento conciliar dependiente la mente de las premisas de que toda comunidad perfecta tiene que ser capaz de gobernarse a sí misma y de que su consentimiento es fundamental en toda forma legítima de autoridad. El argumento se puede aplicar indiferencia la mente a la Iglesia o a un estado, cuando ambos vinieran a ser considerados como dos sociedades distintas. Los poderes seculares y los

⁸ *From Gerson to Grotius* (1907), p.234, n.15.

⁹ L. Pastor, *History of the Popes* (ed. Por F. I. Antrobus), vol. I (1906), 99.179 ss [Hay traducción española, *Historia de los papas*]

espirituales pueden estar igualmente latentes, bajo Dios, en el pueblo o la comunidad, y esta creencia no es en sí contraria la creencia aceptada de que todo poder viene de Dios. Pero cuando la teoría del derecho divino se convirtió de modo definido en doctrina de la supremacía regia, la teoría de que poder es en último término, inherente al pueblo se convirtió en forma normal de contradecir aquella. La controversia conciliar fue la primera ocasión en que se planteó en esta forma el conflicto entre las dos teorías, y así continuó desplazándose cuando la controversia tuvo como prerrogativas aún rey y sus súbditos.

La teoría conciliar del siglo XV, como la teoría del gobierno representativo o constitucional, representaba un curioso equilibrio entre el pasado y el presente. Nacida en parte de la antigua creencia en la validez eterna del derecho natural en parte de la concepción según la cual toda comunidad está compuesta por servicios e intereses necesarios que se encuentran en una situación de dependencia mutua, concebía el gobierno como un cambio, un toma y daca, un equilibrio entre poderes, todos cuales son, por su propia naturaleza, inviolables. La unidad del gobierno era si un reflejo de la unidad de la comunidad. Si puede emplearse apropiadamente la palabra soberano, tiene que ser aplicada a toda la comunidad y no a ninguna de sus instituciones; pero el antiguo expresión *res publica*, comunidad política, era mucho más descriptivo. Así, los conciliares se opusieron al argumento papal de que la autoridad tiene que corresponder a alguna cabeza, tachándolo de innovación peligrosa y subversiva, y asentando contra él frente tal argumento el de una armonía de poderes que cooperan por un consentimiento libre o. En un cierto sentido, este ideal constitucional, que era típico de la teoría y la práctica medievales, luchaba en el estado por una causa perdida, ya que las fuerzas favorables a la centralización del poder estaban en auge en todas partes. El ideal del gobierno por el consentimiento tenía que combinarse, lo mejor que pudiera, con esa tendencia hacia un tipo más rígido de organización política en el que las partes estaban relacionadas entre sí por la delegación de la autoridad centralizada en una sola cabeza. Pero en fin de cuentas, el poder centralizado tuvo también que contar con el consentimiento de los gobernados. En la teoría conciliar del siglo XV surge una línea de pensamiento que se desarrollaba directamente en los movimientos liberales y constitucionales de los siglos XVII y XVIII. En todo este proceso, y conectándolo con la edad media, estaba la convicción de que la autoridad legítima es una fuerza moral, lo que ocurre con el despotismo, y de que la sociedad encarna una fuerza de crítica moral a la que aún el poder legalmente constituido está sujeto.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA.

Henry Bett, *Nicholas de Cusa*, Londres, 1932

R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political in the West*, 6. Vols., Londres, 1903-1936, vol. I (1936), parte II, caps. I, III

Sidney Z. Ehler y Jhon B. Morall (trad. y ed.), *Chur and State through the Centuries: A collection of Historic Documents with Commentaries*, Londres, 1954, cap. IV

Jhon Neville Figgis, *Studies of Political Thugth from Gerson to Grotius, 1414-1625*, segunda edición. Cambridge, 1923

Alexander C. Flick, *The Decline of the Medieval Church*, 2 vols. Londres. 1990 capítulos Xi- XIX.

F.J. C. Hearshaw(ed.) *The social and Political Ideas of Some Greta Thinkers of the Renainsance and the Reformation*. Londres, 1925, cap.II

E. F. Jacob, *Essays in the Conciliar Epoch*, Segunda edición aumentad, Manchestre, 1953.

Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols., Nueva York, 1954, cap. VI

K. B. Mc Farlane, *Jhon Wicliffe and Beginnings of English Nonconformity*, Londres, 1952.

C. H. Maclwain, "Medieval Estates", en *Cambridge Medieval History*, vol. VII, (1932), cap. XXIII

Bernard L. Manning, "Wyclif", en *Cambridge Medieval History*, Vol. VII (1932), capitulo XVI.

Guillaume Mollat, "The Popes of Avignon and Great Schisms", en *Cambridge Medieval History*, vol VII(1932)

Ludwing pastor, *The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*, ed. Por F. I Antrobus, 16, vols. Londres, 1899-1928, vol. I libros I-II

Gaines Post, "Plena potestas and Consent in Medieval Assemblies", en *Traditio*, vol. I(1943), pp. 355-408

Brian Tienney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schisms*. Cambridge, 1955

TERCERA PARTE

LATEORIA DEL ESTADO NACIONAL

XVIII.MAQUIAVELO

El fracaso que sufrió el partido conciliar en el empeño de implantar en la Iglesia los principios y la práctica del constitucionalismo medieval se anticipó sólo en una o dos generaciones a un retroceso general de las instituciones representativas en el estado. Y la resurrección del absolutismo papal a mediados del siglo XV, asombrosamente rápida dada la degradación el oficio papal había sufrido durante más decirlo, tuvo su paralelo en un tremendo desarrollo del poder monárquico en casi toda Europa occidental. En todos los reinos creció el poder regio a expensas de las instituciones rivales - nobleza, parlamentos, ciudades libres o clero- y casi todos los países del eclipse del sistema representativo medieval fue permanente. Sólo en Inglaterra la duración relativamente breve del absolutismo de la dinastía Tudor permitió que se conservase la continuidad de la historia parlamentaria. El cambio, tanto por lo que hace el gobierno como las ideas relativas a él, fue enorme. El poder político, que había estado en gran parte disperso entre feudatarios y corporaciones, fue el principal beneficiario de la creciente unidad nacional. La concepción de un soberano que es la fuente de todo poder político -concepción que había sometido un puñado de juristas influidos por el derecho romano imperial y los partidarios extremistas del papado, el habían transformado en una teoría del derecho divino de los papas- pasó a ser en el siglo XVI una forma común de pensamiento político.

Ésos cambios del pensamiento y la práctica políticos reflejaban otros producidos en todo el edificio de la sociedad europea, que, pese a las innúmeras diferencia locales, fueron semejantes en todas partes. A fines del siglo XV los cambios económicos que se habían estado produciendo durante muchos años dieron por resultado todo un acumulación defectos equivalía una remodelación revolucionaria de las instituciones medievales. Esas instituciones, es de las teorías relativas a la Iglesia universal y el imperio universal, se habían basado en el hecho de que la sociedad medieval, en su organización económica que política efectiva, era casi enteramente local. Esto era una consecuencia inevitable de las limitaciones de los medios de comunicación. Un territorio político grande no era gobernable sino por una especie de federalismo que dejaba a las unidades locales a un grado muy amplio de independencia. El comercio también era principalmente local o, donde su ámbito era mayor, consistía en una serie de mercancías determinadas circulaban por unas rutas fijas para desembocar en puertos mercados monopolizados. Tal comercio puede ser controlado por gremios de productores que eran instituciones municipales; la unidad de la organización comercial del Medioevo era la ciudad. Ni la libertad de movimientos ni el uso de moneda estaban muy generalizados en el siglo XIV.

La continuación en comercio monopolizado y controlado localmente en la forma en que se encontraba este era en absoluto incompatible con todo intento serio de aplicar de modo considerable la facilidad de las comunicaciones. La ventaja económica pasó de las rutas fijas y mercados monopolizados a la libertad. Los mayores beneficios iban a parar al "mercado aventurero", estuviera dispuesto a aprovechar las ventajas ofrecidas por cualquier mercado, tuviera capital que emplear en sus negocios y pudiera comerciar en cualquier mercancía y ofreciese la posibilidad de grande rendimientos. Este tipo de comercio, que dominaba los mercados, pudo conseguir, cada vez en mayor grado, el control de la producción, y estaba enteramente fuera de la potestad de los gremios y ciudades.

La medida en que se pudiera controlar el comercio, tipifica la calidad de las mercancías o regular los principios y las condiciones de ocupación, tales tareas tenían que corresponder a gobiernos de mayor campo de acción que la municipalidad medieval. Todos los gobiernos monárquicos de Europa emprendieron una regulación de este tipo. Además, en la medida en que se había de estimular y proteger este comercio más amplio, la teoría excedía también de las posibilidades del gobierno local. En el siglo XVI todos los gobiernos monárquicos habían adoptado una política consistente de la explotación de los recursos nacionales, de fomento del comercio tan interior, exterior y de desarrollo del poder nacional.

Ésos cambios económicos tuvieron consecuencias sociales y políticas profundas. Por primera vez desde la caída del imperio romano, la sociedad europea tenía una clase considerable de hombres que poseía dinero y espíritu de empresas. Por razones obvias, esa clase era el enemigo natural de la nobleza y de todas las divisiones y desórdenes fomentados por los aristócratas. Sus intereses necesitaban de un gobierno "fuerte" tanto del país como fuera de él y de ahí que su aliado natural fuera el rey. Por el momento se limitaron a aumentar el poder del monarca a expensas de todos los frenos y limitaciones que habían rodeado la monarquía medieval. Esa nueva clase de adinerados no podían aspirar a un a dominar al parlamento frente a la influencia de la nobleza; por ello estaba dispuesto a subordinar las instituciones representativas de la monarquía. Veía con agrado que se impidiera la nobleza mantener bandas de vasallos productores de desórdenes, que intimidaban a los tribunales y a los ministros de la ley y reclutaban a miembros entre los bandidos. Desde todos los puntos de vista de la burguesía consideraba que le era ventajosa la concentración del poder militar y la administración de justicia en el mayor grado posible en manos del monarca. En conjunto lo que se ganó en gobierno ordenado y eficaz fue probablemente mucho. El poder regio llegó a ser, sin duda, arbitrario y, con frecuencia, opresor, pero el gobierno de los príncipes de era mejor que nada de lo que pudiera ofrecer en este aspecto la nobleza feudal.

EL ABSOLUTISMO MODERNO

En los años iniciales del siglo XVI la monarquía absoluta había llegado -o estaba llegando rápidamente- hacer el tipo predominante del gobierno del Europa occidental. Por todas partes se registraba un enorme fracaso de las instituciones medievales, ya que la monarquía absoluta era algo de sangre y fuego en gran parte se basaba con entera franqueza en la fuerza. Sólo el hecho de que, después de producidos los acontecimientos, los hombres inclinaban a en enorgullecerse de las monarquías nacionales que aquellos ayudaban a fundar, más bien ya lamentara el destino de las instituciones medievales que habían destruido, encubrió a lo destructoras que habían sido las monarquías. La monarquía absoluta derrocó el constitucionalismo feudal y las ciudades-estado libres, en los que se había basado en gran parte la civilización medieval, del mismo modo que posteriormente el nacionalismo derrocó la legitimidad dinástica a la que se había dado origen la monarquía absoluta. Por la Iglesia, la más característica de todas las instituciones medievales, fue presa de la monarquía o de las fuerzas sociales en que ésta se apoyaba. Débiles y ricos a la vez-combinación fatal en una era de sangre y fuego-, los monasterios fueron expropiados igualmente por las monarquías protestantes y las católicas, con objeto de proporcionar riqueza a una nueva clase media que constituía la principal fuerza de la monarquía. Los gobernantes eclesiásticos fueron

sometidos cada vez en mayor grado al control real y, por último, desaparición autoridad jurídica de la iglesia. El *sacerdotium* se desvaneció como potestad independiente y la Iglesia pasó a ser -lo que no había sido nunca hasta entonces para él pensamiento cristiano- una asociación voluntaria o un socio del gobierno nacional.

El desarrollo de la monarquía absoluta, como el de la monarquía constitucional feudal, se produjo en casi todos los países de la Europa occidental. En España, la unión de Aragón y Castilla con el matrimonio de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, inició la formación de una monarquía absoluta que convirtió a este país en el más grande de las potencias europeas durante la mayor parte del siglo XVI. En Inglaterra, el final de las guerras de las Dos Rosas y el reinado de Enrique VII (1485-1509) iniciaron el periodo de absolutismo de la dinastía Tudor, que comprendió todo el reino de Enrique VII y gran parte del reinado de Isabel. Aún que Enrique VII debía su trono -al cual apenas tenía una sombra de derecho hereditario- a una combinación de la nobleza, su política se conformó, en términos generales, a los patrones dominantes del periodo. No podía triunfar en conseguir el apoyo de la clase media; se vio obligado a aplastar con todo su poder a los secuaces de la nobleza cuyos desórdenes amenazaban por igual a la corona y a la clase media; estableció el orden fomentado con ello el comercio; estimuló las empresas marítimas; y el poder regio eclipsó enteramente a la Cámara de los Comunes, en la cual influencia de la nobleza en las elecciones era aún demasiado fuerte para que la institución pudiera ser segura. Es cierto que Alemania constituye una aparente excepción a la regla, ya que la debilidad del imperio permitía la anarquía y contrariaba el desarrollo de aquel sentimiento nacional que había sido el principal apoyo de Luis de Baviera en su controversia con los papas. Pero aún en Alemania la tendencia predominante se retrasó más bien que se detuvo, ya que el ascenso de Prusia y Austria al poder soberano no fue distinto del cambio producido anteriormente en España, Inglaterra y Francia.

Sin embargo, es Francia el país que representa el ejemplo más típico del desarrollo de un poder real altamente centralizado.¹ Los comienzos de la unidad nacional francesa, ya mencionados al hablar de Felipe el Hermoso, se perdieron en gran parte durante la Guerra de los Cien Años. Era aunque este periodo de guerras exteriores y civiles fue perjudicial para la monarquía, fue fatal para todas las demás instituciones medievales -municipales, burdeles representativas- que habían amenazado con superar a la monarquía. La segunda mitad del siglo XV produjo una rápida consolidación del poder real que hizo de Francia la nación más unida, compactada y armónica de Europa. La ordenanza de 1439 al grupo toda la fuerza militar de la nación en manos del monarca e hizo efectivas autoridad al conceder un impuesto nacional con que sostenerla. El éxito de la medida fue asombroso y muestra con toda claridad porque las naciones de proceso de atención estaba dispuestos a apoyar el absolutismo regio. Pocos años después se le había creado un ejército de ciudadanos, bien preparado y equipado, que había expulsado del país a los ingleses. Antes de acabar el siglo habían sido sometidos los grandes feudatarios -Borgoña, Bretaña y Anjou-. Entretanto los estados generales habían perdido para siempre su control sobre los impuestos y con eso poder de influir en el monarca, y éste último había establecido su poder del Iglesia francesa. Desde los primeros años del siglo XVI hasta la época de la revolución el monarca se convirtió prácticamente en único representante de la nación.

Cambios catastróficos tales como los relatados, ocurridos en toda Europa, produjeron como cosa natural otros cambios paralelos en la teoría política. Y en los años iniciales del siglo XVI, ese cambio se resume en la difícil -casi contradictoria- figura de Maquiavelo. Ningún hombre de su época

¹ Véase "France", por Stanley Leathes, en la Cambridge Modern History, vol. I, (1903), capítulo XII, y G. B. Adams, Civilization During the Middle Ages (1914), cap. XIII.

vio con tanta claridad la dirección que estaba tomando en toda Europa la evolución política. Nadie comprendió mejor que el arcaísmo de las instituciones que estaban siendo desplazadas y nadie aceptó con mayor facilidad el papel que la fuerza bruta estaba desempeñando en los procesos. Pero nadie dio en esa época mayor valor que la de Maquiavelo oscuro. Nadie percibió con mayor claridad que él la corrupción moral y política que acompañaba a la decadencia de lealtades y devociones consuetudinarias, y sin embargo, acaso no hubo quien sintiese una nostalgia más aguda de una vida social más sana, tal como la que representaba a su juicio la antigua Roma. Ciertamente, nadie conocía a Italia también como Maquiavelo. Y sin embargo, aunque escribiese en vísperas de la reforma protestante, casi no se da cuenta del papel que había de desempeñar la religión en la política de los dos siglos siguientes. Adoctrinado como estaba por el renacimiento pagano de Italia, era capaz, por educación y por temperamento, de captar los ideales constitucionales y morales de la política oro que había de tomar de la edad media. A pesar de lo clara y amplia que era su visión de la política, Maquiavelo fue, de modo muy acusado, un italiano del primer cuarto del siglo XVI. Si hubiese escrito en cualquier otro tiempo y lugar, su concepción de la política habría tenido que ser distinta.

ITALIA Y EL PAPA

En Italia las fuerzas de un nuevo sistema comercial e industrial habían sido especialmente destructora de las instituciones antiguas, por razones implícitas en la situación política, las fuerzas constructivas estaban más neutralizadas y repartidas que en otros países. Las ciudades libres del norte de Italia, en las que se habían operado los proyectos imperiales de los Hohenstaufen, se había convertido en anacronismos políticos y económicos incapaces de hacer frente a una situación que existía un poder concentrado, un ejercicio ciudadano y una política exterior más amplia y vigorosa. En la época en que escribía Maquiavelo, Italia estaba dividida en cinco grandes estados: el reino de Nápoles en el sur, el ducado de Milán en el noreste, la República aristocrática de Venecia en el noreste y la República de Florencia y los estados pontificios en el centro. La caída de la república florentina en 1512 -que produjo en la vida de Maquiavelo el periodo de forzosa ociosidad al que se deben sus escritores políticos- fue un ejemplo del destino que le aguardaba en una forma de gobierno incapaz de hacer frente a las fuerzas políticas de su época. La tendencia a la concentración puso también de manifiesto con la restauración de los estados pontificios después de su decadencia durante el Cisma. Pese a que los papás del tiempo de Maquiavelo eran con frecuencia indignos y libertinos, consiguieron hacer de su estado el más consolidado y permanente de Italia. Tal vez ningún otro hecho sea más representativo que se del cambio ocurrido en la política europea, que transformó al Papa en uno de tantos gobernantes italianos. La vieja ambición de situarse como árbitro de todas las disputas de la cristiandad había cedido a la más práctica, pero más mundana, de conservar la soberanía de la Italia central.

Eran que se había iniciado la consolidación, no podía contemplarse, y ello dejaba a Italia, como vio Maquiavelo, retrasada en su desarrollo político. No apareció ningún poder suficiente grande para unir a toda la península. Los italianos sufrían todas las degradaciones y opresiones consecuencia de la tiranía, con pocas de las concentraciones esa pudiera ofrecer, y las divisiones entre los tiranos italiano dejaban al país como presa al alcance de las manos de franceses, españoles y alemanes. Como la mayor parte de los italianos de su época, Maquiavelo consideraba que la iglesia era especialmente responsable de tal estado de cosas. Demasiado débil para unir a Italia el Papa era, sin embargo, suficientemente fuerte para impedir que ningún otro gobernante lo

uniera, en tanto que sus relaciones internacionales le hacían ser el iniciador de la viciosa política de implicar a la intervención extranjera. Es la razón de la amarga ironía que empleaba Maquiavelo al atacar con frecuencia la Iglesia.

Así, pues, el primer servicio que debemos los italianos a la sede papal es haber llegado a ser y irreligioso y malos; pero aún hay otra duda mayor, duda que será la causa de nuestra ruina, a saber, que Iglesia había mantenido y mantiene dividida Italia. Jamás hubo ni habría un país unido y próspero sino se somete todo él al obediencia de un gobierno, ya sea República o principado, como ha ocurrido en Francia y España. La única causa de que Italia no se encuentre en el mismo caso, de que no tenga una sola República o un solo príncipe, es la Iglesia... Así, pues, no habiendo sido nunca la Iglesia suficientemente poderosa para ocupar a toda Italia y no habiendo permitido a ningún otra potencia que lo haga, había sido la causa de que Italia no haya podido unirse nunca bajo un solo jefe y de que haya estado dividida siempre bajo una multitud de príncipes y señores. De ahí ha nacido la desunión y la debilidad que le habían llevado a ser presa no sólo de bárbaros poderosos, sino de quienquiera que la ha invadido.²

La sociedad y la política italianas, tal como las concebía Maquiavelo y como, de acuerdo con él, cree la mayor parte de los historiadores, son un ejemplo peculiar de un estado de decadencia institucional. Era una sociedad intelectualmente brillante y artísticamente creadora, más emancipada que cualquier otro de Europa de las trabas de la autoridad y dispuesta a enfrentar al mundo con un espíritu guía mente racional y empírico, y presa, sin embargo, de la corrupción política y la más baja degradación moral. Las instituciones típicas antiguas estaban muertas; ideas medievales que como las del Iglesia y el imperio, todavía en los días de crueldad y el asesinato se habían convertido en procedimientos normales de gobierno; la buena y la lealtad, en escrúpulos infantiles a los que el hombre ilustrado apenas considera el homenaje de un cumplido de labios afuera; la fuerza y la astucia, en clave del éxito; el libertinaje y el desenfreno eran tan frecuentes que no provocaban comentarios; y el egoísmo franco y desembozado sólo necesitaba del éxito para justificarse. Fue un periodo al que era justo calificar de época de "bastardos y aventureros", una sociedad que diría creada para justificar el dicho de Aristóteles de que "cuando el hombre se aparta de la ley y la justicia es el peor de los animales". Maquiavelo es, pues, de modo muy acusado, el teórico político del "hombre sin amo", de una sociedad en la que él individuo se encuentra solo, sin más motivos ni intereses que los proporcionados por su propia egoísmo. Esto representa una fase de todas las sociedades modernas, pero la representa en forma exagerada propia de la Italia del siglo XVI.

LO QUE INTERESA A MAQUIAVELO

Sus obras políticas más importantes fueron El príncipe y los Discursos sobre la primera década y Tito Livio, comenzados ambos, y en gran parte terminados, en 1513. Es significativo es distinto modo de considerar el gobierno en ambas obras; algunos escritores, siguiendo a Rousseau, han creído que eran contradictorias. Ello no parece ser cierto, en especial si se toma en cuenta las circunstancias que rodean la composición de El príncipe, pero es lamentable que la mayor parte de los lectores hayan conocido a Maquiavelo a través de ésta última obra. Ambos libros presentan

² Discursos sobre la primera década de Tito Livio, I, 12; trad. Ingl. de C. E. Detmold, The Historical, Political, and Diplomatic Writings of Niccolo Machiavelli, 4 vols. Boston y Nueva York, 1891. Hay una reciente edición española en Obras Políticas de Nicolás Maquiavelo, trad. de Luis Navarro. Buenos Aires, 1943.

aspectos del mismo problema: las causas del auge y decadencia de los estados y los medios por los cuales puedan los estadistas hacer que perduren. El príncipe trata de las monarquías o gobiernos absolutos y los Discursos de ocupaban principalmente de la expansión de la República romana. Esto corresponde la clasificación bipartidaria de los gobiernos que formulaba Maquiavelo al comenzar El príncipe. El príncipe era una selección de las opiniones del autor hecho para una finalidad determinada, y la ocasión de que escribiera fue el deseo de conseguir un cargo público bajo el régimen de los Médicis, pero no fue esta ocasión lo que produjo las opiniones expresadas en la obra. Como dice Villari, quien quiera que conozcan los Discursos hubiera podido predecir, conociendo la finalidad especial del autor, casi todo lo que se encuentra en El príncipe. Ambas obras presentan por igual las cualidades por las que se conoce especialmente a Maquiavelo, tales como la indiferencia por el uso de medios inmorales para fines políticos y la creencia en que gobierno se basa en gran parte por la fuerza y la astucia. Lo que no aparecen en *El príncipe* es auténtico entusiasmo por el gobierno popular del tipo de que es ejemplo la república romana, pero que Maquiavelo consideraba impracticable en la época en que él escribía.

Los escritos políticos de Maquiavelo pertenecen más bien a la literatura diplomática, de la que hay abundantes muestras debidas a los escritores italianos de la época, que a la teoría política. El juego diplomático no se ha desarrollado nunca con mayor dureza en las relaciones entre los estados italianos de la época de Maquiavelo. Nunca han contado más los cambios y vueltas de las negociaciones que entre aquellos gobernantes, todos ellos aventureros, que basaba sus éxitos por la igual en la habilidad del juego y la fuerza menos disimulada. Los escritos diplomáticos, así como las obras de Maquiavelo, tienen méritos y defectos característicos. Se encuentran en ellos una situación política, el juicio más claro y más frío al respecto a los recursos y la posición de un adversario, la apreciación más objetiva de las limitaciones de una política, el más firme sentido común en la previsión de la lógica de los acontecimientos y el desarrollo de una determinada política. Lo que desde su época hasta nuestros días ha hecho de Maquiavelo el escritor favorito de los diplomáticos han sido cualidades de este tipo, que poseía en un grado superlativo. Pero los escritos diplomáticos son especialmente propensos a exagerar la importancia del juego por el juego de reducir al mínimo la que corresponde a las finalidades por las que es de presumir que se juega. Da por supuesto naturalmente que la política es un fin en sí.

Es la cualidad más notoria de Maquiavelo. Escribe casi únicamente acerca de la mecánica del gobierno, de los medios con los que se puede fortalecer al estado, de la política susceptible de aumentar su poder y de los errores que llevan a su decadencia ruina. Las medidas políticas y militares son casi el único objeto de su interés, y la separa casi por completo toda la consideración religiosa, moral y social, salvo en la medida en que éstas afectan a los expedientes políticos.

La finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político, y el patrón para juzgar la es su éxito en la consecución de este propósito. Que una política sea cruel o desleal o injusta es para Maquiavelo o sin diferente, aunque se da perfecta cuenta de que tales cualidades pueden influir en su éxito. Trata con frecuencia de las ventajas de la inmoralidad hábilmente utilizada puede proporcionar a los fines de un gobernante, y es esto lo que ha causado realmente la mala reputación del florentino. Pero la mayor parte de su obra no es tanto inmoral cuanto a moral. Se limita a abstraer la política de toda otra consideración y escribe acerca de ella como si fuera un fin en sí.

INDIFERENCIA MORAL

Lo más próximo que hay en la historia del pensamiento político a la separación establecida por Maquiavelo entre la conveniencia política y la moralidad, se encuentra probablemente en algunas partes de la *Política* de Aristóteles, en las que el Estagirita se refiere a la conservación de los estados, sin consideración de su bondad o maldad. Sin embargo, no es en absoluto seguro que Maquiavelo tomase como modelo tales pasajes. No es probable que tuviese conciencia de que seguía a nadie, aunque puede haber existido una conexión entre su secularismo y el aristotelismo naturalista que produjo dos siglos antes el *Defensor pacis*. Además de un común odio hacia el papado en cuanto causa de la desunión italiana, que Maquiavelo compartía con Marsilio, ambos hombres tuvieron ideas sustancialmente similares respecto a la utilidad política que, como consecuencia secular, debe tener la religión.³ El secularismo de Maquiavelo va, sin embargo, mucho más allá del de Marsilio y está libre de todos los argumentos sofísticos impuestos por la doble verdad. Marsilio defendía la autonomía de la razón haciendo ultra mundana la moral cristiana; Maquiavelo la condena por ser ultra mundana. Creía que las virtudes cristianas producían un servilismo de carácter, y contrasta el cristianismo desfavorablemente a este respecto con las religiones más viriles de la antigüedad.

Nuestra religión coloca promoviendo de la humanidad, la negación y el desprecio de las cosas mundanas, en tanto que la pagana, por el contrario, lo ponía en la grandeza de ánimo, la robustez corporal y todas las demás cualidades que hacen fortísimos a los hombres... A mi juicio, esa manera de vivir ha hecho los pueblos más débiles y les convierte en fácil presa de los hombres malvados, que pueden manejar leyes con seguridad, ya que ven a la mayoría de los hombres más dispuestos, con objeto de ganar el paraíso, a sufrir las injurias que a vengarlas.⁴

Como sugiere este pasaje, Maquiavelo mueve a la indiferencia los efectos que, debido a su acción sobre la masa de la humanidad, producen la moral y la religión sobre la vida social y política. Son sino el uso de los medios inmorales por parte de los gobernantes para conseguir su finalidad, pero nunca dudo de que la corrupción moral de un pueblo hace imposible el buen gobierno. No tenía sino admiración por las virtudes cívicas de los antiguos romanos y de los suizos de su época, y creía que derivaban de la pureza de la vida familiar, la independencia y dureza de la vida privada, la simplicidad y la frugalidad de costumbres y la lealtad y honradez en la relación de funciones públicas. Pero John implica que el gobernante tenga que creer en la religión de sus súbditos ni que practicar sus virtudes. Maquiavelo no era en modo alguno ciego a las fuerzas imponderables que intervienen en política, pero consideraba tales imponderables como me las fuerzas. Un ejército lucha tanto con la moral como con los cañones y el gobernante prudente se preocupara porque ambas cosas sean las mejores posibles. Maquiavelo presenta un ejemplo extremo de la doctrina de un doble patrón de moralidad; es distinta la moral para el gobernante y para el ciudadano privado. Se juzga al primero por el éxito conseguido en el mantenimiento y aumento de su poder; al segundo, por el vigor que su conducta da al grupo social. Como el gobernante está fuera del grupo o, por lo menos, se encuentra en una situación muy especial con respecto a él, está por encima de la moralidad cuyo cumplimiento debe imponerse dentro del grupo.

³ Previé-Orton ha notado en sus notas varios paralelos importantes; véase su edición del *Defensor*, índice B, s.v. Maquiavelo. Cf. el pasaje acerca de Italia en II, XXVI, de 20 y *El Príncipe*, cap. XXVI.

⁴ *Discursos*, II, 2.

La diferencia de Maquiavelo por la moralidad ha sido presentada a veces como ejemplo de imparcialidad científica,⁵ pero tal juicio parece excesivo. Maquiavelo no era imparcial; lo que ocurría es que no le interesaba sino un fin, el poder político, y era indiferente a todos los demás. Nunca dude pronunciar juicios severos respecto a los estadistas que permite de sus estado se debiliten. Además, no puede calificársele de científico en sentido propio, aunque su juicio se formaba empíricamente, por la observación de los gobernantes que había conocido o por el estudio de los ejemplos históricos. Pero su empirismo era de sentido común o de asunto previsión práctica y no un empirismo inductivo dominado por el deseo de comprobar teorías o principios generales. Del mismo modo es equívoco sostener, como han hecho algunos autores, que Maquiavelo seguía un método "histórico", porque sus ejemplos están tomados con frecuencia del pasado. Utilizaba la historia lo mismo que utilizaba sus propias observaciones para dar ejemplos o apoyar una conclusión a la que había llegado sin referencia alguna a la historia. En cierto sentido es decididamente a histórico. Afirmaba explícitamente que la naturaleza humana es siempre y en todas partes la misma, y por esta razón tomaba ejemplos donde los encontraba. Su método, hasta el punto en que tiene alguno, es la observancia guiada por la sociedad y el sentido común. La descripción más afortunada de lo que consiguió florentino la dio Janet al decir que tradujo la política al idioma vernáculo.

Maquiavelo no desarrolló sus teorías políticas de modo sistemático, sin en forma de observaciones acerca de situaciones determinadas. Tras ellas, hoy implícitas en ellas, había, sin embargo, con frecuencia, punto de vista coherente, que podía desarrollarse hasta convertirse en una teoría política y que de hecho se desarrolló así en época posterior. Maquiavelo no tenía mucho interés en la filosofía ni se inclinaba demasiado hacer generalizaciones que fuesen más allá de unas máximas útiles al estadista. A veces se limitó a exponer sitios y otras nos da sencillamente por sentados; prácticamente nunca intentó dar ninguna prueba de ellos. Antes de dar una impresión más unificada de la que autoriza sus obras, será útil reunir sus generalizaciones aisladas, sobre todo porque los escritores posteriores erigieron en teoría sistemática generalizaciones deducidas de las ideas del florentino.

EGOISMO UNIVERSAL

Tras casi todo lo que dijo Maquiavelo acerca de la política práctica estado el supuesto de que la naturaleza humana es esencialmente egoísta y de que los motivos reales en los que tiene que apoyarse un estadista, tales como el deseo de seguridad de las masas y el deseo de poder de los gobernantes, donde se carácter. El gobierno se funda en realidad en la debilidad e insuficiencia del individuo, que es incapaz protegerse contra la agresión de otros individuos a menos que tenga el apoyo del poder del estado. Además, la naturaleza es profundamente agresiva y ambiciosa; los hombres aspiran a conservar lo que tiene y a adquirir más. Ni en el poder ni en las posesiones hay ningún límite normal para los deseos humanos, pero tanto el poder como las posesiones están siempre limitadas en la realidad por la escasez natural. Secuencia, los hombres encuentran siempre en una situación de lucha y competencia que amenaza con degenerar en anarquía abierta a menos que les límites la fuerza que hay tras el derecho, en tanto que el poder del gobernante se basa en la misma inminencia de la anarquía y el hecho de que la seguridad sólo es posible cuando el gobernante es fuerte. Maquiavelo da siempre por comprobada esa concepción del gobierno, aunque ninguna parte la desarrolla hasta hacer de ella una teoría psicológica general de la conducta. Sin

⁵ Sir Frederick Pollock, *History of the Science of Politics* (1911), p. 43.

embargo, hace observar a menudo que los hombres son, por lo general, malos y que el gobernante prudente debe basar su política en ese supuesto. Insiste sobre todo en que el gobierno que quiera tener éxito debe aspirar ante todo a la seguridad de la propiedad y la vida, ya que éstos son los deseos más universales que hay en la naturaleza humana. De ahí su cínica observación de que el hombre olvida con más facilidad el asesinato de su padre que la confiscación de su patrimonio. El gobernante prudente puede matar, pero no debe saquear. Este aspecto del pensamiento de Maquiavelo, completado por la psicología sistemática que explica y justifica, se convierte en la filosofía política de Hobbes.

Sin embargo, a Maquiavelo no le preocupa tanto la maldad o egoísmo en cuanto motivo humano general como el hecho de que su patrimonio en Italia representa un síntoma de decadencia social. Italia es para él ejemplo de una sociedad corrompida, sin las mitigaciones parciales que produce en Francia y en España la monarquía.

Es en vano esperar nada bueno de aquellos pueblos que vemos hogaño tan corrompidos, como ocurre sobre todo en Italia y aún en Francia y España, donde también llega la corrupción. Y si no vemos en estos últimos tantos desórdenes como observamos diariamente en Italia, ello no se debe tanto a la probidad de los pueblos...como a tener un rey que los mantiene unidos...⁶

Así, pues, en Italia el problema consiste en fundar un estado en una sociedad corrompida y Maquiavelo estaba convencido de que en tales circunstancias no era posible un gobierno eficaz, salvo la monarquía fructífera. Esto explica por qué era la de un admirador entusiasta de la República romana y un defensor del despotismo. Maquiavelo entiende por corrupción en general aquella decadencia de la virtud privada y la probidad cívica y la devoción que hace imposible el gobierno popular. Comprende todas las formas de licencia y violencia, grandes desigualdades de riqueza y poder, la destrucción de la paz y la justicia, el desarrollo de la ambición desordenada, la desunión, la ilegalidad, la deshonestidad, y el desprecio por la religión. Creía un posible la forma republicana de gobierno en Suiza y en algunas partes de Alemania, donde se había mantenido una vida cívica vigorosa; pero no ocurre lo mismo en Italia. Cuando han dedicado las personas necesarias, hay posibilidad de restaurar lo que se tiene un gobierno ordenado, salvo mediante el poder despótico.

Sin embargo, aparte de la causa moral, la agresividad natural de la naturaleza humana hace de la lucha y la competencia casos normales de toda sociedad. Esto explica, por parte, la derrota que ronda los pasos de todo gobierno: "los hombres cometen siempre el error de no saber poner límites a sus esperanzas." Pero, por otra parte, explica también la estabilidad de una sociedad sana en la que los intereses contrapuestos se mantienen en equilibrio. Maquiavelo consideraba la rivalidad de patricios y plebeyos en Roma como el secreto del vigor. Cuando la dijeron gobernantes prudentes, que tenían mucha autoridad, pero sometida a la ley, la virilidad que hacía posibles las turbulencias se convirtió en una de las razones principales por las que quisieron de los romanos un pueblo guerrero y conquistador. Por esta razón, Maquiavelo volvió a exponer la antigua teoría de la forma mixta o equilibrada de gobierno. Con mucha propiedad, hay que confesarlo, reprodujo el comienzo de los *Discursos*, casi palabra por palabra, la teoría del ciclo de las formas de gobierno del libro sexto de la *Historia* de Polibio. El equilibrio en que pensaba no era, sin embargo, político, sino social o económico-equilibrio de intereses contrapuestos enfrentados por un soberano poderoso. A este

⁶ *Discursos*, I, 55.

respecto una exposición sistemática de la biosfera Maquiavelo necesita la concepción del poder soberano que le añadieron Bidino y Hobbes.

EL LEGISLADOR OMNIPOTENTE

Un segundo principio general, que Maquiavelo da continuamente por supuesto, es la suprema importancia que tiene en la sociedad el legislador. Un estado afortunado tiene que ser fundado por un solo hombre y las leyes y el gobierno por él decretados determina el carácter nacional de su pueblo. La virtud moral y cívica surge de la ley y, cuando una sociedad se ha corrompido, no puede nunca reformarse por sí misma, sino que tiene que tomarla en sus manos un legislador que pueda restaurarla a los principios establecidos por su fundador.

Pero es preciso suponer, por el general, que nunca o muy rara vez acontece que una República o un reino sean bien organizados en su origen porque se reformen enteramente y sus antiguas constituciones, a no ser por obra de un solo individuo; es indispensable que uno solo depende el plan de organización así como la forma de llevarlo a la práctica.⁷

Maquiavelo no pensaba únicamente, ni siquiera de modo principal, en la organización política, sino en la totalidad de la constitución moral o social de un pueblo, que a su juicio derivaban de la ley y de la sabiduría y previsión del lado. Prácticamente no hay límites a lo que un estadista puede hacer, siempre que comprenda las reglas de su arte. Puede rasgar de arriba abajo los viejos estados y constituir otros nuevos, cambiar la forma de gobierno, transplantar las poblaciones y edificar nuevas virtudes en las almas de los súbditos. Si un gobernante carece de soldados -dice- no debe culpar a nadie sino asimismo, de que debería haber adoptado medidas para corregir la cobardía y el enfrentamiento del pueblo. El legislador es el arquitecto, no sólo del estado, sino también de la sociedad con todas las instituciones morales, religiosas y económicas.

Esta nación exagerada de lo que puede hacer un gobernante y un estado se debía a varias causas. En parte no hace sino reproducir el antiguo mito del legislador que Maquiavelo había encontrado en escritores como Cicerón y Políbio. En parte también, refrescaba su comprensión del problema que se le planteaba a un gobernante en medio de la corrupción de la Italia del siglo XVI. Un gobernante que quisiera triunfar tenía que crear, por puro genio político, poder militar suficientemente fuerte para superar a las desordenada ciudades y pequeños principados y producir finalmente un nuevo espíritu público y una nueva lealtad cívica. Todas las circunstancias de su tiempo conspiraban para hacerle ver en un gobernante absoluto el árbitro del destino de una nación. Pero además esas circunstancias históricas, la lógica de su propia filosofía política pesaba en la misma dirección. Porque si los individuos humanos son por naturaleza radicalmente egoístas, el estado y la fuerza que hay tras el derecho tiene que ser el único poder que mantenga unida la sociedad; obligaciones morales tienen que derivar en último término de la ley y el gobierno. Hasta respecto fue también Hobbes quien dio una exposición sistemática de lo que Maquiavelo no hizo sino sugerir.

Desde este punto de vista es más fácil comprender el doble patrón de conducta para el estadista y para el ciudadano privado que constituye la nota principal de lo que se denomina "maquiavelismo". El gobernante, como creador del estado, no sólo está fuera de la ley, sino que si la

⁷ *Discursos*, I, 9.

ley impone una moral, esto también fuera de la moralidad. Metro patrón para juzgar sus actos sin el éxito de sus expedientes políticos para ampliar perpetuar el poder de su estado. La franqueza con que Maquiavelo aceptó esta conclusión y la incluyo en sus consejos a los gobernantes es el motivo principal de la mala reputación del *Príncipe*, aunque los *Discursos* no son en realidad mejores. Sancionó abiertamente el uso de la crueldad, la perfidia, el asesinato o cualesquiera otros medios, con tal de que fuesen utilizados con suficiente inteligencia y secreto para poder alcanzar sus fines.

Pero conviene que cuando el hecho le acuse, el resultado le expuse; y cuando resultados bueno, como ocurre en el caso de Rómulo [el asesinato de su hermano], absolverá. Es digna de censura la violencia destructiva, no la violencia que construye.⁸

Pues la manera un hombre de los hombres es tan diferente de la manera cómo deberían vivir que quien, por gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace para estudiar lo que sería más conveniente hacer, aprender lo que le lleva a la ruina y no lo que debe salvarle de ella... Un príncipe que desee mantenerse en el trono, tiene que aprender a no ser bueno y a servirse o no desconocimiento según exija la necesidad...Pero no tema incurrir en la infamia que acompañar tales vicios, si no puede, sin ellos, conservar su estado. Porque tomando en cuenta todas las circunstancias, se encontrará que hay cosas que parecen una virtud y que si la sigue le llevaran a la ruina; en tanto que otras, en apariencia son vicios, le llevaran si las practicar a la seguridad y el bienestar.⁹

El príncipe de Maquiavelo, encarnación perfecta de las dos y el egoísmo, que aprovecha su favor igualmente los vicios y las virtudes era poco más que un cuadro idealizador del tirano italiano del siglo XVI. Es una pintura fiel, aunque exagerada, del tipo de hombre que la edad de los déspotas puso en el primer plano de la vida política. Aunque los ejemplos más extremos se produjeron en Italia, Fernando el católico en España, Luis XI en Francia y Enrique VII en Inglaterra fueron gentes del mismo tipo. No hay duda de que Maquiavelo admiraba por temperamental tipo de gobernante lleno de recursos auto fuera falta de escrúpulos, y de que tenía una profunda desconfianza por las medias tintas en política, que creía, con razón, bebidas con más frecuencia a la debilidad en los escrúpulos morales. Su admiración por ese tipo de gobernante le hizo incurrir a veces en juicios superficiales, como por ejemplo el de considerar al infame Cesar Borgia un modelo del príncipe prudente afirmar que su fracaso político no se debió sino a su accidente inevitable.

Maquiavelo no convirtió nunca su creencia en el legislador omnipotente en una teoría general del absolutismo político, como hizo posteriormente Hobbes. Su juicio estaba influido por dos admiraciones-la admiración hacia el déspota lleno de recursos y admiración hacia el pueblo libre y se gobierna así mismo-eran incompatibles. Las empalmó, informa bastante precaria, como teorías de fundación de un estado y de su conservación una vez fundado. En términos más modernos, podría decirse que tenía una teoría de las revoluciones y otra del gobierno. Hay que recomendarse despotismo únicamente en dos casos un tanto especiales, la creación de un estado nuevo y la reforma de uno corrompido. Pero una vez fundado, un estado sólo puede ser permanente si se admite una cierta participación del pueblo en el gobierno y si el príncipe dirige los asuntos ordinarios del estado de acuerdo con la ley y respetando debidamente la propiedad y los derechos de sus súbditos. La violencia despótica una fuerte medicina política, necesaria en los estados corrompidos

⁸ *Discursos*, I, 9.

⁹ *Príncipe*, cap. XV.

y, en circunstancias especiales, en todos los estados, pero es un veneno es preciso emplear con la máxima precaución.

REPUBLICANISMO Y NACIONALISMO

El exposición que hace Maquiavelo de la monarquía absoluta no hay nada parecido a su entusiasmo, evidentemente sincero, por la libertad y el gobierno popular de la República romana. La conservación del estado, a diferencia de su fundación, depende de la excelencia de sus leyes, ya que éstas una fuente de todas las virtudes cívicas de sus ciudadanos. Aún en la monarquía, la condición primera del gobierno estable es la de que esté regulado por la ley. Por ello Maquiavelo subraya la necesidad de que haya medios legales para impedir la violencia ilegal y señaló los peligros políticos en la conducta ilegal de los gobernantes y la locura de marcarse en políticas vejatorias y encaminadas a causar molestias a los súbditos. En particular, el gobernante prudente deberá abstenerse de tocar la propiedad y a las mujeres de sus súbditos, ya que éstas son las cuestiones que impulsan con mayor facilidad la resistencia. Maquiavelo favorecía el gobierno benévolo siempre que fuese posible y ejemplo de la severidad, cuando fuese necesaria, con moderación. Dijo explícitamente que el gobierno es más estable cuando participa en él la mayoría y prefería la elección a la herencia como método escoger gobernantes. Se pronunció en favor de la libertad general de proponer medidas encaminadas al bien público y de la libertad de discusión, con objeto de que se pudiera oír en todas las cuestiones ambas partes antes de adoptar una decisión. Creía que el pueblo tiene que ser independiente y fuerte, de que no hay modo de hacerlo belicoso sin darle a la vez sus medios de rebelarse. Por último, tiene un elevado opinión de la virtud y el juicio de un pueblo incorrupto en comparación con los del príncipe. El pueblo no es capaz de tener opiniones de largo alcance en materias intrincadas de política, pero en aquellas cuestiones que puede comprender, tales como la valoración de la personalidad un magistrado, esos prudente y tiene un precio más sólido de un príncipe. Pues asimismo de los vicios políticos de Maquiavelo, no puede dudarse de que estimaba el gobierno liberal y sujeto a las leyes. Esto explica la admiración que por él sentía un partidario tan ardoroso del régimen constitucional como Harrington.

Relacionado de modo muy íntimo con su favorable opinión del gobierno popular cuando es posible y de la monarquía cuando es necesaria, está su juicio extraordinariamente bajo del aristocracia y la nobleza. Percibió de un modo mucho más agudo que ningún otro pensador de su tiempo que los intereses de la nobleza son antagónicos de los intereses de la monarquía y de la clase media y que el gobierno ordenado hace necesaria su prisión o extirpación. Ésos "caballero", que viven en la ociosidad, manteniéndose del producto de sus riquezas y sin prestar ningún servicio útil, son "perniciosos en cualquier República o estado".

Ser imposible fundar repúblicas en los países que sólo pueden ser reorganizados con un gobierno monárquico; pues cuando la corrupción de un pueblo es tan grande que las leyes son impotentes para contenerla, se hace necesaria la mayor fuerza de una mano real que, con poderes y plenos absolutos, pueda frenar la excesiva ambición y la corrupción de los magnates.¹⁰

La única cosa que explica la admiración de Maquiavelo por Cesar Borgia es el hecho de que, a pesar de todos sus crímenes, César dio a la Rumaña mejor gobierno que el enjambre de barones

¹⁰ *Discursos, I,55.*

parecidos a los que desplazó. Maquiavelo encomienda a su príncipe la tarea de combatir al demonio con el fuego, pero en la línea del príncipe había, al menos, una grandeza de fines y una amplitud de concepción política que no se daban en igual villanía de los adversarios del príncipe.

Junto con la repugnancia que siente Maquiavelo se encuentra su odio hacia los soldados mercenarios. También aquí tenía la vista una de las causas más importantes del desorden terreno en Italia, a saber, las bandas de matones contratados, dispuestos a luchar en favor de quienquiera que los ofreciese la mayor soldada, en el fieles a nadie y que, con frecuencia, resultaba más peligroso para quienes empleaba para sus enemigos. Ésos soldados profesionales habían desplazado casi enteramente a los antiguos soldados-ciudadanos de las ciudades libres y, aunque eran capaces de aterrorizar a Italia, habían demostrado su incompetencia frente a tropas mejor organizadas y más leales de Francia. Maquiavelo percibía con toda claridad la ventaja que había conseguido Francia con la nacionalización de su ejército y, en consecuencia, no se cansaban al insistir en que la preparación y equipo de un ejército de ciudadanos es la primera necesidad de un estado. Como sabía por observación propia, las tropas mercenarias los oficiales extranjeros son igualmente ruinosos para el gobernante que tiene que apoyarse en ellos. Agotó su tesoro y casi invariablemente le abandonan en los momentos de necesidad. En consecuencia, el arte de la guerra ha de ser preocupación primordial del gobernante y condición *sine qua non* del éxito de todas sus empresas. Por ello, tiene que aspirar por encima de todo a poseer una poderosa fuerza integrada por sus súbditos, y equipar indisciplina, y unida a sus intereses por lazos de lealtad al estado. Maquiavelo deseaba someter a la preparación militar a todos los ciudadanos útiles para el servicio de las armas comprendidos entre los diecisiete y los cuarenta años. Con tal fuerza, el gobernante poder mantener su poder y extender los límites del estado; sin ella, éste se de la luz intestinal y del ambición de los príncipes vecinos.

Tras la creencia de Maquiavelo en el ejército de ciudadanos y su odio por la nobleza, se encontraba el único sentimiento emitido el cinismo de sus opiniones políticas: el patriotismo nacionalismo y el deseo de unificación de Italia y de liberar a esta de los desórdenes internos y los invasores extranjeros. Afirmaba con absoluta franqueza que el deber para con la patria supera todos los demás deberes y a todos escrúpulos.

Porque cuando la relación que se tome depende la salvación misma del país, no cabe detenerse por consideraciones de justicia o de injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o de infamia. En casos tales es indispensable salvar, ante todo y por encima de todo, la existencia y la libertad del país.¹¹

Este era el sentimiento latente en civilización del poder absoluto y despiadado, tal como parece en el elocuente capítulo con que concluye el *Príncipe*. Maquiavelo espera que el entre los tiranos de Italia, y tal vez en la casa de los Medecis, podría surgir un príncipe con la suficiente amplitud de visión para pensar en una Italia unida y con audacia bastante para hacer de ese ideal una realidad.

Y si... fue necesario que el pueblo de Israel es el esclavo en Egipto para que tuviera ocasión de manifestarse el valor de Moisés; que los persas se viesan oprimidos por medos para que conociéramos la grandeza de Ciro; que los atenienses estuviesen dispersos, para que Teseo pudiera dar a conocer su superioridad; del mismo modo, para que estuviéramos hoy día en el caso de

¹¹ *Discursos, III, 41.*

apreciar todo el valor de un gen italiano, era menester títere hubiese llegado a la miserable situación en que se encuentra ahora; estuviera más esclavizada de lo que subieron los hebreos, más sujeta de lo que estuvieron los persas y más dispersa que los atenienses, sin jefe ni ley, densidad, despojada, despedazada, conquistada y asolada; en una palabra, que hubiera aparecido toda clase de calamidades.¹²

Pero aunque la esperanza de paz y unidad en Italia fuese un motivo verdadero del pensamiento de Maquiavelo, era más bien un sentimiento que un plan definido. Aparte de la creencia en que tenía que conseguirse bajo la dirección de un monarca absoluto-como Maquiavelo había visto conseguir la unidad nacional en Francia y en España-, no tenía nada lo que se pudiera denominar política de unificación italiana. La concebía más bien como una remota esperanza, sin la cual no podría lograrse nunca la felicidad y la prosperidad del país; pero nunca concedió en realidad el gobierno en escala nacional. El régimen que provocaba su entusiasmo más sincero era una ciudad estado expansionista tal como Roma, una ciudad estado que, sin duda, habría de conseguir una política de gran visión para atraer y conservar el apoyo de sus aliados, pero que en la concepción de Maquiavelo no se elevó nunca a la altura de establecer una ciudadanía que se extendiese a toda la nación. Así ocurre que el capítulo final del príncipe, sin duda sincero, es excepción y no la regla de los consejos, de ordinario bajos, el florentino a los príncipes.

PENETRACIÓN DE DEFICIENCIAS

El carácter de Maquiavelo y el verdadero significado de su filosofía ha sido uno de los enigmas de la historia moderna. Sería presentado como un cínico total, un patriota apasionado, un nacionalista ardiente, jesuita político, un demócrata convencido y en adulador carente de escrúpulos que buscaba el favor de los déspotas. Probablemente hay algo de verdad en todas y cada una de esas opiniones, por incompatibles que sean. Pero lo que me siento en modo alguno es que ninguna de ellas de una visión completa de Maquiavelo ni de su pensamiento. Éste era el de un verdadero empirista, resultado de una amplísima observación política y una lectura de la historia política todavía mayor; el florentino no tenía un sistema general en que tratase de relacionar todas sus observaciones. Análogamente, el carácter del autor tiene que haber sido complejo. Sus escritos muestran, es cierto, una sorprendente concentración de intereses. No escribe de nada* ni piensa acerca de nada que no sea política, el arte política y el arte de la guerra. Las cuestiones más profundas-sociales económicas o religiosas-no le interesan sino en la medida en que tienen influencia en la política. Era acaso demasiado practicado para ser profundo filosóficamente, de la política pura y simple fue, de todos sus contemporáneos, el que tuvo la mayor amplitud de visión y la penetración más clara de lo que era la tendencia general del evolución europea.

Viviendo en una época en la que se estaba deformando el viejo orden político pero tiene que estaban surgiendo con deslumbradora rapidez nuevos problemas, tanto en el estado como en la sociedad, trató de interpretar el significado lógico de los conocimientos, de prever los resultados inevitables y de descubrir y formular las reglas que, destinadas a dominar desde entonces acción

¹² *El príncipe, cap. XXVI.*

* Esta afirmación tomada literalmente, me parece a todas luces exagerada, ya que Maquiavelo dejó numerosas obras literarias (*MAdragora, Novella di Belfegar, Conti carnascieleschi, etc.*), algunas de ellas de calidad[T.]

política, estaban modelando se en medio de las condiciones que se estamos formando de la vida nacional.¹³

Más que ningún otro político fue Maquiavelo el creador del significado es atribuido al estado en el pensamiento político moderno. A un la propia palabra "estado", empleada para designar el cuerpo político soberano, parece haberse difundido en los idiomas modernos en gran parte debido sus escritos. El estado como foso revisada, suprema en su propio territorio y que persigue una política consiente el engrandecimiento de sus relaciones con otros estados, se convirtió no sólo en la típica institución política moderna, sino la institución cada vez más poderosa de la sociedad moderna. Sobre el estado recayeron en grado cada vez mayor el derecho y la obligación de regular y controlar a todas las demás instituciones sociales y dirigir la siguiendo líneas trazadas francamente en interés del propio estado. El papel de que el estado se concebido ha desempeñado en la política moderna es un índice de claridad con que percibió Maquiavelo la tendencia del evolución política.

Sin embargo, sería difícil decir si la intensa claridad que su genio arrojó sobre el arte político que los déspotas y de los estados nacionales que le siguieron no culto tanto como puso de manifiesto. Una filosofía que atribuye principalmente los éxitos y fracasos de la política a la astucia o ineptitud de los estadistas de que ser forzosamente superficial. Maquiavelo concede a los factores morales, religiosos y económicos de la sociedad como cosas que un político inteligente puede utilizar en provecho del estado o incluso crear en interés del estado, y ello no sólo invierte por completo un orden normal de valores, sino que invierte también el orden usual de la eficacia casual. En todo caso, es indudable que Maquiavelo no representan absoluto el estatus del pensamiento pero a comienzos del siglo XVI, salvo en un puñado de italianos desilusionados. Escribió su sus libros políticos fundamentales dentro de los diez años siguientes al día en que Martín Lutero clavó sus tesis a la puerta del Iglesia de Wittenberg, y la reforma protestante tuvo como resultado mezclar la política y el pensamiento político con la religión en una forma mucho más completa de lo que antes había estado durante la mayor parte de la edad media. La indiferencia de Maquiavelo la verdad o falsedad de la religión acabó por ser una característica común del pensamiento moderno, pero no fue el pensamiento de los dos siglos posteriores el florentino. En este sentido su filosofía fue estrechamente local y temporal. Sigues escrito en otro país que no fuese Italia o si hubiese escrito en Italia después del comienzo de la reforma, aún más, después de la iniciación de la contrarreforma la Iglesia romana, es imposible suponer que hubiera tratado la religión en la forma en que lo hizo.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth century*, tercera edición. Londres, 1951, part. IV, cap.II

L. A. Burd, (Ed.) *Il principe*. Oxford, 1981. (Introducción de Lord Acton; reeditada en *History of freedom and Other essays*. Londres,(1907.)

L. A. Burd, "Florence(II): Machiavelli", en *Cambridge ModernHistory*, vol. I(1903), cap. VI.

H. Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*. Nueva York, 1956.

Ernest Cassier, *El mito del estado*, trad. española de Eduardo Nicol. México, FCE, 1947.

William Cunningham, "Economic Change", en *Cambridge Modern History*, voll(1903), cap. XV

C. R. Fray, "Machiavelli's Political Philosophy", en *Youth and Power*.Londres,1931.

¹³ L. A. Burd, en *Cambridge MOdern History*, vol. I (1903), p. 200.

- Jhon Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, segunda edición Cambridge, 1923, cap. III
- Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book de regimine principum*, Durham, N. C., 1938
- F. J. C. Hearshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*. Londres, 1925
- P.J. Janet, *Histoire de la science politique*, 2 vols. , cuarta edición. París, 1913, vol. I, pp.491-602.
- H.J. Laski , "Machiavelli and the Present Time", en *The Dangers of Obedience and Other Essays*, Nueva York, 1930.
- Jon Morley, *Machiavelli*, The Romances Lectures, Londres, 1897.
- D. Erskine Muir, *Machiavelli and his Times*. Londres, 1936.
- Giuseppe Prezzoni, *Niccolo Machiavelli*, in Florentine, trad. inglesa de Ralph Roeder, Nueva York, 1928.
- Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, His Work, and his Times*, Londres, 1917
- P. Villari, *The Life and Times of Nicollo Machiavelli*, trad. inglesa de Linda Villari, 2 vols. Edición revisada. Londres, 1892.
- J. H. Whitfield, *Machiavelli*. Oxford, 1947.

XIX. LOS PRIMEROS REFORMADORES PROTESTANTES

LA REFORMA protestante mezcló la teoría política con diferencias de credo religioso y con problemas de dogma teológico más íntimamente de lo que había estado aún en la edad media. Empero, no existe una fórmula sencilla que exprese esa relación. En todas partes se definieron teorías políticas con argumentos teológicos y se hicieron alianzas políticas en nombre de la verdad religiosa. Pero en ninguna hubo un partido religioso, católico o protestante, que relacionarse realmente sus comisiones políticas con la teología por él profesada. Las razones de ello son evidentes. Lo mismo los católicos que los protestantes y todas las subdivisiones de estos últimos, se basan en la misma herencia cristiana y el mismo cuerpo de experiencia política europea. Los eruditos de todas las iglesias tenían el mismo fondo común de ideas, un cuerpo de pensamiento rico y variado que les había llegado, sin solución de continuidad, desde el siglo XI y que encarnaba una tradición que le enlazaba con la antigüedad. La dependencia lógica de cualquier parte de esa tradición política respecto de un sistema teológico determinado era muy laxa, como lo había sido siempre durante la edad media. Los protestantes podían seleccionar, como lo habían hecho siempre los católicos, la parte que les conviniera con arreglo a sus finalidades y circunstancias. En consecuencia, la reforma protestante no produjo nada semejante a una teoría política católica, siquiera produjo una teoría anglicana, presbiteriana o luterana que tuviese una íntima dependencia respecto de las teologías de esas iglesias protestantes. Si se le daban tiempo y una relación estable con el gobierno, cualquier grupo podía seleccionar una doctrina política más o menos coherente adecuada a su situación y relativamente característica de las creencias de sus miembros (aunque siempre con excepciones individuales). Pero la semejanza de convicciones políticas de tenía más de las circunstancias de la teología, y las diferencias políticas fueron más bien resultado de las diversas situaciones en que se encontraron las iglesias que de las diferencias teológicas. Por ello puede ocurrir que un anglicana, un luterana y católico galicano estuviese mucho más acordes con respecto a la doctrina del derecho divino de los reyes en materia de teología y que coincidieron también en considerar como enemigos públicos tanto a los calvinistas como a los jesuitas. Pese a que hubo grupos religiosos que siguieron teorías típicas como una clasificación de las teorías políticas no podría corresponder nunca una clasificación de las confesiones religiosas.

Para los protestantes, la mera ruptura de relaciones con Iglesia de Roma no resolvió en ningún caso ninguna de las dificultades intrínsecas que habían surgido en la edad media en relación con la interferencia de plena la política o la interferencia del poder secular en la religión. Su forma cambio, pero a la vez intensificaron, ya que, por el momento, la religión dependía en mayor grado en ningún momento anterior de la política y está más relacionada con ella. Además, la relación entre Iglesia y estado varió con la situación política y religiosa de cada país. Las concepciones corrientes de la Iglesia y de la religión cambiaron con mucho mayor lentitud de la que permitió los hechos, y los resultados conseguidos no se aproximaron nunca lo que se había intentado alcanzar. Así, por ejemplo, se quebrantó de modo permanente la unidad de la Iglesia, de tal modo que, en vez de que una iglesia, hubo un número creciente iglesias, pero transcurrió un siglo antes de que los protestantes liberales pudieran percibir claramente este hecho. Perduró la concepción de una sola Iglesia como guardián de la única verdad revelada, y el hecho de que el protestantismo reemplazase la autoridad de la jerarquía por la infalibilidad de la escritura no hizo que las iglesias reformadas fuesen menos autoritarias. Todo el mundo suponía, con lo que hoy nos parece una ingenuidad

increíble, era posible y aún seguro llegar a un acuerdo acerca de la verdad religiosa, con sólo eliminar la ceguera, más frecuentemente, la maldad de los adversarios. Con excepción de un puñado escritores, no se planteó el problema de la tolerancia religiosa. Los eclesiásticos creían por lo general que la autoridad pública debía mantener la doctrina pura, y los estadistas, con la misma generalidad, estimaban que la unidad de la religión constituía una condición indispensable para el mantenimiento del orden público. Ayudó a cortar el dominio de la Iglesia de Roma, el mantenimiento de la fe quedó a cargo de las autoridades civiles, ya que nadie más que ellas podía encargarse de tal tarea. La decisión acerca de lo que debiera considerarse como doctrina pura paso en gran parte a los gobernantes seculares. Cuando esto se intentó honradamente, el gobierno que el encargado de la imposible tarea de decidir que constituía la verdad religiosa, y cuando no se intentaba honradamente, los políticos se encontraron con una infinidad de ríos revueltos en que pescar.

LA OBEDIENCIA PASIVA Y EL DERECHO DE RESISTENCIA

Así, pues, la Reforma, junto con las controversias sectarias a que dio lugar, aceleró en conjunto la tendencia, ya existente, a aumentar y consolidar el poder de las monarquías. El hecho de que fracasase el intento de reformar la Iglesia mediante un concilio general significó la imposibilidad de llevar a cabo con éxito una reforma, a menos que su poder contar con el apoyo, o incluso la fuerza, de los gobernantes seculares. Martín Lutero descubrió pronto que el éxito de la reforma de Alemania dependía de la posibilidad de obtener la ayuda de los príncipes. En Inglaterra, la reforma la llevó a cabo en el poder, de Enrique VIII, y su consecuencia inmediata fue robustecer aún más el poder real. En términos generales, puede decirse que, a medida que las controversias se extendían, el rey que daba en toda Europa el único punto alrededor del cual pudiera realizarse la unidad nacional. Esto es especialmente cierto de Francia en la última parte del siglo XVI. Puede afirmarse sin mucha exageración en todas partes el éxito corresponde al partido religioso que resulta aliado de una política interna vigorosa. En Inglaterra y Alemania del Norte el protestantismo estuvo al lado de los príncipes. En Francia y en España estuvo aliado con movimientos particulares de la nobleza, las provincias o las ciudades, con el resultado de que la religión nacional siguió siendo la católica. Así, pues, que no tuvo su origen en la reforma y que no estaba más naturalmente relacionado con una forma de creencia religiosa que con otra, fue en primera instancia al beneficiario político.

Este efecto se vio aumentado por el hecho de que los grupos reformistas más poderosos se sentían continuamente obligados a hacer la guerra en dos frentes. Tenía, desde luego, que luchar contra el Papa, y a este fin utilizaban todos los principios y argumentos que había llegado a ser patrimonio común de los dos siglos transcurridos desde Guillermo de Occam. Pero los principales reformistas protestantes, aún más que los católicos, se sentían obligados a distinguirse de modo tajante de los movimientos más oscuros y radicales de la reforma religiosa y social que formaron la "franja en una ética" del protestantismo. Movimientos de este tipo, que habían estado hirviendo a fuego lento bajo la superficie durante varios siglos, apareció en inmediatamente a la luz en cuanto comenzó a estar agitado el orden estable. La burguesía en auge del siglo XVI tenía y odiaba a los anabaptistas y las revueltas de los campesinos de modo más feroz y con más nerviosismo que ha temido turbios proletarios semejantes de época posterior. Tales movimientos fueron reprimidos con salvaje crueldad, que recibió la bendición tanto de Lutero como de Calvino. La monarquía no sólo recibió apoyo de la creciente clase media, sino que, también por esta razón, los reformadores religiosos arrojaron completamente en brazos de los príncipes. De este modo, la reforma se unió a

las fuerzas económicas existentes para ser del gobierno regio, investido de poder absoluto en el interior y con manos libres en la política exterior, la forma típica del estado europeo.

Sin embargo, el protestantismo produjo a la vez otro resultado que, a la larga, tendía operar en dirección opuesta. En la mayor parte de los países del norte de Europa produjo minorías religiosas relativamente fuertes, que consistían grupos demasiado numerosos para que se les pudiese coaccionar sin poner en peligro el orden público, y que estaban tan decididos como el partido que se encontraba en el poder a conseguir para su propia de los beneficios derivados de la categoría de religión oficial. Cada uno de esos grupos era, por razones evidentes, una fuente potencial de desorden, y todas las diferencias religiosas eran a la vez un problema político. Sólo lentamente bajo la presión de las circunstancias, que no permitían otra solución, surgió una política de tolerancia religiosa, a medida que se iba descubriendo era posible una común lealtad política para agentes de distintas religiones. Entretanto la amalgama de religión y política era completa. El respaldo a los gobernantes se convirtió en un artículo primordial de la fe religiosa, en tanto que la defensa de un credo religioso se consideraba como un ataque contra un gobernante de diferente creencia y a menudo no era en realidad. La causa de la reforma religiosa, al menos por parte de un grupo disidente del Iglesia oficial, picaba no sólo el derecho a disentir del gobierno es encontrarse en el poder, sino posiblemente también el derecho a resistirle en interés de aquello que los disidentes consideraban honradamente como la verdadera religión. En los siglos XIV y XV LOS reformistas había sostenido el derecho de resistir a un papa herético. En el siglo XVI tenía que pretender el derecho a resistir a los reyes herejes que, más que el Papa, estaban en aquel momento "devastando la Iglesia". El problema seguía siendo la reforma religiosa, pero era un problema por lo menos tan político como religioso.

Por este motivo, el punto más controvertido de la filosofía política pasó a ser el de si los súbditos tienen derecho a resistir a sus gobernantes-desde luego por razones que se suponían buenas, relacionadas, por lo general, con el mantenimiento de la sana doctrina cristiana-o si tenían obligación de obediencia pasiva de tal tipo que la resistencia fuera en todos los casos mala. Esta última opinión se convirtió en la teoría modernizada del derecho divino monárquico, ya que la obediencia pasiva cualquier forma de gobierno que no fuese una monarquía era un problema puramente académico. Por otra parte, el derecho a resistir tenía su mejor defensa en la hipótesis de que los reyes derivan su poder del pueblo y pueden ser llamados a cuentas por él, si era su suficiente para ello. En consecuencia, estos dos tipos de teoría vinieron a prevalecer en el siglo XVI y a ser considerados como auténticos, cosa que en realidad eran, dadas las consecuencias que cada uno de ellos tenía qué comportar. Durante algún tiempo, ambas doctrinas fueron igualmente teológicas, aunque resultó más fácil separar de la teología la teoría de los derechos populares que la del derecho divino.

Evidentemente ninguna de las teorías era en sí nueva, aunque ambas eran más o menos nuevas en relación con los usos a que ahora se las dedicaba. La creencia de que la obediencia cívica era una virtud cristiana ordenada por Dios, era tan antigua como San Pablo. Ningún cristiano había dudado nunca en cierto sentido las potestades que son, de Dios son ordenadas, y en sí están implicaba la negación de la idea de que también en cierto sentido el poder deriva del pueblo. Aún tuviera algún escritor medieval, siguiendo la tradición de Gregorio Magno, es aproximarse ocasionalmente la doctrina de la obediencia pasiva, esto no era creencia común, como llegó a ser en los siglos XVI y XVII. Por otra parte, la teoría general de que la autoridad política deriva del pueblo no había sido en ningún sentido específico una defensa del derecho de resistencia. La especialización

de las dos teorías, que se convirtieron en monarquía y antímonarquía respectivamente, se produjo en el curso del siglo XVI.

MARTIN LUTERO

Lo más interesante que hay que observar acerca de los primeros reformadores es que, en relación con el problema moral fundamental, tanto Lutero como Calvino se basaron en razones esencialmente idénticas. Es decir, ambos sostuvieron opinión de que la resistencia los gobernantes es, en todos los casos, mala. Esto derecho es notable dado el contraste que presentan las historias posteriores del Iglesia luterana y calvinista. Tanto en Escocia como Francia, es a los calvinista se quienes se debe en gran parte el desarrollo y la difusión de la teoría de que la en su política está justificada como medio de reforma religiosa. Fue Jhon Knox- de una reforma en Escocia tenía que triunfar por la fuerza popular frente a un partido de la corte inmovible mente católicos-el primer en apartarse en este importante punto de la enseñanza del propio Calvino. Las circunstancias en que se encontraron los calvinistas franceses les llevaron a una posición semejante. Por otra parte, el estado de cosas en la Alemania del Norte tendió a ser si de la obediencia pasiva una parte permanente de la doctrina del Iglesia luterana.

Este resultado comporta una cierta ironía histórica. Por lo que hace a sus respectivos temperamentos, Lutero simpatizaba en grado mucho mayor que Calvino con la causa de la libertad personal. Se inclinaba desechar la coacción en cuestión de creencia, y en realidad esta era la única posición congruente con su idea de la experiencia religiosa.

Nunca es posible impedir la herejía mediante la fuerza. Para ello se necesita otro instrumento, trata de una disputa y un conflicto que no pueden resolverse por la espada. La palabra de Dios tiene que luchar aquí. Si ella no lo consigue, el poder temporal no zanjará nunca la cuestión, aunque llene el mundo de sangre.¹

En efecto, para Lutero la sustancia de la religión consiste en una experiencia íntima, esencialmente mística e incommunicable, en tanto que sus formas extensas y los servicios del clero no son sino una ayuda a un obstáculo para alcanzar esa meta. Tal el significado de su doctrina de la justificación por la fe y "el sacerdocio universal de todos los cristianos". Es evidente que la fuerza constituye un medio por completo inadecuado para fomentar la religión así entendida.

Los antecedentes de todas las ideas de Lutero acerca del Iglesia y el estado habían sido corrientes desde el siglo XIV. Las acusaciones que formuló contra la Iglesia de Roma -el lujo y la mala vida de la corte romana, la corriente de ingresos eclesiásticos de origen alemán que iba para Roma, la preferencia dada en las iglesias alemanas a los prelados extranjeros, la corrupción de los tribunales pontificios y la venta de inteligencias-se refería en todas ellas agravios antiguos. La base de su argumentación contra el Papa y la jerarquía era precisamente el principio difundido por la controversia conciliar de que la Iglesia es "la asamblea de todos los creyentes en Cristo existe sobre la tierra". Su ataque contra los privilegios e inmunidades especiales del clero siguió las mismas líneas de las argumentaciones mencionadas antifascistas más antiguas: las diferencias de rango son meras conveniencias administrativas, y todos los hombres, tanto laicos como clérigos, son útiles a la

¹ "Sobre la autoridad secular", 1523; Werke, edición de Weimar, vol. XI, p. 268.

comunidad. De ahí que no haya razón válida para que los clérigos no sean responsables de asuntos temporales del mismo modo que lo son los seglares.

Es intolerable que la ley espiritual tenga en un esquema tan alta la libertad, la vida y la propiedad del clero como si los seglares no fuesen buenos cristianos espirituales o no fuesen igualmente miembros del Iglesia.²

Sin embargo, aunque Lutero era temporalmente enemigo de la coacción religiosa y el confuso sacerdocio universal de todos los cristianos al derecho canónico y al orden sacerdotal, no fue capaz de concebir que la religión pudiera prescindir por entero de la disciplina y la autoridad eclesiásticas. No de buen grado, pero no por ello con menos seguridad, sería llevado a la conclusión de que no haya que reprimir la herejía y que debe impedirse la enseñanza de las doctrinas heréticas. De sus inclinaciones, esta conclusión llevaba derechamente a la coacción, y como Iglesia no había podido corregir propios defectos, la esperanza de una Iglesia purificada tenía que estar en los gobernantes seculares.

Por esta serie mejor, y es el único remedio que queda, que los reyes, los príncipes, la nobleza, los ciudadanos y las comunidades comenzasen y abriesen en un camino a la reforma, de tal modo que los obispos y el clero, que ahora tienen miedo, tendrían razón para seguirla.³

Pero se quede herido, es cierto, la antiguo subterfugio de que esto era un remedio temporal para hacer frente a una situación extraordinaria. Reyes y príncipes-dice-son "obispos por necesidad". Pero el resultado práctico de su ruptura con Roma fue que el gobierno secular se convirtió en agente de la reforma y en árbitro efectivo de lo que ésta debiera ser. Ciertamente nada estaba más lejos de su intención que hacer del gobierno juez de la herejía, pero en realidad el poder que impone es también el que define. Así, pues, Lutero contribuyen realidad a crear un Iglesia nacional, cosa que habría considerado, sin duda, como una monstruosidad religiosa.

Una vez que el éxito de la reforma nada por Lutero quedó en manos de los príncipes, era difícil prever la conclusión de que aquel habría de adherirse a la opinión de que sus súbditos tienen respecto a sus gobernantes un deber de obediencia pasiva. A pesar de su propia independencia de juicio y de su auténtico amor por la libertad religiosa, la adopción de este punto de vista le costó probablemente nada por lo que hace a sus convicciones políticas. En realidad, la política interesaba poco, salvo cuando los acontecimientos obligaban a parar mientes en ella, y sentía, por temperamento, un gran respeto a la autoridad civil; siempre se opuso de modo decidido a la presión política ejercida mediante la sedición y la violencia. Pero no tenía gran respeto por las personas-en una ocasión dijo que los gobernantes era "por lo general los mayores estúpidos y los peores bribones de la tierra"-, pero sí lo tenía, y muy profundo, por las magistraturas en cuanto tal y es no tenía ninguna confianza en las masas de la humanidad.

Los príncipes de este mundo son dioses, el bulbo es Satán, por intermedio de quien Dios obra a veces lo que es otras ocasiones realizar directamente a través de Satán, esto es, hace la rebelión como castigo de los pecados del pueblo.

Prefiero soportar a un príncipe que obrar mal antes que a un pueblo que obra bien.⁴

² "A la nobleza de la nación alemana", 1520(trad. ingl. de Wace y Buchheim); Werke, volumen VI, p. 410.

³ "sobre lasbuenas obras", 1520(trad. ingl. de W. A. Lambret);Werke, vol. VI, p. 258.

Como podría esperarse, su afirmación el deber de obediencia pasiva es todo lo vigoroso posible:

No es de ningún modo propio de un cristiano alzarse contra su gobierno, tanto se actúa justamente como en caso contrario.

De mejoras obras que obedecer y servir a todos los que están colocados por encima de nosotros como superiores. Por esta razón también, la desobediencia es un pecado mayor el asesinato, la injuria, el robo y la deshonestidad y todo lo que éstos pudieran abarcar.⁵

Es cierto que en este particular, como en otros, Lutero no presenta gran tensión lógica; sus opiniones políticas están demasiado regidas por las circunstancias, y la obediencia pasiva no deja de tener sus dificultades. Los mismos principios de los que dependían eran, jurídicamente al menos, súbditos del emperador cuando éste se excediera de su autoridad imperial, lo que era claramente incompatible con el principio general de la obediencia pasiva. Sin embargo, el poder real del emperador sobre los príncipes era lo bastante vago para que la discrepancia tuviera poca importancia práctica. El peso de la autoridad de Lutero estaba de modo enteramente definido al lado de la doctrina de que la resistencia a la autoridad civil es en todas las circunstancias moralmente mala.

Al resultado de luteranismo fue, en conjunto, totalmente distinto de lo que había tratado de conseguir Lutero. Más liberal, al menos por inclinación, en materia religiosa, que Calvino, y que yo las iglesias estado luteranas, dominadas por las fuerzas políticas casi podría decirse que ramas del estado. La destrucción del Iglesia universal la supresión de sus instituciones monásticas y de las corporaciones eclesiásticas y la aprobación del derecho canónico, lo secular de la edad media. La insistencia puesta por Lutero en el carácter puramente y los luteranas, con un cierto tinte de misticismo, presenta un marcado contraste con el tipo de religión que se desarrolló en las iglesias calvinistas, en las cuales la actividad mundana y aún el éxito terreno figuraban como deberes cristianos.

<

Las iglesias calvinistas de Holanda, discos y Norteamérica fueron el principal medio a través del cual se extendió a la Europa occidental la justificación de la resistencia. La diferencia estribó en modo alguno en la intención primordial del propio Calvino; en realidad se creía en el deber de obediencia pasiva con el mismo vigor que Lutero y su carácter era mucho más legalista y autoritario desde el reformador alemán. En la medida en que la diferencia tiene algo que ver con la teología calvinista, la relación es indirecta y en otras circunstancias hubiera podido dar por resultado una historia muy distinta. El hecho decisivo porque calvinismo, especialmente a Francisco sea, se encontraba en oposición a unos gobiernos a los que prácticamente no tenía ninguna posibilidad de convertir ni someter a su dominio. Por esta razón los partidarios de Calvino dejaron que se fuesen perdiendo las vigorosas declaraciones de aquel acerca de la maldad de la resistencia-naturales de Ginebra y aún en Francia mientras hubo alguna esperanza de que la reforma tuviera éxito en este país-y la sustituyeron por una doctrina que tenía efectos diametralmente opuestos. Los primeros pasos dados por John Knox en esta dirección hicieron uso de ciertas afirmaciones no tenían que llevar necesaria e ineludiblemente a un cambio de posesión de tales características.

⁴ Citado por Preserved Smith, *The Age of the Reformation (1920)*, pp. 594 s.

⁵ "Sobre las buenas obras" (trad. ingl. de W. A. Lambert); *Werke*, vol. VI, p. 250.

En su forma inicial, el calvinismo no sólo incluía en su doctrina una condena de la resistencia, sino que carecía de toda inclinación a liberalismo, el constitucionalismo con los principios representativos. Donde tuvo campo libre se convirtió-y ello es característico-en la teocracia, una especie de oligarquía mantenida por una alianza del clero y la nobleza de segundo orden, de la que estaba excluida la masa del pueblo y que, en general, fue antiliberal, opresora y reaccionaria. Tal fue la naturaleza del gobierno del propio Calvino en Ginebra y del gobierno puritano de Massachusetts. Es cierto que Calvino se oponía en principio a combinar el estado y la Iglesia. Pero este motivo rompió con la reforma implantada por Zwinglio en Zurich; y las calvinistas continuaron, por lo general John por ejemplo, en Inglaterra-oponiéndose la unión como la resultante de admitir que el rey fuese el jefe de una Iglesia nacional. Sin embargo, la razón de que así ocurriera con el deseo de que el estado estuviese libre de la influencias clericales, sino precisamente lo contrario. La Iglesia tiene que estar en libertad de fijar sus cánones de doctrina inmoral y debe tener el pleno apoyo del poder secular por imponer su disciplina a los recalcitrantes. Ni habrá como a la excomunión privada al ciudadano excomulgado el derecho desempeñar cargos públicos, y en Massachusetts los derechos políticos estaban limitados a los miembros del Iglesia. A este respecto la teoría del Iglesia de Calvino estado más adentro del espíritu del Iglesia estoicismo medieval extremo que la sostenida por los católicos nacionalistas. Éstos la razón de que, para los miembros de las iglesias nacionales, calvinista y jesuita pareciesen como dos hombres de la misma cosa. Ambos defendieron la primacía y la independencia de la autoridad espiritual y el uso del poder secular por poner en práctica los juicios de aquellos que en materia de ortodoxa y disciplina moral. En la práctica, donde quiera que ello fue posible, el gobierno zedillista colocó las dos espadas de la tradición cristiana el Iglesia pidió la dirección de la autoridad secular al clero en vez atribuirse el a los gobernantes seculares. Era probable que el resultado fuese un intolerable gobierno de los santos: una regulación meticulosa de los asuntos más privados, fundada en el espionaje universal, una tenue distinción entre el mantenimiento del orden público, la censura de la moral privada y la conservación de la verdadera doctrina y el culto adecuado.

No dejaron de tener conexión con esos resultados prácticos las doctrinas características de la teología calvinista-elección y la predestinación-. La creencia en que los hombres no se salva por sus propios méritos sino por libre obra de la gracia de Dios que parece, a primera vista, descorazonadora de todos fuese humano. En la práctica tuvo precisamente el efecto contrario. El calvinismo carecía casi por entero de todo rastro de misticismo y el quietismo que colocaron la idea luterana de la experiencia religiosa. La ética calvinista era esencialmente una ética de acción. Y en realidad ¿qué mejor motivo puede haber para una actividad incesante-para acercar la voluntad y, caso necesario, para endurecer el corazón-que una comisión sentida en toda el alma de que un hombre es el instrumento escogido de la voluntad de Dios?. La teoría calvinista de la predestinación no tenía nada en común con la moderna concepción de la causalidad universal. Era más bien una creencia en un sistema cósmico de disciplina cuasi militar. Por ello, Calvino voto el vocabulario del derecho romano para descubrir la soberanía de Dios sobre el mundo y sobre el hombre. Su moral enseñaban un tanto el amor hacia los semejantes como el dominio de sí mismo, la disciplina y el respeto por los camaradas en la batalla de la vida, virtudes que pasaron a ser las virtudes morales soberanas del puritanismo. Puesta ética la que hizo de las iglesias calvinistas la parte especialmente militante del protestantismo. El dogma de la elección de gracia se adapta del mejor modo posible al carácter autocrático del reformador moral que se fije así mismo la tarea de luchar contra la masa no regenerado de la humanidad.

La doctrina de la representación equivalía a dar a los santos el derecho a gobernar. Falta de inclinación que tenía Lutero hacia la experiencia religiosa mística, Calvino atribuía un cierto sentido mayor valor a las instituciones seculares, de para Lutero sólo tenían importancia mundana. Ello implicaba la independencia del Iglesia, sino lo contrario: figuran entre los "medios extremos de salvación". De ahí que el primer deber del gobierno sea mantener el culto de Dios y desterrar la idolatría, el sacrilegio, la blasfemia y la herejía. A este respecto, a la importancia que atribuye Calvino a las finalidades para las cuales el poder secular es muy importante para entender su concepción.

El propósito del gobierno temporal, mientras vivimos entre los hombres, es fomentar y apoyar el culto externo de Dios, defender la doctrina pura y la posición de la Iglesia, conformar nuestras vidas a la sociedad humana, moldear nuestra conducta con arreglo a la justicia civil, armonizarnos con nuestros semejantes y mantener la paz y la tranquilidad comunes.⁶

Es cierto que Calvino reiteró la antigua concepción cristiana de que no puede obligarse a nadie a que crea en la verdadera religión, pero prácticamente no puso ningún límite al deber del estado de imponer la conformidad exterior.

Así, pues, el calvinismo aspiraba primordialmente a la censura en materia de moral y la disciplina en materia de doctrina; ello es importante por el poder e influencia quedaba al clero. El hecho es tanto más de destacarse por cuanto que fue más allá que otras iglesias protestantes en su oposición al ceremonialismo y también porque la forma calvinista de gobierno eclesiástico incluye la representación de la congregación por *elders** seculares. Esta última práctica era un medio eficaz de aplicar la censura; pero no tenía la intención de introducir la democracia en Iglesia y de contrarrestar la influencia del clero, ministros y en las primeras formas del calvinismo. En teoría, el poder de la Iglesia residía en todo el cuerpo cristiano, y en Ginebra ese poder lo ejercía un consorcio compuesto del clero y quedó Séneca no seculares elegidos nominalmente por la corporación municipal. En realidad, el poder del clero era prácticamente ilimitado y el sistema sólo era representativo en el vago sentido de que se suponía el consistorio ejercía una autoridad perteneciente a todo el Iglesia. En un principio, los *elders* para en el sentido específico representantes de la congregación, como llegaron a serlo más tarde cuando las iglesias presbiterianas adoptaron un plan de elección, y no había autonomía en las uniones de la Iglesia al modo como existió posteriormente en las organizaciones congregacionalistas.

Sin embargo, es enteramente cierto que en Escocia el calvinismo Dios realidad al principio de representación en forma importancia política. La Asamblea General de la Iglesia escocesa, fondos "presbíteros"* y sínodos provisiones, era mucho más representativa de la generalidad de la nación que el parlamentos excuses, el cual habían seguido conservando una estructura feudal. En Escocia la reforma fue ante todo un movimiento popular y nacional dirigido contra una cortina nobleza católicas, íntimamente ligadas con Francia, pero ello no ocurrió así porque el calvinismo en su forma original postulase los derechos del pueblo por la representación popular. Desde el punto de vista político no implicaba nada semejante y la intervención de los seculares en el gobierno eclesiástico sólo llegó a tener esas características cuando las circunstancias produjeron tal resultado.

⁶ *Institution christinde religionis*, IV, XX, 2.

* En las iglesias prebiterianas se denomina *elders* (decanos) a los seculares que, junto con el ministro, componen la asamblea llamada *sesión* y dirigen los asuntos de la iglesia. [T.]

* Es el sistema presbiteriano se llama *presbetero* a unas asambleas de prebiteros y *elderes*, compuestas de todos los ministros y uno o más *elders* de cada parroquia o congregación. Constituye la asamblea superior a la sesión e inferior al sínodo.

En la medida en que el calvinismo tenía alguna tendencia contraria el poder monárquico, tal cosa era consecuencia de una cualidad negativa y no positiva. El probablemente cierto, -y sin duda a fines del siglo XVI se creía así- el calvinismo no constituía una forma de gobierno eclesiástica recomendable para una Iglesia nacional de la que el monarca fuese el jefe temporal. La razón esencial de ello consiste ya en el hecho, ya señalado, de que el calvinismo aceptaba el principio postulado por Hildebrando de que la autoridad espiritual es superior a la secular, y tenía, por ende, a ser al clero independiente del jefe temporal de una iglesia de estado. La diferencia calvinismo catolicismo a este respecto estriba en el hecho de que aquel hace autónoma la Iglesia-incluyendo en ella al clero y a los seglares-, en vez de concentrar el poder espiritual de los obispos. En las iglesias nacionales los obispos, una vez separados de Roma acción fueron los instrumentos más aptos para administrar en Iglesia el gobierno regio, y por ello el episcopalismo pasó a ser la forma natural de gobierno de las iglesias nacionales. Esta fue la razón del vigoroso purismo de Jacobo I: "si no hay obispo, no hay rey", eso basado en una larga y dura experiencia de los "presbiterios" calvinistas. Así, pues, en este sentido el calvinismo estaba predestinado a ser la forma de gobierno eclesiástica defendida por los partidos de oposición. No era intrínsecamente popular y ciertamente no tenía la intención de ser antimonárquico, pero era monárquico en el sentido de que la monarquía no tenía siempre a su disposición formas de gobierno eclesiásticas más favorables para ella.

CALVINO Y LA OBEDIENCIA PASIVA

La importante, con mucho, de las opiniones específicamente política de Calvino, al menos por lo que se refiere a su propia época y lugar, es su vigorosa y, en conjunto, congruente afirmación del deber de la obediencia pasiva, con respecto al cual estaban de completo acuerdo con Lutero. Como el poder secular es el medio externo de salvación, la posición del magistrado es, dice, una honorabilísima; es el vicario de Dios y la resistencia que se oponga y resistencia opuesta Dios. Disputa acerca de cuál sea la mejor condición del estado es como para el ciudadano pasivo que no tiene el deber de gobernar, asunto vano. Si hay algo exija ser corregido debe señalarse los su superior y no poner manos a la obra. No debe ser nada sin mandato del superior. El mal gobernante, que es un castigo divino que sufre el pueblo por sus pecados, merece la sumisión incondicional de sus súbditos en grado no menor que el bueno, ya que la sumisión no se debe a la persona sino la magistratura y ésta tiene una majestad inviolable. Es cierto que Calvino, como prácticamente todos los escritores que en el siglo XVI defendieron el derecho divino de los reyes, expresó opiniones vigorosas respecto a los deberes de los gobernantes para con sus súbditos. La ley inmutable de Dios obliga tanto a los reyes, los súbditos, y el mal gobernante susceptible de sedición contra Dios. Como más adelante Locke, sostuvo que la ley civil no hace sino fijar una pena para lo intrínsecamente malo. El castigo de un magistrado que incumple sus deberes compete a Dios y no a sus súbditos. Era natural que Calvino adoptase esa posición, tanto como consecuencia de su propio poder en Ginebra, como porque todavía tenía la esperanza de que el protestantismo calvinista pudiese convertirse en religión de los reyes de Francia.

En la teoría de resistencia política de Calvino hay un aspecto que en sus escritos tiene poca importancia y que fue desarrollado ampliamente por algunos de sus discípulos. Señalaba Calvino de constituciones en las que ciertos "magistrados inferiores" tienen el deber de resistir a la tiranía del jefe del estado y proteger al pueblo contra él⁷. Pensaba, sin duda, en cargos como los tribunos de la

⁷ *Institutio*, IV, XX, 31

plebe en la antigua Roma. En caso de de que una constitución tenga magistrados inferiores de ese tipo, el derecho a resistir deriva de Dios; pero no es en ningun sentido un derecho general del pueblo a resistir. En tales casos el poder soberano es conjunto y uno de los que participan en el tiene el deber de impedir el abuso de otro. Esta teoría del magistrado inferior adquirió para ciertos calvinistas un importancia desproporcionada respecto a la que le había atribuido Calvino. Una vez abandonada la doctrina de la obediencia pasiva, como ocurrió primero en Escocia y después en Francia, el derecho a resistir no recibía por lo general en personas privadas sino en los magistrados inferiores o "guías naturales" del pueblo. La tiene constituye una mitigación aristocrática de la doctrina general de los derechos naturales inherentes al pueblo. La obligación del gobernante de actuar con arreglo al derecho es un obligación para con Dios y no con respecto al pueblo; el poder de aquel está limitado por la ley de Dios y no por los derechos del pueblo; y si en una determinada constitución hay un derecho a resistir al magistrado principal, también deriva de Dios y no del pueblo.

El hecho de que las convicciones políticas de Calvino fuesen más bien aristocráticas monárquicas no tiene sino un importancia secundaria. En su sistema lugar sino para un rey, a saber, Dios mismo. Por ello pudo representar la selecciono de un hombre o una familia para ocupar el poder como *lèsemajesté* contra la divina realeza. Esta opinión se reforzaba probablemente por una preferencia intelectual, basado en los estudios humanistas, hacia la antigua República aristócrata. Esa preferencia puede verse muy claramente en el Instituto. Calvino reproduce, tomándolo de Polibio, el antiguo argumento en favor de la forma mixta de gobierno. Su crítica de la monarquía hereditaria recuerda a Cicerón, y su crítica de la democracia son tan severas como las de Platón. Nada puede superar el desprecio estresado al hablar de los anabaptistas como gentes "viven en promiscuidad, como ratas en la paja". La tendencia de las opiniones políticas y sociales de Calvino era marcadamente aristócrata, y esa nota perduró en términos generales en todo el calvinismo, salvo las lenguas de las sectas izquierdistas que la transformaron.

En sus aspectos principales la teoría política del Calvino era una estructura un tanto inestable, no precisamente porque fuese ilógica, sino porque era fácil que fuese presa de las circunstancias. Por una parte subrayada la maldad de toda la resistencia o la autoridad constituida, pero por otra, su principio fundamental era el derecho del Iglesia declarar la verdadera doctrina y a ejercer una censura universal con el apoyo del poder secular. En consecuencia, podía predecirse sin temor a equivocación del Iglesia calvinista, que existe en un estado cuyos gobernantes se negaban a admitir la verdad de su doctrina y a imponer su disciplina, había de abandonar el deber de obediencia para afirmar el derecho a la resistencia. Al menos era de esperarse resultado donde quiere que hubiese pocas probabilidades de convertir al gobierno en cierta posibilidad de conseguirlo mediante la resistencia. Tal fue la situación en que se encontraron los calvinistas a fines del siglo XI, tanto en Escocia como en Francia.

JOHN KNOX

El cambio de posición lo realizó primeramente John Knox, y ello no se debió a ninguna especial originalidad de su parte, sino a la situación en que se encontraba colocado el protestantismo escocés. En 1558 Knox estaba desterrado y condenado a muerte por la jerarquía católica escocesa, pero seguía siendo jefe de un importante grupo protestante. La corona, debido a la alianza con Francia, era irremediamente católica. Pero por ello podía esperar mucho de una política de resistencia y nada de cualquier otra, y de hecho logro por aquel medio llevar a cabo la reforma escocesa sólo dos años más tarde. En esa situación escribió su *Appellation* a la nobleza, a los

estamentos y al estado llano escocés, afirmando que era el deber de todo hombre, cualquiera que fuese su opinión, tratar de que se enseñase la verdadera religión, y que quienes privan al pueblo del "alimento de sus almas, quiero decir, la Palabra viva de Dios", son reos de muerte.

En lo esencial, Knox no se apartó de los principios de Calvino. Dio por supuesta la verdad indiscutible de la versión calvinista de la doctrina cristiana, así como el deber del Iglesia de imponer su disciplina todos los que no la acepten voluntariamente. Todo cristiano está obligado a hacer esa doctrina y esa disciplina tenga el peso a que le está dado derecho su verdad. Hasta aquí Knox no es sino aún un reexpositor de Calvino. Pero en Escocia había un reciente católico que gobernaba en nombre de una reina católica y que no sólo negaba la verdadera fe, sino que sostenía activamente la idolatría (esto es el catolicismo). ¿Que debía, en tal caso, hacer un verdadero creyente? Knox afirmó audazmente que era su deber corregir reprimir cualquier cosa que hiciese un rey contra la palabra, el honor y la gloria de Dios, y rechazó, en consecuencia, la doctrina calvinista de la obediencia pasiva.

Porque ahora la cantinela común de todos los hombres es "debemos obedecer a nuestro leyes, tanto si son buenos como si son malos, pues Dios no ha ordenado así". Pero horrible ha desde ser la vergüenza que caerá sobre tales blasfemo del santo nombre y ordenanza de Dios. Pues no es menos de mar decir que Dios ha mandado que se obedezca los reyes cuando ordena la impiedad, que decir que Dios es, en su precepto, autor y mantenedor de toda la iniquidad.

El castigo de los crímenes tales como la idolatría, la blasfemia y otros que tocan a la majestad de Dios, no corresponde a los reyes y los gobernantes principales, sino también al cuerpo entero de este pueblo y a cada uno de los miembros del mismo, según la profesión de cada cual y según aquella posibilidad y ocasión de Dios ofrece para vengar las injurias hechas a su gloria en cualquier momento en que la impiedad llegue a ser manifestante conocida.⁸

Tras de alguna de las afirmaciones de Knox parece encontrarse la presunción de que los reyes deben su poder a la elección y que, en consecuencia, son responsables ante el pueblo por el ejercicio de aquél,⁹ por ello es bastante vago y esta sin desarrollar. Los puntos esenciales son: primero, que abandonó la creencia de Calvino en que la resistencia era mala siempre, y en segundo, que defendió la resistencia como parte del deber de apoyar la reforma religiosa. Su posición se basa en el deber religioso, no en los derechos del pueblo, pero dio alas a las iglesias calvinistas que se encontraban en posición al poder regio y justificó audazmente el uso de la rebelión. El siguiente paso dio en Francia, donde la iniciación de las de religiosas volví a poner a un partido calvinista posiciona una monarquía católica. La teoría de que el poder regio deriva del pueblo y que quien lo ejerce responsable ante este, residía aquí un desarrollo mucho más completo del que le dio Knox, aunque todavía con referencia muy concreta al problema religioso. Por lo tanto, el pleno desarrollo del calvinista revolucionario o antimonárquico de Knox, hay que buscarlo en una obra como la *Vindiciae contra tyrannos*.

⁸ Apellation; Worls (ed. De Laing), vol. IV., pp.496, 501. Por extraño que parezca, esto se escribió en Ginebra. En el mismo año Christopher Goodman publicó opiniones semejantes a las de Knox en su *How Superior Powers ought to be obeyed*. Es evidente que ambos habían colaborado. Véase J. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p. 110

⁹ *The second Blast of the Trumpet* (1558).

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte I.
- M. E. Cheneviere, *La pensée politique de Calvin*. Ginebra, 1937.
- A. M. Fairbairn, "Calvin and the Reformed Church", en *Cambridge Modern History*, volumen II (1903), cap. XI.
- F. J. C. Hearnshaw (ed.) *The Social and Political Ideas Some Great Thinkers of the Renaissance and The Reformation*. Londres, 1925, caps. VII-VIII.
- Winthrop S. Hudson, *John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy*. Chicago, 1942
- T. M. Lindsay, "Luther", en *Cambridge Modern History*, vol. II (1903), cap. IV.
- James Mackinnon, *Calvin and the Reformation*, Londres, 1936
- F. W. Maitland, "The Anglican Settlement and the Scottish Reformation", en *Cambridge Modern History*, vol. II (1903). Cap. XVI
- J. T. McNelli, *The History and Character of Calvinism*. Nueva York, 1954
- William A. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin*, Nashville, Tenn, 1954.
- Robert H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation: Studies in the Sixteenth Century Political Thought*, Londres, 1926.
- Preserved Smith, *The Life and Letters of Martin Luther*, segunda edición, Boston, 1914.
- Preserved Smith, *The Age of the Reformation*, Nueva York, 1920
- R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Nueva York, 1926.
- Ernest Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. inglesa de Olive Wyon, 2 vols. Nueva York, 1949.
- L. H. Warming, *The Political Theories of Martin Luther*, Nueva York 1910.
- Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. inglesa de Talcott Parsons, Londres, 1930.
- Sheldon S. Wolin, "Politics and Religion: Luther's Simplistic Imperative", en *American Political Scientific Review*. Vol. L. 8 (1956), p. 24.

XX. TEORIAS MONARQUICAS Y ANTIMONARQUICAS

AL MORIR Calvino en 1564 estaban marca las trayectorias de las guerras religiosas que, como había dicho Lutero, iban a "llenar el mundo de sangre". En Alemania las divisiones territoriales hicieron de ellas una lucha entre príncipes, con el resultado de que no fue necesario plantear el problema fundamental de la libertad religiosa. En los Países Bajos tomaron la forma de rebelión contra un señor extranjero. En Inglaterra, como también en España, la supremacía del poder regio impidió, durante el siglo XVI, estrellas en la guerra civil. Pero Francisco sea se produjo una lucha de facciones que puso en peligro la estabilidad nacional. Así, por ejemplo, en Francia, entre 1562 y 1598 hubo no menos de ocho guerras civiles, señaladas por atrocidades tales como las de la noche de San Bartolomé y el uso despiadado del asesinato por ambos bandos. No sólo se interrumpió el gobierno ordenado, sino que hasta la propia civilización se vio amenazada. Por ello, en el siglo XVI, con Francia donde se escribe el capítulo más importante de la filosofía política. En este país aparecieron las principales corrientes de pensamiento que fueron desarrolladas posteriormente en las guerras civiles inglesas del siglo siguiente. Tanto la teoría del derecho del pueblo en cuanto defensa del derecho a resistir como la teoría del derecho divino de los reyes en cuanto baluarte de la unidad nacional, comenzaron su historia con serias políticas modernas en Francia.

LAS GUERRAS DE RELIGIÓN EN FRANCIA

En los aspectos más generales, el desarrollo político fue semejante en Francia y en Inglaterra, aunque con diferencias muy importantes. En ambos países la no monarquía constituye el primer órgano de unidad nacional y la fuente del gobierno centralizado, moderno. La tarea de la monarquía fue más fácil en Inglaterra, ya que la tradición de la independencia provincial y municipal en conjunto más débil que en Francia, donde el poder real sólo logró prevalecer tras un periodo de guerra civil. Pero por otra parte no había en Francia una tradición parlamentaria tal como existía en Inglaterra. Aunque el poder del parlamento sufrió un eclipse temporal durante el periodo vista de los Tudor, acabó por prevalecer y establecerse como gobierno nacional. En Francia las diferencias de privilegios provinciales hacen imposible una constitución parlamentaria en escala nacional. Como consecuencia de los diferentes modos de producirse la unificación nacional en ambos países, surgieron diferencias características del pensamiento político. En Inglaterra, donde el poder regio no se vio seriamente amenazado en el siglo XVI, no se produjo por entonces una teoría del absolutismo regio, o soberanía completa del monarca; en cambio, en Francia esa teoría acabó por prevalecer a fines de aquel siglo. Cuando en el siglo XVII se desarrolló en Inglaterra la oposición al poder regio, el problema se plantea en forma de conflicto entre el rey y un parlamento nacional, forma que no podía adoptar en Francia. Por el contrario, la oposición al absolutismo regio fracaso en Francia en gran parte porque estaba aliada a un particularismo medieval quiere incompatible con el gobierno nacional centralizado.

En Francia, y en realidad en todas partes, las diferencias de religión estaban inextricablemente entremezclados confusos políticas y económicas. A mediados del siglo XVI había demostrado que sistema centralizado de la monarquía francesa, que Maquiavelo dominaba como forma mejor de gobierno monárquico,

estaba sujeto abusos tan serios que por el momento amenazaban con privar a la corona del apoyo de la alta clase media, de la que depende en realidad su poder. Los abusos en materia de impuestos, lo lento y seguro de la justicia y la venalidad de los funcionarios ejecutivos dependientes del monarca permitieron algo a lo que podría denominarse reacción. Los privilegios de las provincias, de la nobleza, de las ciudades más o menos autónomas y, en general, de las instituciones medievales amenazaron con debilitar las instituciones más característicamente modernas del gobierno regio centralizado. Ninguno de sus problemas específicamente protestante o católico, pero ambos bandos religiosos utilizaron según convenía sus intereses. Sin embargo, la gran debilidad de los hugonotes consistió en que en la mayoría de los casos encontraron del lado de los privilegios locales y en contra del rey. La tendencia permanente de la evolución política la muestra el hecho de que, pese a las debilidades personales de los monarcas, la corona salió fortalecida y no debilitada de las guerras civiles. A la larga derrotó a la reacción y a la revolución y así el fin del siglo XVI llegó a ser posible una centralización eficaz bajo el predominio de una teoría del absolutismo regio. Por lo que hace a la religión, ello significó el triunfo de lo que podría denominarse catolicismo nacional frente a las pretensiones ultramontanas del papado definidas por los jesuitas y frente a las fuerzas del particularismo representadas por los calvinistas.

Por ello como la literatura polémica de Francia después de iniciarse las guerras civiles se divide en dos tipos principales. Había, por una parte, escritos que defendían la santidad del oficio regio; a fines del siglo XVI esta tendencia había cristalizado en la teoría del derecho divino, afirmando la inviolabilidad del derecho del monarca a su trono, derecho derivado directamente de Dios y transmitido hasta el por legítima herencia. La importancia de esta teoría estriba principalmente en las consecuencias prácticas deducidas de ella: en primer lugar, el deber de obediencia pasiva que tenían los súbditos para con sus soberanos a pesar de las diferencias doctrinales y en segundo la imposibilidad de que un monarca fuese depuesto por un poder externo como el papado. Por otra parte, hubo varias teorías "monarcómacas" como vinieron a ser denominadas¹, que hacer derivar el poder regio del "pueblo" comunidad y defendían el derecho a resistir al monarca en determinadas circunstancias. Éstas teorías monárquicas fueron desarrolladas en primer término por escritores hugonotes, pero no había en ellas no específicamente protestante. Toda la literatura era esencialmente polémica y los diversos partidos cambiaban de postura en forma desconcertante conforme le imponía las circunstancias².

Como la teoría del derecho divino del monarca se expuso por primera vez en su pleno vigor para contestar a los argumentos justificada la resistencia, conviene exponer estos en primer término. Las obras más interesantes de esta tendencia fueron los escritos de los protestantes franceses, aparecidos principalmente después de la noche de San Bartolomé de 1572, aunque será conveniente mencionar y otras cuantas obras de importancia semejante debidas escritores protestantes no franceses. Las obras de las visitas no fueron en su mayor parte escritas por franceses y se basaron en grado variable en el documento específicamente escrita del poder indirecto del papado, pero es conveniente exponer las juntas. Por último, expondremos la teoría del

¹ El nombre de "monarcomaco" fue inventado al parecer por William Barclay en su *De regno et ragali potestante (1600)*, aplicado a todo escritor que justificase el derecho de resistencia. No implicaba ninguna objeción a la momarquía como tal.

² Cuando la probablemente extinción de la dinastía de los VALois puso de manifiesto el posible acceso al trono protestante de Enrique de Navarra, un grupo de escritores católicos antimonárquicos adoptó los argumentos utilizados antes por los protestantes. Las principales obras que representan esta tendencia son *De Justa Herici III abdicatione* (1589) de Bourches; y *De justa republicae Christianae in the reges impíos et haereticos autoritate* (1592) de un escritor no identificado que se denomina a si mismo Rossseaus; Probablemente William Rainolds.

derecho divino, como representativas del resultado del debate, al menos por lo que se refiere a la situación francesa.

EL ATAQUE PROTESTANTE CONTRA EL ABSOLUTISMO

Los escritores hugonotes produjeron dos corrientes de argumentación que siguieron siendo típicas de la oposición al poder regio absoluto y que reaparecieron posteriormente en Inglaterra. En primer lugar había un argumento constitucional que sus defensores alegaban estar fundado en hechos históricos. Este argumento era único de la práctica medieval, frente a las tendencias más modernas y el absolutismo regio. Hasta cierto punto constituía en realidad una apelación a los hechos, ya que era posible demostrar sin grandes dificultades que la monarquía absoluta constituía una innovación. Pero desgraciadamente, el gobierno medieval tampoco había sido constitucionalmente ningún sentido que pudiese ser adecuada siglo XVI. Por esta razón era probable que los argumentos históricos fuesen especiosos o carentes de importancia; más que nada sería para colocar al adversario en la incómoda postura de defender la usurpación. En segundo lugar, un adversario del poder regio podría buscar los fundamentos filosóficos del poder político y tratar de demostrar que la monarquía absoluta era contraria a las normas jurídicas universales que se suponían subyacentes en todo gobierno. Las dos corrientes estuvieron totalmente desconectadas y ambas tenían su origen en el Medioevo. La creencia en el derecho natural forma parte de una tradición universalmente aceptada que había llegado al siglo XVI a través de todos los canales del pensamiento político y que había aumentado en importancia ante la carencia de juridicidad de la monarquía. El argumento histórico daba precisamente por supuesto que las costumbres inmemoriales tenían la sanción del derecho natural.

La teoría constitucional no era, desde luego, patrimonio específico del partido hugonote. Los poderes del rey de Francia habían estado desde hace mucho tiempo sujetos a debate y con mucha frecuencia se exponía la opinión de que tales poderes estaban limitados por la ley natural o los privilegios consuetudinarios. Antes del período de las guerras civiles apenas puede decirse que hubiera existido nada semejante a una teoría moderna de la soberanía que invirtiese al monarca de un poder universal para ser la ley. Esta teoría fue resultado de la amenaza que para el gobierno ordena descentralizados supusieron las guerras civiles. En particular, se había sostenido frecuentemente que el poder del monarca estaba limitado por el aparato judicial del reino—por el supuesto derecho de los *parlements* a negar se registrar y poner en vigor el edicto real—o por el derecho menos definido de los estados generales de ser consultados, en cuanto representación dentro del reino, en materia de legislación impuestos. En la práctica, el primero de esos derechos que el freno más importante al poder regio. Era cosa generalmente admitida la alimentación del monarca por los privilegios antiguos o locales.

El más conocido de los hugonotes que escribieron sobre teoría constitucional es Francis Hotman, cuya *Franco-Gallia* se publicó en 1573 y es uno de los innumerables folletos consecuencia de la noche de San Bartolomé del año anterior. El libro pretende ser una historia constitucional de Francia y demostrar que el reino no había sido nunca una monarquía absoluta. Hotman considera que incluso la sucesión hereditaria es costumbre de origen relativamente reciente, basada tan sólo en el consentimiento tácito del pueblo. De modo más específico sostenía que el monarca era electivo y que sus poderes estaban limitados por los estados generales que representan a todo el reino, apoyando esta tesis con una nube de precedentes de autenticidad más que dudosa. El argumento se basa en el principio del constitucionalismo medieval de que las instituciones políticas derivan su

derecho de prácticas inmemoriales inherentes a la propia comunidad. En este sentido el consentimiento del pueblo, expresada en tales prácticas, es la base legítima del poder político, y la propia con una deriva su autoridad disposición jurídica como órgano de la comunidad. La principal afirmación positiva de Hotman-que en Francia el rey había partido siempre su poder con los estados generales-no era, sin embargo, cierta históricamente, ni tenía ningún valor práctico en las circunstancias, de que el desarrollo de los estados generales hasta convertirse en parlamento nacional no estaba dentro de las posibilidades del momento. Ni los hugonotes ni ningún otro partido tenían verdadero interés líder su destino a los estados generales.

Más interesante y más importante a la vez ese tipo filosófico de la teoría que deducían la limitación del poder regio de principios generales. En los años que siguieron a la noche de San Bartolomé los protestantes franceses escribieron muchas obras de este tipo, todas las cuales adopta la posición de que los reyes han sido instituidos por la sociedad humana para servir a los fines propios de esta y que su poder es, en consecuencia, limitado. El peso desde influencia sobre el calvinismo francés lo demuestra el hecho de que uno de estos folletos, aunque publicado en forma anónima, o probablemente obra del amigo y biógrafo de Calvino, Theodore Beza, que era en aquel tiempo sucesor del primero como jefe del gobierno de Ginebra³. La presión de las circunstancias llevó a Beza, como había llevado a Knox, a invertir no sólo la doctrina de Calvino, sino su anterior convicción favorable a la obediencia pasiva. Un tanto regañadientes, pero con perfecta claridad sostuvo el derecho de los magistrados inferiores, aunque no el de los ciudadanos particulares, a resistir a un tirano, en especial en defensa de la verdadera religión. Sin embargo, la más famosa de todo este grupo-muy numerosa-de obras fue la *Vindiciae contra tyrannos*, publicada en 1579⁴, que sistematizaba los argumentos sostenidos en los años precedentes. La *Vindiciae* se convirtió en una de las piedras millares de la literatura revolucionaria. Se volvió pública repetidas veces, en Inglaterra y en los demás países, cada vez que la oposición entre un arte pueblo llegaba una nueva crisis. En consecuencia, hay que examinarlas con algún cuidado, tanto por lo que representó en Francia de su época, para ver hasta qué punto se aproxima la doctrina posterior de los derechos del pueblo.

LA "VINDICIAE CONTRA TYRANNOS"

La *Vindicae* esté dividido en cuatro partes, cada una de las cuales estado de resolver un problema fundamental de la política contemporánea. Primera, ¿están obligados los súbditos obedecer a los príncipes si mandan algo contra la ley de Dios? Segunda, ¿es lícito resistir a un príncipe que desea anular la ley de Dios o que ataca la Iglesia, y en tal caso, a quien, por qué medios y en qué medida le es ilícita la resistencia cierra? Tercera, ¿qué punto es lícito resistir un príncipe esto oprimiendo destruyendo al estado, y a quien, por qué medios y con qué derecho se le puede permitir tal

³ *De jure magistratuum in súbditos*; publicada también en francés bajo el título de *Du droit des magistrats sur les sujets*, probablemente en 1574. A. Elkan han estudiado en *Die Publizistik der Bartholomäusnacht*(1905), pp. 46 ss., el problema de quien sea el autor de la obra.

⁴ Hubo una edición francesa en 1581 y una traducción inglesa publicada en 1648 y reproducida varias veces con posterioridad. Esta ha sido reimpresa con una introducción de H.J. Laski, bajo el título de *A Defence of Liberty against Tyrants*, Londres, 1924. El libro se publicó bajo el seudónimo de Stephanus Junius Brutus, y desde el siglo XVI se ha venido descubriendo quién fue su autor. Como consecuencia de un artículo del *Diccionario de Bayle* se atribuía antes a Hubert Languet, pero desde el trabajo presentado por Max Lossen a la Real Academia de Baveiera y publicado por esta en 1887, se ha atribuido generalmente a Philippe du Plessis MOrnay. Ernest Barker en "The Authorship of the *Vindiciae contra Tyrannos*", *Cambridge Historical Journal*, vol. III (1930), pp. 164 ss. Ha resucitado recientemente la atribución a Languet y J. W. Allen en su *History of Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p. 319, n. 2, ha expresado dudas acerca de las dos opiniones. Sobre todo este grupo de escritores franceses, véase Allen, op. cit. página 312 ss.

resistencia cierra? Cuarta, ¿puede ilícitamente o están obligados los príncipes vecinos ayudar a los súbditos de otros príncipes, cuando tales súbditos hacen en afligidos por defender la verdadera religión o están oprimidos por una tiranía franca?

La mera inversión de sus problemas basta para indicar cuál es el interés principal del autor. No importó el gobierno en cuanto tal, sino la relación entre el gobierno y la religión. Sólo en la parte tercera toca lo que puede considerarse como una teoría general del estado y aún en ella no puede decirse que la política ocupe el primer plano. Todo el libro contempla una situación en la que el príncipe profesan una religión y un grupo importante de sus súbditos otra distinta. Además, el autor nunca llegó imaginar lo que hoy parece ser la solución obvia, a saber que una diferencia de fe religiosa debe considerarse como algo que no tiene nada que ver con los deberes políticos. El autor de la *Vindiciae* da por supuesto que los gobernantes deben sostener la verdadera doctrina. Pero al mismo tiempo, la parte sustancial de su argumentación se apoya muy poco en Calvino; los hugonotes franceses no tenían en perspectiva una teoría semejante al gobierno de Ginebra, ni la deseaban. La filosofía política de la *Vindiciae* vuelven realidad de los argumentos de los escritores antifascistas, como Guillermo de Occam o los conciliares, contra un papa herético. El gobernante es servidor de la comunidad y esto puede hacer cualquier cosa que se necesaria para su vida.

En un esquema fundamental de la teoría de la *Vindiciae* adoptó la forma doble pacto o contrato. Hay, en primer lugar, un contrato en el que son parte de un lado Dios y del otro el rey y el pueblo con juntamente. Por este contrato la comunidad se convierten Iglesia, el propio escogido por Dios y se obliga a ofrecer una adoración verdadera y aceptable. Este pacto con Dios es lo que más se parece a la reforma revisada el calvinismo tal como lo había expuesto Knox. En segundo lugar hay un contrato en el que las partes son el pueblo y el monarca. Este específicamente el contrato político mediante el cual un pueblo se convierte en estado. Tal acuerdo obliga al rey a gobernar bien y con justicia y el pueblo obedecerle mientras lo haga así. Era necesario el doble pacto porque el autor de la *Vindiciae* pesaba siempre que el deber religioso como razón más importante de la rebelión. Su finalidad principal era demostrar que existía derecho a coaccionar a un rey hereje. Desde un punto de vista puramente político-que desde luego son hubiera podido dotarse de haber divorciado totalmente la cuestión religiosa de la política-pacto con Dios constituía un peso muerto para la teoría. De eliminar no habría quedado únicamente contrato político entre el rey y la comunidad, establecer el principio de que el gobierno existe para la comunidad y de que, en consecuencia, la obligación política es limitada y condicional. La omisión habría requerido un racionalismo político que no poseía el autor de la *Vindiciae*.

La teoría del contrato de la *Vindiciae* difería también en otro aspecto de la doctrina pacifista de fecha posterior. El autor no veía ninguna discrepancia entre la teoría de que el poder del monarca viene de Dios y la que surgía de un contrato con su pueblo. En otras palabras, la teoría del derecho divino no se había unido aún a la creencia en la obediencia pasiva, de tal modo al subrayar la responsabilidad del rey ante Dios se entendiera que el autor del hiciese daba por supuesto que no era responsable ante su pueblo. En consecuencia, el autor de la *Vindiciae* no dudó en afirmar también de del monarca deriva de Dios. El derecho divino del oficio regio quedaba subsistente al lado de los derechos de un monarca determinado deriva del pacto con su pueblo. De modo semejante, el deber de obedecer los mandatos legítimos del monarca un deber religioso a la vez que un obligación derivada del contrato. La *Vindiciae* no constituye ningún sentido un intento de basar el gobierno enteramente en principios seculares; como la teoría del derecho divino, era por completo teológica.

El método de argumentación seguido en la *Vindiciae* y una curiosa mezcla de principios jurídicos con autoridad de la escritura. Las formas de contratos sancionadas por el derecho civil son considerados como se formase parte de la orden de la naturaleza y tuviesen, en consecuencia, validez universal. Para asegurarse el junto con arreglo a las formas que le agrada, es adoptó un procedimiento utilizado por los acreedores para asegurarse el pago de una deuda. En el primero de los dos contratos, el rey el pueblo quedan mancomunada y solidariamente obligados, como secuela se hubiese obligado a salir fiador del rey. De ahí que resulte responsable de la pureza del culto en el caso de que el monarca incumpla su obligación. Por lo que se refiere a la autoridad de la escritura, el autor utiliza la analogía del Papa mediante el cual supone que los judíos pasaron a ser el pueblo escogido por Dios.⁵ En la era cristiana todos los pueblos cristianos ocupan el lugar de los judíos y son, por ende, "escogidos", esto es, se encuentra obligados al culto debido a la doctrina verdadera. Otra forma de argumentación utilizada repetidas veces es la analogía de la relación feudal entre señor y el vasallo. En ambos contratos se representa el poder del monarca como delegado, en el primero por Dios y en el segundo por el pueblo. El poder se concede para ciertos fines, y su retención depende de la condición de su cumplimiento. Dios y el pueblo son, por lo tanto, superiores; el Reyes obligado al servicio de ambos y la obligación del pueblo respecto a él es limitada y condicional.

Por lo tanto, pues, todos los reyes son vasallos del rey de Reyes, investidos en su oficio por la espada, que es el reconocimiento de su regia autoridad, con el fin de que por la espada mantenga la ley de Dios, defienda a los pueblos y Castilla los malos. Así como vemos comúnmente de quienes soberano señor pone sus vasallos en posesión de su feudo ciñéndoles una espada y entregándole un escudo y un estandarte, con la condición de que combatan un y esas armas y se representa la ocasión.⁶

Tales pasajes son numerosos e importantes. En ellos la *Vindiciae* se une con la argumentación histórica empleada por Hotman y por otros autores. Muestran que la defensa de la autoridad limitada del monarca se basa en la supervivencia de modos de pensar medievales y constituía sustancialmente una relación hacia concepciones políticas más antiguas y contra la posición más típicamente moderna de los absolutistas.

Es fácil ver esta descripción de líneas principales de la argumentación seguida en la *Vindiciae*, las razones por las que sostiene el autor que puede resistir legítimamente al poder del monarca. Todo cristiana tiene que reconocer que es su deber obedecer a Dios antes que al rey, en el caso de que el monarca ordene lo contrario a la ley de Dios. Además, el poder del monarca deriva de un pacto sostener el culto apropiado, es a todas los es legítimo resistir si viola la ley de Dios o deriva para la Iglesia. En realidad es más que legítimo: es un deber positivo. El pueblo el mancomunada y solidariamente responsable con el rey de la conservación de la pureza de doctrina y culto; si el rey incumple su obligación toda la carga recae sobre pueblo, y si éste no resiste al monarca se hace reo de todo el castigo que merece el pecado regio.

El segundo contrato, entre el rey el pueblo, justifica la resistencia la tiranía del gobierno secular. Aunque los reyes son instituidos por Dios, Dios actúa en esta materia por intermedio del pueblo. También aquí acepta sin discusión el autor de la *Vindiciae* todas las formas de un contrato de derecho civil. El pueblo establece las condiciones que el rey esta obligado a cumplir. De ahí que

⁵ II Reyes, 11,17; 23, 3; II Crónicas, 23, 16.

⁶ Ed. de Laski, pp. 70 s.

aquel este obligado la obediencia sólo del modo condicional, a saber, si recibe la protección de un gobierno justo y con arreglo a derecho. El rey, en cambio, está obligado incondicionalmente a cumplir los deberes de su cargo; a menos que lo haga así, el pacto es nulo. Se sigue aquí que el poder del gobernante y delegado por un pueblo y sólo se mantiene con el consentimiento de éste. Todos los reyes en realidad electivos, aunque se ha extendido una costumbre favorable a una sucesión hereditaria, pero no hay prescripción definitiva en contra de los derechos del pueblo. Ha traído de su contexto, el argumento se parece bastante a la teoría del contrato expuesta posteriormente por Lucke así como las teorías populares de las revoluciones francesa y norteamericana, pero en la *Vindiciae* dominada el contexto de la lucha religiosa.

Aparte de la forma contractual, el autor de la *Vindiciae*, como los teóricos posteriormente de la doctrina pactista, apelado en gran parte a argumentación utilitarista. La monarquía -afirmaba- fue, sin duda, sancionada por el pueblo porque se consideraba que los servicios del rey valían lo que costaban. Por lo tanto, es preciso suponer que los gobiernos existen a la fomentar los intereses de los súbditos, ya que éstos tendrían que ser colocados para aceptar la carga de la obediencia sin recibir los beneficios de la protección de sus vidas y su propiedad.

En primer lugar, todo el mundo acepta que los hombres aman por naturaleza la libertad y odian la servidumbre; que, nacidos nadie para mandar que para obedecer, han admitido voluntariamente que le gobierne otro ni han renunciado, por así decirlo, el privilegio de la naturaleza, sometiéndose a los mandatos de otros hombres, sino por algún beneficio grande y especial que esperaba de ello...Y no imaginemos tampoco el rey fueron escogidos para que desatinasen a su propio uso de los bienes obtenidos con el sudor de sus súbditos; ya que todo hombre ama y quiere lo suyo.⁷

Sin embargo, en lo principal, la argumentación de la *Vindiciae* no era utilitarista. La razón principal de limitar el poder regio es su sujeción al derecho, tanto al derecho natural como el derecho positivo del país; el rey depende del derecho, no el derecho del rey. El autor tiene por derecho toda la reverencia del Medievo y reproduce todos los lugares comunes acumulados en elogio de él desde la época de los estoicos el derecho y la razón y la sabiduría misma, libre de toda perturbación y no susceptibles de alteraciones motivadas por la cólera, la ambición, el odio o la aceptación de personas...Para llegar un fin: el derecho es un espíritu inteligente, o más bien un obstáculo de muchas y intelecciones: bien del espíritu el sello de todas las facultades interactiva el (si se me permite llamarla así) una parte de la divinidad; en la medida en que obedece al derecho, el hombre parece obedecer a Dios y resistir un árbitro en las controversias que pueden suscitarse.⁸

El derecho procede del pueblo, no del rey, y de ahí que sólo pueda ser modificado con el consentimiento de los presentes del pueblo. El rey sólo puede disponer de la vida y la propiedad de sus súbditos de las formas que permite el derecho y responsable ante este de cada uno de sus actos.

Es esencial en la teoría pactista el derecho de que el gobernante pueda ser responsable ante el pueblo de la legalidad de su gobierno. El rey que puede convertirse en tirano pierde por ello su título a ejercer el poder. En consecuencia, queda por ver quién puede ejercer este derecho. El autor vuelve aquí a la antigua distinción entre un tirano que es un usurpador y no tiene título al trono y el

⁷ Pp. 139 s.

⁸ Pp. 145 s.

monarca legítimo que se ha convertido en un tirano. El ciudadano privado sólo puede resistir o matar al primero. En el segundo caso, el derecho de resistencia pertenece únicamente al pueblo como cuerpo y no como la multitud compuesta de muchas cabezas de individuos particulares. Por lo que se refiere a los individuos, la *Vindiciae* afirma el deber de obediencia pasiva con el mismo vigor con que la había hecho Calvino. Y todo el pueblo resiste colectivamente, tiene que actuar a través de sus jefes naturales, los magistrados inferiores, los nobles, los estamentos con los funcionarios locales y municipales, cada uno dentro de su propio territorio. Sólo magistrado, o aquellas personas cuya posición les convierten guardianes naturales de la comunidad, pueden resistir al monarca.

Este aspecto del derecho de resistencia arroja considerable luz sobre las verdaderas finalidades de la *Vindiciae*. No era este ningún sentido un alegato en favor de los derechos del pueblo inherentes a cada individuo, ni el partido hugonote del que emanaba la *Vindiciae* defendía de los derechos del pueblo. Dependía más bien los derechos (o antiguos privilegios) de las ciudades, provincias y clases contra los defectos ni veladores del poder regio. El espíritu de la *Vindiciae* no era democrático, sino aristocrático. Sus derechos eran los de las corporaciones y no los de los individuos, y su teoría de la representación contemplaba la representación de las corporaciones, no la de los hombres. No se hace en la *Vindiciae* a una exposición muy clara de las circunstancias que justificaba la resistencia, ni probablemente hubiera sido posible tal cosa. Pero el punto de vista implícito en la teoría era el de un estado compuesto de partes o clases equilibradas entre sí y gobernadas por un acuerdo mutuo más que por un soberano político. A este respecto la *Vindiciae* podría haber llegado con facilidad algo semejante a una concepción federal del gobierno. Tal teoría, que representaba al estado como federación corporaciones menores, fue formulada en realidad pocos años más tarde por Altusio en los países bajos, donde la forma de gobierno era más adecuada tal opinión.

Tomado en conjunto, la teoría política de la *Vindiciae* era una mesa extraña. Dado el desarrollo posterior de la teoría del contrato, no deja de ser natural y se haya subrayado de modo principal este aspecto del libro, pero ello se ha hecho a expensas de la exactitud histórica. La *Vindiciae* reexpuso la antigua concepción de que el poder político existe para el bien moral de la comunidad, debe ejercerse de modo responsable y está sujeto al derecho y la justicia naturales. Esas ideas ha sido parte de la herencia común recibida del edén media por la Europa moderna. La *Vindiciae* puso la teoría del contrato debidamente al servicio del derecho de resistencia, pero en conjunto tienen menor relación con la tendencia que ha predominado modernamente en el gobierno que la teoría del absolutismo a la que se opuso. La *Vindiciae* no era en primer lugar una teoría del gobierno secular. Lo más claro que haya acerca del libro este debidas original las luchas religiosas y que constituye la expresión de las ideas de una minoría religiosa. El autor no tenía idea de un estado que pudiese abstenerse de hacerse responsable de la verdad religiosa y la pureza de culto. En esencial, su defensa del derecho a resistir no continúa en lo más mínimo una argumentación en pro del gobierno popular y los derechos del hombre. No tenía cabida en ellos los de dichos individuales humanos y su tendencia práctica era aristócrata y aún en cierto sentido feudal. Por consiguiente, en espíritu estaba en absoluta posición contra la doctrina de libertad e igualdad que se vertieron posteriormente en el modelo de la teoría del contrato.

OTROS ATAQUES PROTESTANTES CONTRA EL ABSOLUTISMO

En países distintos de Francia, pero más o menos afectados por el pensamiento francés, aparecieron obras debidas escritores protestantes que exponían teoría de parecidas a las defendidas

por la *Vindiciae* contra *tyrannos*. En el mismo año se publicó la *Vindiciae*, el poeta y erudito escocés George Buchanan publicó su *De jure regni apud Scotos*, que realizaba con la obra francesa en punto a fama como documento revolucionario, sobrepasándola en mérito literario. Buchanan dio gran parte de su vida en Francia y puede ser clasificado razonablemente como pensador francés, aunque no estuvo asociado de modo especial con los hugonotes. Sus intereses personales hacían de él más bien un humanista que un sectario, y acaso por esta razón su libro está menos dominado por motivos teológicos que la *Vindiciae*. Así, por ejemplo, aun y que el doble contrato de aquella, por lo que dio así teoría una aplicación más definida al gobierno secular. El poder deriva de la comunidad y, en consecuencia, tiene que ser ejercido de acuerdo con el derecho de la comunidad; la obligación de obediencia está necesariamente condicionada al cumplimiento por parte de rey de los deberes de su oficio. Buchanan expuso con bastante claridad la antigua concepción estoica de que el gobierno tiene su origen en la propensión social del hombre, siendo, por consiguiente, natural, y a este respecto al escocés tendía también a reducir al mínimo la dependencia de la política respecto de la teología. Subraya, desde luego, de modo principal el derecho de la resistencia; su argumentación es en este punto sustancialmente la misma de la *Vindiciae*, con la diferencia de que justifica de modo más franco y tiranicidio y destruye la opinión de que el pueblo debe estar bajo la dirección natural de los magistrados inferiores por una vaga noción de que el pueblo obre a través de la mayoría. En este aspecto está menos ligado que el autor de la *Vindiciae* por los aspectos feudales de la teoría hugonote. Es curioso que libro de Buchanan se escribió para instrucción de su discípulo, futuro Jacobo I de Inglaterra. El decidido anglicanismo de Jacobo se debió a un vivo temor, sentido desde su juventud, tanto por la teoría como por la práctica del presbiterianismo.

También en los países bajos utilizó el mismo tipo de filosofía política para justificar la resistencia la tiranía. En este país se produjeron tanto la utilización más franca como la más popular de la doctrina y, posteriormente, en Altusio y en Grocio un desarrollo sistemático y erudito que la sacó del uso moderadamente polémico. En 1581, los estados generales en el Acta de Abjuración⁹ retiraron su fidelidad a Felipe II con la afirmación siguiente:

Toda la humanidad sabe que el príncipe es designado por Dios para cuidar de sus súbditos, del mismo modo que un pastor lo es para guardar sus ovejas. Por consiguiente, cuando el príncipe no cumple con su deber de protector, cuando oprime a sus súbditos, destruye sus antiguas libertades y a los trata como esclavos, hay que considerar le no como un príncipe sino como un tirano. En tal caso, los estados del país pueden legítima y razonablemente deponer y elegir a otro en su lugar.

El Acta no era ningún sentido una discusión filosófica, pero el análisis de la misma demuestra que daba por supuesto: que aparecen en todas las argumentaciones antimonárquicas, el derecho natural y la defensa de las antiguas libertades. Muestra lo profundamente arraigada que estaba la conciencia popular la noción de que el poder político debe basarse en fuerzas morales inherentes a la comunidad y debe utilizarse al servicio de la comunidad, del mismo modo que el Pacto del *Mayflower* de unos años más tarde (1620) mostró con qué facilidad concebían los hombres la sociedad civil en términos de común asentimiento o contrato.

⁹ Analizada en *Rise of the Dutch Republic*, de Motley, parte VI, cap. IV.

LOS JESUITAS Y EL PODER INDIRECTO DEL PAPA

En tanto los protestantes calvinistas estaban desarrollando una filosofía política antimonárquica del tipo que se acababa de describir, que hacia derivar el poder regio del consentimiento del pueblo y defendía el derecho de resistencia, escritores católicos, y en especial los jesuitas, estaban sosteniendo en tipo semejante de teoría. Como en el caso de los calvinistas, los motivos existentes tras esa filosofía eran de carácter mixto. Los católicos estaban influidos, desde luego, por las mismas tradiciones constitucionales que llevaron a los protestantes a defender el gobierno representativo frente al absolutismo, y a este respecto no tenían importancia la diferencia de religión ni los propósitos especiales de la Compañía de Jesús. Por otra parte, los jesuitas tenían razones particulares para abrazar opiniones antimonárquicas del tipo arriba mencionado; como los calvinistas, se oponían a una monarquía nacional demasiado poderosa. Pero al revés que los calvinistas, utilizaron su teoría para apoyar una forma revisada de la dicha doctrina de la supremacía Pontificia en cuestiones morales y religiosas. La finalidad era específicamente escrita y no la compartían, en manera alguna, católicos más aspectos a los intereses nacionales y dinásticos.

En la medida en que la querían que monárquica era específicamente jesuita, era un resultado tan directo de las diferencias religiosas del siglo XVI como los calvinistas. Respecto del papel que la Compañía desempeñó en el notable contra movimiento de reforma producido dentro del Iglesia romana, que en el espacio de dos generaciones corrigió alguno de los peores abusos que habían provocado la defección protestante, dio mayor precisión a muchas definiciones doctrinales, llevó al sólio pontificio un nuevo tipo de jerarquía y producido una disciplina más regída del papado ser reformado sobre el bajo clero. La contrarreforma tuvo un éxito asombroso. No sólo detuvo de una vez para siempre la función del protestantismo, sino que creó la esperanza -o el temo- de que la Iglesia Católica pudiera volver a conquistar las provincias perdidas. En esta resurrección militante no hubo ninguna fuerza aislada de mayor importancia que ideal de organización misionera es la Compañía de Jesús. Fundada en 1534 y obligados sus miembros por juramento más escrito de obediencia y negación de sí mismo, la orden atrajo a su seno en el siglo XVI no sólo a hombres de pelo y capacidad administrativa, sino también a algunas de las cabezas más capaces del Iglesia de Roma. Las escuelas jesuitas y los eruditos jesuitas figuraban entre los mejores de Europa; el extraordinario temor con que los consideraba sus adversarios estaba justificado por su capacidad. Ante cuanto su filosofía política estuvo, sin duda, influida por los móviles de propaganda, la exposición de la teoría que monárquica hecha por los jesuitas encontraban probablemente, en conjunto, en un nivel intelectual superior al de las exposiciones protestantes de la misma doctrina.

Las finalidades es el de los jesuitas consistía en formular de nuevo una teoría moderada de la superioridad papal, siguiendo las líneas sugeridas por Santo Tomás y a la luz de las condiciones políticas que había acabado por predominar en el siglo XVI. La concepción del emperador como cabeza temporal de la cristiandad, que apenas vivía ya en el siglo XVI, había dejado incluso de atraer la imaginación. Tanto en la realidad como por lo que hace a los sentimientos, Europa había llegado a ser un conjunto de estados nacionales, efectivamente autónomos en asuntos seculares, pero todavía cristianos en cierto sentido, aunque ya no buscaban fidelidad a una sola Iglesia. El sueño de los éxitos consistía en volver a ganar para él Iglesia romana los que se había separado de ella, concediendo el hecho de que la Iglesia en cuestiones seculares, con objeto de salvar para el Papa alguna forma de jefatura espiritual sobre una sociedad estados cristianos. Esta política que,

como demostraron los acontecimientos, era totalmente ilusoria, fue en gran parte el motivo de que tanto los católicos nacionalistas como los protestantes detectasen a los jesuitas.

Roberto Belarmino,¹⁰ el más eficaz de todos los polemistas católicos del siglo XVI, dio forma definida la teoría del papado de los jesuitas. Concediendo que el Papa no tiene autoridad en materia seculares, Belarmino sostuvo que, sin embargo, el jefe espiritual del Iglesia y, con tal, tiene un poder directo sobre cuestiones temporales, exclusivamente para fines espirituales. El poder de los gobernantes seculares no procede directamente de Dios, como a formaban los monárquicos, ni del Papa, como había sostenido los partidarios extremistas del Pontífice. Surge de la misma continuidad para sus propios fines seculares. El poder del monarca por su especie y por su origen; de todos los gobernantes humanos sólo el Papa recibe su poder directamente de Dios. Se sigue de ello el gobierno secular no debe de exigir a sus súbditos son obediencia absoluta, y también que la autoridad espiritual tiene, para fines espirituales, derecho a dirigir y regular a la secular. Así, pues, en circunstancias en las que el Papa tiene motivos. Para deponer a un gobernante herético y dispensar a sus súbditos de la fidelidad jurada. Salvo por el hecho de que subraya, Jordi por el origen secular del poder regio, la teoría del Iglesia y el estado de Belarmino no refiere en una sustancia de la doctrina tomista. Salvo por su referencia al papado, tampoco difiere en sustancia de la sostenida por los calvinistas. Ambas defendía la independencia de la Iglesia en las decisiones doctrinales y ninguna de ellas podía admitir la supremacía regia Iglesia nacional ni el derecho divino inviolable de un monarca herético. Ello explica el porqué resolver los jesuitas y los calvinistas junto con las teorías anti monárquicas. El epigrama de Jacobo I, según el cual "los jesuitas no son sino potestad puritanos", era típico y, en términos generales, verdadero.

Constituye una de las ironías de la historia el hecho de que tanto los jesuitas como los calvinistas contribuyesen a la formulación de una teoría del Iglesia y en el estado que, en la medida en que pudieran imaginársela, era igualmente aborrecible para ambos. En el siglo XVI todo polemista dado por supuesto, un sorprendente simplicidad mental, que su profeta resinera manifestante verdadera y completa para todos. Nadie se planteaba el problema de la posibilidad de que ningún sistema religioso pudiera ser universalmente aceptable. Cuando se puso de manifiesto que así ocurría, y que no era posible suprimir a ningún grupo religioso importante sin corre los mayores peligros políticos, el gobierno no tenía otro remedio que apartarse de la controversia teológica y dejar que cada Iglesia que enseñase su propia doctrina quienes quisiera escucharla. Toda la tradición cristiana era contraria a convertirse abiertamente a un magistrado político en árbitro de de la verdad religiosa, aún en el caso de que las iglesias nacionales hubieran comprendido efectivamente a todos los miembros de la nación. De ahí que fuera ineludible la pretensión de independencia del Iglesia, pero hubo que comprar esa independencia el precio de hacer de la Iglesia y el estado dos sociedades distintas, cosa que ni los escritos ni los calvinistas deseaban. La teoría de los jesuitas se aproxima más especialmente a esta aborrecida conclusión. La teoría de que el estado es una sociedad nacional, de origen y fines puramente seculares, mientras del Iglesia es de ámbito universal y de origen divino, implicaba que Iglesia es un cuerpo social y el estado otro y que la pertenencia a uno de ellos es independientemente la pertenencia al otro. El resultado fue, por consiguiente, totalmente contrario al medievalismo resucitado que buscaba tanto los jesuitas como los calvinistas.

Había, pues, una razón sólida para qué, pese a las diferencias del eficaz, la teoría política de los calvinistas franceses y escoceses tuvieran ciertas semejanzas con las postuladas por los jesuitas. Ambas se encontraban en una situación en la que era necesario sostener que la obligación

¹⁰ En el primer volumen de sus *Disputationes* (1581) *De summo pontifice*; desarrollo en su *De potestate summi pontificis*, 1610.

política no era absoluta y que existe un derecho de rebelión contra un gobernante erige. Ambas se basaban en una común herencia del pensamiento medieval y sostenía que la comunidad crea sus propios magistrados y pueden regularlos para sus propios fines. En consecuencia, ambos sostenían que el poder político es inherente al pueblo, deriva de él mediante un contrato y puede ser revocado si el rey se convierte en tirano. Desde marcadamente originales, los escritores jesuitas expusieron por lo general con mayor claridad que los calvinistas los primeros de la argumentación.

LOS JESUITAS Y EL DERECHO DE RESISTENCIA

Los primeros escritores jesuitas fueron digitalmente españoles bisutería estuvo más influida por su nacionalidad y por la específica finalidad jesuitas que se acaba de mencionar. Esto es particularmente cierto de Juan de Mariana,¹¹ cuya doctrina está especialmente influida por consideraciones de tipo constitucional. Como Hotman, admiraba las instituciones medievales, y en especial las representadas por los cortes de Aragón. Consideraba que las Cortes como guardianes de las leyes del país a las que el monarca estaba plenamente sujeto. Hacia derivar el poder del monarca de un contrato del pueblo, representado por las Cortes, a las que está reservado el poder de modificar el derecho. De ahí que pueda eliminarse al rey en caso de que violen la norma fundamental. María no constituyó esa teoría constitucional basándose en un explicación de origen de la sociedad civil que parte de un estado de naturaleza anterior al gobierno, en el que los hombres vivían en una especie de existencia animal, sin los vicios y las virtudes de la vida civilizada. Como posteriormente Rousseau, consideraba el origen de la propiedad privada como paso crucial hasta el establecimiento del derecho y el gobierno. La característica más importante de la teoría de Mariana fue la de considerar el origen y evolución del gobierno como un proceso natural que se produce bajo el impulso de necesidades humanas, y en estos cimientos basada a la afirmación que en una comunidad tiene que poder controlar o poder de poner siempre a los gobernantes que han sido creados por su necesidad. Manera se aproxima mucho más que el autor de la *Vindiciae contra tyrannos* a una concepción no teológica de la sociedad civil y de sus funciones.

Su libro se ha hecho famoso -o más bien ha quedado pasado de infamia-* por su franca aceptación del tiranicidio como remedio del opresión política. En realidad, sus principios no son muy diferentes de los obtenidos por los otros escritores de su tiempo. El derecho de los ciudadanos particulares a matar a un usurpador fue reconocido por muchos autores, y Buchanan había defendido el derecho de matar a un opresora aunque su título fuese legítimo. El hecho de que haya recaído sobre Mariana mayor infamia, se debió probablemente a su franca defensa del asesinato de Enrique III de Francia, que hizo de él *Parlament* de París ordenarse a quemar su libro. Mariana no da nunca importancia el poder espiritual del Papa y en ese sentido no es un jesuita típico.

El representante de mayor importancia de la teoría política escrita es el filósofo escolástico y jurista español Francisco Suárez,¹² a pesar de que su doctrina política es parte incidental en el sistema filosófico de jurisprudencia que a su vez no era sino una parte de una estructura filosófica completa siguiendo el modelo de Santo Tomás. Como Belarmino, Suárez concebí al Papa como jefe espiritual de una familia de naciones cristianas, y en consecuencia, como portavoz de la unidad moral de la humanidad. La Iglesia es una institución universal y divina; el estado es nacional y

¹¹ De rege et regis institutione, 1599. Hay traducción castellana: "Del rey y de la institución real", en el vol. II de las obras de Mariana (tomo XXXI de la Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra). Madrid, 1854, pp. 463-576.-T.

¹² Tractatus de legibus ac deo legislatore, 1612. Hay traducción española madema de Jamie Torrubiano Ripoll, Tratado de las leyes y de Dios legislador, Clásico Jurídicos, II volúmenes Madrid, 1918-1921.

particular; sobre esta base defendió Suárez del poder indirecto del Papa a regular a los gobernantes seculares para fines espirituales. El estado es una institución específicamente humana, que se basa en las necesidades humanas y tiene su origen en una unión voluntaria de las cabezas de familia. Por este acto voluntario, cada uno de ellos Cozumel obligación de realizar todo tipo que lo requiera el bien general, en tanto que la sociedad civil así formada tiene un poder natura innecesario de regirá sus miembros para el bien general y de hacer todo lo que de su vida y necesidades exige. De este modo establece el principio de que el poder de la sociedad de gobernarse a sí misma y a su miembros es una propiedad inherente a todo grupo social. No depende de la voluntad de Dios -salvo en la medida en que el mundo entero depende de esa voluntad-, sino que es un fenómeno puramente natural que pretende al mundo físico y que se relaciona con las necesidades sociales del hombre. Aparte del poder indirecto del papado, concepción de la sociedad mantenida por Suárez no era que les está en ningún sentido especial. De la idea de que el poder político es una propiedad inherente a la comunidad concluye, como podría esperarse, que ninguna forma de obligación política es absoluta. Los sistemas políticos son en cierto sentido, superficiales: un estado puede ser gobernado por un rey o de alguna otra manera; el poder del gobierno puede ser mayor o menor. En cualquier caso, el poder político deriva de la comunidad; existe para el bienestar de esta; y cuando no funciona bien, puede cambiarse. La intención de la teoría era, sin duda, exaltar el derecho del Papa por encima del poder meramente secular y humano del monarca; pero su efecto fue, en realidad, separar de modo más completo la política de la teología.

La teoría política de Suárez era parte incidental en su doctrina jurídica. Su finalidad era presentar una filosofía enciclopédica del derecho en todas partes y, como era uso de sus escritos, presentó su resumen y sistematización de todos los aspectos de la filosofía jurídica medieval. En Suárez y en los demás miembros de lo que se dominaba veces la escuela española de jurisprudencia, se ordena y sistematiza la filosofía jurídica edad media, y que en esa forma se transmitió al siglo XVII. En especial esos juristas dieron una presentación sistemática a toda la doctrina del derecho natural y contribuyeron en grado no pequeño que, para el siglo XVII, este pareciese ser el único procedimiento científico de enfocar los problemas de la teoría política. La afluencia de Hugo Grocio fue acaso decisiva en este punto, pero tras Groció estaba la jurisprudencia sistemática de los españoles. En realidad la ley natural de Suárez comportaba muchas de las conclusiones a las que se vio llevado Grocio. Si hay en la naturaleza en general y en la naturaleza humana en particular ciertas cualidades que hacen que ciertos modos de conducta sean inevitablemente buenos y otros malos, la diferencia entre el bien y el mal no se debe a la voluntad arbitraria de Dios ni del hombre, sino que una distinción racional. La naturaleza de las relaciones humanas y las consecuencias de deriva naturalmente de la contestó humana constituye un canon al que se puede someter las reglas y prácticas del derecho positivo. Ningún legislador humano -o como dijo más tarde Grocio, y quiere propio Dios- pueda ser que lo malo se bueno; como sostuvo Suárez, ni siquiera del papa puede modificar la ley natural. Tras las disposiciones específicas de la leyes existen normas racionales de la validez general. De ahí que sigue los estados, como los individuos, están sometidos a la ley natural, principio que implica el imperio de ley dentro del estado y también la existencia de relaciones jurídicas entre los estados. Aunque en su aire es posible ver indicios de un sistema en el que el derecho natural se convierte en base tanto del constitucional como del internacional.

EL DERECHO DIVINO DE LOS REYES

La teoría polémica de que el poder político pertenece al pueblo y de que se puede resistir a los gobernantes por razones válidas de creo su propia respuesta, la cual adoptó naturalmente la forma de una revisión de la creencia muy antigua en el carácter divino de la autoridad civil. En el siglo XVI tal revisión condujo naturalmente al derecho divino de los reyes. Esta teoría, como su adversaria, fue consecuencia de lucha por el poder entre diversas sectas religiosas. Así como la defensa del derecho de resistencia fue obra de un partido opuesto a lo que se consideraba como gobierno herético, el poder imprescriptible del monarca fue defendido por quién estaban al lado de una religión oficial y amenazados por una posición. El principio, el problema sólo de modo secundario era un conflicto entre absolutismo y constitucionalismo, y no era en absoluto una lucha entre autocracia democracia. El derecho divino era una defensa del orden y la estabilidad política frente a una opinión de muchos creían que aumentaba el peligro implícito en la guerra civil religiosa. El problema práctico fundamental era el que y la herejía del gobernante era motivo válido desobediencia civil.

En su forma moderna la teoría del derecho divino de los reyes se desarrolló un poco más tarde que las teorías que trataban de limitar el poder regio y como respuesta a ellas. Cristalizó como consecuencia de los desórdenes de las guerras civiles y corresponde exactamente al aumento real del poder de la corona francesa, que llevó al fin del siglo XVI más tarde de lo que era antes que se iniciase las guerras. Al final de esa centuria la corona estaba lista para comenzar la última etapa del cambio hacia la centralización que desembocó la monarquía absoluta de Luis XIV. Era la única solución compatible con el pensamiento de gobierno nacional efectivo de Francia. A medida que continuaban las guerras iba haciendo cada vez más claro que ni los católicos y los protestantes podían obtener una victoria absoluta, pero que la lucha podía destruir tanto el gobierno francés como la cultura francesa. El único cambio practicable era exaltar al rey como jefe de la nación y efecto de lealtad de los hombres de todos los partidos, aunque siguen siendo protestantes o católicos. Fue Juan Bodino quien, en su teoría de de la soberanía, expuso los principios políticos implicados por este movimiento en un nivel filosófico más elevado, pero la doctrina del derecho divino fue la versión popular de unas ideas que sustancialmente eran las mismas. Representó una reacción nacional contra la decisión en interior y la debilidad exterior que sentía implícita tanto en el provincialismo hugononte como el catolicismo ultramontano.

La teoría del derecho divino, como la del derecho del pueblo a la que se opuso, constituía una modificación de una idea muy antigua y generalmente aceptada, a saber, que la autoridad tiene un origen y una sanción religiosos. Ningún cristiano no había dudado nunca desde la época en que San Pablo escribió el capítulo XIII en la *Epístola de los Romanos*. Pero como toda potestad era literalmente de Dios, el *ius divinum* tenía necesariamente aplicación al monarca en mayor medida que a cualquier otro tipo de gobernante. Además, aunque el poder como tal era divino, podía ser justo, en circunstancias determinadas, resistir al ejercicio ilegítimo, del mismo. Por esas razones, entes de fines del siglo XVI no se sentía que tuviese ninguna incompatibilidad entre la teoría de que el poder procede de Dios y las de que procede del pueblo. Lo que hizo incompatibles las dos opiniones fue, en primer lugar, desarrollo del derecho del pueblo, que dividió a tomar específicamente el sentido del derecho de resistencia y, en segundo, el desarrollo de la doctrina del derecho divino, que vino a aplicar que los súbditos deben a sus gobernantes son obediencia pasiva. Las antiguas frases en que en sí misma casi no tienen sentido, tales como la de que los reyes son vicario de Dios, adquirieron así un nuevo significado: la rebelión, aunque por motivos religiosos, tiene

carácter sacrílego. El deber de obediencia pasiva, predicado tanto por Lutero como por Calvino, se agudizó, en invistiendo al rey de una santidad especial.

En esta nueva forma de derecho divino de los reyes era esencialmente una teoría popular. No recibió nunca, y en realidad era imposible que recibiera, una formulación filosófica. Pero si la importancia de una doctrina política depende en parte del número de personas que la mantienen, la teoría puede compartirse favorablemente con cualquier ideal político que hay existido en algún momento, ya que la procesaron con fervor religioso hombres de todas las clases sociales y de todas las creencias teológicas. Los argumentos trillados en su favor eran pasajes familiares de la escritura, tales como el capítulo XIII de la *Epístola de los Romanos*, que habían sido citados por toda clase de autores desde tiempo inmemorial. Lo que en el siglo XVI dio nueva fuerza a esos viejos argumentos, fueron los peligros de la desunión y la inestabilidad inherentes a las luchas entre las diversas sectas, la posibilidad del control clerical del gobierno secular, tanto por parte de los calvinistas como del lado de los jesuitas, y en un sentido cada vez más fuerte de la independencia y unidad nacionales. Por ello, para las masas, la teoría sirvió sobre todo como poco de sentido patriótico y como racionalización religiosa del deber cívico. Considerada como construcción intelectual, la doctrina era terriblemente débil. Sin embargo, algunos de sus defensores más capaces elaboraron una crítica activa, y a veces no ineficaz, de la teoría contraria, según la cual el poder político reside en el pueblo.¹³

La dificultad lógica que representa la teoría del derecho divino no estriba en el derecho de ser teológica -apenas lo eran en mayor grado que la doctrina contraria- y no en que la peculiar legitimidad atribuida al poder regio desafiaba toda posibilidad de análisis o defensa racional. La imposición de la autoridad divina al rey es esencialmente milagroso y tiene que aceptarse por una torre reino de razón. El oficio del rey es, como dijo Jacobo I, un "misterio", que ni filósofo ni juristas pueden investigar. Por ello, hubiera sido muy difícil que pudiera sobrevivir la teoría una vez que la cita de texto de las escrituras dejó de ser un método aceptado de argumentación política. A este respecto, la doctrina del derecho divino se encontraba en distinta situación que la teoría de un contrato político, la cual, pese a su primitiva forma teológica, podía exponerse en forma aceptable para cualquier racionalista y ofrecía, y por ende, la posibilidad de un análisis filosófico de la obligación política.

En la medida en que la legitimidad política se representa en términos de procesos naturales, significaba que el poder del monarca era hereditario, al parecer basándose en que la elección divina se manifestaba el derecho de nacimiento. Desde este punto en adelante, el argumento se solía convertir en una analogía complicada y no muy convincente entre poder político y la autoridad "natural" de un padre, o entre la reverencia debida a un monarca y el respeto que los hijos deben a sus padres. Es analogía se encontraba evidentemente expuesta al ridículo con qué la atacó Locke. A pesar de su antigüedad, probablemente no convenció nunca a nadie que no estuviera dispuesta a dejarse convencer por otras razones. Dejando aparte la analogía, la argumentación en pro de la legitimidad regia no hizo sino erigir en la ley General de la naturaleza la forma feudal de la primogenitura. Pero este argumento se presentaba la posición de que, por naturales que puedan que los hechos de nacimiento y herencia, la herencia de tierra y de poderes una norma jurídica que difiere de país en país. La ley Sállica excluía en Francia la sucesión por línea femenina, que era legal en Inglaterra. Por ello los defensores de este modo de argumentación se encontraban el extraño

¹³ La exposición mejor desarrollada de la teoría del derecho divino la hizo William Barclay, escocés que residió mucho tiempo en Francia, en su *De regno et regali potestate*, 1600.

situación de que sus alegatos implicaban que Dios cambiaba su modo de imponer el derecho divino a gobernar con arreglo a la práctica de cada país.

La doctrina moral de que la rebelión no está nunca justificada, ni siquiera cuando el gobernante era en ese, constituía una parte moral de la teoría modernizada del derecho divino. Sin embargo, no establecía una relación lógica entre las dos posiciones, a las que se había considerado siempre como independientes.

Se podía depender, y se defendía a menudo, la obediencia pasiva por motivos utilitarios que no tenía nada que ver con el derecho divino. Todo lo que tiene daba para hacer que el deber de sometimiento pareciese primordial, era un sentido desusadamente vivo de los peligros del desorden. Además, algunos escritores que defendieron el derecho divino de los reyes podían admitir, como William Barclay, y con un crimen especial cometió por el monarca, tal como conspirar para destruir el estado, podría interpretarse como una abdicación. Pero tal cosa se concebía como posibilidad enteramente sexenal. Por lo general, el derecho divino vino a significar que, a menos que si ocurriera alguna circunstancia enteramente mostrósa, el deber de sumisión de un súbdito era absoluto.

El deber de obediencia pasiva no significaba que el rey fuera enteramente irresponsable pudiera ser lo que se le ocurriese. Por lo general se sostenía que el rey, por el hecho de ser colocado en una posición superior que los demás hombres, era responsable de en un grado más alto. Se suponía -como siempre se había supuesto- que la ley de Dios y la ley de la naturaleza obligaban al monarca, y de ordinario se afirmaba a la vez su deber general de respetar la ley del país. Pero es obligación era para con Dios y no se debía someter al rey al juicio humanos dentro ni fuera de las formas legales. Un mal reitera juzgado por Dios, pero no debe serlo por sus súbditos ni por ningún instrumento humano de aplicación del derecho, tal como los estamentos con los tribunales. La ley reside en un término "en el hecho del rey". Dondequiera que se plantean constitucionales entre el rey y el cuerpo representativo, esté fue problema último planteado entre la teoría del derecho divino del monarca y el derecho del pueblo o del parlamento.

JACOBO I

Aunque la versión modernizada del derecho divino nació Francia, aparece también en Escocia aproximadamente al mismo tiempo. En este país quien expuso fue nada menos que el propio rey- el príncipe que fue después Jacobo I de Inglaterra, cuya obra *Trew Law of Free Monarchies* publicó en 1598¹⁴. Este libro reflejaba las desgraciadas experiencias de la familia de Jacobo, y las de la juventud de éste, con los calvinistas escoceses, así como su lectura de las obras polémicas producidas por las guerras religiosas de Francia. Por "monarquía libre" entre Jacobo el gobierno regio independiente de la coacción de los príncipes extranjeros y de los sectarios o feudatarios dentro del reino. La larga lucha entre la casa de los Estuardo y la turbulenta nobleza escocesa y las humillaciones más recientes sufridas por Jacobo y su madre a manos de los presbiterianos, ofrecen amplia explicación de la importancia tribuida por el joven monarca a esta concepción. Es esta ocasión dijo que un presbiterio escocés "concordaba con la monarquía también como el diablo con Dios". La esencia de la monarquía libre consiste en tener un poder jurídico supremo sobre todo sus súbditos.

Por consiguiente, los reyes-escribía Jacobo-"en imágenes vivas de Dios sobre la tierra".

¹⁴ *The Political Works of James I.* Introducción de C. H. Mc Ilwain, Cambridge, Mass, 1918.

El estado de la monarquía es la cosa suprema que existe sobre la faz de la tierra, porque los reyes no sólo son lugartenientes de Dios sobre la tierra y se sientan sobre el trono de Dios, sino que aún el propio Dios les llama dioses.¹⁵

El rey es como un padre en relación con sus hijos, o como la cabeza con respecto al cuerpo. Sin él no puede haber sociedad civil, ya que el pueblo es una mera "multitud acéfala" incapaz de crear el derecho, la del monarca como despueble existido por Dios. La única alternativa es, pues, la de someterse al rey o aceptar la anarquía absoluta. Aplicándose en Escocia, Jacobo afirmaba que los reyes existían desde antes que hubiera estamentos o rangos, antes de que se reunieran parlamentos se hiciera leyes, y que hasta la propiedad de la tierra existe únicamente por la concesión del monarca.

Y por ende, síguese por necesidad que los reyes fueron los autores y creadores de las leyes, y no las leyes de los reyes.¹⁶

Esta afirmación venía apoyada por buena copia de datos históricos muy dudosos; lo que parecía significar es que originalmente el poder del monarca se basa en el derecho de conquista.

Una vez, establecido el derecho del rey se transmitía sus herederos. Es siempre ilícito desposeer al heredero legítimo. Como las pretensiones de Jacobo al trono escocés, más tarde, al Inglaterra, se basaban estrictamente en el título hereditario, era natural que es aferrarse a este principio, el expresaba sino el derecho inalienable e inviolable del heredero con arreglo al derecho feudal. La calidad jurídica esencial de la monarquía es, por lo tanto, la legitimidad, puesta de manifiesto por la descendencia legítima del anterior monarca legítimo. Ésa fue la posición característica de los Estuardo en las guerras civiles inglesas. Ninguna consideración de utilidad puede desplazar un título hereditario válido; ni siquiera una revolución triunfante lo invalida; y no hay derechos de prescripción distintiva en perjuicio del heredero legítimo. En resumen, la calidad del rey es un estigma sobrenatural que no puede explicarse ni debatirse. En 1616, Jacobo ordenaba a sus jueces de la Cámara Estrellada:

En es lícito que se discuta lo que concierne al ministerio de la potestad regia, porque ello es batear la debilidad de los príncipes y quitar la reverencia mística que corresponde a quienes se sientan en el trono de Dios.¹⁷

Como admitió siempre que era responsable en el más alto grado, pero responsable ante Dios y no ante sus súbditos. Reconocía que en todas las cuestiones ordinarias el rey debe atribuir a la ley del país el mismo respeto que exige de sus súbditos, pero tal cosa es una sumisión voluntaria que no puede imponerse.

La verdadera naturaleza de la teoría del derecho divino, como defensa de la estabilidad nacional frente a la amenaza de la desunión, tiene acaso su mejor ejemplo en el hecho de que tuvo poca circulación en Inglaterra en la época Tudor. A pesar de las diferencias entre calvinistas Séneca nos respecto a la supremacía del monarca en Iglesia nacional, en ningún momento anterior a la

¹⁵ Works, p.307.

¹⁶ Ibid.,p.62.

¹⁷ Ibid.,p.333.

muerte de Isabel hubo ninguna amenaza seria para la paz y el orden del reino. En el siglo XVI, los calvinistas ingleses adoptaron la filosofía que monárquica característica de los franceses y escoceses. Por otra parte, los anglicanos no tenían todavía ningún motivo especial para reforzar la obediencia pasiva apoyándola y la doctrina del derecho inviolable del monarca. El horrible ejemplo de las guerras civiles de Francia daba amplia base para defender la obediencia pasiva por motivos utilitarios más sencillos. La estabilidad real y el poder indiscutido de los monarcas de la casa tutor hicieron innecesaria la teoría del derecho divino. La situación también el siglo XVI cuando al iniciarse la guerra civil se hizo necesaria una defensa de la resistencia basada en el derecho del pueblo y la refutación de tal posición. El derecho divino de los reyes se convierte entonces en posición corriente entre los defensores clericales de los Estuardo. Sin embargo, las situaciones en que se encontraba Inglaterra y Francia eran esencialmente distintas, porque el sentimiento nacional inglés estaba por lo menos también representado por los jueces del *comon law* o por el parlamento, como el rey. El problema no era el de unidad o des unión nacional, sino el de que órgano constitucional había de representar la unidad nacional. No había ninguna razón para que un rey inglés estuviese rodeado de una divinidad especial, y de hecho, la teoría del derecho divino tuvo poca importancia en la doctrina política inglesa.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Tercera edición. Londres, 1951, parte III.
- E. Armstrong, *The French Wars of the Religion: Their Political Aspects*, segunda edición, Londres, 1904.
- Summerfield Baldwing, "God and the Secular Power" en *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*. Cambridge, Mass. 1936.
- Ernest Barker, "A Huguenot Theory of Politics: The Vinidiciae contra Tyrannos", en *Church State, and Study*,. Londres, 1930, Reeditado bajo el título de *Church, State, and Education*, Ann Arbor, Mich., 1957.
- A.J. Carlyle, *Political Liberty: A History of the Conception in the Middle Ages and Modern Times*, Oxford, 1941
- Guy Howard Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, with Special Reference To the Thought AND Influence of Pierre Jurieu*. Nueva York, 1947.
- John Neville Figgis, *Studies of the Political Thought from Gerson To Grotius, 1414-1625*, segunda edición, cambridge, 1923, cap. V-VI.
- John Neville Figgis, "Political Thought in the Sixteenth Century", en *Cambridge Modern History*, Vol. III (1904), cap. XXII.
- John Neville Figgis, *El derecho divino de los reyes*, trad. española de Edmundo O' Gorman, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, trad. inglesa de Ernest Barker, 2 vols. Cambridge, 1934, cap. I (De Das deutsche Genossenschaftsrecht, volume IV)
- J. W. Gough, *The Social Contract*, segunda edición. Oxford, 1957. caps. V-VI.
- F. j. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas Some Great Thinkers of the Sixteenth Centuries*, Londres, 1926, caps. I, IV-V.

Oscar Jászi y Jhon D. Lewis, *Against the Tyrant: The tradition and Teory of Tyrannicide*. Glencoe, III, 1957, cap. VI.

C. H. McIlwain (ed.), *The Politicla Works of the James I*, Cambridge, Mass, 1918, Introducción.

Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au xvie siècle*, París, 1951.

A.A. Tilley, "The Reformation in France", en *Cambridge Modern History*, vol. II (1903), cap. IX.

A.A. Tilley, *Studies in the French Renaissance*, Cambridge, 1922, cap. XI.

Georges Weill, *Les Theories sur le pouvoir royal en Frnace pendant les guerres de religion*, Paris, 1891

XXI. JUAN BODINO

LA MAYOR parte de los libros sobre temas políticos escritos en Francia en el último cuarto del siglo XVI fueron publicaciones polémicas sin altura de miras y sin originalidad filosófica. Hubo, sin embargo, una obra-la titulada *les six livres de la republique*¹ de Juan Bodino, publicada en 1576-de carácter menos efímero. Este libro fue motivada también por las guerras civiles y se escribió con el propósito franco de robustecer la posición del monarca. Pero Bodino logró-y ello es excepcional-alejarse del partidismo religioso y trata de formular un sistema filosófico de ideas políticas que, por confuso que pueda ser, consiguió al menos sacar a su obra del grupo de escritos polémicos. Podido se trazó en la República una tarea no menos ambiciosa que la de hacer en la política moderna lo que Aristóteles había hecho en antigua, y aunque no puede hacerse seriamente esa comparación, el libro alcanzó en su época una gran reputación y todos los eruditos le habían reconocido un lugar importante en historia del pensamiento político. Su importancia se debe menos al esfuerzo realizado para resucitar el sistema de Aristóteles el hecho de que sacó la idea del poder soberano del limbo de la teología en el que había dejado la teoría del derecho divino. Al hacerlo así, dijo a un análisis de la soberanía y a la inclusión de esta idea en la teoría constitucional.

TOLERANCIA RELIGIOSA

Podría decirse que la República es una defensa de la política frente a los partidos. Publicada sólo cuatro años después de la noche de San Bartolomé, constituye la principal producción intelectual de un grupo ya creciente de pensadores modernos, conocidos con el nombre de "políticos" (*politiques*), que habían en el poder regio del soporte fundamental de la paz y el orden y que, en consecuencia, trataban de elevar al rey, como centro de la unidad nacional, por encima de todas las sectas religiosas y partidos políticos. Este grupo representaba en parte la oscilación hacia el gobierno fuerte que se produce siempre en una época de desorden, pero su posición en el siglo XVI significaba algo más que eso. Los "político" figuran entre los primeros que entrevieron la posibilidad de tolerar diversas religiones dentro de un mismo estado. Aunque la mayor parte de ellos eran católicos, también y ante todo eran nacionalistas, y estaban dispuestos enfrentarse en sus reflexiones políticas con el más firme de los hechos políticos de su época, a saber: que la división de la cristiandad irreparable y que por ninguna de las sectas podría ser capaz de convencer o coaccionar a las demás. Por lo tanto, defendió la política de salvar del naufragio lo que se pudiera salvar; permitir las diferencias religiosas que no podían deshacerse y mantener unida la nacionalidad francesa aunque se perdiera la unidad de religión. Tal había sido la política del canciller de Catalina de Médicis, Michael de L'Hopital, en el comienzo mismo de las guerras civiles y tal fue la política general de asentamiento que prevaleció bajo Enrique IV. Pese a la lógica de esta política, la mayor parte de los hombres del siglo XVI la consideraban irreligiosa; uno de los enemigos de los "político" describía a estos como "quienes prefieren el respeto del reino o de sus casas a la salvación de sus almas, que preferirían que el reino estuviera en paz sin Dios, a que tuviera en guerra, pero con Él". Este las montañas cierto fundamento. Es cierto que los "políticos" recomendaban la tolerancia religiosa más bien como política que como principio moral. No negaron nunca el derecho del estado a la

¹ Bodino publicó una edición latina ampliada en 1586. Hubo una traducción Inglesa de Richard Knolles publicada en 1606. [Hay una versión española debida a don Gaspar de Añastro, titulada *Los seis libros de la Republica* de Ivan Bodino, Traducidos de lengua francesa y enmendados católicamente, impresa en Turín en 1590 por los herederos de Bevilqua.(T.)]

persecución ni discutieron la ventaja de la existencia de una sola religión. Pero se dieron cuenta de que la persecución religiosa era en realidad ruinoso y la condenaron por este motivo utilitario. En términos generales, Bodino no estaba de acuerdo con este punto e intentó con su obra apoyar la política de tolerancia sostenida por los "políticos", proporcionando también la base racional de una política ilustrada con respecto a muchos problemas prácticos surgidos en una época de divisiones. A pesar de ello no puede calificarse de ninguna manera a Bodino como oportunista. Su República es un intento de exponer los principios de orden y unidad en que debe basarse todo estado bien ordenado.

La filosofía política de Bodino era una mezcla singular de cosas viejas y nuevas, del mismo modo que lo fue todo el pensamiento filosófico del siglo XVI. Su autor había dejado de ser medieval sin llegar a ser moderno. Jurista de profesión, se ganó la enemistad de sus colegas al propugnar un estudio histórico y comparativo del derecho, en vez de dedicar una devoción exclusiva los textos del derecho romano. Tanto el derecho como la política deben estudiarse, a su juicio, no sólo a la luz de la historia sino también a la del medio físico del hombre, del clima, la topografía y la raza. Y sin embargo, mezcla con esta sugestión de tono muy modesto, se daba la firme creencia en que el medio comprende la influencia de las estrellas y puede ser entendido en su relación con la historia de los estados mediante el estudio de la astrología. Defensor de seguido de la tolerancia religiosa y de la administración liberal e ilustrada, Bodino no fue igualmente autor de un manual sobre si sería destinado a ser utilizado por los magistrados en el descubrimiento condena de las brujas. Crítico e incrédulo con frecuencia en su análisis de las fuentes históricas, Bodino estaba dispuesto a aceptar cualquier leyenda acerca de los planes diabólico los de quienes se habían vendido al demonio. Defensor de políticas encaminadas al bienestar material y económico de la nación y autor de un libro al que se ha calificado de primer tratado de economía política, podía también poblar el mundo físico de espíritus y demonios de cuyos actos dependían en todo momento las vidas de los hombres. Crítico de todas las sectas religiosas y tan equilibrado que nadie sabía si era protestante o católico y algunos sospechaban que era judío o infiel, era, sin embargo, profundamente religioso por temperamento y convicción.² El pensamiento de Bodino era una amalgama de superstición, racionalismo misticismo, utilitarismo y tradicionalismo.

Una confusión semejante presenta su filosofía política. Parece claro que Bodino creía que seguir un nuevo método, el secreto del cual consistía en combinar la filosofía con la historia. "La filosofía-dice-muere de inanición en medio de sus preceptos sino está vivificada con la historia". Criticaba Maquiavelo por haber prescindido de la filosofía y atribuía a esto la tendencia inmoral de sus escritos. Por otra parte, Bodin o no resiste el tipo de política utópica que se encuentren Tomás Moro y en Platón. Su ideal era estudiar un tema empírico, enmarcado dentro de unos principios generales; los hechos le darían solidez y la razón sentido. Había tomado de Aristóteles concepción de la filosofía política y hay que admitir que Bodino concibió la tarea con mayor amplitud que ningún otro escritor de su época. Desgraciadamente, los resultados logrados no corresponden a los propósitos del autor. Carecía de un sistema claramente concebido que le permitiera ordenar su material histórico. La República y, en general, todos sus libros están mal organizados y dispuestos, llenos de repeticiones y son inconexos, aunque en algunas de sus partes resultan claros e interesantes. Además, Bodino abruma lector con ejemplos históricos, estadísticas, citas y

² Las obras filosóficas de Bodino están en proceso de publicación, con su traducción francesa, por Pierre Mesnard, vol. I, París, 1951. Hay las siguientes traducciones recientes al inglés: *Method for the Easy Comprehension of History*, trad. de Beatrice Reynolds. Nueva York, 1945. *The response of Jean Bodin to the Paradoxes of Malestroit*, trad. de G. A. Moore, Washington, D.C., 1947; *Six Books of the Commonwealth*, arreglo y trad. de M. J. Todey, Nueva York, 1955.

exposiciones del derecho y las instituciones derivadas de una erudición asombrosa. El olvido en que cayeron sus libros antes de transcurrir un siglo después de su muerte se debió sobre todo a que eran intolerablemente uniformes y tediosos. Bodino carecía prácticamente de aptitud literaria. Su capacidad sistemática era más bien una cierta facilidad al hacer definiciones formales que una auténtica facultad de construcción filosófica; IPC a una real penetración en la historia y el modo de funcionar de las instituciones humana era más bien un anticuario que un historiador filosófico.

EL ESTADO Y LA FAMILIA

El orden que puede presentar la República está tomando de Aristóteles, aunque el esquema parece oscurecido por disgresiones casi inacabables. Bodin estudia en primer lugar los fines del estado y luego el de la familia, junto con el matrimonio, la relación entre padres e hijos, la propiedad privada y esclavitud, todo lo cual consideraba como aspectos de la familia. Sin embargo, la parte primera descubre inmediatamente su debilidad en materia de filosofía política sistemática. No tiene una teoría clara del fin del estado. Definía este como "correcto (*droit*) gobierno de varias familias y de lo que les es común, con potestad soberana". La palabra *droit* ser entendido como "justos", o conforme al derecho natural, y se ha interpretado en el sentido de que distingue al estado en una sucesión ilegítima tal como una partida de bandoleros. Pero Bodino es muy poco preciso respecto al fin que el poder soberano debe tratar de conseguir para sus súbditos. Se dio cuenta de que Aristóteles no constituía en este punto una guía segura, ya que los fines perseguidos por la ciudad estado eran imposibles en una monarquía moderna. Dedicó afirmara que la felicidad o bondad de los ciudadanos no era un fin practicable. Sin embargo, no se inclina limitar las funciones del estado a la búsqueda de ventajas meramente materiales y trinitarias, tales como la paz y la seguridad de la propiedad. El estado tiene tanto un alma como un cuerpo, y el alma es superior aunque las necesidades del cuerpo apremien de modo más inmediato. En realidad Bodino no llegó nunca a dar una explicación clara de sus fines superiores del estado. El resultado de ello fue que su sistema presenta una seria deficiencia, de que nunca consiguió explicar de modo preciso las razones de la obligación de la obediencia al soberano por parte del ciudadano.

La teoría de la familia de Bodino constituye una parte característica de su obra, pero es muy difícil ponerla en relación con la doctrina de la soberanía. Consideraba la familia-compuesta de padre, madre, hijos y criados, junto con la propiedad común-como una comunidad natural de la que surgen todas las demás sociedades. Siguiendo la constitución romana de que la jurisdicción del estado concluye en los umbrales del hogar, propuso seriamente restablecer los poderes más extremos del *pater familias* sobre quienes están sometidos a él, donde la autoridad absoluta sobre las personas, la propiedad y aún las vidas de sus hijos. A la vez añadió a esta un excelente reputación tanto del derecho como de la utilidad del esclavitud. La familia constituye una unidad natural, a la que es inherente el derecho de propiedad privada, y de ella se forma el estado y todas las demás comunidades. Definía el estado como órgano de familias; es el *pater familias* quien se convierte en ciudadano cuando sale de su casa y actúa de concierto con otros cabezas de familia. Para la defensa común y la consecución de ventajas mutuas surgen muchas asociaciones de familias-pueblos, ciudades, cuerpos y colegios de varias clases-y cuando estas asociaciones son unidas por la autoridad soberana, se forma un estado. Bodino cree que, por regla general, la formación real de esta última combinación se debe a la fuerza, aunque es cierto que en su opinión la soberanía o gobierno recto no se justifica meramente por la fuerza.

El móvil que impulsa Bodino al hacer derivar así al estado de la familia es más fácil de entender que su lógica. En su formación habían intervenido una buena porción de censura puritana, y el poder del padre resultaba ser medio de purificación social. Sin embargo, más importante que esto era su deseo de construir un baluarte inexpugnable digiere la propiedad privada. Bodino críticas repetidas veces el comunismo, tanto en las teorías de Platón y Tomás Moro como en las supuestas prácticas de los anabaptistas, pues considera la propiedad como atributo de la familia. La familia de lo privado; el estado, la de lo público o común. Dedicué aspiré a una radical separación de los dos. Creía que la soberanía era un poder de especie diferente y de la propiedad; el príncipe no es en ningún sentido propietario del dominio público y no puede enajenarlo. La propiedad pertenece a la familia; la soberanía príncipe y sus magistrados. A medida que se desarrolla la teoría, el derecho de propiedad inherente a la familia con un límite definir inclusión al poder del soberano. Desgraciadamente para la claridad de la teoría, es posible ver en que se basa ese derecho inviolable de la familia. El argumento de Bidino en favor del poder del padre se basa en gran parte razones autoridad, y consistía en citas de la escritura y el derecho romano. En lo demás se limita seguir Aristóteles al sostener que los hombres son encarnación de la razón, frente la naturaleza mas apasionado de las mujeres y la falta de madurez de los niños. Desde luego que el derecho de propiedad está basado en el derecho natural. Exageración, podría decirse que Bodino hace simplemente de la posesión de propiedad un derecho natural, un poco a la manera de Locke, con la diferencia de que es un derecho inherente a la familia más bien que el individuo. Pero la tarea de combinar un derecho inalienable de la familia con un poder absoluto del estado creaba una dificultad lógica insuperable.

Si la finalidad de Bodino era realmente establecer una distinción clara entre el poder político del soberano y los derechos y poderes privados de los cabezas de familia, debería haber estudiado a fondo la transición entre esas agrupaciones espontáneas de familias en las que falta el poder soberano y el estado, en el cual existe. En realidad Bodino no tenía una teoría clara de los fines que debía perseguir el estado. Atribuía el origen de la familia y los grupos de familias tales como la aldea o la ciudad, a las necesidades y deseos naturales de los hombres-el impulso sexual, el cuidado de los hijos, la defensa y la sociabilidad innata-. Atribuía por lo general el origen del estado a la conquista, y sin embargo, estaba todo lo lejos posible de creer que la fuerza se justifica sí misma o que constituye el atributo primordial del estado una vez fundado. La superioridad de fuerza puede crear una partida de bandoleros, pero no un estado. Bodino no aclara cuáles son las necesidades naturales superiores a las satisfechas por la familia y los demás grupos, que dan origen al estado, ni por qué deben ciudadano prestar obediencia su soberano, ni cuál es el exactamente la naturaleza del cambio que transforma aún grupo de familias en verdadero estado. Los únicos puntos están perfectamente claros son que no puede existir un estado bien ordenado a menos que se reconozca un poder soberano y que las unidades de que se compone es estado son familias. Esto es un defecto muy importante en su construcción teórica, de que su doctrina de la soberanía queda como mera definición de algo que existe a veces, pero que no explica Bodino. Eliminó este el mandato de Dios, la teoría del derecho divino presentaba como fundamento de la autoridad del monarca, pero no llenó el vacío así dejado con una explicación natural.

LA SOBERANIA

Se admite por lo general que la exposición del principio de soberanía constituye la parte más importante de la filosofía política de Bodino. Éste tomó como principio que distingue al estado de

todos los demás grupos formados por familias, la existencia del poder soberano. En consecuencia, comienzo por definir la soberanía como sujeción a un soberano. Los elementos que definen el estado son soberano y súbdito, opinión que lógicamente coloca las relaciones sociales, éticas y religiosas fuera de los límites de la teoría política. Como sostenía Bodino, puede haber entre ciudadanos innumerables relaciones además de la sujeción a un soberano común, pero es la sucesión lo que les hace ciudadanos. Pueden tener un lenguaje y una religión comunes. Diversos grupos de entre ellos pueden tener leyes o costumbres locales peculiares toleradas por el soberano. Puede verse reconocido los burgueses de una ciudad de términos privilegios o inmunidades y puede permitirse a una corporación que, para determinados propósitos, cree y aplique sus propias normas. Bodino denomina *cité*- término que líneas generales corresponde a la idea de nación, al menos en el sentido que sugiere una unión social más que un vínculo político formal-a un grupo de este tipo en el que el derecho, el idioma, la religión y las costumbres son idénticas. La *cité* no es un estado (*republique*); este sólo existe cuando los ciudadanos están sometidos al gobierno del soberano común. Es manifiesta la relación que hay entre tal concepción y los problemas políticos del época de Bodino. Éste trata de sostener, a la manera de los "políticos", el vínculo político puede ser bastante aún en el caso de que la comunidad política esté dividida por diferencias de religión y la supervivencia de inmunidades locales, consuetudinarias y de clase. El elemento esencial de la comunidad política es la presencia de un soberano común.

Reciente pasado Bodino consiste en definir la soberanía como "poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sometida las leyes"* y analizar la concepción del poder supremo. Es, en primer lugar, perpetua diferencia de cualesquiera concesiones de poder limitada a un período determinado de tiempo. Es un poder no delegado, o delegados sin límites o condiciones. Es inalienable y no está sujeto a prescripción. No está sometido a las leyes porque soberano es la fuente del derecho. El soberano no puede obligarse a sí mismo ni obligar a sus sucesores, ni puede ser hecho legalmente responsable ante sus súbditos, aunque Bodino no tenía dudas de que el soberano era responsable ante Dios y estaba sometido a la ley natural. La ley del país no es sino el mandato del soberano y, en consecuencia, toda limitación del poder de mandato tiene que ser extralegal. El atributo primario de la soberanía es el poder de dar las leyes a los ciudadanos tanto colectiva como individualmente, sino consentimiento de un superior, un igual un inferior. Los demás atributos-el poder de declarar la guerra y concluir la paz, el designan magistrados, el de actuar como tribunal de última instancia, el de conceder dispensas, y la acuñó moneda y el de disponer contribuciones y tributos-son consecuencia de la posición del soberano como jefe jurídico del estado. Como Bodino tiene un buen cuidado de explicar, implica también la autoridad del soberano sobre el derecho consuetudinario, al que sanciona al permitir su existencia. La ley, sostiene Bodino, puede modificar la costumbre, pero la costumbre no puede modificar la ley.

Este principio de una jefatura jurídica unificada como signo distintivo de un verdadero estado, lo aplica Bodino con gran claridad al antigua teoría de las formas de gobierno. Desde su punto de vista, todo gobierno que no quiera ser presa de la monarquía, toda "República y en ordenadas" tiene que tener en alguna parte esa fuente indivisible de autoridad. De ahí que las diferentes formas de gobierno sólo podrán variar según cuál sea la residencia de ser poder. No hay formas de estado, aunque hay formas de gobierno. En una monarquía la soberanía reside en el rey y en consecuencia la función de los estados generales y provincia de es únicamente asesorar, como quería Bodino que

* Las palabras entre comilladas corresponden a la edición latina de la *Republica*, donde se define la *maiestas* como *Summa in civis ac subtioid legibusque soluta potestas*; en la edición francesa la *souveraineté* se define como *puissance absolue et perpétuelle d'une république*. [T.]

ocurrió en Francia e Inglaterra. Conviene los monarcas consultar a sus consejeros, pero los dictámenes de estos no pueden ser imperativos y el monarca no puede estar obligado jurídicamente por ellos. Si se llama rey a una persona está obligada un acto de los estados generales, la soberanía reside en realidad en la asamblea, y el gobierno es una aristocracia. Así ocurre, según Bodino, en el imperio en el momento en que escribe. Por último, sir poder final de decisión y revisión regir en alguna forma el cuerpo popular, el gobierno democrático. En resumen, no existe cosa semejante a una forma mixta de gobierno. O no existe un poder soberano indiviso, y en tal caso no existe una República bien ordenada, pues se puede reside en algún lugar, sea rey, asamblea o pueblo. La manera de concebir Bodino las formas de gobierno implica una distinción tajante entre estado y gobierno. Aquel consiste en la posesión de un poder soberano; el gobierno es el aparato por intermedio del cual se ejerce tal poder. Un monarca pueda ser una delegación amplia de su poder y gobernar una forma democrática, y una democracia puede gobernar despóticamente.

Bodino aplica la teoría de la soberanía el estudio de las partes subordinados del estado. En una monarquía, las funciones del parlamento tienen que ser asesoras. De modo análogo, el poder ejercido por los magistrados es delegado por el soberano. Todos los cuerpos y colegios que existen dentro del estado-instituciones religiosas municipalidades y compañías comerciales-deben sus poderes y privilegios a la voluntad del soberano. Bodino daba por sentada la existencia de gran número de tales cuerpos y colegios, como era natural en su época, y también hecho de que poseyeran una autonomía considerable. E incluso partidario de tal política de descentralización práctica. Lo que más le interesaba sostener era que todas las corporaciones existen únicamente por permiso del soberano y que todos sus poderes derivan del consentimiento de aquel. Como ocurre con el derecho consuetudinario, se interpreta que los poderes de los cuerpos y colegios derivan del estado, aunque puedan basarse usos antiguos y no en una carta, fuero o ley. Uno de los sujetos principales de la República era presentar al rey de Francia como cabeza de toda la organización política, aunque Bodino no deseaba una destrucción radical de todas las corporaciones, tal como la que se produjo en la época de la Revolución Francesa. Su finalidad era construir un baluarte para los derechos de la monarquía frente a todos la supervivencia de la época feudal. Es significativo que considerase a los estados generales como de tantos cuerpos permitidos por el soberano, con las compañías mercantiles y las corporaciones religiosas.

LIMITACIONES DE LA SOBERANÍA

La precedente exposición de la teoría del poder soberano de Bodino no toma cuenta en sino aquellas partes de su argumentación que son claras y no presentan dificultades. Pero argumentación en su integridad no era de ningún modo tan sencilla, sino que contenía conclusiones importantes es que es preciso anotar para tener un cuadro completo. En términos generales, la soberanía significaba para Bodino un derecho perfecto humanamente limitado incondicional de hacer, interpretar y ejecutar las leyes. Consideraba como algo necesario en todo estado bien ordenado la existencia de tal derecho y creía que ello constituye la diferencia característica entre un cuerpo político desarrollado y los grupos más primitivos. El beneficio del poder soberano que consideraba como aplicable no era de ningún modo tan ilimitado como sugiere sus definiciones, y resultado de ello es una serie de restricciones que crea mucha confusión el aquella.

En primer término, Bodino no dudo nunca de que el soberano esté limitado por la ley de Dios y la de la naturaleza. Aunque define a la ley como un acto de la voluntad del soberano, nunca supuso que se pudiera crear dicho mediante un simple *fiat*. Para él, como para todos sus contemporáneos,

la ley natural es superior a la humana, y establece ciertos cánones inmutables depositados; lo que distingue a un verdadero estado de la mera violencia y casos de la solvencia de una ley. No hay, desde luego, medio de hacer al soberano legalmente responsable de la violación de la ley natural. Sin embargo esta ley y de ciertos impedimentos efectivos. En particular obliga a la observancia de los pactos y el respeto de la propiedad privada. Los actos celebrados por el soberano pueden implicar obligaciones políticas con respecto a sus súbditos o a otros soberanos, y en tales casos Bodino no tenía duda de que estaba obligado por ellos. Era difícil, sino imposible, mantener sus obligaciones del soberano exclusivamente en un plano moral y, por lo tanto, parte de las obligaciones jurídicas y políticas. ¿Cuál sería, por ejemplo, el deber de magistrados y el soberano ordenase algo contrario a la ley natural? Bodino no duda de que pueda haber casos tan flagrantes en los que se debe de suceder al soberano. Y sobre todo lo posible para reducir tales casos en los meses mínimo, pero no obstante ello, la confusión subsiste. La ley a la vez la voluntad del soberano y expresión de la justicia eterna. Sin embargo, ambas pueden estar en conflicto pontificio .

La segunda confusión de la teoría de la soberanía de Bodino es consecuencia de su fidelidad al derecho constitucional de Francia. Sus inclinaciones naturales, como jurista y como moralista, ni por sí mismas el gobierno constitucional y el respeto por los antiguos usos y prácticas del reino. En común con las opiniones jurídicas predominantes en su época, reconoce que hay ciertas cosas que el rey de Francia no podía hacer legalmente. De modo excesivo, no podía modificar las normas relativas a la sucesión a la corona ni en enajenar ninguna parte del dominio público. Sin embargo, Bodino estaba convencido de que el rey de Francia era soberano en pleno sentido de la palabra, más aún, de que era el ejemplo por excelencia del soberano. Admitía la existencia de una clase especial de leyes necesariamente conexas con el ejercicio de la soberanía y que ni siquiera el soberano puede modificar. Denominada a tales normas *leges imperii*, sobreentendiendo al parecer que con su violación desaparecía la soberanía misma. La conclusión es aquí a; soberano es fuente de la ley y está sometiendo a la vez acierta son más constituida que no ha hecho ni puede cambiar.

La verdad es que Bodino tenía dos finalidades más bien por las circunstancias que por la lógica decidido trataba de aumentar y consolidar los poderes de la corona porque tal cosa era necesario dada las circunstancias, pero era también un racionalista convencido, que se inclinaba a conservar y a perpetuar las antiguas instituciones del reino. Este no podía diferenciarse con la corona ni por razones lógicas ni por motivos constitucionales. La idea que había tras el concepto de *leges imperii* era la de que la corona no puede tener existencia ni poder salvo como elemento del reino; la idea que había tras la definición de soberanía era la de que la corona es el principal órgano legislativo y el cultivo del reino. Esas dos proposiciones no son incompatibles, pero en la concepción de la soberanía da lugar a incabables confusiones. Para elaborar una teoría realmente sistemática de la soberanía, Bodino hubiera tenido que decir cuál de las dos era fundamental. En efecto, sin toda la soberanía significaba esencialmente la supremacía del príncipe, la comunidad política no tiene existencia salvo por la virtud de la relación entre el príncipe y sus súbditos, es posible que el rey no tenga una ley del príncipe no pueda cambiar. En sustancia esto es una línea seguida y desarrollada más tarde Hobbes, quien parte, en buena medida, de Bodino. Por otro lado, el estado es una comunidad política que tiene una belleza y una constitución propia, es imposible identificar al soberano como príncipe.

La conclusión de Bodino en este punto se debía, sin duda, en parte a su finalidad inmediata: difícilmente hubiera podido combatir la revolución inoculando la jurídica. Para ese fin era mucho más atractiva la idea de un rey visible y tangible, vicario de Dios sobre la tierra, al menos hasta que sentimiento nacional hubiera dado la propia nación suficiente solidez para que se pudiera

prescindir del rey. Por otro lado, no es fácil insertar un monarca visible no sistema de atracciones jurídicas. Sin embargo, la confusión iba implícita, en el método de la filosofía política que trataba de seguir Bodino. Éste método intentaba cambiar la historia de la filosofía, la evolución fáctica y el análisis lógico. Desde el punto de vista del análisis, sería casi igual necesario hacer un corte la fuerza de la corriente histórica y considerar las relaciones formales entre las diversas partes de la historia, y por esa razón la historia no tenía que violar los cánones de cualquier análisis formal. Bodino había emprendido algo y una dificultad tal casi llegaba la imposibilidad absoluta. Sus conclusiones acerca de las *leges imperii* formaban uno de los puntos de partida de larga controversia entre el método analítico y el método histórico en la ciencia del derecho.

Había en la teoría de la soberanía de Bodino una tercera confusión de mayor importancia inmediata el lado ya mencionadas. Es la relativa a sus vigorosas condiciones acerca de la inviolabilidad de la propiedad privada. Ese derecho está garantizado por ley natural, pero constituye para Bodino algo más que una mera limitación moral al poder del soberano. Tan sagradas la propiedad del soberano no puede tocar ni consentimiento del propietario. En consecuencia, Bodino afirmó que los impuestos que requería el sentimiento de los estados generales. Pero no haya la imposición nada que justifique la decisión así establecida por Bodino entre los impuestos y otras formas de legislación, y Bodino había negado del modo más explícito que los estados generales pudieran invertir en la creación de la ley salvo como asesores. Más aún, la existencia misma de los estados generales dependía de la delegación de una autoridad limitada y cualificada hecho por el soberano a un cuerpo subordinado.

En este caso la confusión llegaba a constituir una franca contradicción, resultado del aspecto reorganización de su teoría, aquella nos hemos referido. Consideraba que el derecho de propiedad era un atributo imprescindible de la familia y a la familia como una unidad, existencia independiente que constituye el material de que está construido el estado. Sin embargo, un estado bien ordenado necesita un soberano cuyo poder legal se limitado. El estado de Bodino contenía, pues, dos absoluto: los derechos inviolabilidad la familia y el poder creativo ilimitado del soberano. Los derechos de propiedad eran más fundamentales en su pensamiento, en menos en el sentido de que constituían convicciones permanentes, que Bodino no creía apenas necesario razonar. El poder ilimitado del soberano tenía un origen más ocasional y los peligros producidos por las guerras de religión.³ Así Bodino hubiera tratado alguna de seriamente hacia asimismo la discrepancia entre las dos posiciones, había sido probablemente una línea semejante a la utilizada al explicar las *leges imperii*. Los derechos de propiedad son esenciales para la familia y la familia esencial para el estado; pero el poder impositivo supone el poder de destruir, y el estado no puede tener el poder de destruir a sus propios miembros. Bodino es perfectamente explícito en todos los casos en la afirmación de que los impuestos requiere el consentimiento y considerar esto como una limitación inherente a la soberanía, como las *leges imperii*. Desde el punto de vista lógico su pensamiento siquiera en los precisamente en el punto que la teoría de la familia deberá unirse la teoría del estado.

LA REPÚBLICA BIEN ORDENADA

Las proporcionó retrato de la República estudian una multitud de problemas, pero no añaden nada las líneas generales de la teoría. Examinan en forma exhaustiva las causas del modo de enviar las

³R. Chauviré sostiene en su Jean Bodin (pp. 271 ss.) que hay una diferencia significativa entre el *Methodus*, escrito en 1566, y la *República*, escrita en 1576. La primera obra se preocupa de las limitaciones del poder regio; la última, de eliminarlas. Chauviré atribuye la diferencia a las circunstancias surgidas en los diez años que median entre ambas obras.

revoluciones siguiendo también la guía de Aristóteles. De acuerdo con su teoría general, Bodino definió la revolución como el desplazamiento de la soberanía. Por mucho que cambien las leyes, no se produce una revolución entre la soberanía resida en el mismo sitio. Enumera muchas causas de revolución, de diversos grado de importancia. En general hay poco orden y en esta parte del libro, aunque mucho de las observaciones de Bodino son certeras. Su estudio de la precisión de las revoluciones es una curiosa desintegración acerca de los usos de la astrología para este propósito, en tanto que sus análisis de los medios de impedir las le llevó a estudiar todas las ramas de la administración, permitiéndole desplegar una gran cantidad de agudeza e inteligencia política. En términos generales, esa parte de la obra era una exposición de la doctrina definida por los *politiques*. El rey -sostiene- no debe aliarse con ninguna facción, sino practicar una política de consolidación, empleando la representación. Te la y sólo cuando hay fuertes probabilidades de que tenga éxito. El aspecto más importante de argumentación y su firme defensa de la tolerancia religiosa, a la que considera, no obstante, más bien como una política que como un principio. Se ocupó de temas filosóficamente en época posterior con motivo del extraordinario diálogo titulado *Heptaplomeres*, regido por razones obvias era imposible publicar en el siglo XVI.⁴

El examen de las revoluciones le llevo al tema más general de la relación existente entre el medio físico y las características nacionales. También aquí partía Bodino de Aristóteles, pero desarrollo mucho más el tema. Creía que los pueblos nórdicos eran más elevada estatura y físicamente vigoroso, pero lentos de movimientos y de mente. Los meridionales son menos robustos, de manera vivaces y les sobrepasaban en agudeza e ingenio. Para fines políticos es superior la religión media, donde se mezclan los dos grupos de cualidades, como lo demuestra el hecho de que los grandes estados, así como la ciencia de la política, tuvieron su origen en ella. Esta proporción de la obra de Bodino incluía una parte integral de toda la filosofía política y se han disipado a las posteriores especulaciones de Montesquieu explícito al mismo tema, pero Bodino no intentó ponerle en relación lúdica con su teoría de soberanía. Sin embargo, el hecho de que figure sistema señal una enorme diferencia entre Bodino y los teológicos polémicos describía la mayor parte la de las obras de teorías política de la época.

Despierta digresión pasa Bodino a considerar la obligación que incumple al soberano de respetar sus promesas hechas en tratados y enlaces. Deplora y la creencia cada vez más extendida de que los príncipes están obligados por promesas que son desfavorables; el argumento va dirigido contra Maquiavelo. Nuestro sentido, que estaba extendiendo cada vez en mayor grado, de la necesidad de limitar a los soberanos absolutos en sus tratos internacionales, necesidad que unos cincuenta años más tarde produjo el esfuerzo del Grocio encaminado formular un derecho internacional. Por último, Bodino estudia expresamente las políticas financieras del estado, sus fines de ingresos y en la conveniencia de diferencias formas de imposición. Defendió de pasada la restauración de la censura romana, en parte como medio de obtener información exacta acerca de los recursos del reino, pero sobre todo como medio de purificación moral.

La República concluye con un capítulo que, en cierto modo, puede concederse con expresión de dinero de todo libro. Bodino compara en el las tres forma de estado con objeto demostrar la superioridad de la monarquía. Aquí, y en general en toda la obra, es evidente que consideraba como única forma de estado bien ordenado una monarquía de tipo francés o lo de consideraba como tipo francés. Trataba de probar el herencia y aún la Ley Sálica estaban fundadas no sobre la costumbre, sino la razón. Pese a que antes había admitido que la soberanía puede recibir en un aristocracia o

⁴ Véase "The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin", de George H. Sabine en *Persucution and Liberty*. Nueva York, 1931.

en el pueblo, estaba convencido que la práctica esto lleva a la anarquía y a la ruina de los súbditos así como de los gobernantes. El único estado realmente "bien ordenado" es aquel en que la soberanía es indivisa porque reciben una sola persona. Esta decisión entre los estados posibles y el estado bien ordenado se encuentra en toda la obra de Bodino, por es una de las fuentes de oscuridad porque el autor no la mantiene con firmeza. Nunca se encuentra totalmente seguro de que la soberanía es una cualidad deseable los estados, pero que falta de que se los estados reales o de es una cualidad que tiene que existir necesariamente todo el estado. Por lo que genera al prefería defender la teoría como si fuese una necesidad lógica universal, a pesar de lo cual creía que muchos, o acaso la mayor parte, de los estados no se elevan al nivel de una monarquía bien ordenada, única en la que es posible la soberanía indirecta. La confusión de lo necesario por lo que deseable es un peligro en el que era esencialmente fácil que incurriera el proyecto de unir la filosofía con la historia. Como muchos filósofos posteriores que han tenido un propósito semejante, Bodino expuso lo que era en realidad no programa de reformas como si fuese pronunciamiento de verdad eterna.

Entre las muchas confusiones de su pensamiento, la filosofía política de Bodino es una obra de no poca importancia. Comparada con cualquier otra de las elaboradas de la segunda mitad del siglo XVI, es de amplia concepción e impresionante ejecución. El olvido en que cayó la República al poco tiempo de publicada se debió más bien a su forma y a su estancia y muchos libros de menos que se sobrevivieron mucho más tiempo. Pero a la vez, el sistema de Bodino no era la construcción filosófica de primera fila. Sus dos caras -el constitucionalismo y el poder descentralizada- no llegaba a estar realmente ensambladas. La ley natural, en la que se basa en todas sus partes del edificio, se aceptaba como tradición, sin someterla análisis ni darle un fundamento sólido. La teoría de la soberanía, pese a que la exposición que de ella hace Bodino es la más clara de las formuladas en el siglo XVI, quedan en el aire y más bien una definición que son explicación. Los fines de un estado bien ordenado, la naturaleza del obligación de obedecer que el un de al súbdito y a la relación entre el estado y las familias que lo constituyen es tan mayor análisis. Pero de esta falta de claridad surgieron dos problemas en el que en el siglo siguiente a Bodino ocuparon buena parte de la tensión filosófica política. Uno de ellos fue la teoría de la soberanía está en términos de poder -la definición del estado de unos inferiores políticos como un superior político y la del derecho como mandato-, concepción desarrollada sistemáticamente por Hobbes. El otro fue una modernización y secularización de la antigua teoría y naturalista, con el objeto de ayer, en el caso de ser posible, un fundamento ético y no meramente autoritario al poder político. Esta revisión fue en gran parte obra de Grocio y Lucke. Tuvo tanto éxito que el derecho natural llegó a ser, para los siglos XVII y XVIII, la forma científicamente válida de la teoría política.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

J. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte III, cap. VIII.

John Bodin, *Method for the Esay Comprehensionof History*, trad. inglesa de Beatrice Reynolds. Nueva York, 1945.

Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, arreglado y trad. por M. J. Tooley. Nueva York, 1955, Introducción.

Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la "Republique"*. París, 1914.

William F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-century France: A Study in the Evolution of Ideas*. Cambridge, Mass., 1941.

M. P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought, 1200-1600*. Cambridge, Mass., 1941, cap. III.

F. J. C. Hearshaw (ed.) *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Londres, 1926, cap. II.

C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West, from Greeks to the End of the Middle Ages*. Nueva York, 1932, cap. VII.

Max A. Sheppard, "Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin", en *Political Science Quarterly*, vol. XLV (1930), p. 580.

XXII. LA MODERNIZACIÓN DE LA TEORÍA IUSNATURALISTA

CON LAS décadas iniciales del siglo XVII comenzó la filosofía política un profesorado de liberación de aquellos su relación con la teología que había sido característica de su anterior historia durante la era cristiana. Celebración producida en el siglo XVII fue posible mediante el retroceso gradual de la controversia religiosa a segundo plano de las preocupaciones humanas y una secularización también gradual de los problemas de que tenía que ocuparse la vida política. Se vio estimulada también por una secularización de los intereses y intelectuales inherentes a la vuelta de los estudios de la Antigüedad y a la difusión en el norte de Europa de esa admiración por Grecia y Roma que es ya visible de modo tan claro en los electores italianos de la generación de Maquiavelo. El estoicismo, el platonismo y una interpretación modernizada de Aristóteles dieron por resultado un grado de naturalismo y irracionalismo que no había podido producir en el siglo XIV el estudio de Aristóteles. Por último, influyó en modo indirecto en el mismo sentido gigantesco progreso logrado en las ciencias físicas y matemáticas que inicia una nueva época. Se comenzó a José los fenómenos sociales en general en las relaciones políticas en particular como los hechos naturales, abiertos al estudio por medio de la observación y de modo más especial por análisis lógico y educación, procedimientos de los cuales no desempeñaba ningún papel importante la recolección de ningún proceso sobrenatural.

Esa tendencia liberal de la teología a la teoría política y social y en ella perfectible los escritores escrito de la última época, aunque su finalidad fuera en parte de la defensa del poder indirecto del papado sobre los gobernantes seculares. Sus argumentos hayan el orín secular y humano del gobierno con objeto de que el derecho divino del papa pudiera ocupar una categoría única en el sistema de autoridades. Así, por ejemplo, la teoría política y la jurisprudencia de Suárez, aunque partes de una filosofía escolástica, podían separarse de la televisión sin sufrir nunca mutilación sería. Los escritores calvinistas de comienzos del siglo XVI se produce una analoga secularización, aunque probablemente calvinismo retrasar proceso en vez de ayudarlo. La doctrina de la predestinación, en el sentido original que tuvo el calvinismo, lidiaba todo los problemas morales y sociales con la libre gracia de Dios y hacía de todo fenómeno natural un incidente en que pudiera tener la que lo sea calvinista con la moralidad de clases mediante los puritanos, no tenía ninguna con una explicación racional de los fenómenos morales, sino al contrario. Por otra parte, al como los sistemas protestantes eliminaron el derecho canónico, se hizo necesaria una ruptura más radical en la edad media de la que tuvieron que realizarse los jesuitas. Suárez podía elaborar una forma un tanto modernizada de jurisprudencia medieval, pero los calvinistas, una vez relajadas las reglas estrictas del cardenismo, era más fácil conocer los conceptos de cristianos del derecho natural. El acontecimiento crítico del historia de la tele sea calvinista, por lo que se refiere a la teoría política, fue la controversia situada por Arminio y los arminianos (*remonstrants*) en Holanda, controversia que liberó a Hugo Grocio del esclavitud el calvinismo estricto ahincándole en la tradición humanista de Erasmo.¹

¹ Cf. Ernst Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, Fonda de Cultura Económica, México, 1943, p. 229.

ALTUSIO

Sin embargo, ya antes de Grocio la relación entre el derecho natural y la que los que había empezado a perder importancia para algunos sectores de la tendencia calvinista. Ello es cierto de modo especial de Johannes Althusius, que con tino y destruye la teoría anti monárquica de los calvinistas franceses.² Su política *methodice digesta* no es en ningún sentido una publicación polémica, sino, como indica su nombre, un tratado sistemático de todas las formas de asociación humana e incluso el estado. Como Grocio, Altusio era contraria la mezcla de jurisprudencia y política que se encontraba en Bodino esposo, en consecuencia, por separarlas. Sin embargo, la separación que hizo afectó en forma un tanto desafortunada su teoría política. Aunque su posición se basaba en la concepción iusnaturalista, no la siguió nunca hasta hacer una total revisión de sus principios. Como otros escritores calvinistas, identificado el derecho natural como una segunda tabla del Decálogo,³ pero con ello reduce al alcance de su propio pensamiento, ya que en realidad superior de la sociedad no estaba basada en ninguno de sus aspectos esenciales en esa autoridad religiosa implícita. La verdad es, como dice Gierke, que Altusio es más claro que profundo y se dedicó más bien a la decisión formal era un análisis filosófico de los principios.⁴

Dentro de sus límites desarrolló una teoría política interesante e importante, porque se basa - lógicamente- sólo en la idea del contrato y no debía nada sustancial a la autoridad religiosa. En realidad era una teoría naturalista, en la medida en que pueda calificarse al contrato de la relación natural. El contrato de Altusio era en realidad algo muy parecido a la propensión social innata que había figurado en la teoría histórica y que desempeñó un papel aún más claro en la filosofía de Grocio. El punto importante fue que Altusio la elevó al nivel de explicación suficiente de los dos grupos sociales humanos, no dejó nada que hubiera que explicar mediante una apelación a sanciones teológicas. El resultado fue una teoría mucho más cercana el verdadero espíritu de Aristóteles que las teorías más explícitamente aristotélicas de los escolásticos. Altusio no estaba muy lejos de firmar que la asociación de los hombres en grupos es simplemente un hecho natural, que os incluye una parte tan intrínseca de la naturaleza humana como cualquier otro, y por lo tanto que una sociedad no era -el expresión de Hobbes- " un corporativista" que debiera explicarse por causas exteriores. La idea del contrato no era muy adecuada la expresión de este pensamiento, pero concordaba perfectamente con el individualismo que caracterizaba a todas las teorías iusnaturalistas, especialmente las posteriores a los escritos de Hobbes.

El contrato figura la teoría de Altusio dos formas: tiene el papel más específicamente político en la explicación de las relaciones entre un gobernante y su pueblo, y el papel sociológico generan el explicación del existencia de cualquier grupo. El primero correspondía a un contrato político; el segundo, a un contrato social en un sentido amplio. Este último sentido existe en toda su sesión o *consociation* -palabra equivalente mente al sentido aristotélico de comunidad- un acuerdo táctico. Mediante se acordó práctico las personas se convierten en "convivientes" (*symbiotici*) y copartícipe de los bienes, servicios o leyes de la asociación crea y mantiene. Toda asociación tiene, por consiguiente, su doble "derecho" que define por una parte de la clase de comunidad existente entre

² La política *methodice digesta* se publicó por primera vez en 1603 y en forma amplia en 1610. Hay una edición moderna, con algunas omisiones, debida a C. J. Friedrich. Cambridge, Mass., 1932.

³ En otro campo, esta tendencia a identificar el estado natural con la ley mosaica aparece en la curiosidad asociación que establece Bodino entre la religión natural y el judaísmo primitivo.

⁴ Otto von Gierke, Johannes Althusius (1913), pp. 16 s.

los miembros y crea y limita, por otra, no autoridad para la administración de sus asuntos comunes. Altusio presenta una complicidad de clasificación y dicotómica de las asociaciones, pero en resumen puede decirse que distingue cinco grandes clases, cada una de ellas completa y resultado de una combinación de las anteriores y más sencilla: la familia, la corporación voluntaria (*collegium*), la comunidad local, la provincia y el estado. En los grupos más avanzados, las partes contratantes son más bien las asociaciones en ellos comprendida de los individuos, y en cada caso nuevo grupo se encarga de regular únicamente aquellos actos que son necesarios para su finalidad, dejando el resto bajo el control de los grupos primitivos. Hay, por consiguiente, una serie de contratos sociales mediante los cuales nacen libres grupos sociales, unos políticos y otros no políticos. Ésta es la base de la teoría del estado de Altusio.

El estado constituye una de estas series. Surge de la asociación de las provincias o comunidades locales, y se diferencia de cualquier otro grupo por la existencia del poder soberano (*majestas*). Aquí son evidentes ante la influencia de Bodino sobre Altusio como el propósito de este de salvar algunas de las confusiones que aparecen en la teoría de Bodino. El aspecto más importante de la doctrina de Altusio es el hecho de que hace residir la soberanía necesariamente en el pueblo como cuerpo. Éste no puede separarse de aquella porque la soberanía es una característica de tal tipo específico de asociación. En consecuencia, es inalienable y no pasa jamás a manos de una familia o clase gobernante. El poder creciente por los funcionarios administrativos de un estado, que son investidos de él por la norma jurídica de tal estado. Esto constituye el segundo de los contactos de Altusio, en un acuerdo mediante el cual el cuerpo social imparte a sus administradores del poder necesario para llevar a la práctica los fines del cuerpo social. Se sigue de aquí este poder revierte al pueblo si quien lo detenga o lo pero por alguna razón. Esta teoría constituía la expresión más clara hasta entonces aparecida de la soberanía popular. Eludía las dificultades de la doctrina de Bodino, surgidas por la conclusión de soberano y monarca en que ella existe y que había llevado a su autor a presentar la soberanía como ilimitada e incapaz, sin embargo, de cambiar ciertas disposiciones de la constitución histórica. Es también la más clara de la exposición de la soberanía hecha más tarde por Grocio, de que no confunde la autoridad pública con un poder patrimonial inherente a la propiedad de la tierra.

La defensa que hace Altusio del derecho de resistir a la tiranía seguía muy cerca del camino abierto por las serias calvinistas anteriores. Este derecho no pertenece a los individuos, sino que tienen que ejercerse mediante la clase especial de magistrados, denominados "éforos", que sólo guardianes designados para mantener los derechos de la comunidad. Los "éforos" corresponden a los magistrados inferiores de Calvino y de la *Vindiciae contra tyrannos*. Sin embargo, la teoría de Altusio tenía una base mejor, ya que toda la estructura de un estado era federal. Las partes contratantes que crean el estado no son individuos, sino comunidades, las cuales es inherente la capacidad de realizar sus propios fines que poseen todas las corporaciones, aunque no sean soberanas. En un capítulo anterior se ha desempeñado en la *Vindiciae contra tyrannos* aparece una aproximación al federalismo, que, dadas las circunstancias prevalecen en Francia, difícilmente podía ser sino una reverencia los privilegios y exenciones poderes. La situación era distinta los países bajos, donde el gobierno central está fundado en realidad en una confederación de provincias que diferían en religión, idioma y sentimiento nacional. La destrucción que hace Altusio del estado como comunidad de las diversas ciudades de provincia se ha obligado a una ley común, presentada en un principio más adecuado para limitación del poder de un magistrado principal que una teoría de contemplarse una unión de individuos sometidos a un gobernante soberano. Desgraciadamente tenía poca aplicación en Francia e Inglaterra, donde se desarrolló de modo principal el pensamiento

político de los siglos XVI y XVII. Esta es acaso una de las razones de que la obra de Altusio cayera en el olvido.

La teoría política de Altusio, en la forma en que la expuso, era notablemente clara y consistente. Lo dijo todas las relaciones políticas y sociales al único principio del consentimiento o contrato. El pacto, expresó o tácito, explicaba la sociedad misma, o más bien de toda una serie de sociedades, una de las cuales era el estado. Ofrecía una base la cita el elemento de autoridad inherente a todo grupo, que aparecen el estado específicamente con autoridad pública soberana del propio grupo, y daba una base aceptable para la limitación jurídica de los ejecutivos y por el derecho de resistir a un ejército tiránico del poder ejecutivo. La gran virtud de la teoría era su claridad. Sustancialmente, Altusio se había independizado de toda sanción religiosa de la autoridad, ya que consideraba las asociaciones como autosuficientes, al menos dentro de los límites establecidos por los fines a los que debía servir cada clase de adquisición. No ofreció ningún fundamento filosófico del principio mismo del conocimiento, la obligación contractual de la que hacía depender el derecho de toda asociación. Consideraba, sin duda, la santidad del contrato como principio del derecho natural y se limitaba a referir la validez del derecho natural del decálogo. Es cierto que no utilizaba hace referencia y que su teoría tendría el mismo vigor sin ella, pero el único punto circunstancias del pensamiento no tenía más base que la autoridad del escritura. Ello se debía en parte a un elemento de soporte sólido de su propio pensamiento, pero en parte también al hecho de que no había independizado el calvinismo. Su concepción de la naturaleza estaba ligado al príncipe esencialmente sobrenatural de la predisposición. El paso final en la separación completa del derecho natural de sus relaciones con autoridad religiosa no dio Altusio sino Grocio,⁵ hombre de mayor escrito filosófico.

HUGO GROCIO

Hay que admitir, sin embargo, que el estudio de la soberanía y el estado hecho por Grocio es menos claro que el de Altusio. Para Grocio esquema es incidental, y su influencia sobre las relaciones internacionales hizo que los poderes constitucionales de los gobernantes tuvieran para el mayor importancia que los principios teóricos de la soberanía. En consecuencia, Grocio se vio obstaculizado, en mayor medida que Altusio, en su pensamiento acerca de los principios filosóficos por la fidelidad a la letra del derecho positivo. Tras definir la soberanía como un poder "cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana", distingue entre un poseedor o sujeto común del poder y otro especial. El sujeto común de la soberanía es el propio estado; especial, una o más personas, con arreglo al derecho constitucional de cada estado. El soberano es, por consiguiente, o el propio cuerpo político (el estado de Althusio) o el gobierno, terminología que difícilmente podía favorecer la claridad del pensamiento. Por determinar la concepción de los civilistas con arreglo al o al el pueblo puede desprenderse por entero de su poder soberano, y en la identificación feudal de la autoridad pública con un poder patrimonial sobre la tierra, que puede adquirirse por conquistar, transferirse o dividirse. El resultado fue que se perdió de vista la soberanía como propiedad específica del estado en un torrente de detalles que no tenían relación con una teoría general, sino sólo con los poderes constitucionales de determinados gobernantes.

⁵ El *De jure belli ac pacis* se publicó por primera vez en 1625. La edición de 1646 ha sido reproducida fotográficamente (Oxford, 1925), como número 3 de la colección "The Classics of International Law". Hay traducción española de Jaime Torrubiano Ripoll, *Del derecho de la guerra y de la paz*, 4 vols. Madrid, 1925. (T).

La importancia que tiene Grocio historia de la ciencia del derecho no deriva de la teoría del estado ni nada de lo que dijo en materia del derecho constitucional, sino de su concepción de un derecho que regulaba las relaciones entre estados soberanos. Apenas necesario subrayar la urgencia práctica de tal cosa en el siglo XVII. Las relaciones entre poderes políticos independientes-como siempre fértil de desórdenes-se habían hecho aún más cáusticas con la quiebra de las débiles restricciones aplicadas ocasionalmente por Iglesia medieval. La aparición de las monarquías absolutas y la aceptación más o menos franca de una concepción maquiavélica de las relaciones entre ellas hacía de la fuerza el árbitro de los tratados entre estado y estado. Los efectos de las guerras de religión que siguieron a la reforma y que introducción en las relaciones internacionales la actitud intrínseca de los oídos religiosos hirieron apariencia de buena conciencia a los planes más descarados de engrandecimiento dinástico. Y tras de las ambiciones políticas francas se encontraban los egos económicos que llevaron a las naciones de la Europa occidental por el camino de la expansión, la colonización, el engrandecimiento comercial y la explotación de los territorios recién descubiertos. Había muchas razones para que Grocio creyera el bienestar de la humanidad exigía un estudio amplio y sistemático de las normas que rigen las relaciones entre los estados.

Y esta obra es tanto más necesaria cuanto que en nuestros días, como en épocas pasadas, no faltan hombres que consideran esta rama del derecho con desprecio, por estimar que no tiene más realidad que un hombre vacío.⁶

La contribución hecha por Grocio al campo especial del derecho internacional exceder de los límites de una historia de la teoría política. Con respecto a esta última, su importancia reside en los principios filosóficos sobre los que trató de fundar su especial rama jurídica y que expuso sobre todo en los Prolegómenos de su gran obra. Escribiendo, como escribía, el siglo XVII era una conclusión prevista la de que tendría que apelar a la idea generalmente admitida de una norma fundamental, o derecho natural, existe tras el derecho civil de toda nación y que es obligatoria por justicia intrínseca para todos los pueblos, y tanto para los gobernantes como para los súbditos. En la larga tradición del pensamiento político cristiano, ningún escritor había negado, ni siquiera puesta en duda, la validez de tal derecho. Grocio no tenía apenas necesidad de referirse al hecho de su validez. Pero con la quiebra de la unidad cristiana y con la decadencia de la autoridad cristiana, las bases de esa validez requieren entre mente un nuevo examen. Ni autoridad del Iglesia ni la autoridad de la Escritura-en realidad ninguna forma de revelación religiosa- pueden aportar la base de un derecho obligatorio a la vez para los pueblos protestantes y católicos y que regula así las relaciones entre los gobernantes cristianos y los no cristianos. Era natural que Colosio, impulsado por una formación humanista, retrocediera a la aún más antigua tradición pre cristiana del derecho natural que encontraba en los escritores de la antigüedad clásica. Por ello-como había hecho antes que el Cicerón-adoptó, para exponer su examen de las bases del derecho natural, la forma de un debate con el crítico escéptico de la filosofía estoica, Carnéades.⁷

El punto fundamental de la reputación de la justicia natural hecha por Carnéades consisten el argumento de que toda conducta humana está motivada por el egoísmo y de que, en consecuencia, el derecho es una mera convención social, generalmente benéfica y basada no en un sentido de

⁶ *Prologomena*, sec. 3.(introducción de Kelsey)

⁷ El relato del debate contenido en la República de Cicerón se conserva en gran parte en los libros V y VI de la *Instituta de Lactanio*, de donde lo tomó sin duda de Grocio. Cualquiera de las ediciones de la *República* presenta hoy como testimonio los pasajes relevantes.

justicia, sino en un sentido de consideraciones de prudencia. La respuesta de Grocio era, en resumen, que tal apelación a la utilidad es esencialmente ambigua, ya que los hombres son por naturaleza seres sociables. Como resultado de ello, el mantenimiento de la sociedad es una conveniencia de importancia que no puede medirse por ningún beneficio privado (aparte de la satisfacción de sus impulsos sociables) que de ella derivan para los individuos.

El hombre es, sin duda, un animal, pero un animal de especie superior, mucho más distante de las demás especies de animales que ninguna de estas de cualquier otra... pero entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de la sociedad, esto es, de comunidad, pero no de una comunidad de cualquier clase, sino de una comunidad pacífica y organizada con arreglo a su entendimiento, con los seres de su propia especie; a esta tendencia social denominaron los estoicos "sociabilidad" ().⁸

De ahí que la conservación del orden social pacífico sea por sí sola un bien intrínseco y que las condiciones requeridas para tal fin se andan obligatorias como las que sirven a fines más estrictamente privados.

El mantenimiento de la sociedad, como ya lo hemos bosquejado en líneas generales, que es consonante con el entendimiento humano, es la fuente del derecho propiamente dicho. A esta esfera del derecho pertenece el abstenerse de tomar lo ajeno, la devolución a otro de cualquier cosa suya que podamos tener, junto con cualquier ganancia que de ella hemos tenido; la obligación de cumplir las promesas, la reparación de los daños causados por nuestra culpa y el castigo de los hombres con arreglo a sus delitos.⁹

Hay, pues, ciertas condiciones o valores mínimos que, siendo de naturaleza humana tal como es, tienen que darse para que pueda perdurar una sociedad ordenada. Específicamente, las principales son la seguridad de la propiedad, la buena fe, la honestidad en los tratos y un acuerdo general entre las consecuencias de la conducta de los hombres y sus premios. En es no son resultado de la elección voluntaria ni producto de la convención, sino más bien de lo contrario; la elección y la convención son consecuencia de las necesidades del caso.

Pues la naturaleza misma del hombre que, aunque no nos faltase nada, no llevaría las relaciones mutuas de la sociedad, es la madre del derecho natural.¹⁰

Sin embargo, ese derecho natural de origen posteriormente al derecho positivo de los estados; la validez de este último deriva de las bases subyacentes en toda obligación social, y en especial de la buena fe en el cumplimiento de los pactos.

En efecto, quienes se habían juntado en alguna comunidad o se habían sometido a uno o varios hombres, o habían prometido expresamente-un por naturaleza del alto hay que entender lo

⁸ Prolegomena, sec. 6.

⁹ *Ibid.*, sec. 8.

¹⁰ *Ibid.*, sec. 16.

habían hecho de modo tácito John que se conformarían a lo que se determinase en un caso por la mayoría y en otro por aquellos en quienes se habían conferido autoridad.¹¹

Dentro de este marco de derecho natural había, a juicio de Grocio, amplio espacio para consideraciones de utilidad, que puede muy bien variar de pueblo en pueblo, y que pueden también dictar prácticas encaminadas a la ventaja de todas las naciones en sus tratos internacionales. Pero ciertos principios generales de justicia son naturales-es decir, universales e inmutables-y sobre ellos se dirigen los diversos sistemas de derecho interno, todos los cuales se basa en en la santidad de los pactos, y también en el derecho internacional, el cual se basa en la santidad de los pactos entre gobernantes.

En consecuencia, Grocio dio la siguiente natural:

El derecho natural es un dictador de la recta razón, que señala que una acción, según que sea o no conforme a la naturaleza racional, tiene en sí una calidad de fealdad moral o necesidad moral; y que, en consecuencia, tal acto es prohibido gobernado por el autor de la naturaleza, Dios.¹²

Es importante significado preciso de esta referencia al mandato Divino. En realidad, como Grocio o se dispuso en aclarar, no añadía nada la definición ni implicaba nada como sanción religiosa. En efecto, el derecho natural ordenaría exactamente lo mismo en la hipótesis de que no hubiera Dios. Pero de Dios no alcanza a ser verdadera una proporción contradictoria en sí misma; tal poder no sería fuerza sino debilidad.

Así como ni siquiera Dios pueda ser de dos por dos no sea cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea.¹³

De ahí que no haya nada arbitrario en el derecho natural, como no lo haya en la aritmética. Los dictados de la recta razón sólo que la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas ordena que sean. La voluntad es un factor de la situación, pero no es el *volo, sic iubeo* de Dios o del hombre lo que crea la naturaleza obligatoria del derecho. Refiriéndose a la autoridad del Antiguo Testamento, Grocio distinguía cuidadosamente entre los mandatos dados por Dios a los judíos en cuanto pueblo escogido, que dependían por lo tanto únicamente de la voluntad divina, y evidencia que, junto con otros documentos importantes, ofrece de las relaciones humanas naturales. Nada podría demostrar con mayor claridad su independencia del sistema de soberanía divina implícito en el calvinismo.

AXIOMAS MORALES Y DEMOSTRACIÓN

La extraordinario por Francia de esa teoría del derecho natural no se debía al contenido que le atribuyó Grocio, ya que en este aspecto seguía los pasos repetidos de juristas antiguos. La buena fe, la justicia sustancial y la santidad de los contratos había sido en todas las épocas normas a las que se atribuyan un origen natural. Su importancia metodológica. Proporcionó un método racional, y en el siglo XVII puede considerar como científico, que llega a un cuerpo de proporciones subyacentes en los sistemas políticos y en las disposiciones del derecho positivo. Era esencialmente una apelación a

¹¹ Ibid., sec. 15.

¹² Libro I, cap. I, sec. X, 1.

¹³ Libro I, cap. I, sec X, 5; cf. *Prologomena*, sec. 11 expresiones de sentido análogo aparecen en escritores anteriores a Grocio; véase Gierke, *Althusius* (1913), p. 74, n. 45.

la razón, como lo habían sido siempre las versiones antiguas del derecho natural, pero dio al significado de la razón una precisión que no había tenido en igual grado en la antigüedad. Son significativas las referencias que hace Grocio a las matemáticas. Hay ciertas proposiciones jurídicas que son matemáticas, como la de que dos y dos son cuatro. Están respaldadas por su claridad, su simplicidad y por el hecho de ser evidente por sí mismas. Ningún espíritu razonable puede dudar de ellas una vez que son entendidas con exactitud y concebidas con claridad; constituyen los elementos de una penetración racional en la naturaleza de la realidad. Una vez captadas, constituyen los principios por medio de los cuales la inferencia sistemática puede construir un sistema completamente racional de teoremas. Es evidente la identidad de este método con lo que se suponía que era el consentimiento de la geometría.

Era precisamente esta cualidad lo que la silla aceptable para Grocio. Afirmó de modo específico que, como los matemáticos, se proponía no ocuparse de los hechos particulares. En resumen, trataba de hacer con el derecho o lo que a su juicio se estaba haciendo con éxito en matemáticas o lo que Galileo estaba haciendo en la física.

Me he preocupado de referir la prueba de las cosas que afectan al derecho natural a ciertas concepciones fundamentales que están fuera de duda, de tal modo que nadie puede negar la sin violentarse. Pues los principios de se derecho son manifiestos y claros con sólo dedicarles la debida atención, y son casi tan evidentes como aquellas cosas que percibimos por los sentidos externos.¹⁴

Por haber prevalecido esta idea de lo que en el método apropiado, en el siglo XVII fue la era de los sistemas jurídicos y políticos "demostrativos", de que la finalidad perseguida era similar todo lo posible todas las ciencias, sociales como físicas, a una forma que se creía explicaba el porqué de la certidumbre que ofrece la geometría. De los filósofos ingleses de la generación siguiente a Grocio fue Tomas Hobbes que siguió de modo más sistemático este plan. En Holanda, Spinoza trato de presentar su ética en forma de demostración geométrica, con todos los accesorios de axiomas, teoremas, escolios y corolario, y aun que su *Tractus Politicus* no la presenta, sin un método apenas menos riguroso¹⁵. Samuel Pufendorf, en su gran tratado sistemático sobre derecho natural e internacional, comenzó por rechazar la opinión de Grocio de que la moral y las matemáticas no son igualmente ciertas. Este ideal de la demostración estaba limitado al derecho y a la política. Se extendía todas las ramas de los estudios sociales y dio por resultado los sistemas de revisión natural y ética racional que predominaron en los siglos XVII y XVIII. Por último, produjo los sistemas de economía natural que pasaron por ciencia económica hasta bien entrado el siglo XIX. Sería imposible exagerar la importancia que tuvieron esas concesiones en la primera etapa del desarrollo moderno de los estudios sociales. Se cree que el sistema del derecho natural ofrecía la línea de enfoque científicamente válida en las disciplinas sociales que leyes y la de la práctica social.

La razón de la autoridad alcanzado por este método se debió en gran parte el hecho de que se creía representada el paralelo de los procesos mediante los cuales hicieron las ciencias físicas rápidos progresos en el intervalo marcado por los nombres de Galileo y Newton. Se creía además que tales procesos se daban en el método ya bien comprobado de la geometría. Pocos años después de los escritos de Grocio, dio los carteles posición filosófica clásica de este método en el

¹⁴ *Prolegomena*, sec. 39.

¹⁵ *L ética y el Tractus Politicus* se publicaron después de la muerte de su autor, en 1677; hay traducción inglesa de R.H. M. Elwes, vols., en la Philosophical Library de Bhon.[hay una traducción española de la *Ética*, por Oscar Cohan, Fodondo de Cultura Economica, México, 1958.]

Discours de la méthode: resolver todo el problema en sus elementos más simples; proceder sólo por pasos contados, de tal modo que cada avance será visible y forzoso; no dar por admitido nada que no sea perfectamente claro y distinto. Es evidente que Descartes creía que no estaba haciendo sino generalizar el proceso mediante el cual había descubierto la geometría analítica; en las observaciones metodológicas de uno de los grandes hombres de la ciencia dedicados a la experimentación, como Galileo, que aparece hasta y hallar diálogos una nueva ciencia de la mecánica, químico frecuencia el mismo propósito sustancial. En el siglo XVII no se trataba, como sería o y, en una línea tajante división entre la matemática y la sin significado basadas en el experimento y observación, probablemente porque los datos experimentales requeridos en el estudio de la mecánica no eran muy grandes, en tanto que el aparato matemático era considerable. El método era aceptable en general para todos los hombres de ciencia particular para los estudiosos del derecho la política, porque no esperasen, como los físicos, sirviese de las matemáticas, sino porque los ideales lógicos de análisis, simplicidad y clara evidente por cínica parecen igualmente aplicables a todo estudio. Además eran disolvente perfecto de la autoridad y de la mera creencia consuetudinaria. La apelación de la razón que encontramos extremar racionalista estaba dirigida contra el dogmatismo y la creencia ciega en la tradición.

El desarrollo de la propia técnica deductiva fue poniendo gradualmente de manifiesto una ambigüedad inherente al sistema del derecho natural, a saber, el doble empleo de la palabra verdad, que significaba unas veces el hecho de que una conclusión dependían únicamente de sus primicias y otras la existencia real de las cosas o hechos que se referían. Esta formalización del procedimiento deductiva o por llevar encontrarse en la verdad racional y los datos de hecho, pero entre los primeros racionalistas, tanto de los que se ocupaban de la ciencia como los juristas, la apelación de la razón o trataba de excluir las observación y la acumulación de hechos. Creía que la razón proporcionaba una estructura inmovible de principios axiomático sido figura necesarias, pero aceptaban sin más examen es dentro de este sistema grandes cantidades de hechos empíricos que tenían que ser acondicionados por la observación. Así, por ejemplo, Grocio no dudo nunca de que la gran parte del derecho que se debía a lo que se denominaba "voluntad", esto es, la promulgación, cosa que podía cambiarse y volar la razón. Sin embargo, algunas relaciones son "necesarias"; ni la voluntad ni la autoridad pueden cambiar las. Aunque dejan un campo considerable dentro de la cual puede variar el derecho positivo, excluye de modo definido ciertas combinaciones. Se aceptaba por lo general con semejante esta concepción respecto al derecho natural y positivo. Más de un siglo después, era todavía un lugar común, como puede verse por las palabras con que inicia Montesquieu el *Espíritu de las Leyes*:

Las leyes, es una significación más amplia, no son más que las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas.

La utilidad práctica de la teoría del derecho natural consistía en gran parte en que había introducido en el derecho y en la política un elemento normativo, un sistema de valores precedentes, tales como la sea, la buena fe y la honestidad de los datos, con arreglo al cual podía ubicarse al derecho positivo. La doctrina del derecho natural es, por consiguiente, el antecedente de todos los esfuerzos posteriores encaminado a moralizar el derecho, tales como la teoría del derecho "justo" de Rudolf Stammler, y a una teoría utilitarista que, como en las de Ihering y Bentham, conservan elemento del derecho natural a un que lo rechacen en principio. Hablando en términos generales, puede decir que el punto de vista, como el de la mayor parte de la ciencia del siglo XVII, era platónico; el platonismo

de los Prolegómenos de Grocio es inconfundible. El derecho natural era una "idea", un tipo o modelo como la figura geométrica perfecta a la que el existente se aproxima, pero no deriva su validez de la concordancia con los hechos. Por esta razón se pudo definir el *ius gentium*, en el viejo sentido de la práctica común, el derecho internacional, ya que en la práctica común era en el mejor de los casos una indicación, y no es necesariamente muy buena, de lo que se podía considerar como razonable.¹⁷ Se suponía que racional fijaba su propia pauta de valor, a la que los gobernantes debían hacer el de conformarse el derecho positivo. Era un canon de buena práctica que se oponía la frecuencia y racionalidad de la práctica consuetudinaria o convencional.

En consecuencia, la apelación a la razón y el derecho natural tenía otro posible ambigüedad además de la ya mencionada entre la verdad y el hecho y la consecuencia lógica. Es la ambigüedad entre necesidad lógica y necesidad moral. El sistema del derecho natural daba siempre por supuesto que por sus proposiciones evidente por sí misma eran, al menos en algunos casos, normativas, establecían un canon ideal no sólo de lo que es sino de lo que debe ser. Sin embargo, la necesidad de un axioma en geometría y la necesidad de que el derecho sea justo son, sin duda, dos especies diferentes de necesidad, ya que la última se refiere a la relación de fines y por humanos. Aunque fuese cierto, como sostenía Grocio, en que la justicia consiste en la conformidad del derecho con los principios subyacentes de la naturaleza humana, esta última constituye un conjunto de hechos altamente complicado y mudable; la proposición de que existen valores eternamente válidos están muy lejanos de ser evidente por cínica. El sistema de derecho natural tendía a prejuzgar la cuestión de si los valores y en algún lugar de la naturaleza. El único filósofo en el siglo XVII y el trato seriamente de enfrentarse con este problema fue Spinoza. Su ética trataba de no hacer más referencia los fines de la que hacen las matemáticas y la física, pero no puede sostenerse que hiciera evitar la anfibología en el uso de los términos empleados. En su teoría política tratos persistentemente de reducir los derechos por su naturaleza y demostrar que el gobierno fuerte tiene que ser, a la larga, buen gobierno. Pero tampoco puede decirse que consiguiera todo lo que se propuso.

Hobbes elaboró asimismo sistema metafísico en el que no tenían lugar los valores trascendentes, y su esfuerzo por conseguir que su materialismo cuadrara con las resonancias predominantes al derecho natural no demuestra sin a mediados del siglo o de esa terminología había llegado a ser interactiva. Todas sus conclusiones importantes fueron adoptadas por los discípulos de Bentham, que negaba el príncipe derecho natural. El análisis crítico del sistema del derecho natural y la discriminación de las anfibologías en él contenidas fueron obra de David Hume hacia mediados del siglo XVIII.

CONTRATO Y CONSENTIMIENTO INDIVIDUAL

Lo que de unidad en política sistema del derecho natural no fue lo que sus principios son evidentes por sí mismo, sino la circunstancia de que, por por el momento, había un acuerdo general acerca de lo que era importante subrayar. Lo que parecía axiomático nota de todos los escritores en el hecho de que para la obligación sería realmente obligación sea realmente obligatoria tiene que haber sido asumida libremente por las partes. A los estamentos de la naturaleza humana, puede ser inevitable la necesidad de hacer oposiciones deliberadas, pero la unción interna y deriva de los intereses y motivos del propio obligado. El último análisis, la obligación no puede imponerse por la fuerza, sino

¹⁷ Cf. la división que establece Grocio del derecho en natural y voluntario (es decir, positivo); lib. I, cap. i, sec. 10-17.

porque se impone siempre en obligado. Puesta convicción lo que dio a toda obligación la apariencia de promesa; puede considerarse un hombre razonablemente obligado a cumplir lo prometido, ya que el mismo ha creado la obligación por un acto propio. El problema más amplio de la obligación de un hombre para la comunidad en la que vive, era corriente decir que no había ningún modo racional de concebir la relación, y atribuyendo la una persona. En tal pacto fuese una obligación histórica metodológica, como dijo más adelante Kant, suponía poca diferencia; en cualquier caso, toda obligación válida tenía que ser representada como puestos por el propio obligado. Hay un pasaje de Pufendorf, de que podrían encontrar equivalentes en muchos escritores, que puede servir de ejemplo:

En efecto, para que una multitud, es decir, muchos hombres, sean una persona, a la que pueda atribuirse un acto y a la que corresponda ciertos derechos, a la diferencia de los que tienen sus miembros particulares en cuanto tales, derechos que ningún miembro particular pueda tener atribuirse delicadamente, es necesario que hayan unido primeros voluntades y por ser mediante pactos no los cuales es imposible entender cómo puede hacerse la unión (*conjunctio*) de quienes son iguales por naturaleza.¹⁸

Como consecuencia, una teoría política basada en el derecho natural contenía dos elementos necesarios: el contrato o mediante el cual hacían una sociedad o un gobierno (o ambos) y el estado de naturaleza que existía parte del contrato. Este último se aplicaba a dos cosas importantes: las relaciones entre los individuos particulares y la relaciones entre los estados soberanos. Los acuerdos de estas dos clases de partes contratantes daban origen a un caso al derecho interno y el otro al derecho internacional, como sujetos ambos de los principios generales del derecho natural. Tanto el derecho interno como internacional surge mediante un pacto. Ambos son obligatorios porque son impuestos por las propias partes que se obligan. Las teorías acerca de la forma en la naturaleza del contrato podían variar casi indefinidamente. La idea de que el gobierno se basa en un pacto entre el gobernante y el pueblo era mucho más antigua la moderna teoría del derecho natural, ya que estaba implícita en la relación entre señor feudalismo feliz. Esta concepción más antigua el pueblo o comunidad figuraban como corporación. A medida que se desarrollaba así la teoría del derecho natural, se puso de manifiesto que la cantidad de un pueblo para contratar requería una explicación. La explicación más sencilla consciente oponer dos contratos, una vez del cual se produce la propia comunidad, contrato que obligaba a sus miembros entre sí, y otro entre la comunidad así fórmula de los magistrados que lo gobernaban. Por este medio se convirtió la idea del contrato en teoría universal que cubría todas las formas de grupos en social. Éstos la forma que tomó la teoría en Altusio y que continuaba con Pufendorf.¹⁹ Los escritores ingleses no llevaron tan lejos la teoría: Hobbes suprimió el contrato de gobierno para servir a la finalidad que perseguía y Locke empleo ambas formas de contratos en tomarse la molestia de distinguir las claramente. Es probable que tal cosa se debiera aquel hecho natural no se desempeño nunca la jurisprudencia Iglesia en un papel tan importante como el que le ocupó en el continente.

La teoría del contrato, toma en conjunto, no tiene por qué ser empleada necesariamente como medio de limitar el poder del gobierno ni de defender la resistencia, aunque desde luego se utilizó con frecuencia para esos fines. Hobbes y Spiniza la adaptaron, o acaso la tergiversaron, para defender el poder absoluto. Altusio y Locke la utilizaron para defender la tesis de que el poder

¹⁸ Op. cit. lib. VII. Cap. ii, sec.

¹⁹ Op. cit., lib. VII, cap. ii, sec. 7-8.

político innecesariamente ilimitado, y el último para defender una revolución turbante. La mayor parte de los escritores, como Grocio y Pufendorf, siguieron el camino intermedio: significa la resistencia, subrayar a las limitaciones morales que debían imponer a los gobernantes. El punto verdaderamente fundamental de la teoría era el de que el derecho y el gobierno caen dentro del campo general de la moral; no son meras expresiones de la fuerza sino que están sometidos a la crítica ética. Por consiguiente, la teoría en conjunto tenía una inclinación general hacia el liberalismo político.

El problema de celebración del contrato es en realidad de las verdades no les ha dejado hace mucho tiempo de tener importancia la teoría política. Lo que hay que explicar es el hecho de que porque hubo tantos hombres -y en conjunto los más ilustrados- que en el siglo XVII la consideraban evidente por sí misma. Probablemente ningún siglo anterior y posterior había una ruptura tan consciente con el pasado ni un esfuerzo tan resuelto encaminado a liberarse de la mano muerta de la costumbre y la tradición. En el siglo XVII, los pensadores tenían conciencia, como no la habían tenido desde la época clásica de la filosofía griega, de la caprichoso de los hábitos, de la insignificancia de la mera posición heredada y de lo repelente de la fuerza sin inteligencia. Por consenso común se estaba buscando el agente del bienestar humano en la inteligencia ilustrada, y el gran enemigo de la ilustración parecía ser aceptación ciega de lo que no tenía mejores creencia el mero hecho de ser éste. El hombre del siglo XVII, con una gran confianza en sí mismo, hija legítima de los éxitos conseguidos de la física matemática que, en el punto de vista intelectual, hicieron desde el siglo el más eminente de la Edad Moderna, creía posible comenzar la concepción desde los cimientos mismos, sino que allí ya que la razón. Mucho antes de que la ciencia moderna hubiera conseguido ningún resultado tangible, los hombres más ilustrados sintieron ya, como dijo Francis Bacon, el conocimiento es poder. Además, la filosofía del siglo XVIII era, por primera vez, una filosofía de la clase media. Por el momento la clase media estaba, en términos generales, del lado del liberalismo, el cosmopolitismo, la ilustración y el individualismo.

Mirando este mundo con estos prejuicios y convivencia de que tenía que partir de lo que era evidente por sí mismo, la filosofía moderna no puede encontrar nada aparentemente tan sólido e indudable como la naturaleza humana individual. El individuo, con sus intereses, su espíritu de empresa, su deseo de fidelidad y profeso, y sobre todo con su corazón, que apacía como condición *sine qua non* del empleo afortunado de todas las demás facultades humanas, parecía ser el fundamento sobre que debía construirse una sociedad estable. En esa vaya a aparecer precarias las diferencias tradicionales de *status*. No el hombre no en cuanto sacerdote o soldado, en cuanto miembro de un gremio o un estamento, si el hombre en cuanto puro ser humano, "hombres del amo", parecía ser el hecho sólido. Ya era posible concebir una psicología que pusiera al desnudo las mentes de la acción ocultas en el hombre como tal. Tenía que haber en el alguna unidad de naturaleza, alguna fuerza natural distintiva del especie, que se pudiera exponer con la precisión que por primera vez estaba haciendo posible para los cuerpos que constituyen el mundo de la materia. De ser así, podría explicarse las peculiaridades locales, temporales de individuales de su naturaleza como desviaciones de una norma que en conjunto permanecerá constante. De existir tan nutrido inmutable en la naturaleza humana, tenía que haber, sin duda, algunas condiciones mínimas necesarias para hacer posible la combinación estable del hombre en los grupos sociales y, en consecuencia, algunas normas fundamentales de buena conducta y buen gobierno que ningún gobernante podía desafiar con impunidad. La filosofía del derecho natural, de la religión natural, de la economía natural tuvo sus raíces en las presunciones intelectuales y sociales del siglo XVII.

Parecía haber un hecho fundamental que requiere guía una explicación especial. El individuo humano es también el ciudadano súbdito. La teoría del derecho natural creía que esto podía

deducirse de su naturaleza individual; era cierto, pero no evidente por cimiento conseguir del orden de certidumbre acerca de la significativa. En otras circunstancias del hombre como miembro de una comunidad organizada podría haber constituido el axioma, como en términos generales no fue para Platón y para Aristóteles, y el hombre como individuo la deducción. Para las teorías iusnaturalistas y más bien especialmente las posteriores a Hobbes, lo que en esta explicación era la calidad del miembro del grupo. Las sociedades para el hombre, no el hombre para la sociedad; como dijo Kant, la humanidad debe ser considerada siempre como fin y no como un medio. El individuo es anterior lúdica y éticamente. Para la filosofía del siglo XVII las relaciones aparecen siempre como menos importantes que las sustancias: el hombre era la sustancia; la sociedad, la relación. Esta supuesta prioridad del individuo pasó a ser la calidad más autorizada frente de la teoría del derecho natural y lo diferencia de modo más claro en la teoría medieval de la moderna. Desarrollada especialmente por Hobbes y Locke, pasó a ser un característica en eventos de la teoría social hasta la Revolución Francesa y perduró en la época post-revolucionaria. Persistió, además, como presunción en la escuela de Bentham mucho tiempo después de que David Hume destruyera la metodología de los derechos naturales.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- James Bryce, "The Law of Nature", en *Studies in History and Jurisprudence*. Nueva York, 1901.
- Edward S. Corwin, "The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law", en *Harvard Law Review*, vol. XLII (1928-1929), pp. 149, 365.
- A. Passerin d'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*. Londres, 1951.
- John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, segunda edición. Cambridge, 1923, cap. VII.
- P. S. Gerbrandy, *National and International Stability: Althusius, Grotius, Van Vollenhoven*. Londres, 1944.
- Otto von Guericke, *The Development of Political Theory*, trad. inglesa de Bernard Freyd. Nueva York, 1939. (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*.)
- Otto von Guericke, *Natural Law and Theory of Society, 1500-1800*, con una conferencia sobre "The Ideas Natural Law and Humanity" por Ernst Troeltsch; trad. inglesa de Ernest Barker, 2 vols. Cambridge, 1934. (De *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. VI.)
- Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts*. Cambridge, Mass., 1930, caps. I-II.
- W. S. M. Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius*. Londres, 1925.
- Sir Frederick Pollock, "The History of the Law of Nature", en *Essays in the Law*. Londres, 1922.
- D. G. Ritchie, *Natural Rights*, tercera edición. Londres, 1916, cap. II.
- Laurence Stapleton, *Justice and World Society*. Chapel Hill, N. C., 1944, cap. II.
- Julius Stone, *The Province and Function of Law*. Sidney, 1946, cap. VIII.
- Hamilton Vreeland, *Hugo Grotius*. Nueva York, 1917.

XXIII. INGLATERRA: PREPARACIÓN DE LA GUERRA CIVIL

ANTES de comenzar en Inglaterra las guerras civiles, en la década que inicia en 1640, las líneas divisorias entre las ideas políticas rivales estaban trazadas con mucho menos realidad de la que habían alcanzado en Francia en el último cuarto del siglo XVI. En este último país el hecho de resistencia había pasado a ser definitivamente único a la antigua idea de que el poder político reside en el pueblo, y el deber de obediencia pasiva unido, tan indefinidamente, la teoría del derecho divino de los reyes, en tanto que la República de Bodinio había dado una aproximación bastante grande a una teoría de unidad constitucional bajo la corona. En el etarra, donde no se produjo ninguna amenaza serie de desórdenes civiles hasta después de transcurrido el segundo cuarto del siglo XVII las ideas permanecieron en el estado latente en que ya en la tradición medieval. Los monarcas de la dinastía Tudor fueron virtualmente absolutos, pero su poder se apoyaba en la aquiescencia de un importante clase media de los reyes fueron lo bastante prudente para no enajenarse. De ahí que no hubiese facción de que tuviera un auténtico el interés en apoyar absolutismo regio con una teoría del derecho divino. Ni tampoco ninguna que tuviera que buscar una defensa teórica del derecho de resistencia. Nadie se había visto obligado a considerar las consecuencias de la ruptura entre los poderes de la constitución tales como el rey el parlamento hubo el rey y sus tribunales. Podían seguir formulando el viejo supuesto de la cooperación armónica entre sus poderes bajo la ley fundamental del reino, sin necesidad de considerar la supremacía jurídica final de ninguno de ellos. Los derechos y limitaciones adicionales, que pisaban de modo vago, pero no con la precisión suficiente, la posición de cada una de las partes de la constitución no se había destinado a una el punto de ruptura.

LA "UTOPIÍA" DE TOMÁS MORO

A medida que avanzaba el siglo XVI, en Inglaterra como en el resto de Europa los problemas políticos derivados de la reforma protestante fueron eclipsando a todas las demás consideraciones. Las ambiciones políticas de las diversas Iglesias origine ocultaba la importante desolación económica que acompañó en la iniciación del comercio moderno y de destrucción de la economía anterior. En estrato del pensamiento antiguo puede buscarse en alguna obra anterior a la Reforma tal como la satírica política de Tomás Moro, titulada Utopía.¹ aunque sigue exteriormente el modelo de la República platónica, la utopía expresaba en realidad el discurso del doctor hacia una sociedad adquisitiva en la que se estaba resultando buena moral "comprar reses blancas y baratas en otros lugares" y "de venderlas a precio alto". La satírica sigue un plan que podría servir para cualquier período de desajuste económico: el crimen se está difundiendo de modo alarmante y encuentra un salvajismo correspondiente en el derecho penal, pero las heridas no sirve de nada porque el delito es el único medio de vida que le queda a un gran número de personas. "¿Y qué otra cosa se hace sino crear los ladrones y castigarlos luego?" Hombres reclutados por el servicio de las armas son arrojados, una vez pasada la guerra, sobre la comunidad, sin posibilidad de que la industria los absorba. La industria, y en especial agricultura, no puede mantener ni siquiera a los que ya viven en

¹ Primera edición en 1516. Ed española en Utopía del Renacimiento, trad. de Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica. México, 1941. Un ejemplo menos conocido del ideal de una comunidad política cooperativa es el libro titulado England, de Thomas Starkey, un diálogo entre el cardenal Pole y Tomás Lupset, escrito en 1536-38 y publicado por primera vez en 1871 por la Early English Text Society. Véase el capítulo titulado "The Very and True Commonweal" del libro de J. W. Allen, Political Thought in the Sixteenth Century (1928), p. 134.

ella, porque la lana, que es la cosecha más productiva, exige la conversión de la tierra la branquia en paz dos y la expropiación de los campesinos que lo ocupan. Las ovejas "devastan y arrastran las cosa, los campos y las aldeas" y mientras los campesinos mueren de hambre y roban para vivir, los ricos "muestran un boato decisivo en el vestir y en no en el comer". El gobierno, en vez de atacar esos males sociales, se ocupa de cobrar impuestos mediante argucias leguleyescas, y de hacer peligrosos planetoide reconquista. Pero Moro reserva sus ironías más mordaces para la perfidia de la diplomacia internacional.

Sin embargo, es ataque a la economía de la empresa mercantil estaba motivado, en realidad, por una nostalgia del pasado. Volví al ideal, ya apenas posible, de una comunidad cooperativa, a la que estaba desplazado la nueva economía. La concepción de Moro de lo socialmente justo deriva francamente del análisis platónico de la sociedad que consideraba a ésta como un sistema de clases cooperantes, pero acaso debía más en realidad a la validez dada a esta cooperación en la mayor parte de la teoría de la edad media. Según esta opinión, corriente en todo momento desde Santo Tomás, una comunidad está compuesta de diversas clases, cada una de las cuales tiene confiada alguna tarea necesaria para el bien común y cada una de las cuales desempeña su función recibiendo a cambio la recompensa de vida sin invadir los derechos iguales de otras. En tal esquema la iniciativa individual no tiene prácticamente ningún papel que desempeña. Acaso un señor inglés pudiera haber constituido una unidad económica, e idealmente unida moral, no demasiado remota de tal concepción. La finalidad moral de una comunidad, tal como la idealizó Moro, era producir buenos ciudadanos y hombres con libertad intelectual y moral, eliminarla ociosidad, subvenir a las necesidades físicas de todo sin excesivo trabajo, abolir el lujo y el derroche, mitigar la miseria y la riqueza y reducir al mínimo la ambición y las exacciones; en resumen, alcanzar su consumación en la libertad "libertad escrito y adorno del mismo".

Y es posible que una idea moral digna y diré alguna vez latina, y sin duda esta de Moro, que aparece en el umbral de las guerras religiosas y la expansión del comercio moderno. Expresaba, del mismo modo que la vida de Moro, el carácter razonable y la amplitud de las miras del humanismo, así como la utilidad de una aspiración moral que no puede reconciliarse con la brutalidad de los hechos. Aún el esfuerzo encaminado a dar prominencia los problemas económicos y sociales con sus consecuencias humanas o más caso ante la manera ascendente de las luchas ideológicas y los problemas de organización política en ella implicados. Por esta razón la Utopía constituyó un episodio relativamente aislado y poco importante de la filosofía política de su tiempo polis seguido es el canto del cisne de un viejo ideal más bien que la voz auténtica de la época que estaban naciendo.

HOOKER: LA IGLESIA NACIONAL

La concepción de una comunidad política cooperativa que está presente en Moro y todos los escritores ingleses del siglo XVI constituyó la matriz de dónde surgieron los problemas más agudos a mediados del XVII. A fines del XVI la antigua concepción haya llegado a un grado muy grande de incoherencia; todos los bandos se inclinaba apoyarse en compromisos insostenibles que tenía que ser abandonado al defenderse diversas pretensiones, realmente incompatibles entre sí. Las principales causas de la atención eran dos. Había, en primer término, el viejo problema de las relaciones entre la Iglesia y el gobierno secular, no resuelto en modo alguno con la separación de Roma, sino transformó en un problema interno que comprendiera relaciones nacionales con la Iglesia de Inglaterra y de las demás ramas de la disidencia protestante, presbiteriana, independiente y a las diversas sectas. En todas estas proposiciones eclesiásticas y teológicas estaban implícitas, y

continuarán estando, cuestiones políticas que no podían eludirse. De ahí que sea necesario tomar en cuenta las diferencias políticas que dividen a los partidos religiosos ingleses. En segundo lugar, esto es el problema de la centralización del poder y sus efectos sobre la supuesta relación cooperativa entre las diversas partes del gobierno. Ello concernía de modo especial al rey y a su autoridad sobre los tribunales, primero sobre los tribunales de jurisdicción del *common law* y más tarde, con mayor importancia, sobre el parlamento. Este capítulo estudiara en primer término las posiciones políticas características de las principales agrupaciones religiosas y en especial la influencia de esas posiciones sobre la relación entre Iglesia y estado. En segundo lugar estudiará la creciente tensión entre la corona y otros elementos de la constitución, estaban destruyendo gradualmente la vieja creencia en la armonía entre los poderes.

Por razones totalmente inevitables dadas las circunstancias, la independencia de la Iglesia en Inglaterra frente a la reforma sólo podía significar que el rey se convirtiese en su jefe temporal, pero la idea del jefe temporal de una iglesia era nueva e incomprensible. El gobierno eclesiástico tiene que comprender el poder de decidir qué doctrinas han de creer los miembros de la Iglesia, y ningún cristiano podía pensar seriamente en que el rey de Inglaterra fuese capaz de decidir cuál fuera la verdadera doctrina. Juristas que supieron poco de teología y a quien no le importa nada esa rama del pensamiento-podría limitarse a la conclusión práctica de que la herejía se definía en los tribunales del rey al igual que los demás delitos. Un hombre que creyera en serio que la doctrina de la iglesia era verdad eterna podría sentir algún agravio al ver que tal verdad quedaba bajo la custodia de los obispos, que eran nombrados por el rey para gobernar la Iglesia. Lo cierto es que la jefatura temporal de la Iglesia era una idea aceptable mientras no fuese necesario entenderla. En efecto, lo que significaba en realidad no era una teoría, sino un compromiso práctico inevitable y conducente en conjunto al orden público. Las guerras de religión presentaban en Francia una alternativa que los ingleses prudentes tomaron a pecho. Uno de los elementos esenciales de la situación en la que todo el mundo vivía aún a la sombra de una supuesta cristiandad universal, y creía que las divisiones entre las iglesias temporales y habrían de desaparecer, restaurándose la situación normal de una comunidad de creencias. No hay que haber estado influido por las vigorosas opiniones de Calvino acerca de la independencia de la Iglesia podía pensar que la jefatura temporal de la misma hubiera de ser algo permanente.

La controversia acerca de la jefatura regia de la Iglesia produjo un tratado de importancia duradera, *The Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker.² Su finalidad era polémica, de que intentaba refutar la crítica puritana del concepto de Iglesia oficial, pero su tono y amplitud de su erudición constituyen el polo opuesto de la publicación polémica usual. Aunque, como indica su título, la obra ocupaba el gobierno de la Iglesia, el libro constituye en realidad un examen amplio de la filosofía del derecho y la política, ya que Hooker concebía el gobierno de la Iglesia como único aspecto de toda sociedad civil. En cuanto obra representativa del pensamiento de su época, *The Law of Ecclesiastical Polity* es notable porque constituye la última gran exposición de lo que podría denominarse la tradición medieval, antes de que esa tradición cayese desgarrada por las tensiones de la guerra civil. Lo más notable que hay en ella es la variedad de problemas que pudo conciliar, en vez de convertirlos en conflictos irreconciliables, como lo fueron una generación más tarde. Sin embargo, a la larga, la importancia del libro consiste en que proporcionó un medio de que esa tradición medieval pasase, con algunos cambios necesarios, a la filosofía política moderna de la era posterior a las guerras civiles. John Locke reconoció con agrado lo que debía al "jucioso Hooker" y

² Libros I-IV se publicaron en 1594 y el libro V en 1597. Los libros VI-VIII fueron añadidos en forma un tanto mutilada después de la muerte de Hooker.

el carácter conservador de su resumen de los resultados producidos por la revolución inglesa se debió en grado no pequeño a la continuidad de sus ideas con las del autor de *The Laws of Ecclesiastical Polity*.

El objeto principal de la argumentación desarrollada por Hoocker y en mostrar que los gitanos, negar la obediencia la Iglesia oficial, negaban implícitamente los fundamentos de toda obligación política; los ingleses están obligados por la razón a obedecer al derecho eclesiástico de Inglaterra y los puritanos no están obligados por la razón ni por la religión a desobedecerlo. La defensa de esta tesis llevó a su autor en primer término a un examen filosófico de todo derecho y de la base de la obligación política, en el que siguió la guía de Santo Tomás. Hay varios tipos de ley: la ley eterna, con la ley de la propia naturaleza de Dios; la ley natural, o conjunto de normas establecidas por Dios para gobernar las cosas según sus varias especies; y la ley de la razón, que el hombre, como ser racional, está especialmente obligado a seguir. De ahí que la norma de las vidas de los hombres sea "sentencia que da la razón acerca de la bondad de aquellas cosas que han de ser". Y el signo que permite reconocer tales normas de la razón es el sentimiento general de la humanidad. "Aquella que todos los hombres han aprendido en todos los tiempos, tiene que habérselo enseñado necesariamente la propia naturaleza".³ Las normas más fundamentales de la razón son, pues, universalmente aceptadas en cuanto se las comprende y las normas de menor generalidad pueden deducirse de aquellas. Hasta aquí Hoocker apenas fue más allá de los lugares comunes de todo el pensamiento político medieval, ya que su finalidad era argumentar basándose en principios generalmente aceptados. Reexpuso la teoría del derecho de la que partió una generación más tarde Grocio, y no faltan su doctrina nada sino la forma de argumentación más racionalista que añadió Grocio a la teoría heredada.

Es manifiesto que la ley de la razón obliga a todos los hombres absolutamente y les obligaría aunque no existiesen la sociedad ni el gobierno. Según Hoocker, los hombres eran llevados a constituir sociedades porque tienen una sociabilidad natural, y son incapaces de satisfacer sus necesidades en una vida de aislamiento. Una sociedad es imposible sin gobierno y éste, a su vez, es imposible sin una ley humana o positiva. Para eliminar los agravios mutuos que surgen inevitablemente al asociarse los hombres, mayor procedimiento sino el de "llegar a una visión y acuerdo entre ellos, ordenando alguna forma de gobierno público y sometiendo a él como súbditos". Hoocker no se extendió sobre la noción de contrato, aunque la idea estaba implícita en lo que decía. Las normas mediante las cuales deciden los hombres convivir, son acordadas expresa o tácitamente y el orden es establecido es la ley para la comunidad, "el alma misma de un cuerpo político, las partes del cual son animadas, mantenidas juntas y puestas a la obra en aquellas acciones requeridas por el bien común por la ley".⁴ El fundamento del obligación política es, pues, el consentimiento común, mediante el cual acepta los hombres recibir órdenes de alguien. Como dice Hoocker, en palabras que hacen recordar a Nicolás de Cusa, sin este consentimiento no hay razón para que un hombre deba ser señor juez de otro. Sin embargo, afirma expresamente que consentimiento puede otorgarse por medio de representantes y que, una vez que existe una comunidad política, sus leyes obligatorias para todos sus miembros y por todos los tiempos, ya que "las asociaciones (corporations) son inmortales". En consecuencia, aunque dice que "no hay leyes que no hayan sido hechas tales por la aprobación pública" y que sostiene el gobierno sin consentimiento es tiranía, no defiende el derecho de rebelión. No hay modo de que una sociedad pueda retirar el consentimiento expreso aún autoridad por ello establecida.

³ Libro I, sec. 8.

⁴ Libro I sec. 10.

Hasta ahora, lo que hay de notable en este sistema es su acuerdo en lo fundamental con Santo Tomás; la ley humana de la comunidad es derivada: procede, por una serie de peldaños descendentes, de la ley eterna de Dios y tiene tras sí toda la autoridad de su origen. El derecho positivo realiza lo que la naturaleza exigen términos generales, y bajo la ley orgánica de su propio ser, la comunidad, en cuanto unidad natural, tiene capacidad de obligar a sus miembros. Sin embargo, el parecido con Santo Tomás concluye cuando Hoocher comienza ocuparse de los ataques hechos por los puritanos contra la Iglesia de Inglaterra. Sostiene, en resumen, el derecho eclesiástico de Inglaterra no es contrario a la razón ni a la fe cristiana y de ahí que obligue, como el resto del derecho inglés, a todos los ingleses. La protección de la religión es un deber primordial de todo cuerpo político, y toda sociedad que tenga una verdadera religión es a la vez Iglesia y estado. La Iglesia inglesa y la nación inglesa tienen exactamente los mismos miembros, ya que todo inglés es cristiano y todo cristiano de Inglaterra, inglés. Por consiguiente, el derecho eclesiástico tiene la misma clase de autoridad que cualquier otro derecho y la desobediencia al mismo minando del orden social. Lo malo del puritanismo es, para Hoocher, que hace del Iglesia y estado dos sociedades distintas, como a su juicio ocurre con el catolicismo de Roma. En la práctica, como el propio Hoocher da a entender claramente, esto es un modo encubierto de establecer la supremacía de la Iglesia sobre el estado. En consecuencia, tanto el papismo como el presbiterianismo son causas de confusión y desorden en el estado y en último término en la Iglesia.

Esta argumentación es una combinación verdaderamente extraordinaria de medievalismo y nacionalismo. Supone, en primer lugar, que la nación inglesa es una res pública o comunidad, una entidad corporativo autosuficiente, las normas de la cual obligan a sus miembros no sólo como individuos, sino también en cuanto órganos de la comunidad. De ahí que la ley prescriba lo que pueden hacer tanto los príncipes como los prelados y de ahí también el poder que ostentan estos no pertenezca su voluntad personal sino sus cargos. En su aspecto constitucional, la teoría de Hoocher sigue siendo la de la comunidad política cooperativa. Con afecta la religión supone, a la manera medieval, que toda sociedad perfecta tiene que ser a la vez Iglesia y estado y comprender una constitución eclesiástica a la vez que otra secular. Da por sentado que cristianismo es verdadero-es de presumir que no más verdadero para los ingleses que para los demás- y, sin embargo, da por supuesto también-cosa que había asombrado ciertamente a Santo Tomás-que esa verdad universal no necesita ninguna situación universal propia, sino que puede encargarse de su custodia a un gobierno nacional y una Iglesia nacional. Por último, y esto constituye su debilidad papal desde el punto de vista puritano, supone que la verdad indudable del cristianismo hace que la forma de gobierno eclesiástico-la elección entre episcopalismo y presbiterianismo- ser cosa diferente en relación con la fe. Es evidente que ningún calvinista podía admitir tal cosa, del mismo modo que ningún católico podía admitir que la autoridad espiritual del Papa no tuviera nada que ver con la fe.

Sí se toma la teoría de Hoocher como representativo del estado del pensamiento político de Inglaterra a fines del siglo XVI, es tan notable por lo que omite como por lo que incluye. Su versión de la teoría del consentimiento no constituye en absoluto una defensa del derecho a resistir, pero tampoco favorece la obediencia pasiva. La creencia ética en que la rebelión es mala le expusieron con suficiente vigor otros escritores ingleses del siglo XVI, tanto puritanos como de otras confesiones, pero los fundamentos de la creencia eran utilitarista implicaba ninguna teoría del absolutismo regio. En particular, aunque Hoocher describe como anglicano, su teoría se encuentra en el polo opuesto de cualquier doctrina del derecho divino de los reyes. La popularidad de la teoría del derecho divino entre los anglicanos fue estrictamente un fenómeno de la época de las guerras civiles y los tiempos posteriores. Pero la teoría clerical, sostenida con mayor ardor por las

universidades,⁶ y después de la ejecución de Carlos I, un clavo al que asirse sentimentalmente al hablar del "regio mártir". Nunca afecto a ningún problema constitucional y probablemente desempeñó un papel sin importancia aun en el pensamiento de carácter realista de los monárquicos. Ciertamente no tuvo portavoz en el parlamento durante los reinados de Jacobo I y Carlos I. Después se le prestó adhesión de labios afuera, pero probablemente no desempeñó nunca un papel importante en la filosofía política inglesa.

OPOSICION CATOLICA Y PRESBITERIANA

Por otra parte, la defensa hecha por Hoocker de la jefatura regio del Iglesia nacional era intolerable para el dos clases de ingleses: presbiterianos y católicos. Ambos estaban de acuerdo en que la supremacía del monarca en la Iglesia era contraria la independendencia espiritual. Tras de las nuevas disputas doctrinales y las nuevas diferencias relativas al gobierno eclesiástico seguían estando las antiguas cuestiones de la supremacía del clero y la libertad espiritual. Los anglicanos subrayan la oposición a la primera y, los presbiterianos y los católicos defienden la segunda como artículo esencial del cristianismo.

La posición fundamental de los católicos la pone de manifiesto un diálogo entre Tomás Moro y el procurador del rey en el proceso de Moro. El procurador trata de atraer a Moro a una celda sin renegar la fuerza obligatoria de una ley aprobada por el parlamento, preguntándole si no era cierto que hasta la elección de un papa no podía considerarse decidida para los ingleses si el parlamento no acordaba lo contrario. Moro replicó:

En cuanto a vuestra primera pregunta, el parlamento fue intervenir en el estado de los príncipes temporales; pero para responder a vuestra segunda pregunta necesito plantearos otra. Suponed que el parlamento hiciese una ley declarando que Dios no era Dios. ¿Dirías entonces, Maestro Rich, que Dios no era Dios?⁷

Todo católico consciente tiene que estar de acuerdo con esta idea de Moro. Si el rey y el parlamento gobiernan la creencia religiosa, no hay ninguna organización universal de todos los cristianos. Para un católico resultaba esencial un cierto reconocimiento de la autoridad papal con objeto de preservar la unidad y la libertad del Iglesia. Indirecto de deponer al rey, pero sí que la supremacía regia en la Iglesia es incompatible con cualquier sentido no místico que se diera la unidad cristiana.

La firmeza con que los calvinistas detestaban al Papa malestar exponía, sin embargo, admitir en la Iglesia un jefe temporal, ya que, al par que los católicos, consideraban esto como contrario a la independendencia espiritual del Iglesia. La tendencia del calvinismo donde quiera que tuvo manos libres fue favorable al control clerical de la política y no al control estatal del Iglesia. La disciplina moral y doctrinal de toda la comunidad, era una parte esencial del plan, exigía que la Iglesia tuviera el apoyo del gobierno, pero implicaba con no menor necesidad de la iglesia fuese libre de decidir por sí sola que constituía la buena doctrina y la vida cristiana. Por consiguiente, la separación de la Iglesia y el estado era un elemento esencial del calvinismo, pero no en el sentido moderno que, al efectuar esa

⁶ Las posiciones más vigorosas de ella fueron: i) "Constitutions and Canons Ecclesiastical: Concerning Royal Power, adopted by Convocation in 1640"; *Synodalia*, ed. por E. Cardwell, vol. I, p. 389; también en D. Wilkins, *Concilia*, vol. IV, p. 545, 2) "Judgment and Decree of the University of Oxford, adopted in the 1863", publicado en *somers' Trcas (1812)*, vol. VIII, p. 240; también en Wilkins, *idib.*, p. 610.

⁷ Citado por Allen, *op. cit.*, pp. 200 s.

separación, deja al estado como institución enteramente secular. La separación en que pensaba el calvinismo dejaba plena autonomía a la Iglesia, pero hacía también obligatorias sus decisiones. De ahí que los presbiterianos, como los anglicanos, se adhiriesen a una parte social de la tradición cristiana medieval, pero se encontrasen, a pesar de ello, obligados a violar tanto la letra como el espíritu de esa tradición. Los anglicanos arrastraban la concepción medieval de un estado-iglesia, que dio por resultado la asombrosa innovación de una Iglesia concebida siguiendo las líneas nacionales. Los presbiterianos apoyaron en una concepción de la independencia virtual de la Iglesia, que produjo la no menos asombrosa innovación de un estado que no era en absoluto Iglesia. En el siglo XVI, la separación de la Iglesia y el estado era considerada como una novedad postulada por puritanos y jesuitas.

Sin embargo, los presbiterianos ingleses y que financiaban de modo radical de los calvinistas franceses y escoceses: se oponían a la supremacía regia de la Iglesia, pero no justificaron nunca la rebelión. En este aspecto se mantuvieron más cerca de Calvino que de Knox, Beza o el autor de la *Vindiciae contra tyrannos*. La razón de ello fue que en el siglo XVI no hubo en Inglaterra ningún momento en que tuviera posibilidad de implantar en la Iglesia una forma de gobierno presbiteriana mediante la rebelión. Aún en el siglo disiente siguieron siendo, en conjunto, rebeldes indecisos; de ahí el epigrama de que los presbiterianos llevaron a Carlos I al tajo, pero fueron los independientes que le cortaron la cabeza. En cuanto grupo, el de los presbiterianos ingleses apenas tuvo ninguna teoría política peculiar. Sus opiniones eran principalmente aristocráticas conservadoras, monárquica sin duda, y orientadas hacia la reforma eclesiástica más bien que hacia el cambio político. Durante el breve ascenso conseguido por el partido presbiteriano en los años primeros de las guerras civiles, sus escritos defendieron la resistencia, pero basado en razones aceptables para todo parlamentario. Lo que principalmente deseaban era el presbiterianismo en la Iglesia de Inglaterra y, por regla general, esperaban conseguirlo por medio del monarca más bien que contra él. Por ello, hasta que se les excluyó por la Ley de Uniformidad de 1662, continuaron formando un partido dentro de la Iglesia de Inglaterra más que un partido de objetivos políticos definidos.

LOS INDEPENDIENTES

De todos los puritanos ingleses, son los independientes o congregacionales los que tienen mayor importancia para la ciencia política. Aunque calvinistas en materia de teología, habían dado un paso hacia la reforma religiosa que les colocaba en una categoría distinta de la ocupada por los presbiterianos. Habían cortado el nudo gordiano al decidir que era posible hacer la reforma en la Iglesia, como había dicho Robert Browne, "sin esperar nadie".⁸ En que un grupo de cristianos podía formar una congregación, que se de una verdadera Iglesia, ordenar al clero y establecer un culto reformado, se sigue de autorización de los magistrados civiles y de los poderes eclesiásticos. Por consiguiente, la Iglesia era para ellos, en principio, una asociación voluntaria de creyentes de análogas opiniones y renunció al apoyo de las autoridades civiles tanto para reformarse a sí misma como para extender sus prácticas a personas de diferente opinión. La Iglesia debía ser así sustancialmente idéntica a las congregaciones, y estas sólo tenían un vago nexo que las unía en una especie de federación de poderes consultivos. De este modo los independientes se colocaban fuera de toda forma posible de Iglesia nacional y estaban obligados a pedir para ellos un grado mayor o menor de tolerancia religiosa y a defenderlo para los demás. Iglesia y estado pasaban a ser dos

⁸ *A Treatise of the Reformation without taryng for Anie*, 1582.

sociedades enteramente definidas, no sólo separadas independientes en principio, dejando el poder coactivo concentrado en el estado, pero limitado los fines que caían dentro de la provincia del gobierno secular.

Obligar a la religión, implantar iglesias por la fuerza y forzar a someterse al gobierno eclesiástico mediante leyes y penas es cosa que no corresponde [a los magistrados]... ni tampoco la Iglesia.⁹

Es cierto que los denominados independientes no aceptaron este importantísimo principio y las consecuencias que implicaba sino en grado variable. En primer lugar, ninguno de ellos deseaba y pocos admitía una verdadera ruptura de la unidad religiosa. Como todos los planes de reforma religiosa, el movimiento de los independientes se inició bajo la presunción de que una investigación honrada debería revelar un cuerpo demostrable de creencias y prácticas cristianas y llevar, en consecuencia, a la uniformidad. En segundo lugar, pocos independientes de Seúl abolición de toda influencia sinodal sobre las congregaciones, aunque eran partidarios de una autoridad menos fuerte de la que permitiere sistema presbiteriano. Los independientes de Massachusetts rechazaron con calor el epíteto de "separatistas" y estaban dispuestos a defender cualquier cosa antes que la tolerancia. Además, dentro de las congregaciones independientes, el principio de adhesión voluntaria podía ser aceptado en diversos grados; no eran, en modo alguno, uniformemente demócratas; no daban a todos los miembros votan en la decisión de cuestiones doctrinales o de disciplina. Por otra parte, había una conexión general entre el principio de libre asentimiento a la religión y consentimiento el gobierno, y el congregacionalismo, es mucho mayor medida que el presbiterianismo, se encontraba en situación de apoyar la resistencia, no sólo al rey, sino al propio parlamento, en defensa de las libertades fundamentales.

Por último, aunque los independientes estaban obligados por necesidad a un cierto grado de tolerancia, los grados eran innumerables sólo algunos independientes aislados adoptaron la posición avanzada de que debía permitirse toda creencia religiosa que no afectarse de modo personal orden civil. Como la mayor parte de las minorías religiosas, ponían más celo reclamar para sí la tolerancia que en reivindicar la para los demás. Esto no era tan hipócrita como parece, de que para la mayor parte de ellos la tolerancia era incidental en relación con el propósito fundamental de la reforma religiosa. Nunca se les ocurrió negar que el gobierno debiera reprimir la "idolatría". La posición más avanzada fue la que adoptó Roger Williams en Rhode Island, donde por primera vez se establece un gobierno basado en un principio general de tolerancia. En 1644 Williams defendió este principio en su *Bloudy Tenent of Persecusion* fue considerado en su época como uno de los libros más escandalosos de toda una literatura escandalosa. En el mismo año William Walwyn, comerciante de Londres, que afirmó no ser miembros de ninguna de las sectas izquierda, publicó su *Compassionat Samaritane*, en la que defendió efectivamente la tolerancia de separatistas y en anabaptistas. Tanto Williams como Walwyn son figuras excepcionales aún entre los escritores conocidos como independientes.¹⁰

Aunque surgieron en el siglo XVI, los independientes no fueron muy numerosos en Inglaterra hasta la quinta década del siglo XVII. Constituyeron entonces la espina dorsal de la resistencia

⁹ Ibid., ed. de T.G: Crippen, p. 27.

¹⁰ La obra de Williams fue reimpressa en las *Publications of the Narragansett Club*, primera serie, vol. III(1867), y también por la Hanserd Knollys Society, 1848. La de Walwyn ha sido reimpressa en *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*(1934),ed. por William Haller, vol. III, p. 59.

monarca en la medida en que la resistencia se basaba en la religión. Los independientes alcanzaron su máximo poder con el Nuevo Ejército Modelo Cromwell y con los experimentos políticos que siguieron a la segunda guerra civil y el ejecución del monarca. Sin embargo, en esa época los perjuicios económicos y políticos sufridos durante la guerra por la parte menos próspera de la clase media había tenido como resultado la creación del grupo de los niveladores (levellers), era un auténtico partido político. Meses de que la mayor parte de los emperadores eran independientes, pero la mayoría de los independientes no era niveladores. La filosofía política de los niveladores fue en cierta medida continuación de la que habían sostenido los independientes de izquierda, pero merece un estudio parte, y tiene que ser objeto de él.

SECTARIOS Y ERASTIANOS

Aún más al izquierdo de las filas reformistas encontraban la secta bautista y cuáquera, que habían eliminado en realidad el problema del gobierno eclesiástico, reduciendo prácticamente a la nada la organización de la Iglesia y su relación con el poder secular. Como la esencia de la religión consistió para ellos en una iluminación interior o experiencia espiritual, el gobierno del Iglesia era cosa de poca monta y abandonaron incluso la noción de una Iglesia nacional. Entre los diversos grupos conocidos como bautistas o cuáqueros no tenía que haber por necesidad un acuerdo fundamental, y la mayor parte de los escritores que les injuriaron no dedicaron mucho trabajo a averiguar era lo que querían sus adversarios. En cualquier caso la razón para suponer que los miembros de esta sectas en cuanto tal estuviesen opiniones políticas características, ni para dudar que eran en gran parte gentes sencillas y ordenadas, respetuosas de la ley. El odio con que se les miraba se debió en parte a los nervios exaltados de cazadores de herejes como Thomas Edwards,¹¹ pero examen al hecho de que en cualquier secta a la que se considerase como fanática se le imputaban nociones fantásticas y en realidad no tuvieron sin un extenso radica. Así, por ejemplo, había personas, a las que se les dominaba vulgarmente bautistas, que creían que los hombres de verdad iluminación religiosa no tenía necesidad del ley y no podían ser considerados como obligados de justicia y a obedecer a los magistrados. Por lo general, tal creencia estuvo asociada con la idea de que el fin del mundo se encontramos próximo y que la nueva ordenación de los santos dedicarían la tierra. Tal cosa podía llevarse al quietismo político o al nihilismo y en este último caso podía desembocar en ataques contra la propiedad y el derecho. Hasta el punto en que pueda afirmarse que el comunismo tuvo algún papel en la filosofía política inglesa de esta época, estuvo representado por los denominados excavadores (diggers), cuyo jefe, Gerrard Winstanley, será estudiado más tarde.

Una enumeración de sectas religiosas, la que acaba de hacer se debe mencionar también una corriente de opinión inglesa surgida de la oposición a todas ellas, pero de modo especial las pretensiones del presbiterianismo. Se llama por lo general a esta corriente -aunque ello no es mucho correcto- era tierno, y puede considerarse como su mejor representante a Johon Selden. Las opiniones mantenidas por este tanto en materia de política como estudio de religión derivaban de una forma de secularismo no muy común en el siglo XVII y de una astuta prudencia mundana contrapuesta tanto en las pretensiones de los políticos como en la de cero. Consideraba las normas constitucionales como meros acuerdos adoptados para mantener el orden y la seguridad. El poder del monarca no alcanzadas en aquello que le concede la ley, y el derecho es aquello que los tribunales pueden imponer en la práctica. De modo semejante, no fue John del Iglesia establecida

¹¹ Su Gangraena (1646) es una exposición bastante histórica de las enormidades de las sectas.

por ley los privilegios del clero son lo que las autoridades civiles deciden que sean. Selden consideraba las pretensiones de ausentar un derecho divino como trucos astutos para sacar dinero a los seglares y quitarles el poder, a juicio de también parcialmente a todas las confesiones, pero de modo más especial a los de presbiterianos. "Los presbiterianos tienen mayor poder que ningún otro clero del mundo y son los demás sacan a los seglares." El oficio de sacerdote no es sino una proporción como la del abogado. El utilitarismo, el secularismo y el racionalismo de Selden estaban muy lejos de ser típicos, pero reaparecieron en su amigo de Thomas Hobbes y en cierto sentido la última expresión durante la época revolucionaria en el pensamiento de Halifax.

TEORÍAS CONSTITUCIONALES: SMITH Y BACON

La entereza sólida de los problemas eclesiásticos el poder del monarca como cabeza temporal de la Iglesia tendieron a perturbar el equilibrio constitucional alcanzado durante la Edad Media, pero otra serie de causas, conexas con la creencia independiente de la más clase media, que tendía a producir tensiones entre monarquía y los tribunales que ponían límites de su poder. Las guerras civiles se produjeron cuando tales sanciones llegaron a su punto culminante. En términos generales se dice que el resultado fue el abandono de la antigua concepción constitucional de una armonía de poderes, a la que se sustituyó por la concepción más moderna de la delegación de una fuente soberana de poder. Antes de las guerras civiles no se produjo ninguna teoría terminante de la más clara que afirmarse la supremacía de alguna de las partes de la constitución. Los poderes que correspondían por costumbre inmemorial a rey, al parlamento y a los tribunales eran concebidas como inherentes a cada uno de sus órganos del estado. Dentro de los límites de la libertad que era propia, cada uno de ellos actuaba con arreglo a su propia iniciativa. Si la supremacía residía en alguna parte, era el rey y no hay ninguno de sus órganos. Pese a los grandes poderes de que gozaban los monarcas de la casa Tudor, una teoría de la supremacía del rey que fuese siquiera tan explícita, la sostenida en Francia por Bodino. Las guerras civiles obligaron, tanto a los partidarios del rey, como a los del parlamento, a sostener la supremacía de uno u otra forma mucho más extrema de lo que ambas partes habían pensado originalmente. Aunque los dos bandos pertenecían y sus argumentos están basados en datos del exterior Inglaterra, ambos acabaron por romper con la tradición del siglo XVI, los parlamentaristas no quedaron en esta a la zaga de los monárquicos. La diferencia consiste en que el parlamento logra ser buena sus nuevas pretensiones y el monarca fracasa en la empresa.

Probablemente la obra que mejor y que el estado de la teoría constitucional inglesa del siglo XVI la titulada *De república Anglorum*¹² de Sir Thomas Smith. Y celadores tanos gentes como Frederick Maitland y Sir Frederik Pollock han creído que el libro expone una teoría de la supremacía del parlamento, pero se trata casi con seguridad de una mala interpretación.¹³ En realidad Smith afirmaba a la vez que el rey era la "autoridad" por lo cual se hace todo en el gobierno inglés el parlamento era "del más alto y absoluto del poder del reino". Creía, sin duda, que había ciertas cosas que podía hacer el rey sin el parlamento y otras que tenía que hacerse en el parlamento. En ambos casos era la costumbre de que el país la que determinaba la solución. El rasgo más detectado del libro de Smith consiste en que consideraba la constitución como compuesta principalmente de los tribunales y en la que representaba al parlamento como el más alto tribunal del reino. Probablemente su formación relativa al poder absoluto del parlamento se debe tenerse en este sentido: ningún otro

¹² Publicada en 1583, pero escrita en 1565. Ed. de L. Alston. Cambridge, 1906.

¹³ Maitland, *Constitutional History* (1911), pp. 225, 298; Pollock, *Science of Politics* (1911), pp. 57 s. Cf. también la "Introducción" de Alston a su edición de la obra de Smith; y C. H. McIlwain, *High Court of Parliament* (1910), pp. 124 ss.

tribunal puede casar una decisión del parlamento. Perciben toda claridad que el parlamento difiere de lo demás tribunales en que, por lo general, no conoce las controversias entre particulares, pero a pesar de ello lo consideran como un órgano principalmente judicial. En cualquier caso, no tiene una idea clara del parlamento como cuerpo legislativo, ya que no se traza una línea divisoria entre la creación y la interpretación del derecho, y la única contemplación de la posibilidad del conflicto entre parlamento y la corona. La supremacía reside en el reino y su derecho, el gol atribuye al monarca, y en sus diversos tribunal los poderes que le son propias, pero Smith supone en todo momento la armonía cooperativa entre esos poderes. En consecuencia, no había, a su juicio, incompatibilidad entre la afirmación de que el rey era "la cabeza" de todo el sistema y la de que el parlamento era el más alto tribunal.

El concepto de la constitución el lamento precisión mucho tiempo después que hubiese una oposición activa las presentaciones de Jacobo I a algo semejante al poder absoluto. La primera controversia sostenida por este monarca no fue el parlamento, sino que los tribunales de la jurisdicción del *common law* y no versó sobre la legislación sino sobre la prerrogativa regia.* En esta controversia, las principales actores de la cual fueron, además de Jacobo, Francis Bacon y Sir Edward Coke, no se trataba de la supremacía de la corona o de ninguna otra parte del gobierno, sino del equilibrio de poderes entre monarquía tribunales. Las circunstancias hicieron de Bacon el defensor de una prerrogativa regia fuerte en la que creer sinceramente, aunque es seguro que nunca fue partidario del absolutismo regio; fueron también las circunstancias que hicieron de Coke el principal paladín de la limitación de la prerrogativa, aunque la supremacía del parlamento hubiera sido para él igualmente odiosa. Pese a que estuvieron en campos opuestos, ambos hombres seguían basándose la concepción de la armonía o equilibrio, regulada por el derecho consuetudinario del país, que asignaba un lugar al monarca del mismo modo que a todos los demás órganos del gobierno, sin establecer la supremacía de ninguno de ellos.

Toda la concepción política de Bacon tendía a subrayar el poder regio, pero Bacon pensaba siempre en términos de la monarquía Tudor, en el cual el monarca era el líder de la nación del parlamento, que poseía su confianza. Cuando Jacobo subió al trono, Bacon trató por todos los medios de desagradable al no monarca, aconsejando una política de vigoroso liderazgo. Creía que la unión con Escocia, la colonización de Irlanda y una política agresiva en el continente europeo consiste ya en el mejor sistema de convertir a Inglaterra en una potencia denominante del noreste Europa y la cabeza del bando protestante. Parecen haber creído durante toda su vida que se podía convencer a Jacobo de que siguiera esa línea de conducta, las dificultades con sus súbditos ingleses desaparecerían arrolladas por una ola de patriotismo. De sus *Essays* resulta evidente que el ideal político de Bacon era un pueblo fuerte y decidido, no sobrecargado de impuestos, en gran contradicción de riqueza y con una nobleza no demasiado poderosa -ideales todos ellos de la política de los Tudor-, encabezado por un monarca que dispusiera de grandes recursos en tierras de la corona y tuviera una fuerte prerrogativa y una vigorosa política de expansión nacional. Ello, estas cosas no implicaban el absolutismo regio. La decisión de Jacobo de aprovecharse de su prerrogativa era francamente contrasta las ideas de Bacon acerca de lo que constituía una buena política, su intento de gobernarse parlamento fue contrario al Consejo de Bacon. Desde el punto de vista de este nada podía ser más imprudente que plantear el problema político en forma de alternativa entre el derecho del rey y el del parlamento.

El cargo ocupado por Bacon lo privado tal en la controversia de Jacobo y los jueces de los tribunales del *common law* una actitud parcial, pero su creencia en la prerrogativa regia era por completo sincera. El rey se consideraba a sí mismo como fuente de justicia consideraba a los jueces como sus ministros, y de ahí que pertenece el derecho de del expresiones de los casos que afectaba a su prerrogativa, el derecho de casar sus decisiones y el de detraer los asuntos que creyeran conveniente de la jurisdiccional de los tribunales encomendando su solución a comisiones especiales. En su famoso ensayo "Of Judicature" subrayó Bacon, del mismo modo que lo hizo Jacobo, la conveniencia que de los tribunales se mantuvieron apartado de los problemas del estado y de los relativos a la prerrogativa regia; los jueces debían ser leones, pero "de un es bajo el trono". El ensayo parece está lleno de alusiones indirectas a Coke, a quien Bacon consideraba, sin duda, como prototipo de mal juez.

SIR EDWARD COKE

El jefe de cabeza de la oposición de los intentos de Jacobo de hacia la prerrogativa regia fue el justicia mayor Sir Edward Coke. La raíz de toda las ideas de Coke se encontraban en su reverencia por él *common law*, al que concebía a la vez como normas fundamentales del reino y como encarnación de la razón, aunque la razón tal como sólo el gremio de juristas la capta. El *common law* era un "misterio" y Coke se consideraba como su principal técnico. Relato una de sus conferencias con Jacobo en la siguiente forma:

Entonces el rey dijo que creía que el derecho se fundaba en la razón, y que y otros tenían razón del mismo modo que los jueces: A lo que respondí es cierto era que Dios había dado a Su Majestad excelente ciencia y grandes dotes naturales; pero Su Majestad no está acertado las leyes de su reino de Inglaterra y que las causas que conciernen a la vida, agua la herencia, o a los bienes, o a las fortunas de sus súbditos no deben dividirse por razón natural, sino por la razón artificial y juicio de derecho, el cual derecho es cosa que requiere largo estudio experiencia antes de con hombre puede alcanzar su conocimiento... con lo cual el rey defendió grandemente, y dijo que en tal caso el estaría bajo la ley, cosa que, afirmó que era traición sostener; a esto que Bracton decía *Quod ex non debet esse homine, sed sub Deo et lege*.¹⁴

En opinión de Coke era el *common law* de que asignaba al rey sus poderes, a cada uno de los tribunales del reino su jurisdicción propia y a todos los ingleses derechos y privilegios de su condición. En consecuencia el *common law* comprendía todo lo que o denominamos constitución, es decir, la estructura fundamental del gobierno los derechos fundamentales de los súbditos. Coke consideraba, sin duda, tales cosas fundamentales, como sustancialmente inalterables.

Pues la concepción del derecho lo que permitió a Coke dedicar la más famosa de sus sentencias limitando la prerrogativa, en la que afirma que "el rey no puede crear mediante su prohibición o proclamación del delito que no fuese delito antes".¹⁵ Esta fue también la base de los *writs of prohibition** mediante las cuales los tribunales de jurisdicción de *common law* trataron de

¹⁴ Coke, Reports, parte XII, 65.

¹⁵ Reports, parte XII, 75

*Los writs son decisiones escritas de los tribunales anglosajones que ordenaban a una persona que haga o se abstenga de hacer algún determinado acto. Los de *prohibition* son wirts emitidos por el tribunal superior prohibiendo a uno inferior o las partes seguido ente él, que continúen conociendo o actuando de jurisdicción. (T)

estorbar la acción de los tribunales, y en la tenaz oposición de Coke a los intentos de Jacobo encaminados a detraer asunto del conocimiento de los tribunales y a decidirlos por así mismo o por comisiones especiales. Finalmente esta concepción aportó también las razones en que se fundaba la creencia de Coke en el propio parlamento es incapaz de cambiar los principios de sus ideas a dirigentes en el *common law* y encarnados en él. No yo me claramente la naturaleza de ser limitaciones, pero afirmó de modesto esto su existencia. Así, por ejemplo, el proceso del Dr. Bonhan dijo:

Aparecen esos libros que en muchos casos, el *common law* controlaba las leyes del parlamento y a veces dice que son eternamente nulas; porque cuando no hay una ley apropiada por el parlamento es contrario común derecho y razón, o repugnante, o de imposible ejecución, el *common law* debe dominarse sobre ellos pronunciar la nulidad de tal ley.¹⁶

Esta opinión, que aunque extrema no era ciertamente peculiar de Coke, muestra época durante tenía la idea de la soberanía parlamentaria los juristas ingleses de comienzos del siglo XVII, así como la profunda raigambre que tiene el sistema norteamericano de revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes de la tradición jurídica inglesa.

Coke era por encima de todo un patricón del *common law*, pero dejando aparte este hecho, sus creces fundamentadas en nuestro de la demente semejantes a las de Sir Thomas Smith y Hooker. Como Smith, consideraba que el gobierno inglés estaba compuesto de modo principal por los tribunales, y el más importante de los cuales era el parlamento; ni para Coke ni para Smith el parlamento de modo primordial un cuerpo legislativo ni la creación del derecho a la finalidad primordial del existencia del gobierno. Ninguno de los tres autores hubiera podido cree que tuviesen sentido decir que podía caerse el derecho, aunque todos ellos habrían estado de acuerdo en reconocer sus disposiciones jurídicas específicas cambian de tiempo en tiempo. Para Coke el derecho era planta indígena del reino; para un filósofo como Hooker, era parte natural del cosmos como pero en la práctica la diferencia no era la grande. El derecho asignaba todo hombre, público particular, sus derechos y deberes, sus libertades y obligaciones; fijaba las normas de justicia que lo obligaron a obrar o abstener de obra, y ello de la misma manera al el rey a los súbditos. Los derechos del monarca no eran iguales que luces ritos, pero todo se estaban dentro del marco general establecido por el derecho. En consecuencia, aunque se apoyaba innumerables poderes, no concedía la idea de un poder soberano, ya que tanto el rey como el parlamento o los tribunales de la jurisdicción del *common law* tenía sus poderes imprescriptibles en la forma establecida por el derecho. No existe ningún otro órgano del y todos los demás fuesen delegados. en consecuencia, la oposición hecho por Coke a Jacobo I derivó del hecho de que el era el conservador absoluto, hubo incluso un reaccionario y las circunstancias le hubiesen hecho adversarios del parlamento, hubiera podido desempeñar ese papel con la misma lógica. En efecto, Coke representada una concepción del derecho y de la relación entre el derecho y el gobierno, más antigua que la filosofía absolutista del monarca o la filosofía absolutista o a la que se vieron empujados parlamentarios.

Sólo lentamente bajo la presentación de las circunstancias se abandonó la idea familiar de armonía, adoptándose la nueva de supremacía. La oposición hecha en un principio los intentos del gobierno personal de Carlos I fue resultado de una repugnancia del absolutismo regio -demostrado en la imposición de contribuciones y la aprobación del parlamento y en la detención de súbditos sin

¹⁶ Reports, parte VIII, 118 a.

someterlos a procedimientos jurídicos-, pero no implicaba una teoría contraria que estuviera la soberanía parlamentaria. Aún en los primeros meses de 1641, el parlamento, en su mayoría, se hubiera demostrado satisfecho con limitar el uso de la prerrogativa, aburrir los tribunales ordinarios y asegurar su preparación en la imposición de costumbres -en una palabra, podar lo que se consideraba como excresencias que en la época de la dinastía Tudor había destruido la entrega perfección constitucional-. Como medida práctica, el parlamento tuvo que reclamar el derecho a no ser disueltos sin su consentimiento, y a fines de 1641 se vio obligado a pretender también el poder y de nombrar y separar los ministros y de controlar todo los asuntos militares, civiles y religiosos del reino. Esa pretensión era revolucionarias, ya que se apartaba de la costumbre constitucional conocida como Smith y Coke en el mayor grado que lanzaba la interpretación dada por la ley a su prerrogativa. En Inglaterra como Francia, la atención de la guerra civil dio por resultado un gobierno centralizado una teoría había tendido hacer en la práctica, pero en Inglaterra la jefatura legal de la nación pasó a ser una asamblea representativa.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1945, parte II.
- J. W. Allen, *English Political Thought, 1603-1660*, vol. I. 1603-1644. Londres, 1938.
- Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopía*. Princeton, N. J., 1949.
- Catherine Drinker Bowen, *The Lion and Throne: The Life and Time of Sir Edward Coke (1552-1634)*. Boston, 1957.
- R. W. Chambers, *Thomas More*. Nueva York, 1935.
- Alexander Passerin d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. Oxford, 1939, caps. V-VI.
- J. W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*. Oxford, 1955, cap. III.
- C. H. McIlwain, *The High Court of Parliament and Supremacy*. New Haven, Conn., 1910.
- C. H. McIlwain (ed.), *The Political Works of James I*. Cambridge, Mass., 1918. Introducción y Apéndices.
- Christopher Morris, *Political Thought in England; Tyndale to Hooker*. Londres, 1953.
- Peter Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*. Londres, 1952.
- H. R. Trevor-Roper, *Archbishop Laud, 1573-1645*. Londres, 1940.

XXIV. THOMAS HOBBS

FUE LA lógica de los conocimientos locales lo que llevó al jefe del bando parlamentario pretender y ejercitar su poder soberano que el igualmente contrario a sus ideas preconcebidas y a las tradiciones de la constitución inglesa. Ni en lo que hizo el parlamento ni en lo que pensaron los parlamentarios desempeñaron un papel importante el deseo de congruencia lógica ni la percepción filosófica de la revolución de la política europea. Sin embargo, estado operando por los generales, tanto escritores como, que iban mucho más allá del escenario local y de la ocasión inmediata de los acontecimientos. Las soluciones del gobierno centralizado dominado por un solo poder soberano se debe a causas sociales y económicas ocurridas de modo exclusivo a Inglaterra y lo mismo ocurría en el hecho de que ese poder soberano debía expresarse de modo principal en la presión y la aplicación del derecho. Las concepciones políticas de Sir Thomas Smith, Hooker y Coke estaban en camino de convertirse en anacronismo, a medida de que se iban exponiendo. La de recibir, lo mismo en Inglaterra que ofrece como igual pensamiento político trata de mantenerse contra de los hechos.

A la vez, grandes cambios producidos en el trámite electo en Europa, en la filosofía y la ciencia, exigían cambios igualmente radicales en la teoría política. Más de un siglo antes ser el comienzo de las guerras civiles inglesas, Maquiavelo y expuesto con el claridad el hecho de que la política europea se basaba principalmente la fuerza y el egoísmo, nacional o individual, pero había ofrecido muy poco que sirviera para interpretar el hecho. Unos cincuenta años después el Maquiavelo, un Bodino- que escribió medio de las guerras de religión francesas-había subrayado la necesidad de que se considerase como atributo primordial de un estado de la existencia de un poder soberano que pudiera legislar, pero ni había separado este principio de concepciones anticuadas acerca de la constitución histórica ni expuesto con claridad las consecuencias que implicaba. En el umbral de las guerras civiles, Colosio había modernizado la teoría del derecho natural, poniéndole en relación con una concepción de la ciencia, hija de la cada vez mayor reverencia por las matemáticas, pero quedaba aún por resolver el problema de Grocio sido había concebido adecuadamente significado de la nueva ciencia. Todas estas corrientes de pensamiento europeo se encuentran, entrecruzando se coma en la filosofía de Thomas Hobbes desarrollar en una serie de obras escritas entre 1640 y 1651¹.

Los escritos políticos de Hobbes fueron motivados por las guerras civiles la intención de ejercer influencia del lado del rey. Estaban destinados apoyo del gobierno absoluto y a juicio de Hobbes esto significaba la monarquía absoluta; todos sus intereses personales le adscribían al partido monárquico y creía sinceramente que la monarquía era la forma más estable y ordenado de gobierno. Sin embargo, todo influencia inmediata que puedan haber ejercido es en esta dirección los libros Hobbes (y tiene que haber sido ligeras) representa una fracción muy pequeña de su valor a largo plazo. Sus principios eran por lo menos tan contrarios a las pretensiones de los Estuardo, a quienes trataba de apoyar, como a las sostenida por los revolucionarios, a quienes intentaban refutar, y más contrarios ambos de lo que eran entre sí monárquicos y parlamentaristas. Los amigos del rey podrían creer con razón que la amistad de Hobbes era tan peligrosa como la enemistad de

¹ Dos ensayos publicados, acaso sin el consentimiento de Hobbes, en 1650, pero escritos en 1640, llevan los títulos de *Humane Nature* y *de Corpore político*; la obra entera fue publicada con arreglo al manuscrito de Hobbes por F. Tönnies bajo el título de *Elements of Law Natural and politic*, 1889; segunda edición, 1928. *De cive*, se publicó en latín en 1642, habiendo aparecido la segunda edición en 1647; la primera edición inglesa es de 1651. El *Leviatán* apareció también en 1651. [Hay traducción española del *Leviatán*, verase nota 2, p. 343

Cromwell. Los que Clarendon denominó al refutar el Leviatán "impúdicos principios de su institución" eran incompatibles tanto con la creencia de la legitimidad mantenida por los partidarios de la dinastía como con las tendencias de la representación popular que predominaban en el bando parlamentario. Clarendon creía que el libro se había escrito con la intención de adular a Cromwell. Esto no era cierto, aunque Hobbes se había tomado mucho trabajo para demostrar que esas opiniones eran compatibles con cualquier gobierno de facto. Su filosofía política tenía una amplitud demasiado grande para poder constituir una buena propaganda, pero su lógica radical afectó a toda la historia posterior del pensamiento moral y político. Su influencia positiva no alcanzó la plenitud de su desarrollo hasta el siglo XIX, en el que sus ideas fueron y, incorpora los al radicalismo filosófico de los utilitarista sería la teoría de la soberanía de John Austin. El pensamiento de Hobbes sirvió, pues, a los fines del liberalismo de la clase media, causas del filósofo había mirado con poca simpatía.

EL MATERIALISMO CIENTIFICO

La defensa del absolutismo monárquico constituía, pues, una parte muy superficial de su verdadera filosofía política, y aunque fueron las que recibir esas que ocasionaron su pensamiento y sus escritos, sólo en grado muy pequeño explican la importancia de lo que tenía que decir. Hobbes fue en realidad el primero de los grandes filósofos modernos que intentó poner la teoría política en íntima relación con un sistema de pensamiento enteramente moderno, y se expuso por hacer ese sistema lo suficientemente amplio para que pudiera explicar, a base de principios científicos, todos los hechos naturales, incluso la conducta humana tanto en sus aspectos individuales como en los sociales. Tal proyecto coloca sin duda su pensamiento muy por encima de la literatura ocasional o polémica. Tampoco debe juzgarse Hobbes exclusivamente por lo acertado de sus conclusiones. Las ideas acerca de lo que constituye un método científico sólido eran las de su época y han caducado hace mucho tiempo. Sin embargo, subsiste el hecho de que hay en Hobbes algo que sólo puede calificarse de ciencia política, existía una parte integrante de toda su concepción del mundo natural y que fue desarrollada con extraordinaria claridad. Por esta razón no fueron los menos beneficiados con su pensamiento los autores que trataron de resultarle. Su filosofía pone de manifiesto lo que hay de cierto en el dicho de Bacon de que "la verdad surge con más facilidad el error que de la confusión". Por esa claridad, y en no menor medida por lo cáustico de su estilo hay que considerar probablemente Hobbes como el más grande de los escritores de filosofía política que han producido los pueblos de habla inglesa.

La teoría política de Hobbes no era sino una parte de lo que es intención habría de ser un sistema omnicomprendivo de filosofía formado a base de principios científicos. Hoy denominaríamos a ese sistema materialismo. A pesar de que comenzó a estudiar matemáticas y física y en su madurez y nunca consiguió dominarlas, percibió, por lo menos, el fin a que tendía la nueva ciencia natural. Como dijo Galileo, "saco una nueva ciencia de un tema viejo", a saber, el movimiento. Surgió la idea revolucionaria de que el mundo físico es un sistema puramente mecánico en el que todo lo que ocurre puede explicarse por los desplazamientos de unos cuerpos en relación con otros. No se había logrado aun el gran triunfo que alcanzó la ciencia a base desde principio-la teoría Newtoniana de los movimientos planetarios-, pero Hobbes reside el principio le convirtió en el centro de su sistema. En el fondo-sostenía-todo acontecimiento en un movimiento y todas las formas de procesos naturales tiene que ser explicados mediante un análisis de las apariencias complejas que ponga de manifiesto los movimientos bajo ellos subyacentes de que se componen. O, como prefería pensar Hobbes, comienza con los movimientos más simples de los cuerpos-meros cambios de lugares-y

llega hasta los casos más complejos, que en apariencia no son movimientos, pero que pueden construirse partiendo de sus principios simples. Así concibió proyectos de un sistema de filosofía dividido en tres partes, la primera de las cuales había de ocuparse de los cuerpos y de comprender lo que hoy se denominaría geometría y mecánica (o física), la segunda fisiología o psicología de los movimientos humanos y la tercera concluiría con el más complejo de todos los cuerpos, el cuerpo "artificial" denominado sociedad o estado. En este audaz esquema no había teóricamente lugar para ninguna nueva fuerza o principio parte de las leyes del movimiento encontradas al principio; no había sino casos completos de causación mecánica. Todo derivaba de la geometría y la mecánica.

Así, pues, en la filosofía de Hobbes era un plan encaminado a similar la psicología hiló política las ciencias físicas exactas. Todo conocimiento completo desde una sola pieza y la mecánica del modelo. Es importante subrayar el método mediante el cual creía Hobbes que podía demostrarse este sistema, de que empleaba el mismo método en las partes del sistema relativas a la psicología y a la política. La demostración no tiene ningún sentido empírico, y Hobbes no concedía sus conclusiones como resultado de una observación sistemática. Es cierto que los consideraba verdaderas en consecuencia las ilustraba a menudo con referencias a los hechos, pero tales referencias eran ejemplos más bien que inducciones. Toda la ciencia del siglo XVII se encontraba bajo el hechizo de la geometría y la de Hobbes no constituye una sección. El buen método significaba para él llevar a otros temas el modo de pensamiento que, al parecer, había tenido superlativo éxito en la geometría; en esta creencia se diferencia poco de Grocio o de Descartes. Ahora bien, el secreto de la geometría consiste en que parte de las cosas más sencillas y cuando avanza hacia la solución de problemas más complicados no utiliza sino lo previamente demostrado. Por ello construye con solidez ya que no dan nada por supuesto y cada paso tienen la garantía del anterior, pudiéndose volver desde el hasta las verdades evidentes por sí mismas con las que comienza toda la construcción. Así fue como Hobbes concibió su sistema. La estructura de este es piramidal. El movimiento es el hecho sempiterno de la naturaleza. La conducta humana, que comprende la sensación, el sentimiento y el pensamiento, es una forma de movimiento. Y la conducta social, en la que se basa el arte del gobierno, no es sino aquel caso particular de la conducta humana que surge cuando los hombres actúan con referencia los demás. La ciencia de la política se construye, en consecuencia, sobre la psicología, y el modo de proceder deductivo. Hobbes propuso demostrar lo que es en realidad el gobierno, sino lo que tiene que ser para poder controlar con fortuna a unos seres cuya motivación es la de una máquina humana.

Apenas necesario decir que Hobbes no llegó a realizar ese ideal de su sistema, por la sencilla razón de que tal cosa es imposible. Se basó en una confusión-el universal en la filosofía anterior a Leibniz-del conocimiento lógico o matemático con el conocimiento empírico o de los hechos y no pudo, en consecuencia, percibir que un progreso en línea recta de la geometría o la física es algo imposible.

El problema de si la psicología puede reducirse a la física es otra cuestión, pero no puede negarse que Hobbes no consiguió reducir las sensaciones, las emociones y la conducta humana de las leyes del movimiento. Lo que hizo fue tomar un nuevo punto de partida llegó a la psicología. En sustancia posee un principio axioma para la conducta humana en general y derivaba de él los casos particulares mostrando cuál es el medio de operar del principio en las circunstancias de cada caso. Éste método le permitió pasar de la psicología la política. Una vez iniciada su psicología, fue fiel a su plan. Presentó a la naturaleza humana como regida un una sola ley fundamental criterio político mostró poder el modo de operar de esta ley en el caso particular de los grupos sociales. El método era fundamentalmente deductivo.

MATERIALISMO Y DERECHO NATURAL

Aunque modo de proceder concordaba con el que había utilizado Grocio y al empezar la tarea de modernizar la ciencia del derecho, los resultados a los que llega Hobbes totalmente contrarios a los Grocio. El holandés había liberado el derecho natural de su antigua alianza con la teología, sosteniendo que tipo de existir aún en el caso de que, en hipótesis, prescindieramos de dios, pero nunca pensó en una verdadera mecanización de la naturaleza. Para Grocio como los autores que lo aplicaron durante los siglos XVII y XVIII, el derecho natural siguió siendo un príncipe teológico, no mecánico. Spinoza, siguiendo a Hobbes, hizo el único esfuerzo decidido proponer a la ética y a la religión de acuerdo con la esencia natural matemática, pero su éxito distó mucho de ser completo y, en cualquier caso, su influencia fue poco menos que nula hasta comienzos del siglo XIX. El derecho natural siguió teniendo un doble significado. En física y en astronomía significa un principio mecánico como el de las leyes de gravitación de Newton, en tanto que la ética y jurisprudencia significaba una norma jurídica, percibía por intuición, un valor o norma trascendente que permite juzgar el derecho positivo la práctica moral real. Pero una filosofía como la Hobbes hace absolutamente ininteligible un derecho o posición teniendo en tal sentido cósmico. La naturaleza en general la naturaleza humana en particular no era para él sino sistema de causas y efectos.

Queda comparecido un tanto superficial entre el procedimiento seguido por poco Hobbes y de la teoría del derecho natural: ambos pretendían derivar sus principios básicos de la naturaleza humana y reducir de ella ciertas normas que debía ajustarse al derecho y el gobierno. Pero significado esa dependencia de la naturaleza humana era eternamente distinto en ambos casos. En las teorías y iusnaturalistas típica de la dependencia era, en términos generales, aristotélica: es decir, el derecho natural impone las condiciones morales básicas de una vida humana y civilizada. De ahí que hay que aproximarse esos fines, los cuales ejercen un control ético regulador sobre el derecho positivo y la conducta humana. Por el contrario, para Hobbes, lo que contra la vida humana es un fin, sino una causa, el mecanismo psicológico del animal humano. Las sociedades que surgen del hecho de la convivencia de tales animales resultante de sus acciones y reacciones recíprocas. Y en las condiciones necesarias para el unión establece ellos no sólo por Cicerón Esqueda, ningún ideal moral, sino las causas que provocan el tipo de conoce generalmente cooperativa. Lógicamente esto era todo lo que Hobbes podría justificarse entender por leyes naturales. No puede decirse que mantuviese en todo momento esta posición. Es probable que no sea humanamente posible hacerlo. En cualquier caso, sistema fue primer intento decidido de considerar la filosofía política como una parte del cuerpo mecánica del conocimiento científico.

La tarea de Hobbes habría sido, sin duda, más difícil que haber podido abandonar internamente el derecho natural, como hicieron sus sucesores más empiristas Hume y Bentham. En tal caso habría podido partir de la naturaleza humana como el hecho, pretendiendo él respaldo de observación para cualesquiera cualidades, e incluso propósito ideales, que le hubiera parecido conveniente atribuirle. Pero tal caminar es sido contraria a todo lo que se dio en el siglo XVII se consideraba como método científico correcto. Sistema deductivo tiene que tener sus postulados, y los postulados no tienen otra prueba que la de ser evidentes por sí mismas. En consecuencia, Hobbes no solo conversó el concepto de leyes naturales, sino que la acción lugar importante en su teoría política. Todos sus esfuerzos se encaminaron a interpretar la de puerco los principios de su propia psicología, aunque hay que admitir que se atribuye ocasionalmente la ventaja de hablar como se entendiera por ello algo diferente de lo que se entendía los demás. De hecho era algo totalmente

distinto. Para Hobbes, la literatura más significaban en realidad un conjunto de normas con arreglo a las cuales un ser idealmente razonable buscaría su propia ventaja en el caso de tener conciencia plena de todas las circunstancias en que actuaba de no estar en absoluto afectado por el impulso momentáneo por ninguna clase de prejuicios. Como da por supuesto que, en términos generales, los hombres están en realidad esa manera, las leyes naturales exponen condiciones hipotéticas con arreglo a las cuales permiten los datos fundamentales de los seres humanos que funden su gobierno estable. No expone valores, sino que determina cauces racionalmente que éste lleva lo que tipo de dar valor a los sistemas morales y jurídicos.

EL INSTINTO DE LA PROPIA CONSERVACIÓN

El primer problema de Hobbes era, por consiguiente, exponer la ley de la conducta humana informada de las condiciones en las que es posible una sociedad estable. De acuerdo con su principio materialista, la realidad consiste siempre en el movimiento de los grupos, que se transmite por medio de los órganos sensoriales a sistema nervioso central, donde han "aparece", como sensación. Pero suponía además de tal movimiento transmitido ayuda o retarda siempre el "movimiento vital", el movimiento vital de había favorecido perjudicado, aparecen dos tipos primitivo del sentimiento, el deseo y la aversión, el primero de los cuales constituye un "intento" encaminado a lograr lo que es favorable a los presbíteros que segundo una retracción de lo que tiene el defecto puesto. De esas reacciones primitivas de avance o retroceso para Hobbes a derivar todas las emociones o motivos más completos o remotos. Dependía esto de la razón en lo que se encuentra el objeto estimulante con respecto a la reacción que produce. Por razones evidentes, las emociones forman siempre dos tipos contrapuestos, según que sean formas de deseo o de agresión. Así, por ejemplo, la secta trata es por lo general amado, en tanto el que repelente es odiado; conseguir el punto da alegría y sufrir el otro pena; la perspectiva del mundo la esperanza y la del otro desesperación. Otras combinaciones atrapadas la de moro valor, cólera o benevolencia y así sucesivamente. Hobbes creía que con este sencillo es difícil psicológico podía explicar del origen de todas las emociones que experimentaba los hombres. Los denominados placeres y dolores "mentales" son más complicados, pero en principio no son distintos. La voluntad existe ninguna estadística, ya que toda la emoción es una forma de reacción aún estimuló una respectiva o fetos acontecimientos externos; la voluntad de sencillamente en la "último apetito". El elemento nuevo que hay en la psicología de Hobbes no es el supuesto bastante cínico de egoísmo humano que implica, ya que en este aspecto no difiere de Maquiavelo, sino más bien la teoría mediante el cual trata de hacer el egoísmo una explicación científica fundada de la conducta.

Necesario subrayar los detalles de su teoría de la motivación, pero es importante notar los principios en que se basa la explicación. En primer lugar, el procedimiento era deductivo en empírico. Hobbes no catalogaba los sentimientos y motivos por él hallados observando la naturaleza humana, sino mostrando cuáles son las razones que puedan ocurrir en diversas estaciones completas en el supuesto de que todo el motivo humano deriva de la atracción o función primitiva dispone que todo estimuló produce. En lugar, su teoría difiere de aspectos importantes de la teoría de la motivación por el placer y el dolor desarrollada más tarde por los psicólogos ingleses del siglo XVIII. Es cierto que todas las emociones derivan del deseo son, por lo general, agradables en tanto que las derivadas de la versión son, tan impuros general desagradables, pero en la teoría de Hobbes no se desea placer o se evita el dolor *per se*. El dato fundamental es el placer o el dolor, sin originalidad respecto. El ánimo responde siempre alguna manera y por esta razón es necesario dar ninguna explicación

especial de la conducta activa. Se sigue de ello, en tercer lugar, en que la teoría hobbesiana Delgado difiera mucho de la sostenida por los utilitaristas posteriores, quienes suponen que el valor debería medirse en unidades de placer. El hecho psicológico fundamental era para Hobbes el de que todo estímulo afecta a la vitalidad de hacer de modo favorable o adverso. Si el efecto sobra, el organismo responde del modo apropiado para asegurarse y cocinar la influencia favorable; si es adverso, el organismo retrocede o toma cualquier otra medida apropiada para evitar el efecto perjudicial. La norma que haya tras toda conducta es la de que el cuerpo vivo trata incisivamente de conservar o aumentar su vitalidad. En una palabra, el principio filosófico que informa toda conducta es la propia conservación, y la propia conservación significa precisamente la condena de la existencia biológica del individuo. Es bien lo que conduce esa finalidad y el malo que tiene el efecto contrario.

Desde lo, era obvio para Hobbes en la propia conversación no es un asunto tan simple y momentáneo como se había supuesto hasta entonces. La vida da un respiro un momento de reposo en el que pueda lograrse el fin de una vez por todas, sino que un incansable búsqueda de los medios a continuar la existencia. Además, los medios de seguridad son precarias, ninguna moderación del derecho puede un límite a la lucha por la existencia. El deseo de seguridad, necesidad verdaderamente fundamental de la naturaleza humana, es, para todo propósito práctico, inseparable del deseo de poder, medio actual de conseguir bienes futuros aparentes, porque todo grado de seguridad necesita asegurarse aún más.

De este modo señalado, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perfecto o incesante afán de poder, y sido solamente con la muerte. Y la causa de esto no es siempre es que un hombre de un placer más intenso de lo que ha alcanzado; o que no llegué a satisfacer como un moderado poder, sino que no pueda asegura su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sin adquiriendo otros nuevos.²

De necesidad aparente modesto de seguridad es, pues, equivalente a una infinita necesidad de poder de toda especie, ya que se riqueza, posición, reputación u honor -todo lo que puede impedirla a invitar la destrucción de que tiene que acabar por sobrevivir a todos los hombres. Los medios pueden ser tangible -lo que Hobbes denominaba "ganas" -o tangible- lo que llama "gloria" -pero el valor es el mismo.

Desde exposición de los motivos humanos se sigue como cosa natural de prescripción del estado del hombre fuera de la sociedad. Todo ser humano esta movido únicamente por consideraciones que afectan a su propia seguridad o poder y de los demás seres humanos de importaba sólo la medida en que afectan a la esas consideraciones. Como, en términos generales, todos los individuos son iguales en vigor y Austria, ninguno puede estar seguro, y su situación, mientras no exista un poder civil que regule su conducta, es una "guerra de todos contra todos". Las estaciones incompatible con cualquier forma de civilización: no hay industria, navegación, culto de suelo, construcción, arte, letras, y la vida del hombre "solitarias, pobre, desagradable, brutal y breve". Igualmente no hay justicia ni justicia, derecho ni ilegalidad, ya que la norma de vida consiste en "sólo pertenece a cada uno de la que pueda tomar y sólo en tanto pueda conservarlo". Al parecer Hobbes creía que la evidente lo salvaje se aproximaba en realidad esa situación, pero no le preocupa de la exactitud histórica de la descripción. Su finalidad no era histórica sin el análisis.

² Leaviatán cap. II. Cito el texto de la a edición española, Leaviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1940; p. 79. (T)

PROPIA CONSERVACIÓN RACIONAL

Pero hasta que sólo se ha presentado la mitad del análisis de Hobbes. Y momentáneo aumento de la vitalidad es que la fuente de los deseos humanos y la duración de la vida son cosas eternamente distintas. Hay, dice Hobbes, dos principios natura en la naturaleza humana, el deseo y la razón. El primer impulsa a los hombres a tomar por así de otros hombres desean y por ello los pone en mucha contradicción, en tanto que la razón desempeña "huir de toda disolución antinatural". Lo que la razón añade no es un móvil nuevo, sino un poder regulador, prohibición, mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz en dejar de seguir la norma general de la propia conservación. Hay un impulso adquisitivo apresurado que ingieren el antagonismo y un egoísmo más calculador que lleva al hombre a la sociedad. La psicología de Hobbes no aclara por completo el problema de la relación entre la razón e insisto, ni el modo como a que influyen éste. Ello se ve por el doble sentido en que Hobbes emplea vitalmente la palabra natural. A veces naturaleza aquello que un hombre hace espontáneamente para conseguir su seguridad significa puro impulso adquisitivo y agresión; dícese de aquello que impulsaría hacerla perfecta razón de conseguir toda la seguridad que permita las circunstancias.

De vida que todo significados son tan dispares, Hobbes puede contrastar, y así lo hace en efecto, los estados de social y social. Antes de instruirse en la sociedad se representa el hombre natural como si no-racional; al instituir y dirigir el estado da una muestra de sus facultades per naturales de cálculo. Para hacer social tiene que ser perfecto egoísta y los egoístas de este tipo son raros. El resultado es una paradoja. Si los hombres fuese tan salvajes y al sociales como se les presenta en un principio, nunca podría ser capaz de establecer un gobierno. Si fuese lo bastante razonables para establecerlo, nunca habrían podido estar cine. La paradoja se debe al hecho de que lo figuran como origen de la sociedad es una combinación de las dos partes de una psicología analítica. Mediante una convención sicológica, Hobbes trata la motivación como si fuese eternamente no racional, mientras se basa a la vez la razón para conseguir aquella regularización de motivos que es lo único que hace posible la sociedad. Desde luego, la distinción es difícil. La naturaleza humana no es tan razonable ni tan irrazonable como Hobbes suponía que era.

La materia prima de la naturaleza como la que hay y tuvieron una sociedad se compone, pues, de dos elementos distintos y opuestos: el deseo y la versión primitivos, de los cuales surgen todos los impulsos y emociones, y la razón, mediante la cual puede encauzarse de modo inteligible la acción hace la finalidad de la propia conservación. En ese poder regulador de la razón se basa la transición de la vida salvaje y solitaria la civilizada y social. La frase ya se hace por las leyes de la naturaleza, "condiciones de la sociedad o de la paz humana". Ésas leyes determinan lo que habría de ser en idealmente razonable en el caso de que considerase como eterna imparcialidad sus relaciones con los hombres en todos los aspectos en que se pudiera influir en su propia seguridad.

Por consiguiente, la ley de la naturaleza... el delicado de la recta razón, concedora de aquellas cosas que se deben hacer u omitirse para la conservación constante de la vida y los miembros, en la medida en que reside en nosotros.³

³ De cive, cap. II, I; English Works (ed. Molesworth), vol. II, p. 16.

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un pretexto o norma general, establecido por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre de lo que puede destruir su vida o privados de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que dar su vida mejor preservada.⁴

Así, pues, lo que impulsa elección sigue siendo la propia conservación, pero iluminada por la pretensión de todas las consecuencias, y esa previsión aporta la condiciones haría para que los hombres puedan unirse cooperar. Las leyes de la naturaleza sólo postulado se permite la construcción regional de la sociedad que hace Hobbes son a la vez principio de la perfecta prudencia y la moralidad social, y por consiguiente su posible el paso de los movimientos psicológicos de la acción individual al respecto o valores del derecho y la moralidad civilizados.

La lista de leyes naturales formuladas por Hobbes en las tres exposiciones de que ellas hace, demuestran que no realizan un con esos hacer encaminado a reducir sus principios mínimo necesario para su finalidad. A pesar de sus indudables dotes lógicas, la única que llevó a dominar las sutilezas del análisis exacto. Las tres listas (una en cada una de las obras arriba mencionadas) son semejantes en sustancia, pero no son idénticas en sus detalles, y todas ellas contiene reglas en gran importancia, que hubiera podido ser considerados como meros casos particulares de otras maneras generales. No es necesario hacer un examen exhaustivo de ellas ni comparar en detalles las diferentes listas.

En sustancia todas las leyes de Hobbes equivalen a esto: la paz y la cooperación tiene mayor utilidad para la propia conversación que la violencia y la competencia general, la parejita de la confianza mutua. El hombre, por ley de su naturaleza, tiene que esforzarse para conseguir su propia seguridad. Si tiene que tratar de conseguir por sí solo, puede decidirse que tiene "derecho" a tomar o hacer todo lo que se suponga que es conducente a este fin. Esto, como reconoce Hobbes es un uso eternamente figurado de la palabra derecho; lo que significan realidad es una total ausencia de derecho en cualquier sentido jurídico o moral que se dé a la palabra. Pero una consideración inteligible de los medios y fines muestra "que cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tiene la esperanza de lograrlo". Es de "debe" significa sólo que cualquier otro camino resulta -a la larga si todos los hombres lo siguen- destructor de la seguridad deseada. Se sigue de ahí que "uno acceda, que los demás consiste en también y mientras se considera necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho ya todas las cosas y esas hacer con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida los demás con respecto a él mismo".*Para cualquier propósito práctica todo el peso de la ley descansa sobre la cláusula "y lo demás consiste también", ya que sería ruinoso conceder la libertad a los demás y yo no te conceden a ti misma la libertad. Así, pues, la Comisión primera de las sociedades la mucha confianza y el cumplimiento de todos los pactos, ya que sin ella no puede haber certeza de su efectividad, pero tiene que haber una presunción razonable de que las demás personas se colocarán en la misma posición.

El argumento tiene el defecto ya señalada la psicología subyacente en él. Hobbes aísla, primero de modo bastante arbitrario, aquellas cualidades cooperativa y desterrados de la naturaleza humana que son incompatibles con la confianza mucho. Muestra después -cosa que es naturalmente obvias- y en esas condiciones la sociedad es imposible. El establecimiento de las leyes naturales es un modo de restablecer el equilibrio. Los factores combinados dan como resultado una naturaleza humana capaz de formar una sociedad. Sin embargo, tras la de construcción psicológica y un

⁴ Leviatán cap. 14. (Trad. esp. cit., p. 106.)

presupuesto acerca de la naturaleza de una sociedad, que tiene una máxima importancia. Como toda conducta humana esta movida por el egoísmo individual, hay que considerar la sociedad común mero medio para este fin. Hobbes era la vez utilitarista total e individualista completo. El poder del estado y la autoridad del derecho se justifican únicamente porque de obediencia y el respeto a la autoridad, salvo la presunción de que tales cosas dan por resultado una mayor ventaja individual y sus contrarias. El bienestar social en cuanto tal desaparecer por entero y se ve reemplazado por una suma de intereses individuales egoístas. La sociedad es meramente un cuerpo "artificial", un nombre colectivo que describe el hecho de que los seres humanos encuentran individualmente que le resulta ventajoso el cambio de bienes y servicios.

Es este individualismo tajante lo que hace de la filosofía de Hobbes la teoría revolucionaria de la época. Al lado de esto, su deficiencia de la monarquía era superficial. Calderón tenía razón al desear que Hobbes no hubiera nacido si había de vender a su real discípulo con esa especie de argumento, ya que era un disolvente perfecto de la lealtad, la reverencia sentimiento en los que había apoyado la monarquía. Con Hobbes se rompe eternamente por primera vez el poder de la tradición y por obra de un racionalismo claro de cabeza y frío de corazón. El estado es un leviatán, pero ningún hombre ama o reverencia a un leviatán. Queda reducido a un artificio útil, bueno para la fusión que desempeña, pero no es sino el servidor de la seguridad privada. En este argumento resumió Hobbes una concepción de la naturaleza humana que era resultado de los dos siglos de decadencia de las instituciones económicas y sociales consuetudinarias. Además, captó el espíritu que había de animar el pensamiento social por lo9 menos durante dos siglos más, el espíritu del *laissez-faire*.

LA SOBERANÍA Y LA PERSONA FICTICIA

Como la sociedad se basa en la confianza mutua, el siguiente paso sin dudas explicar cómo puede ser eso racionalmente posible, y ello lleva a Hobbes así teoría de la soberanía. Debido a la inclinación oficial de los hombres, es ilusorio esperar que se ponga de acuerdo espontáneamente para restablecer los derechos de los demás, y a menos que todos los hagan no razonable que ninguno abandone la propia defensa califica de los medios a su alcance. Sólo puede esperarse racionalmente el cumplimiento de los pactos en el caso que haya un gobierno eficaz que pueda castigar el incumplimiento.

Los pactos que no se destacan el estado no son más que palabras, sin fuerzas para proteger al hombre, en modo alguno.⁵

Los lazos de las palabras son demasiado débiles para rentar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si en estos no se tiene temor de un poder coercitivo.⁶

La seguridad depende de la existencia de un gobierno que tenga la fuerza necesaria para mantener la paz y aplicar las sanciones necesarias para domeñar las inclinaciones antisociales innata del hombre. El motivo efecto de que los hombres lleguen a formar una sociedad es el temor de la castigo y la autoridad del derecho llega hasta el punto que pueda alcanzar su imposición forzosa. No resulta de toro clara la relación en que se encuentra este motivo con los razonable incumplir los pactos. Al Hobbes entendía que la razón de una base suficiente para el derecho mucho, pero es demasiado

⁵ Leviatán cap. 17 (Trad. esp. cit., p. 137.)

⁶ Ibid., cap. 14 (Trad esp. cit., p. 112.)

débil para superar la avaricia de los hombres del masa. En sustancia, criterio equivale al identificar el gobierno con la fuerza; por lo menos, la fuerza tiene siempre que estar presente, en el trasfondo, tanto si se tiene que aplicarse como en caso contrario.

Para justificar la fuerza, Hobbes conservó la antigua artificio de un contrato, aunque tuvo buen cuidado en excluir la idea de que fuesen contrato obliga a ser gobernante. Lo describía como un trato entre vividos por virtud del cual todos renuncian a tomarse la justicia por su mano y se someten a un soberano. Su fórmula es la siguiente:

Autorizó y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferirse a él vuestro derecho y autorizase todos sus actos de la misma manera... Ésta en la generación de aquel gran Leviatán o más bien (hablando, reverencia), de que dios mortal, al cual debemos, bajo ellos y mortal, nuestra patineta defensa.⁷

Como el "derecho" abandonado no hay sino el uso de la fuerza natural y "los los que no descansan en la espada no son sólo más que palabras", este acuerdo sólo es un contrato en un cierto sentido. Propiamente es una ficción lógica encaminada a compensar la ficción antisocial de su psicología. Sin duda le ayudó a introducir la noción de obligación moral en las relaciones sociales, y esto añadido de mayores apariencias de certidumbre a su argumentación. Pero estrictamente hablando, no dice si no que la cooperación supone que los hombres tienen que hacer lo que le disgusta, so pena de sufrir consecuencias que le degustan aún más. Dentro del sistema de Hobbes no cabe lógicamente ninguna otra obligación.

Acaso sea el modo más exacto exponer el pensamiento de Hobbes en este punto, utilizar la concepción jurídica de personal ficticia (*corporation*), en vez de la idea de contrato, como el principio Hobbes hizo en *De cive*.⁸ Una mera multitud -sostiene- no puede tener derechos ni hacer; sólo los individuos son capaces de ambas cosas, conclusión que deduce de la proposición de que todo cuerpo colectivo es meramente artificial. En consecuencia, es decir que un cuerpo de hombres a la colectivamente, significan realidad que algún individuo actúa en nombre de todo el grupo como órgano o representante reconocido. A menos que exista tal órgano o agente, el cuerpo no tiene existencia colectiva. De ahí que Hobbes sostenga, con calóricas y se admite sus primicias, no es el de consentimiento si no "unión" lo que constituye una asociación (*corporation*) y unión significa la sumisión de voluntades de toda la voluntad de uno. Una sucesión no es en realidad un cuerpo colectivo, sino una persona su jefe o director, cuya voluntad de considerar como voluntad de todos sus miembros. Dejan a los que se sigue, desde luego, que la sociedad es una mera. De modo tangible sólo puede significar el soberano, ya que a menos que haya soberano, no sociedad. Hobbes aplica conforme criterio esta forma todo la asociacione. Cualquier otra teoría, sostiene, haría de ellas "estados menores", " como usa más en las entrañas de un hombre natural".* El estado es el único porque tiene superior, en tanto que las demás personas jurídicas existen porque aquél las permite.

DEDUCCIONES DEL CONCEPTO DE PERSONA FICTICIA

De esta concepción del problema se sigue otra de las conclusiones más característica de Hobbes. Lo de distinción entre la sociedad y estado es mera confusión, y lo mismo puede decirse de toda la

⁷ Ibid., cap. 17. (Trad. esp. cit., p. 141.)

⁸ Caps. V, VI.

*.Leviatán, cap. 29. (Trad. esp. cit., p. 273.)

distinción entre el estado y el gobierno. A menos que ella un gobierno tangible -unos individuos con portos suficiente para imponer su voluntad-, no haya estado y sociedad, sino una multitud literalmente "acéfala". Pocos autores han podido sostener esta opinión con la consistencia lógica de Hobbes. Se sigue también de ello que toda distinción entre el derecho y moral y la confusión. En efecto, la sociedad sólo tiene una voz con la que pueda hablar y una voluntad que pueden poner -la del soberano que la constituyen una sociedad. Muy acertada Hobbes llama su gobierno "dios mortal" y un en sus manos la espada y el báculo.

Esta teoría de las personas ficticias se encuentra también en la base del absolutismo de Hobbes. Para él no haya opción y no entre el poder absoluto y la anarquía completa, entre un soberano omnipotente y la ausencia total de sociedad.

En efecto, un cuerpo sociedad inexistente sino a través sus autoridades constituidas, y sus miembros no tienen derechos salvo por delegación. En consecuencia, toda autoridad social tiene que concentrarse en el soberano. El derecho y la moral son meramente su voluntad, y su autoridad es limitada o ilimitado sólo su poder, por la sencilla razón de que no existen otras autoridades, salvo por que él le permite. Es evidente también que la soberanía es invisible e inalienable ya que o bien se reconoce autoridad y existe un estado, uno se reconoce y existe la anarquía. Todos los poderes necesarios al gobierno, tales como la legislación, la administración de ella, el ejército de la fuerza y la organización de las magistraturas inferiores, son inherentes al soberano. Hobbes liberan absoluta la soberanía de las limitaciones que, con falta de lógica, había dejado de pie Bodinio. Pero su supresiones no tiene nada que ver con los matices del poder político real. Su teoría era por análisis lógico.

Había otro aspecto de su teoría del poder soberano que Hobbes subraya con menos vigor, pero que no deja, en modo alguno, de percibir. Para fines polémicos destacó el hecho de que no pudiesen justificar nunca dar esa y la autoridad. Sin embargo, resulta también de la teoría que la que se había de presentar en realidad siempre que el gobierno fuese incapaz de producir aquella seguridad que la única razón de la sumisión de los súbditos. El único argumento en pro del gobierno consiste en que gobernaba en realidad. De ahí que si la resistencia se formulaba yo soberano pierde su poder, deje *ipso facto* de ser soberano súbditos de ser súbditos. Se ven arrojados otra vez a sus recursos individuales por su propia protección y puede ser justamente su obediencia a una un soberano capaz de proteger los. En la teoría de Hobbes no cabía ninguna pretensión de legitimidad del poder, y era esto lo que resultaba inaceptable para los monárquicos. Esta consecuencia de su teoría expone con mayor claridad el Leviatán, único de los libros políticos del autor escritos después de la ejecución de Carlos I y cuando, como dice Clarendon, Hobbes "estaba decidido a volver a casa". Pero se trataba de una consecuencia de sus principios perfectamente evidente en todo momento y a la que Hobbes se había referido en el *De cive*. Sobre las bases utilitarias, el gobierno - cualquier gobierno- es perfectamente a la anarquía. Hobbes consideraba que había más probabilidades de que el gobierno monárquico fuese eficaz de lo que a cualquier otro tipo de gobierno, pero la teoría es igualmente buena para cualquier gobierno capaz de conservar la paz y el orden. En consecuencia, los pensadores posteriores no tuvieron dificultades para adaptar a una fórmula republicana parlamentaria de gobierno.

Como el gobierno consiste esencialmente la existencia de un poder soberano, para Hobbes – como para Bodino- la diferencia entre las formas de gobierno estriba únicamente en la residencia de la soberanía. No hay más formas imponer de gobierno. Las gentes imputan al gobierno la prevención, empleando términos tales como tiranía u oligarquía, sólo porque le disgusta el ejercicio

de un poder, del gusto modo que emplean términos de aprobación, como monarquía democracia, si le gusta. Tiene que haber un poder soberano en alguna parte de todo el gobierno y el único problema es el de ser él quien lo posee. Por la misma razón, no hay forma mixta de gobierno ni gobierno limitado, ya que el poder soberano es invisible. Alguien tiene que tener la última palabra y quien quiera que la tenga pueden con él en realidad, y en el poder soberano. Es probable que en toda la literatura política no hay en ningún ejemplo de que ponga más claramente de manifiesto la incapacidad emotiva vista innato para penetrar al espíritu de una época revolucionaria, que esos capítulos que les afirma Hobbes que todos los gobiernos que mantienen el orden resultan ser lo mismo. La aspiración a una mayor justicia y equidad le parecía una mera confusión intelectual. El odio y la tiranía, mero aborrecimiento sentido hacia un determinado ejercicio de poder y el entusiasmo por la libertad, lucubraciones sentimentales sople hipocresía. La exposición que hace Hobbes en su *Behemoth* de las guerras civiles convierte a ésta en una extraña mezcla de villanía y obstinada estupidez. La claridad de su sistema político no tenía nada que ver con la comprensión de la naturaleza humana en la política.

De toda la teoría de la soberanía no hay sino un paso a la del derecho civil. El derecho, en el verdadero sentido de la palabra, es "el mandato de aquella persona... cuyo precepto contiene en sí la razón de obediencia".⁹ Es " para cada súbdito, aquellas reglas que el estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de voluntad, para que las utilizarse de distinguir lo justo del injusto".¹⁰ Hobbes tiene buen cuidado de enseñar que esa definición distingue de modo tajante el derecho civil del natural, ya que el primero es un mandato sancionado por la imposición, en tanto que el último es un dictado de la razón. El derecho natural sólo es el derecho en sentido figurado, ya que el aspecto imperativo o el tipo de el derecho positivo lo que constituye su esencia. Esto es, explica Hobbes, es la confusión en que incurren los partidarios del parlamento y los juristas imbuidos de *common law* como Coke. Los primeros imaginar que haya alguna virtud en el sentimiento de un cuerpo representativo; lo segundo, que hay una alguna validez de la costumbre. En realidad lo que hace obligatorio el precepto es el poder imponer el cumplimiento de las zonas el derecho de que tiene el poder. Éste permite que persista la costumbre, pero lo que la fuerza es el consentimiento táctico. La superstición en que cree Coke de que el *common law* tiene razón propia, es doblemente absurda. De modo semejante, el soberano puede consultar al parlamento permitirle que a las leyes, pero el exposición de su observancia lo que le da carácter jurídico. Hobbes supone que está en función de las normas se realiza en nombre de la ley, pero no haya su teoría nada contrera la soberanía del parlamento, siempre que ese cuerpo pueda hacer la ley y controlar su administración ejecución. Hobbes equivoca al creer capaz de dar un refuerzo efectiva la monarquía fruta, pero no al creer que el signo dispositivo principal de los estados moderados del autoridad centralizada de alguna manera.

Como la ley natural es no hace sin exponer los principios regionales que permite constituir un estado, son los limitantes de la autoridad del soberano. El argumento de Hobbes parece un acertijo, pero era razonable. Ninguna ley civil -dice- puede ser una contraria a la ley de la naturaleza; la propiedad puede ser un derecho natural, pero el derecho civil lo que define la propiedad, y se distingue un determinado derecho, desea con ello de ser propiedad y ya no está excluido en la ley de la naturaleza. Lo que limita soberano no es la ley natural, sin el poder de sus súbditos. En soberano de Hobbes enfrentaba con una convicción y no con una teoría, pero no puede haber imitación el

⁹ De cive, cap. XIV, I.

¹⁰ Leviatán, cap. 26. (Trad. esp. cit., p. 217.)

derecho civil en su propio campo. Ha desaparecido por entero la concepción, sostenida por Bodino de un derecho constitucional que limitaba la competencia del soberano.

EL ESTADO Y LA IGLESIA

La doctrina de la soberanía de Hobbes verdad proceso de subordinación del Iglesia del poder civil, iniciado cuando Marsilio de Padua llevó a su conclusión lógica la separación de las autoridades espirituales y temporales. Para un materializar como Hobbes, lo espiritual no convierte en un fenómeno fantasma, un producto de la imaginación. No niega que existan otros tales como la revelación o como las verdades escritores, pero es indudable para él que es mejor no decir nada acerca de ellas.

Porque ocurre con los misterios de nuestra religión como las píldoras salutíferas que se emplean en las enfermedades: que cuando se tragan enteras tienen la virtud de curar; pero todo se paladean tenemos que arrojarlas, en la mayoría de los casos, sin que produzcan su efecto.¹¹

Consideraba como un error cardinal la creencia en sustancias no materiales, derivada de Aristóteles y propagado por el clero en beneficio propio; es el aspecto metafísico de aquel otro error cardinal consistente en creer que la Iglesia es el reino de Dios y está dotada, por lo tanto, de una autoridad distinta de la que corresponde al estado. Hobbes aparenta todavía creer que la fe no puede imponerse, pero la profesión de la fe es un acto extremo y por consiguiente cae dentro de la provincia del derecho. La libertad de creencias completamente inoperante por lo que se refiere a las consecuencias externas. Toda observancia y profesión, el canon de libros religiosos, el credo y el gobierno del Iglesia, caso de tener alguna autoridad, están autorizados por el soberano. Como no hay ninguna pauta objetiva para calibrar la verdad religiosa, el establecimiento de cualquier creencia forma de adoración tiene que ser un acto de voluntad soberana.

Una Iglesia es, pues, para Hobbes una mera asociación. Como toda asociación, necesita una cabeza y la cabeza es el soberano. Es una compañía formada por hombres unidos en la persona de un soberano y consiguiente imposible de distinguir del estado. El gobierno temporal y el espiritual idénticos. Hobbes sostiene todavía, como Marsilio, el deber de la Iglesia es enseñar, pero añade que ninguna enseñanza es legítima a menos que el soberano la autorice. La excomunión o cualquier otra en eclesiásticas e inflingen por autoridad del soberano. Es, pues, ciertas todas luces, como concluye Hobbes, que no puede haber conflicto entre la ley divina y humana. En cualquier sentido importante la religión se encuentra por completo bajo el dominio del derecho y el gobierno. Es fácil conjeturar que en la experiencia Hobbes, la religión no era cosa de importancia vital. Le atribuye menos peso moral que Maquiavelo. El deseo de la libertad de conciencia, como el deseo de la libertad política, parece haberse presentado sus ojos como una mera prueba de confusión intelectual y la fuerza de una convicción religiosa auténtica parece haber sido algo totalmente ignoto para él. Pero a la vez, los problemas eclesiásticos siguiente teniendo a un una gran importancia en sus esquemas políticos. Casi la ley mitad del Leviatán está dedicada ellos. A este respecto el pensamiento político inglés tiene que haber avanzado rápidamente entre 1650 y el fin del siglo XVII: cuando Locke escribe cuarenta años más tarde, puede dar por supuesta una separación real de los problemas religiosos y políticos mucho mayor de lo que jamás imaginó Hobbes.

¹¹ Idib., ap. 32. [trad. esp. cit., p. 306]

EL INDIVIDUALISMO DE HOBBS

La filosofía política de Hobbes es, sin comparación, la estructura más importante producida por el período de las guerras civiles inglesas. Es notable sobre todo por la claridad lógica del argumento y la congruencia con que llevó su últimas consecuencias las presunciones de las que partía. No era, en ningún sentido, producto de una observación política realista. Los motivos reales influyen a los hombres en la vida civil eran en gran parte opacos Hobbes y su interpretación de las personalidades de sus contemporáneos es con frecuencia grotesca. No concedía a su psicología como producto de la observancia. No era tanto la descripción de los hombres tal como son, cuanto una demostración de lo que tienen que ser a la luz de principios generales. Esto era lo que la ciencia significaba para Hobbes- una construcción racional del complejo basándose no simple, al modo de la geometría. La valoración del gobierno resultante de todo ello era enteramente secular y de un utilitarismo absolutamente frío. Su valor consiste de modo exclusivo en lo que hace, pero como la alternativa es la anarquía, no puede haber duda de lo que ha de escoger un utilitarista. La elección tiene tras y pocos elementos sentimentales. Las ventajas del gobierno son tangibles y tienen que ser lo para los individuos, en forma de paz, comunidad y seguridad de su persona y propiedad. Esta es la única base que permite la justificación del gobierno y aún su misma existencia. Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir y gozar de protección para sus medios de vida.

Es individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que captó el con mayor claridad la nota de la época venidera. Durante los dos siglos que le siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte de los pensadores un motivo más obvio que el desinterés, y el egoísmo ilustrado un remedio para los males sociales más fácil de aplicar que cualquier forma de acción colectiva. El poder absoluto del soberano-teoría a la que se asocia con mayor generalidad del nombre de Hobbes-en realidad el complemento necesario de su individualismo. De no existir un superior tangible a quien presten obediencia los hombres y que pueda, en caso necesario, imponer esa obediencia, sólo hay seres humanos individuales, cada uno de ellos movido por sus intereses privados. No hay término de transición entre la humanidad como montón de arena de organismos separados y el estado como poder exterior que los mantiene en una unidad precaria gracias a las sanciones con las que pone un complemento a sus móviles individuales. Desaparece toda la rica variedad de asociaciones-o si se en la admite es con suspicacia y a regañadientes-por considerarse que entraña una amenaza por el poder del estado. Era una teoría natural en una época que vio la ruina de tantas asociaciones e instituciones tradicionales de la vida económica y religiosa y sobre todo la actividad cívica de las cuales vino a ser la creación del derecho. Esas tendencias-el aumento de poder jurídico y el reconocimiento del egoísmo como móvil dominantes de la vida-figuran entre las de mayor difusión han conseguido en la época moderna. Que Hobbes hiciera de ellas las premisas de su sistema y la siguiese con lógica implacable es la verdadera medida de su penetración filosófica y su grandeza como pensador político.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- Jhon Bowel, *Hobbes and His Critics. A Study in the Seventeenth Century Constitutionalism*. Nueva York, 1952.
- Frithiof Brandt, *Der Mekanische Naturopfattelse hos Thomas Hobbes*, 1921; trad. inglesa, Londres, 1928.
- George E. G. Cantlin, *Thomas Hobbes as Philosopher, Publistic, and Man of Letters*. Oxford, 1922.
- F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of The Sixteenth and Seveenth Centuries*, Londres, 1926, cap. VII.
- Jhon Laird, *Hobbes*, Londres, 1934.
- Sterling Lamprecht, " *Hobbes and Hobbism*", en *American Political Scientific Review*, Vol.XXXIV (1940), p. 31.
- Richard Peters, *Hobbes*. Baltimore, 1956.
- Sir Leslie Stephen, *Hobbes*, Londres, 1904.
- Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, trad. inglesa directa de manuscrito de Elsa M. Sinclair. Oxford, 1936
- Ferdinan Tönnies, *Thomas Hobbes, der Mandund der Denker*, segunda edición. Stuttgart, 1922. [Hay traducción española de la tercera edición (1925), hecha por Eugenio Ímaz, bajo el titulo de *Thomas Hobbes, su vida y su obra*, Madrid, 1932.]
- Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes; His Theory of Obligation*.Oxford, 1957.

XXV. RADICALES Y COMUNISTAS

EL PENSAMIENTO político de Hobbes pertenecía esencialmente al reino académico o de la ciencia. Aunque trataba de influir en los acontecimientos de los monárquicos, tuvo poco o ningún efecto de este tipo, pero en cuanto disolvente de las lealtades tradicionales y en cuanto exposición del egoísmo ilustrado, contribuyó a la larga aún liberalismo más radical que nada de lo comprendido dentro de los límites de la política práctica del siglo XVII. Por otra parte, los demócratas populares de izquierda que aparecieron en el curso de las guerras civiles puede verse algo del liberalismo radical utilizado por Hobbes como postulado filosófico. Desde luego que tal cosa no se produjo porque los radicales aprendieran de Hobbes, sino porque tanto éste como aquellos ocuparon de un trámite electo y social que trascendía los partidos y los intereses inmediatos. La disolución de las instituciones tradicionales y la presión económica que engendró eran hechos y no teoría. La lógica de Hobbes convirtió el egoísmo en postulado de una filosofía social, de las condiciones que hicieron del individualismo punto de vista ineludible existían por el derecho propio. La creencia que las instituciones sociales y políticas sólo están justificadas porque protegen los intereses individuales mantienen los derechos individuales, surgió bajo la presión de las circunstancias que se presentaron por primera vez en Inglaterra mediados del siglo XVII, reputación llegaron a ser más efectiva durante los dos siglos siguientes.

El papel desempeñado por las discusiones populares en las guerras civiles inglesas no es el aspecto menos significativo de estas. Las guerras civiles inglesas señalan la primera aparición de la opinión pública como factor importante en la vida política. El volumen de publicaciones ocasionales y polémicas aparecidas con ocasión de aquellas fue gigantesco, y excede con mucho del aspecto comparable de las guerras de religión francesas, aunque en estos no había sido pequeño.¹ Gran parte de esta discusión fue, en sentido amplio, filosófica. Por lo menos, se ocupó de ideas generales-teológicas, religiosas y éticas-de su aplicación al gobierno. Puso al descubierto abusos, discutió la constitución, argumento en pro y contra de la tolerancia religiosa, atacó defendió gobierno del Iglesia y examinó relación con autoridad civil, postuló o negó todas y cada una de las formas de libertad civil y propuso en uno u otro momento la mayor parte de los artificios políticos que los gobiernos democráticos han ensayado desde entonces. Esta discusión, sostenida por medio de folletos, fue el primer gran experimento en materia de educación política popular que utiliza la prensa de imprimir como órgano del gobierno mediante la discusión. Por vagas que pudieran ser las ideas o por mucho falta de coherencia sistemática tuvieran, es indudable, al menos, que se utilizaron para introducir una cierta medida del inteligente en la vida política de la masa de los hombres.las diversas versiones que difundieron entre un número considerable de ingleses no fueron importantes sólo por los resultados que pudieron coexistir de modo inmediato.

Ninguno de sus movimientos del pensamiento político popular es más importante ni interesante que el radicalismo democrático que apareció en el grupo conocido como los niveladores (*levellers*).desde el punto de vista religioso, los emperadores figuran entre los independientes y, como la generalidad de los miembros de esta secta, favorecieron la tolerancia religiosa y se

¹ La colección de publicaciones reunida por el librero George Thomason entre la reunión del Parlamento Largo en 1640 y la coronación de Carlos II en 1661 (conservada hoy en el Museo Británico), aunque no es completa, comprende más de 20 000 títulos.Vease el resumen de esta biblioteca en el comentario que hace William Haller en el volumen primero de *Tractus on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, 3 vols. Nueva York,1934

opusieron tanto el establecimiento de una forma presbiteriana de gobierno eclesiástico como al de un episcopal. Aunque el grupo no tuvo una composición muy dignidad, formó durante un breve espacio de tiempo, comprendida entre 1647 y 1650, algo parecido a un verdadero partido político que tenía una idea clara de las aspiraciones políticas de la revolución y un plan para remodelar la constitución siguiendo líneas liberales, basados ambos en un cuerpo bien definidos de creencias políticas comunes. No consiguió ninguna de sus finalidades, pero representó con notable claridad los modos de pensamiento y argumentación que habían de caracterizar al liberalismo revolucionario del siglo XVIII y comienzos del XIX. Trazó con bastante claridad las líneas divisorias entre el liberalismo de las clases económicas menos privilegiadas y liberalismo más conservador (*whig*) de los acomodados.

A la vez apareció entre los revolucionarios otro grupo, el de los cavadores (*diggers*), que se denominaban a veces a sí mismos “los verdaderos niveladores” y que en aquel tiempo no se distinguían con mucha claridad del grupo mayor. Su número fue insignificante, y todos o casi todos sus pronunciamientos escritos salieron de la pluma de un solo hombre, Gerrard Winstanley. Su finalidad es ideas generales parecen, sin embargo, haber sido totalmente distintas de las sostenidas por el grupo nivelador. Porque si como los senadores constituyeron el ejemplo anticipado de una democracia radical de clase media con aspiraciones políticas, se puede clasificar a los cavadores como iniciadores del comunismo utópico, de que consideraban la reforma política como superficial a menos que pudieran reparar las desigualdades existentes en el sistema económico. Los cavadores parecen haber salido sobre todo de la parte menos próspera de la clase media, en tanto que los cavadores eran acaso miembros de aquella clase a la que las tensiones económicas habían lanzado a las filas de los desposeídos. En cualquier caso Winstanley dice que se había arruinado en los negocios por el “arte engañoso de comprar y vender”. Reconsiderarse al grupo de los cavadores como la primera expresión de una filosofía social proletaria el propósito del presente capítulo es estudiar estos dos tipos de radicalismo de la primera hora.*

LOS NIVELADORES (“LEVELLERS”)

El movimiento de los niveladores se desarrolló dentro de unos límites temporales perfectamente definidos y estuvo relacionado con una fase específica de las guerras civiles que contribuyó a definir las finalidades del grupo en cuanto partido. El éxito de la campaña de Cromwell contra Carlos I había creado, a fines de 1646, un triángulo político del que había de salir una solución de la revolución. El rey, derrotado, pero no aniquilado, podía obtener muchas esperanzas en el caso de ser capaz de enzarzar entre sí a las diversas facciones de sus enemigos. El parlamento, un poco descorazonado por su éxito y sin saber qué hacer con la soberanía recién conquistada, tenía por jefes a unos hombres más interesados en implantación del puritanismo que llevar a cabo ningún plan específico de reforma política. Por último, y esto es lo más importante, el ejército de Cromwell, que había conseguido la victoria, no está dispuesto permitir que los frutos de su triunfo fuesen recogidos por el rey ni por los presbiterianos. En el juego de astuta diplomacia que siguió, Carlos buscó la manera de provocar una nueva guerra civil y el parlamento trató de desembarazarse del ejército y quedarse con

* Es conveniente traducir *whig* por liberal, en contraposición a *tory*, palabra empleada aun hoy día como sinónimo de conservador. Es cierto que, en términos generales, los *Whig* mantuvieron una posición más liberal que sus adversarios, y que el partido liberal fue sucesor de *Whig*, pero en realidad ninguno de los bandos-*whig* y *tory*-constituyó un verdadero partido político en el sentido moderno, sino que fueron más bien grupos aristocráticos- la democracia inglesa no se inicia hasta 1832 con la primera ley de reforma electoral-; los *Whigs* defendieron los privilegios del parlamento, en tanto los *tories* trataron de robustecer la prerrogativa de la corona. [T.]

las manos libres. El ejército, único factor que tenía verdadero poder, pudo haber acabado con el fuego en cualquier momento, como liso tres años más tarde, pero sus jefes, Cromwell y su yerno Ireton, aborrecían sinceramente la dictadura militar y tenían profundas dudas acerca de cuál fuera el mejor medio de reforma constitucional a la revolución. Tan indecisos estaban en 1627 corren el riesgo de una amenaza de amotinamiento en el ejército, porque los soldados rasos, que serían que ni el rey ni el parlamento eran de fiar, temieron que también Cromwell pudiera malbaratar las reformas que habían esperado de la revolución. En estas circunstancias fue cuando aparecieron los niveladores, en un principio constituyeron un partido radical formado por soldados rasos, insatisfechos con el tímido y conservador plan de reforma promulgado por sus oficiales y defendía un programa radical propia acerca de los resultados que debía conseguir la revolución.

Surgieron comités de regimiento, enteramente espontáneas-que representaban un parecido muy notable con los soviets nacidos en el ejército ruso en 1917-y pudiendo tomar parte en la formulación de las políticas que debían seguirse. Afortunadamente se ha conservado un relato casi literal de las discusiones mantenidas en el consejo del ejército entre los representantes de los oficiales, encabezados por Cromwell e Ireton, y los representantes de los regimientos, que tenían, al parecer, la simpatía y el apoyo de unos pocos oficiales superiores.² Tanto antes como después de estos hechos ocurridos en el ejército, aparece una serie de folletos, debidos principalmente a los jefes del partido nivelador John Lilburne y Richard Overton, en los que se exponían sus objetivos prácticos y la filosofía política en que se basaban.³

Los debates producidos en el consejo del ejército tienen especial interés y viveza, porque requerían conversaciones reales de hace casi tres siglos. Nos permiten echar una ojeada a los espíritus de un grupo de ingleses de humilde situación, pequeños comerciantes, artesanos y agricultores que fueron soldados de las filas del ejército de Cromwell. Muestran lo que esos hombres pensaban que constituye el motivo de su lucha y el inevitable choque entre sus ideas y las sostenidas por las clases acomodadas, representadas por sus oficiales. El peligro de una sedición sería real. En noviembre de 1637, Cromwell actuó hábil y enérgicamente para restaurar la disciplina y poco después decidió, por su propia cuenta, no volver a negociar con Carlos I. Esta decisión contribuyó mucho a restablecer la confianza de la mayoría del ejército. A fines de 1648 reaparecieron los niveladores como partido civil, pero su importancia como cuando los oficiales se negaron a la política de cohesión y dio por resultado la ejecución del monarca.

John Lilburne, principal líder de los niveladores, en el tipo perfecto de agitador radical. Infinitamente combativo en defensa de sus "derechos" y en el ataque contra los abusos, tuvo conflictos en uno u otro momento de su carrera con todas y cada una de las ramas del gobierno: Lores, Comunes, Consejo de Estado y oficiales del ejército. Era honrado e intrépido, pero también pendenciero y suspicaz. En dos ocasiones-en 1649 y 1643-fue héroe de presos políticos espectaculares en las que consiguió ser absuelto apelando el sentimiento popular por encima del tribunal. La influencia de Lilburne se debió sobre todo a su habilidad para presentarse de modo dramático como símbolo de las libertades populares: "cuando los demás discutían acerca de los derechos respectivos del rey y el parlamento, él habló siempre de los derechos del pueblo." Como partido, los niveladores deben de haber constituido grupo relativamente pequeño integrado por las

² *The Clarke Papers*, ed. por C. H. Firth, 4 vols., Camden Society Publications, 1891-1901. Reimpreso por A.S.P. Woodhouse en *Puritanism and Liberty*, en Londres, 1928.

³ *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, ed. por William Haller, 3 vols., Nueva York, 1934; *The Leveller Tracts, 1647-1635*, ed. por William Haller y Godfrey Davis, Nueva York, 1944. Panfletos contemporáneos escogidos pueden hallarse en Woodhouse, op. cit. parte III. La plataforma de los "levellers" como partido se titulaba *an Agreement of the People* y se han impreso cuatro versiones de fechas distintas en Wolfe, op.cit.

gentes más preocupadas por la política de las clases pobres. Sus proyectos no trajeron a los hidalgos terratenientes ni a los ciudadanos acomodados de Londres. En realidad fracasaron en toda la línea, primero, al no conseguir tener el apoyo de la masa del ejército una vez restaurada la confianza en los oficiales; segundo, al no ser capaz de arrastrar los oficiales tras su programa de reformas radicales; y tercero, al no llegar a conseguir suficiente peso para poder incidir sobre el parlamento. Los niveladores son interesantes no por lo que fueron capaces de hacer, sino porque sus ideas anticiparon en muchos aspectos tanto a la ideología como al programa del radicalismo democrático posterior.

EL DERECHO INNATO DE UN INGLÉS

El apelativo de nivelador fue evidentemente un epíteto; que quería indicar el partido trataba de destruir la diferencia de posición social, rango político y aun de propiedad, nivelando a todos los hombres por abajo, como condición de igualdad. Uno de sus adversarios parafraseó su argumentación de esta forma:

Considerando que todos los hombres son por naturaleza hijos de Adán y que de él han derivado legítimamente una propiedad, un derecho y una libertad naturales, se deduce que Inglaterra y todas las demás naciones y todos los individuos particulares de cada nación, pese a las diferencias de leyes y gobiernos, rangos y grados, deben ser igualmente libres y posar de sus naturales libertades y de los justos derechos y prerrogativas de la humanidad, de los que son herederos aparentes; y así los villanos son, por derecho, iguales a los señores. En efecto, por su nacimiento natural todos los hombres son llamados de modo igual y semejante a una misma propiedad y libertad; y como Dios nos coloca todos, por manos de la naturaleza, en este mundo, con una libertad y una propiedad naturales e innatas igualmente hemos de vivir, usando cada uno en igual y semejante forma de su derecho innato y de su privilegio.⁴

El autor de esta desilusión era notablemente tendencioso. En las afirmaciones hechas por el partido de los niveladores no hay la más ligera evidencia de que la "igual propiedad" que deseaban pusiese la igualación de la riqueza o la nivelación de las distinciones sociales. Se oponían a los privilegios políticos de la nobleza y a las ventajas económicas conseguidas mediante los monopolios comerciales o el monopolio profesional de que gozaban los abogados. Su posición parece haber estado dirigida de modo exclusivo a los privilegios que tenían el respaldo del derecho y no a la desigualdad social o económica en cuanto tal. Las discusiones relatadas en los *Clarek Papers* están llenas de protestas, evidentemente sinceras, de que no se intentaba atacar la propiedad. La igualdad que se pretendía era la igualdad ante la ley y la igualdad de derechos políticos, en especial para la clase de los pequeños propietarios. Los niveladores parecen haber captado con notable claridad el punto de vista del liberalismo democrático radical, vivir la lista socialista por lo que hace su filosofía y más político que económico en sus aspiraciones.

La base de este individualismo parece haber sido una creencia racionalista en que los derechos fundamentales de los seres humanos son evidentes por sí mismos. Pero dada la época en que se produjo y la evidente conexión de los niveladores con la secta independiente, resulta sorprendente lo poco que se apoyan en los argumentos expuestos en los *Clarke Papers* en los

⁴ Thomas Edwards, *Gangrena*, parte III, p. 17. Edwards se refiere a la Remonstrance de Richard Overton (1646); véase *Tracts on Liberty in The Puritan Revolution, 638-1647*, editado por W. Haller, vol. III, p. 351.

folletos de los niveladores en consideraciones religiosas buenas relaciones de la autoridad de la Escritura.

Así como en materias de religión y conciencia huyen de la Escritura y de las verdades sobrenaturales en ella reveladas, sosteniendo que no puede proporcionar nadie que vaya contra ellas, no sólo los errores contra la luz de la naturaleza y la recta razón, así también en el gobierno civil y las cosas de esta vida salen de las leyes y constituciones de los reinos y quieren ser gobernados por normas conforme la naturaleza y la recta razón.⁵

La acusación podría encontrar apoyo en muchas frases tomadas de los folletos de Lilburne, en especial en los últimos. De 1636 había afirmado que los hombres, por el mero hecho de ser hijos de Adán, son “por naturaleza todos iguales semejantes en poder, dignidad, autoridad y majestad”, y que, en consecuencia, toda autoridad civil se ejerce “meramente por institución o donación, es decir, por mutuo acuerdo y consentimiento, dado... por el buen beneficio y conveniencia de cada uno”. En resumen, los gobiernos derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados, entendiendo por tal el consentimiento individual de todos y cada uno de los ciudadanos. Una de las más pintorescas afirmaciones de este principio la hizo uno de los representantes de los regimientos en la conferencia con los oficiales:

Creo, en realidad, el hombre más pobre que hay en Inglaterra tiene una vida que vivir en la misma manera que más grande aunque, y por consiguiente creo, en verdad, señor, es claro que todo hombre que tiene que vivir bajo un gobierno deben primero someterse a ese gobierno por su propia consentimiento; y creo que el hombre más pobre que haya en Inglaterra no están absoluto obligado, en sentido estricto a ese gobierno si no ha tenido voz para someterse a él.⁶

Hay que conceder era probable que la argumentación de los niveladorespues un tanto confusa con respecto al “derecho innato” que reclamaban. Puede consistir en las libertades tradicionales de los ingleses que se suponían incluidas en el *common law* o la Magna Carta podría estar constituido por los derechos universales del hombre. Como todo citado de experto, Lilburne apelaba a todo lo que podía servirle de mayor apoyo en las circunstancias de cada caso-a los Comunes contra los Lores, a la Magna Carta contra el *Common Lawy* a la razón contra todas esas cosas-. Mientras un precedente a un derecho tradicional pudiese servir, no había necesidad de meterse en abstracciones. En conjunto, en enteramente imposible, para un partido que promulgaba reformas radicales, apoyarse la costumbre. William Walwynobserva en 1635 que

La magna carta (tenéis que matarlo) no es sino una parte de los derechos y libertades del pueblo, ya que no es sino lo que con muchos esfuerzos y luchas fue arrancado, con la sangre de nuestros antepasados, a las guerras de aquellos reyes que habían conquistado por la fuerza a la nación y cambiado las leyes y les tenían sujetos a servidumbre con mano dura.⁷

En 1636 Richard Overton calificó a la Magna Carta de “cosa de mendigo” y colocó la argumentación enteramente fuera del reino de la costumbre:

⁵ Gangrena, parte III, p. 20.

⁶ *Clarke Papers*, vol. I, p. 301.

⁷ “England's Lamentable Slaverie”, en *Tracts on liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647*, vol. III, p. 313.

Vosotros (los miembros del parlamento) fuisteis escogidos para conseguir nuestra liberación establecemos en natural justa libertad agradable a la razón y a la común equidad, ya que fuesen los que fuesen nuestros antepasados, y fuesen las que fuesen las cosas quisieran, soportarán o a las que se vieran obligados a someterse, nosotros somos hombres de esta época y debemos estar absolutamente libres de toda clase de abusos, molestias o poder arbitrario.⁸

La distinción entre el derecho consuetudinario y el derecho natural de una de las manzanas de la discordia entre Ireton y los representantes de los regimientos. El espíritu crítico de Ireton se irritaba ante la falta de precisión de lo que pretendían los niveladores:

Si recurrís únicamente al derecho natural, no tenéis más derecho que yo a esta tierra o a ninguna otra cosa.⁹

Lo que hace que un derecho sea niño, “real y civilmente es la ley”. El nivelador sostenía que de una ley justa no es ley.

La característica interesante distintiva de la filosofía de los niveladores es la nueva forma que dio a las antiguas concepciones del derecho natural y el consentimiento. Interpretaban el derecho natural como algo que daba los seres humanos derecho sin datos e inalienables, sosteniendo que las instituciones jurídicas y políticas existen sólo para proteger tales derechos; en estaban el consentimiento común ante individual que todo hombre tiene derecho a realizar por sí mismo. Casi con la misma intensidad que Hobbes, aunque no con su claridad sistemática, hacen que la única justificación de la sociedad consiste en que ésta produce ventajas para los individuos. Si hubiesen desarrollado la concepción de un contrato esté implícita en su idea del consentimiento, habrían sido sin duda como en Hobbes, un contrato social que quisiera derivar al grupo social de la sucesión de individuos que se combinan buscando beneficios mutuos, y no la vieja forma del contrato entre el rey y la comunidad. El individuo y sus derechos constituyen la base de toda la estructura social. Como en la filosofía social característica del liberalismo radical, lo único que puede justificar una restricción es el hecho de que la propia restricción contribuye a la libertad individual.

REFORMA MODERADA Y REFORMA RADICAL

El plan de reforma política patrocinado por los niveladores concordaba muy bien con los principios de su filosofía política. Constituyen los niveladores, como se ha dicho, el al izquierdo de los revolucionarios del ejército de Cromwell y el mejor procedimiento de percibir su posición es de sus diferencias con los planes más conservadores formulados por los oficiales. En 1647 la revolución en un hecho consumado y era a todas luces necesario algún arreglo constitucional. En muchos puntos había un acuerdo sustancial entre moderados y radicales, o las diferencias eran cuestión de detalle más bien que de principios. Ambos bandos querían, desde luego, eliminarlos peores abusos que habían provocado la guerra entre el rey y el parlamento. La diferencia esencial consistía en que, como grupo, los oficiales procedían de la clase de hidalgos terratenientes (*Tories*) y deseaban un arreglo en esas el poder político de modo principal a esa clase, aunque es justo decir su plan comprendía muchas formas democráticas que no se llevaron a la practican Inglaterra hasta el siglo

⁸ "A Remonstrance", *idib.*, p. 354.

⁹ *Clarke Papers*, vol. I, p. 263.

XIX. Por otra parte, los niveladores y los soldados de los regimientos eran pequeños propietarios, la clase que más probablemente había quedado arruinada con la guerra y, por consiguiente, deseaban un arreglo que separase los derechos políticos y los de propiedad en el grado máximo. En consecuencia, los oficiales, encabezados por Cromwell e Ireton, defendían un arreglo que hiciese los menos cambios que fuera posible hace de la constitución histórica, siempre que ello fuera compatible con la conservación de los frutos de la guerra tal como ellos los entendían. Los niveladores deseaban aprovechar la oportunidad para ser cambios fundamentales, dirigidos a serlo que consideraban como un arreglo justo y razonable, sin pensar demasiado en la tradición.

Como sabéis, las leyes de esta nación son indignas de un pueblo libre y merecen, desde la primera hasta la última, ser consideradas y debatidas seriamente y puestos de cuerpo con la común equidad y la recta razón que deben ser la forma y la vida de todo gobierno.¹⁰

En las conferencias celebradas entre los oficiales y los representantes de los regimientos, Cromwell es evidentemente alarmado por la grandeza y la novedad de los cambios propuestos. Como muchos de los funcionarios trepadores, era, en el fondo de su alma, conservador; además, sabía mucho mejor que los niveladores hasta qué punto era impracticable el intento de llevar a la práctica, en las circunstancias del momento, un sistema de principios abstractos.

Antes de que comenzase la situación en las filas, el Consejo de los oficiales había redactado ya un documento titulado *Heads of Proposals*,¹¹ en el plan de una serie de leyes con las que se proponía que el parlamento diese realidad a los cambios constitucionales producidos por la revolución. El Pacto del Pueblo (*Agreement of the people*) fórmula de las filas y llevado al Consejo del ejército por los representantes de los regimientos, era una contrapropuesta que bosquejaba la forma de gobierno deseada por los niveladores. Ambos grupos estaban de acuerdo en que había de asegurarse la libertad del parlamento y la frecuencia de sus reuniones, y en que debía haber una redistribución de distritos que hiciese más igual la representación. Constantemente acuerdo en que el parlamento debía tener control sobre los funcionarios ejecutivos, incluyendo los jefes del ejército y armada, aunque los oficiales se concentraban cada 10 años la vigencia de esa propuesta, en tanto que los niveladores querían convertirla en parte permanente de la constitución. Ambas partes aceptaban también la necesidad de una política de tolerancia religiosa salvo para los católicos y deseó que se eliminara una serie de abusos concretos en la administración de justicia. Con la aceptación de estos cambios, los oficiales estaban dispuestos a devolver al rey sus derechos personales y su libertad, aunque para ellos este no era un problema fundamental y más tarde lo abandonaron. Algunos, por lo menos, de los niveladores, eran decididamente republicanos y creían que la monarquía era "la fuente de todas las supresiones",¹² pero su abolición no parece haber sido un punto principal del programa del partido. La su plan de gobierno, el republicanismo era más bien un medio que un fin.

Pero tras esta serie-bastante amplia-de cosas relativas a los medios, las estamos de acuerdo, había una diferencia radical de la filosofía política. Los emperadores deseaban la independencia del parlamento porque el representante del pueblo, no por las libertades tradicionales de que había gozado aquél. A su juicio nadie dude que soberana del pueblo y no al parlamento y de que el parlamento tenía una autoridad puramente delegada. De acuerdo también con el marcado individualismo de su teoría de los derechos naturales, concebían al parlamento como representante

¹⁰ Richrad Overton, "2 Remonstrance", *ibid.*, p. 365

¹¹ Incluido en Woodhouse, *op. cit.*, p. 422.

¹² Overton, "Remonstrance", *ibid.*, p. 356.

de los seres humanos reales que constituyen la nación y como representación de las corporaciones, los intereses creados y los derechos de propiedad o del rango. Éstas dos características de su filosofía política quien el poder delegado del parlamento y el derecho de todo hombre a prestar su consentimiento a la ley, por medio de sus representantes-en la base en que se apoyaban para defender los principales puntos de su programa radical.

En consecuencia, aunque tanto los niveladores como los oficiales deseaban que hubiera en el parlamento igualdad de representación, tenían ideas fundamentalmente distintas acerca de lo que significaba la igualdad. Los oficiales proponían una redistribución de distritos a la base de la proporción de impuestos pagados por cada uno de aquellos, en tanto que los niveladores deseaban e igualdad con arreglo a la población. La opinión más conservadora, que era, sin duda, más conforme la concepción histórica del parlamento, consideraba este como un cuerpo que representan intereses, la propiedad de tierra o la pertenencia una corporación en la que se permitió el comercio. Ireton expuso este criterio con gran claridad. Ningún hombre-dijo-tiene derecho votar, a menos que tenga “un interés permanente y fijo en este reino”, interés que es por naturaleza inmutable y que constituye una parte permanente de las económica y política.¹³ La igualdad de representación significaba que es el más pequeño de tales intereses debía tener voto en la elección de representantes; no significaba que todo hombre debiera tener un voto. Éstos replicaban los niveladores que es el hombre y no en interés lo que está sujeto a la ley y que, en consecuencia, en el hombre y no la propiedad lo que debía estar representado. Negaban categóricamente todo deseo de perjudicar los derechos de la propiedad, hay que consideraban incluir entre los derechos naturales del hombre, pero tras abandonar distinción tajante entre propiedad y posesión de derechos políticos. Los derechos políticos son propiedad, e incluso un pobre tiene su “derecho innato” el estado se haya obligado a proteger en o menor medida que la edad de los ricos.

En consecuencia, los liberadores defendían una teoría del sufragio universal de los varones, con la posible sesión de los mendigos, o como expediente práctico, la más reducida cualificación basada en la propiedad que pudiera señalarse, en tanto que la teoría de Ireton significaba la práctica las restricciones sufragio a los terratenientes. Los oficiales creían sin duda que sufragio universal pondría en peligro la propiedad y la dio por resultado la anarquía. Como dijo Ireton, si un hombre tiene derecho votar por el mero hecho de que respira, puede tener un derecho natural incluso contra los derechos legales de la propiedad. Los derechos naturales no son en absoluto derechos, ya que tanto los derechos políticos como los de propiedad surgen de la ley. Pero son precisamente las exacciones de la ley-respondiendo niveladores-lo que hay que explicar y justificar. A menos de que la ley se haga el consentimiento del pueblo y a menos que un hombre hay estado representado en el cuerpo legislativo de la creó, ¿cómo puede estar en justicia obligado a obedecerla? ¿Y cómo puede un hombre está representado si no tiene voto en la elección de representantes? Los dos puntos de vista se oponen con notable diversas: por un lado, la teoría de que la comunidad es una organización de grupos permanentes, el de los terratenientes, unidos por privilegios y exacciones consuetudinarios; por otro lado, la nueva concepción de la nación como masa de individuos libres, que cooperan por motivos de interés egoísta hiciesen su ley en interés de la libertad individual.

¹³ *Clarke Papers*, vol I, pp. 302 ss.

EL FRENO PUESTO AL LEGISLATIVO

Desde el punto de vista de los niveladores, la pretensión de soberanía del parlamento no tiene mayor validez de la del monarca. Como el rey, el parlamento tenía meramente un poder delegado, y era importante proteger los derechos individuales tanto contra un cuerpo legislativo como contra un ejecutivo. La actuación estaban teniendo los líderes presbiterianos del Parlamento Largo era muy capaz de convencer un grupo de independientes de que poner frenos a un cuerpo legislativo soberano no era una cuestión académica. En consecuencia, los niveladores deseaban un artificio constitucional que protegiera al individuo en sus derechos fundamentales. Al reconocer la supremacía del parlamento sobre las otras ramas del gobierno, el "pacto del Pueblo" (*Agreement of the People*) establece expresamente la norma de que hay ciertos derechos de los ciudadanos que ni siquiera el parlamento puede tocar, e intentaba aumentar algunos de ellos. El parlamento no puede repudiar las deudas, establecer excepciones arbitrarias a la aplicación de las leyes ni destruir los derechos de propiedad ni de libertad personal. En particular no puede destruir ni modificar ninguno de los derechos establecidos en el propio Pacto. En resumen, el Pacto debe ser como una ley constitucional inalterable, artificio dotado en realidad tiene "instrumento de gobierno" (*Instrument of Government*) estableció el protectorado de 1653. En 1638, los niveladores trataron de conseguir que se reuniese lo que en los Estados Unidos se denominaría una convención constitucional, un cuerpo representativo especial "no parece ser ningún poder legislativo, sino sólo para establecer los cimientos de un gobierno justo". El "pacto" así hecho debía ser una especie de contrato social, por encima de la ley, que fijarse los límites del poder legislativo del parlamento; había de ser firmada y aceptado por los electores y candidatos en toda elección. Como tantas constituciones posteriores planeadas con la intención de proteger derechos humanos

Inviolables, el "pacto del Pueblo" trataba de legalizar la resistencia en el caso de que el parlamento saltase por encima de los límites establecidos por el propio pacto.

Los niveladores se aproximaron más que ningún otro grupo de la Inglaterra revolucionaria la filosofía política que fue más adelante típicas de la democracia radical. En ellos apareció la antigua teoría del derecho natural en forma nueva: el derecho innato de todo hombre a un mínimo de privilegios políticos, la doctrina del consentimiento mediante la participación en la elección de representantes, la justificación del derecho objetivo y el gobierno como protección de los derechos individuales y la limitación de toda rama del gobierno bajo el poder soberano del pueblo, conseguida mediante una lista escrita de derechos inalienables. La presencia de tal cuerpo de ideas en Inglaterra de mediados del siglo XVII es doblemente interesante por el total fracaso de sus proyectos o situacional es en ese país, en comparación con su persistencia versión de Norteamérica. El instrumento de gobierno de 1653 fue el primero y último intento hecho en Inglaterra de limitar el poder legislativo del parlamento mediante una constitución escrita, el resultado de la revolución fue establecer la supremacía jurídica del parlamento. En Norteamérica las constituciones escritas, con sus limitaciones a la acción de los poderes legislativos, constituyeron la práctica general. No es difícil explicar la diferencia. De la restauración de 1660, el cambio de ideas políticas entre Inglaterra y Norteamérica fue, en comparación con lo que antes había sido, muy restringido. En consecuencia, la nueva idea de la soberanía parlamentaria no se difundió nunca entre los ingleses de Norteamérica, pero persistió la creencia más antigua la norma fundamental, en circunstancias favorables se desarrolla siguiendo líneas semejantes a las sufridas por los niveladores. Las ideas constitucionales

tenían en Inglaterra y en Norteamérica una raíz común, y el estado de cosas en Norteamérica permitió un esfuerzo más inmediatamente radical para llevarlas a la práctica.

LOS CAVADORES (“DIGGIERS”)

Los folletos de los niveladores son elocuentes como prueba de la desastrosa en económica en que las guerras civiles dejaron a los pequeños agricultores, me sientes artesanos de la parte menos próspera de la clase media inglesa. En su mayor parte de sus hombres siguieron la dirección de la la clase más próspera de los hidalgos (*gentry*) o recurrieron a una igualdad política más radical y a la promoción discriminaciones jurídicas tales como el monopolio. Sin embargo, como unas pocas personas que concibieron la revolución política como oportunidad para producir la igualdad económica y liberar a las masas de la carga de la miseria¹⁴. El nombre de “verdaderos niveladores” con que se describen a veces a sí mismos estos comunistas, surgir inmediatamente la idea de que aparecieron como extremis que la del partido radical y que tenían, al menos de modo vago, conciencia de que sus opiniones diferían de las sostenidas por aquel. Por otra parte, Lilburne negó rotundamente conexión con los comunistas. Dejando aparte las confusiones coetáneas, la filosofía social de los comunistas difería en principio de la propaganda por los niveladores. Éstos eran demócratas radicales preocupados de modo fundamental con fines políticos; los comunistas eran socialistas utópicos inspirados principalmente por fines económicos.

Los comunistas alcanzaron notoriedad en 1649 cuando un pequeño grupo de ellos trato de tomar y cultivar tierras comunismo cercadas, con el propósito de distribuir el producto a los pobres. Esto les y el nombre-cavadores()-con que se desconoce en el siglo disiente. Aunque esta se produjo una papal a de temor entre los terratenientes, sus efectos carecieron totalmente importancia. Los cavadores fueron inmediatamente dispersados con el acompañamiento usual de los malos tratospalizas y destrucción de sus pobres bienes-que constituye la suerte de los miserables cuando son demasiado pocos para ser temibles. Su número no puede saberse pero ciertamente no alcanzó ninguna importancia. El único resultado consistió en algunos folletos, obra principal sino enteramente de Gerrard Winstanley que, como Lilburne, acabó su vida siendocuáquero. En estos folletos presenta un plan de comunismo agrario tan acabado como el plan de la democracia radical de los niveladores.

Lo que hubo de común entre niveladores y comunistas el hecho de que ambos pretendían justificar sus aspiraciones por el derecho natural, cosa que sin duda tiene que ser todo radical del siglo XVII. Los ni veladores convirtieron el derecho natural en doctrina de derechos individuales, de los cuales tenía que ser uno de los más importantes el derecho de propiedad. Los cavadores interpretaron el derecho natural un derecho comunal a los medios de subsistencia, el más importante de los cuales era la tierra, y daban el individuo únicamente el derecho a participar en el producto de la tierra común y el trabajo común. La tierra de estado por Dios o por la naturaleza como “tesoro común” el que todo sigue derecho a sacar lo necesario para vivir.

¹⁴ El primero que llamo la atención de los historiadores sobre este punto fue Eduard Bernstein en su *Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution* (primera edición, 1895), traducida al inglés por H. J. Stenning, con el título de *Cromwell and Communism* (1930). Los folletos comunistas han sido reimprimos en *The Works of Gerrard Winstanley*, ed. por George H. Sabine, Ithaca, Nueva York, 1941. Los trabajos más importantes en *Sekections*, ed. por Leonard Hamilton, Londres, 1944. Véase D. W. Petegorsky, *Left-wing Democracy in the English Civil War*, Londres, 1940.

Nadie debe ser señor ni terratenientes sobre los demás, sino que la tierra es libre para que todo hijo de Isabel humanidad viva libremente de ella.¹⁵

El estado “natural” del hombre es, pues, una situación en que la propiedad es común, y los comunistas entraron unos inglesa como nada menos que la que se de volver aquella idílica condición.

Son es posible hacer conjeturas respecto cuáles sean los orígenes esa concepción. Es natural sospechar que hubo alguna continuidad con las ideas sostenidas por los alzamientos proletarios que la miseria había producido de tiempo en tiempo tanto en Inglaterra como en el continente europeo, con más específicamente con la rebelión campesina de Alemania y el movimiento anabaptista. Cualquier caso, el principio de que partían los comunistas en la creencia cristiana, muy extendida durante la edad media, de que la posesión de bienes en común era un modo de vida más perfecto de la propiedad privada, a la que se consideraba de ordinario no como “natural” sino como resultado de la maldad humana. La parte importante de la filosofía de los cavadores fue la forma hicieron lesiones derivadas de esa creencia. Por lo general, se había deducido la propiedad privada, aunque menos perfecta que la común, es, a pesar de todo, la mejor concesión que se puede ser a la naturaleza después de la caída del hombre. Los cavadores ingerían que la propiedad privada es la causa principal del mal y de todas las formas de abuso y corrupción sociales. La raíz de todo mal se encuentra en la avaricia y la ambición, causas primeras de la propiedad privada, así como ésta última es el origen de todo supremacía del hombre sobre todo y de todas las formas de Roma mientras de sangre y esclavización de las masas humanas, que han sido reducidas a la miseria por el sistema del salariado y se ven obligadas a mantener con su trabajo el mismo poder que las esclaviza. En consecuencia, la mayor parte de los males sociales y del vicio humano pueden eliminarse destruyendo la propiedad privada, especialmente de la tierra. Es clara la semejanza de argumentación hecho por los cavadores una fórmula de Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

Como es natural, los folletos de los cavadores despiden enemistad contra los terratenientes.

Vosotros, faraones, teneis ricos vestidos y vientres llenos, tenéis honores y vivís cómodamente; pero sabed que el día del juicio es comenzado y que os alcanzará muy pronto. Los pobres a los que oprimís serán los salvadores de la tierra. Si queréis encontrar piedad, e Israel libres; romper en pedazos las cadenas de la propiedad.¹⁶

Pero denuncian con una menor encono a los abogados y clérigos, tanto porque los primeros corrompan la ley y los segundos enseñen una teología mala, cuando porque ambos constituyen los principales apoyos de la propiedad privada. Toda la historia de Inglaterra desde la conquista se interpreta en este sentido: el conquistador de la tierra al pueblo y se la dio a sus “coroneles”, de los que ha sido pasando hasta los actuales terratenientes. Inglaterra es una cárcel; las sutilezas jurídicas son sus rejas y cerrojos y los juristas sus alcaides. Se debería quemar todos los antiguos libros del derecho. A la vez, el conquistador aniquiló a los clérigos con diezmos para que “dedicase elevando a él” y “cerrasen la boca del pueblo” enseñándole ser sumiso. la deducción es evidente: la revolución ha expulsado el poder regio, debe desaparecer con él todo el sistema de propiedad privada de la

¹⁵ Works, ed. de Sabine, p. 289.

¹⁶ *The True Leveller's Standford Advanced (1642)*, reproducido en Works, ed. de Sabine, páginas 264 ss.

tierra, ya que, a menos que el pueblo vuelva a poseer la tierra, se verá privado de los frutos de la victoria.

Aunque todo esto es aparentemente muy fogoso, los cavadores negaban tener ninguna intención de incitar a la violencia o expropiar a los terratenientes por la fuerza. No puede saberse lo que hubieran hecho caso de ser más numerosos; mundo eran más que un puñado de hombres, la predicación de la violencia hubiera sido suicida. Lo que pretendían y examen que el derecho de cultivar las tierras comunales, dejando la tierra cercada a sus propietarios. No hay razón para dudar de su sinceridad. Como la mayor parte de los utopistas eran pacifistas convencidos y probablemente creía el excelencia del nuevo modo de vida lo haría aceptable aún para los terratenientes. Acaso contasen también con algún misterioso ablandamiento de corazones, ya que aunque eran violentamente anticlericales, pero también profundamente religiosos. “Jesucristo-decían-es el principal nivelador.” En apariencia eran gentes sencillas que pensaban que la doctrina cristiana del amor fraternal debía tomarse literalmente.

LA “LAW OF FREEDOM” DE WINSTANLEY

Gerrard Winstanley, único escritor importante del grupo de los cavadores, escribió un libro, *Law of Freedom (“ley de libertad”)*, publicado en 1652 dedicado a Cromwell, que era algo más que un folleto. Traszaba en el con alguna precisión las líneas generales de una sociedad utópica como “programa del gobierno de la República” con arreglo a las normas de justicia. Estrechamente fundamental que hay tras la República de Winstanley consiste en afirmar que la y de toda esclavitud es la miseria: “sería mejor cuando un hombre no tener cuerpo que no tener alimento para él.” La verdadera libertad significa que todos tengan igualmente acceso al uso de la tierra y de sus frutos. En la naturaleza humana hay dos tendencias opuestas: el deseo de común conservación, que es la raíz de la familia y de toda paz y rectitud, y el deseo de propia conservación individual, que es la raíz de la ambición y la tiranía. A la primera corresponde la República, en la cual los débiles encuentran igual protección de los fuertes. A la segunda corresponder gobierno monárquico y la ley del conquistador. La diferencia esencial consiste en que el gobierno monárquico servicio por él “arte engañoso de comprar y vender”; es el gobierno del bandolero que ha robado la tierra a su hermano menor. De ahí que la esencia de la reforma propuesta sea la prohibición de comprar y vender, especialmente la tierra no puede haber igualdad si no hay igualdad de bienes, ya que la riqueza vez y el poder significa opresión. Además, la riqueza no puede ganarse honestamente. Nadie gana la riqueza por sus propios esfuerzos, sino retirando para sí una parte de lo que producen quienes le ayudan.

La verdadera libertad exige, en consecuencia, que la tierra sea poseída en común. El producto de la tierra debe guardarse en un almacén común del que todos puedan retirar con arreglo a sus necesidades. Todas las personas capaces de trabajar deben ser obligados a serlo en forma productiva, por lo menos hasta la edad de cuarenta años. Winstanley dejar intacta la familia con sus efectos personales y sus casas. Para perpetuar la República establece un sistema complicado de magistrados y un rígido código de leyes que debían ser sencillas y no interpretadas. Como instrumentos políticos se basaba principalmente en el sufragio universal y la limitación del tiempo ejercicio de los cargos públicos a un año. No es la parte menos interesante del plan el proyecto de reducir la Iglesia nacional a una institución dedicada a la educación popular. Al parecer, lo sobrenatural ocupa poco lugar concepción de la religión. Los clérigos, que ahora “predican sermones para a agradar a los espíritus enfermizos de las gentes ignorantes a fin de preservar propia riqueza y

estima inteligentes fascinadas, engañadas y escarnecida”, deben convertirse en maestros de escuela, que den instrucción cada siete días sobre los asuntos públicos, la historia, las artes y las ciencias. “Conocer los secretos de la naturaleza es conocer las obras de Dios”; lo que se domina por lo general teología es la “doctrina de un espíritu débil y enfermizo”. “Esta doctrina teológica espiritual es un engaño.” La enseñanza de los oficios y profesiones útiles no es la menos importante de las partes de la educación.

Mientras los hombres miran al cielo, imaginan una felicidad ultraterrena o temiendo al infierno después de su muerte, se les ciegan los ojos para que no vean cuáles son sus derechos innatos.¹⁷

El comunismo de Winstanley es único la filosofía política del siglo XVII. Habla con la voz auténtica del utopismo proletario, dando expresión en los primeros balbuceos de aspiración política de las masas y no articuladas y estableciendo como meta de una sociedad justa el bienestar del hombre corriente. Aunque su finalidad era utópica, se basaba en una clara penetración de la inevitable dependencia de la libertad e igualdad políticas respecto del control de las causas económicas. En todo el siglo XVII, sólo en Harrington puede encontrar una idea más definida de que la política depende de la distribución de riqueza. En ninguna parte en la percepción más clara del hecho de que el problema que tiene que resolver una sociedad democrática es el de la explotación económica. Por arraigados estos ideales políticos hay en estado de la fe religiosa, pocos escritores de la época estuvieron tan libres de la servidumbre de la religión institucional ni tan dispuestos a transmutar la doctrina el amor fraternal e ilustración.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

Maurice P. Ashley, *Jhon Wildamnn, Plotter and Postmaster: A Study of the English Republican Movement in the Seven Century*, New Haven, Conn., 1947.

Eduard Berstein, *Cromweell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, trad. inglesa de H. J. Stenning. Londres, 1930. (*Sozialismus und Demokratie in dre grossen Englischen Revolution.*)

Joseph Frank, *The Lleverllers: A History of the WWritings Of Three Seventeenth-century Social Democrats: Jhon Lilburne, Richard Overton, William Walwyn*, Cambridge, Mass., 1955.

M.A. Gibb, *John Lilburne, the Leverlle: A Christian Democrat*, Londres, 1947.

G.P. Gooch, *Political Thought in England: From Bacon to Halifax*, Londres, 1946.

J.W. Gough, *Fundamental Law in English Constitucional History*, Oxford, 1955, cap. VII.

William Haller (ed.), *Trac son Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1653*, Con un coemtario del editor, 3 vols. Nueva York, 1934.

William Haller y Godfrey Davies (eds.), *the Leveller Tracs, 1647-1653*. Nueva York, 1944.

Rufus M. Jones, *Myticsm and Democracyin the English Commonwealth*, Cambridge, Mass., 1932.

W. K. Jordan *The Development of Religius Toleration in England*, 4 vols. Cambridge, Mass., 1932-1940.

David W. Petegorsky, *Left- wing Democracy in the English Civil War: A Study Of The Social Philosophy of Gerrard Wnstanley*. Londres, 1940.

George H. Sabine (ed.) *The Worksof Gerrard Wisntanley. Ithaca, N. Y., 1941, Introducción.*

¹⁷ Works, p. 569.

Don M. Wolfe (ed.), Leverller Manifiestoos of the Puritan Revolution, Nueva York, 1944, Introducción.

A.S. P. Woodhouse (ed.) *Puritanism and Liberty, begin the Army Debates (1647-49) from the Clarke Manuscriptus*, con documentos suplementarios y una introducción del editor, segunda edición. Chicago, 1951.

XXVI. LOS REPUBLICANOS: HARRINGTON, MILTON Y SIDNEY

LA DISYUNTIVA entre el gobierno monárquico y republicano no parece haber desempeñado un papel importante en ninguna etapa de la resolución puritana. En 1648 los oficiales del ejército de Cromwell estaban dispuestos a poner en libertad al rey y devolverle su poder, con las salvaguardias necesarias, tras de un intervalo en el que se pudieran asegurar los resultados de la revolución. Sin embargo, esos mismos oficiales se vieron llevados unos meses más tarde a la ejecución de Carlos, no por obra de unos principios republicanos, sino por la convicción de que no había manera de llegar a un arreglo permanente con el monarca. Los niveladores, pese a que algunos de ellos eran republicanos convencidos, no parecen haber considerado la abolición de la monarquía como finalidad principal. Así, pues, los principios antimonárquicos estuvieron muy poca importancia práctica. Sin embargo, es cierto que hubo un pequeño cuerpo de teoría que decididamente republicana, aunque esta fue de naturaleza un tanto heterogénea, acaso porque nunca tuvo que organizarse para conseguir resultados. John Milton y Algernon Sidney defendieron el republicanismo basándose en el argumento abstracto de que estaba implícito en el derecho natural y el poder soberano del pueblo. James Harrington, aunque fue creador de una utopía, se apartó de modo mucho más completo que ningún otro escritor de la argumentación jurídicista familiar y defendió el republicanismo como consecuencia de la evolución social y económica. Aunque Harrington se equivocaba al creer que la monarquía se había hecho imposible, está menos cierto en sus afirmaciones relativas al desplazamiento del poder económico, fenómeno que todo gobierno inglés tenía que tomar en cuenta.

Harrington fue un pensador político del vigor e independencia desusados, el único conservador de la revolución puritana que tuvo una precisión filosófica de las causas sociales que había tras ella. Aunque República convencido y declarado, era aristócrata por nacimiento y por el medio que vivió, pues fue íntimo amigo de Carlos I, a quien sirvió, acompañándole hasta el momento mismo en que el monarca entregó su cabeza al verdugo. Era gran admirador de Hobbes, a quien calificó de “el negro escritores que ella hoy día en el mundo”, pero su pensamiento político era, por lo que hace al método, la antítesis misma del criterio de Hobbes. No terminaba en este era su creencia en la causación universal y su intento de comprender científicamente las fuentes de la conducta humana. Pero tuvo que haber sentido que Hobbes no llegó a la altura de la luz que había en él. En efecto, su teoría del contrato social abandonó las causas utilizando en su lugar una analogía jurídica, y su teoría del poder soberano no llegó a analizar las causas sociales, únicas que dan a cualquier gobierno verdadero poder. Fue este análisis lo que trató de ser Harrington y demostró con su obra ser un filósofo político de gran originalidad, me igual a Hobbes en el impulso audaz de su razonamiento, pero muy superior a él en cuanto a la percepción de las realidades políticas.

Por lo que hace a su forma, la *Oceana* de Harrington, publicada en Londres en 1656¹, pertenece al grupo de las utopías políticas; describe la formación de un nuevo gobierno para la República ficticia de Oceana. Ese gobierno se describe con mucho detalle fantástico, pero hay relativamente muy poco en el pensamiento de Harrington puede calificarse de utópico per se. *Oceana* era sin duda Inglaterra, y nunca la menor duda respecto de quienes son las personas reales o los acontecimientos históricos a los que se refiere Harrington. el libro está dedicado a Oliver Cromwell

¹ La única buena edición contemporánea es la hecha por S. B. Liljegren, Heidelberg, 1924. Las obras de Harrington fueron editadas por Harrington fueron editadas por Jhon Toland (Londre, 1700), y reimprimadas con frecuencia.

y trato de ser una persona de circunstancias; la ficción complicada y bastante fatigosa era caso medio de eludir la censura. El método de la teoría política de Harrington no había nada imaginativo. Era un ardiente admirador de Maquiavelo, quien consideraba como un político moderno que se aproximaba a las costumbres del arte político antiguo. Como Maquiavelo y Bodino, entre el método que la digitalmente histórico y comparativo. Todos y cada uno de los rasgos del gobierno ficticio de *Oceana* estaba copiado de gobiernos antiguos o contra frenos, en especial de los judíos y los Roma, Esparta y Venecia y Harrington lo defiende por referencia a los modelos. Afirmaba que el único método mediante el cual se aprende el arte del estadista es el estudio de la historia, la observación y la comparación de los gobiernos existentes.

LA BASE ECONÓMICA DEL REPUBLICANISMO

Harrington fue el único de los escritores políticos de su época que percibió que el gobierno está determinado en su estructura y funcionamiento por las fuerzas sociales y económicas subyacentes. En una época en que eran intensos los rencores del partido y secta en cada partido explicaba el orden civil por la estupidez o maldad de sus adversarios, Harrington hizo caso a una actitud científica aunque presentaba seriamente su gobierno imaginario como plan de corrupción política. Atentamente su presente en la teoría de Harrington es el de que la forma de gobierno que sus ideas son caracteres de permanecer en un país dependiente de la distribución de la propiedad, y en especial de la propiedad de la tierra. Cualquiera que sea la clase que posea un “equilibrio” o “balance” preponderante de la tierra –por ejemplo, transporta parte- tiene por pura necesidad económica por ser el control del gobierno.

Por consiguiente, en lugar de extenderse acerca de los vicios de los monárquicos o de los parlamentos, Harrington presentó una teoría económica-histórica de las guerras civiles que, en la forma expuesta, era perfectamente sólida. La expansión de ellos había de buscarse su juicio, la historia social de Inglaterra bajo la dinastía Tudor las causas de la demanda del gobierno popular, pero con la destrucción de la nobleza inglesa en la guerra de las dos rosas y con la política habría seguido de modo consistente por Enrique VII de dividir las grandes extensiones de propiedad relativamente pequeñas, aumentando así la clase campesina protestará extenso de la nobleza. El segundo gran paso en la misma dirección fue la explotación de los monasterios por Enrique VIII, por el derecho crudo de sus propiedades al mayor de los terratenientes ingleses-la Iglesia- y puso en su lugar a una multitud de pequeños propietarios. Resultado fue en ambos casos la riqueza entre una clase numerosa de propietarios en la que tenía que producirse, tarde o temprano, la petición de derecho estricto. Con admirable ironía, Harrington describe la práctica política seguida por Isabel diciendo que “convirtió su reinado, gracias a las perpetuas aventuras amorosas ocurridas entre ella y su pueblo, en una especie de novela”. Pero la pretensión política de tales farsas sólo podía aplazar el día en que la realidad de la propiedad popular tendría que ser reconocida.

Cuando príncipe, tan rígido en las diputadas como grupo iba quedando al nervio de la monarquía, recibió por parte del clero aquel desdichado estímulo que vino a ser, más adelante, su ruina, porque haciéndose más de su lógica que de la toscafilosofía de su parlamento, causó una irreparable...²

² *Oceana*, ed. Liljegren, p. 49.

Harrington igual partes de teoría de la Iglesia aristotélica de que la causa principal de las revoluciones son desigualdades de propiedad en parte también en la creencia de Maquiavelo en la que una nobleza poderosa es incompatible con el gobierno. Harrington observa que Maquiavelo no podía percibir la causa económica observación, pero completando el pensamiento del florentino con Iglesia del Estagirita, encontraba la clave de una teoría correcta. El número de propietario de tierra es fundamental; que una gran parte de la tierra está en manos de la nobleza, el estado ya no tiene que depender económicamente de esta y, por ende, políticamente también. Si la tierra pasa en manos de muchos miembros del estado llano, el poder de la nobleza tiene que reducirse en la misma proporción. Harrington trató con esa teoría de corregir y completarla de Hobbes. Fue directamente al corazón de la superficial explicación de este último que hacía del gobierno un mero poder basado en un pacto.

Pero lo que dice [Hobbes] de la ley, que en aquella espada el papel tan sólo, podría haberlo pensado de aquella espada, y sin una mano sólo es tierra diosa. La mano que sostiene a aquella espada es la milicia de una nación... Pero un ejército es animal de gran frenesí alimentado; y éste ha de salir de la praderas que se posean, y las que se posean tener que proceder del equilibrio de la propiedad, sin el cual la espada pública no es más que un nombre o mero escupitajo de rana.³

El poder en el sentido jurídico no es algo que explica por sí mismo; presume una fuerza social, la cual presume a su vez el control de los medios de subsistencia. Lo que separa a Hobbes de Harrington es la diferencia existente entre un lógico del derecho y un economista social.

Así, pues, para Harrington el resultado de las guerras civiles era una conclusión prevista de antemano; no se trataba de justicia o injusticia abstracta, sino de causas sociales. El control de la tierra, y con las fuentes de poder político, había pasado a manos de la clase media. La monarquía Tudor pudo tener temporalmente un gran poder mientras la nueva clase llegaba a ser, por así decirlo, políticamente consciente de sí misma, pero tarde o temprano el gobierno tiene que conformarse a la distribución de la propiedad. Éstos la razón de que Harrington fuera republicano. No tenían función teórica contra la monarquía, aunque creía que una República era superior.

El camino de Inglaterra de la República aseguren natural la vez. El arte de la naturaleza en Tampa: a Dios de la paz exigen obediencia las leyes de Dios. En Inglaterra las leyes sólo pueden ser hechas por los parlamentos: Los parlamentos de Inglaterra están llegando a ser asambleas populares: las leyes hechas por asambleas populares (aunque durante algún tiempo pueden estar encontrarse enfrentados por el temor o ser engañadas) tienen que acabar por las leyes populares; en la suma de leyes populares tiene que ser y que Valiente una República.⁴

Este razonamiento se publicó dentro del año en que se produjo la restauración de la monarquía, con lo que ofreció un asidero a críticas mordaces, pero pocas frases escritas en el siglo XVII calaron más hondo en los hechos fundamentales del camino que se había producido en Inglaterra. Para bien o para mal, los hidalgos terratenientes habían puesto en marcha y ningún arreglo permanente podía dejar de tomar en cuenta este hecho.

A juicio de Harrington la propiedad que realmente cuenta con un arreglo político es la tierra. Exageración del peso político de la propiedad de la tierra y, por ende, subestimó la influencia de la

³ Ibid., p. 16.

⁴ Art of Lawgiving, en Works, 1747, p. 432.

manufactura, el comercio los enlaces. Admitía que en un estado muy pequeño compuesto de mercaderes, tal como el de Florencia, el dinero podía tener más peso que la tierra, pero creían posible tal cosa en un país del tamaño de Inglaterra. Esto no tiene razón por lo que hacía a su época. Pero tenía el punto de vista de una clase terrateniente y por ello fue incapaz de ver la importancia que está adquiriendo el comercio, aunque en Inglaterra estaba ante sus ojos. Así, por ejemplo, su juicio de que Inglaterra acabaría por superar comercialmente a Holanda (que los hechos han demostrado que era acertado) se basaba en la creencia que ocurría así por su capacidad reproduce las materias primas que necesitaba, cosa que realidad demostró ser equivocada.

Basándose de la balanza de la propiedad de tierra, Harrington hace su propia clasificación de las formas de gobierno. Emplea aquí la tradicional clasificación tripartita de monarquía, aristotélica y democracia, sus tres perversiones corresponde, clasificación que tomó de Aristóteles, pero su revisión es tan original que hizo completamente la doctrina tradicional. Su clasificación tripartita se compone de la monarquía pura, la monarquía mixta o feudal y la república (*Commonwealth*), cada uno de los cuales se basa en una forma típica de posesión de la tierra. Es el monarca puede tener en sus manos el dominio eminente de la tierra, cediendo la a un gran número de pequeños cultivadores a los que se puede obligar a que presenten al rey servicios militares, el resultado es la monarquía pura, gobierno de tipo militar de que son ejemplos la Roma de los días de los déspotas imperiales y el imperio turco. Cuando la tierra pasa manos de un número relativamente pequeño de nobles, que dominan a grandes grupos de vasallos propios, se produce una monarquía mixta. Esta es inevitable una forma de vida monarquía, porque la monarquía tiene que apoyarse en sus grandes vasallos, los cuales tienen hacer rebeldes, aunque su rivalidad mutua les impide retribuir por completo la monarquía. Por último, si se dividen las grandes propiedades rurales y la nobleza de zapatos en el grande grupo de vasallos, están puestos los cimientos en la República o forma popular de gobierno.

Por medio de su teoría prescindir Harrington de la variedad de "corrupción" de un pueblo, que tanta importancia detenido en el pensamiento de Maquiavelo y que era inherente a la vieja teoría de un ciclo de forma de gobierno. La denominada corrupción que convierte a una República en una monarquía no es sino un cambio en el control de la tierra. "La corrupción y un gobierno... de la generación de otro." Telares hay un cambio moral, también es resultado de un cambio la propiedad de la tierra. La clasificación de Harrington deja lugar para lo que pueda denominarse formas puras o "pervertida" de gobierno, pero se trata únicamente de casos de los que, por alguna razón natural, existe un gobierno que no concuerda con la balanza de la propiedad. En este sentido la monarquía isabelina fue una tendencia. Hay también casos en los que la balanza de poder no es decisiva. La tierra estuviese dividido aproximadamente por igual entre la nobleza y el estado llano, sería posible el gobierno estable a menos que una clase pudiese "engullirse" a la otra. El plan ofrece un medio inflexible relativamente realiza de clasificar los gobiernos.

EL IMPERIO DEL DERECHO

Pero Harrington Mero materia y económico. La propiedad es una institución jurídica y consiguientemente es posible por medios jurídicos no cambia radicalmente la distribución de propiedad, sino perpetraron la distribución favorable a la forma de gobierno que desde. Atribuida la política dos principios. El uno es desde un gobierno estable, aunque dejaba algún espacio a la elección. En segundo principio es la "autoridad", que se basa, dice Harrington hubiera podido ser más congruente consigo mismo si hubiese considerado la autoridad a la prudencia como estrictamente relativa la forma de gobierno en la que tiene que operar, pero en este punto se

encontraba influido por su muy sincero República libro. En términos generales y se la distinción entre fuerte y oportunidad como paralela a la que existe entre la “prudencia antigua”, o arte de gobernar con arreglo al derecho y para el bien común, y a la “prudencia moderna”, o arte de explotar a la comunidad en interés de un individuo una clase. Harrington creía que la “prudencia antigua”, estaba representada entre los escritores modernos por Maquiavelo y la “prudencia moderna” por Hobbes. Como la prudencia moderna comienza con la decadencia de la República romana, el contraste corresponde sustancialmente al que existe entre monarquía, tanto absoluta como mixta, y República. Harrington compartía con el renacimiento el entusiasmo por la antigüedad. República trataba de aproximarse todo lo posible amo de los antiguos tales como Atenas, Esparta, Roma y el estado judío, a todo los cuales consideraba como gobiernos populares dentro del significado que atribuía a este término.

La nota característica de una República (*Commonwealth*) consiste en que es un “imperio de las leyes divino de los hombres”. Hobbes, dice Harrington, padece una confusión cuando sostiene que, como todos los gobiernos someten a los hombres o alguna forma de control, la libertad de discípulo desigual en todos los sistemas jurídicos. La distinción que hace Harrington aquí específicamente la mina formulada por Aristóteles entre tiranía, es personal y arbitraria, y *políteia*, es un gobierno conforme a derecho, realizado por interés público y con la participación y consentimiento de sus súbditos. Todas las formas de gobierno, incluyendo la República, necesitaba coincidencia del poder o la autoridad. Ninguna sabiduría, por grande que sea, puede hacer que un gobierno quienes bien a menos que el poder político y el económico coincidan, pero es igualmente cierto que el gobierno no hubiera modo espontáneo de un sistema económico determinado. Como Aristóteles Maquiavelo, Harrington suponía que la política es un arte. Pero la República, bien organizada, en su mayor verdad de la monarquía un gobierno de leyes, y es también más estable. En efecto, la monarquía absoluta es esencialmente un gobierno de hombres una monarquía feudal un teatro de reales de rivalidad entre el rey y la nobleza. Sólo la República permite la libertad bajo la ley y ofrece el ámbito adecuado el verdadero arte del estadista y elegir su público. Harrington creía que los hombres son intrínsecamente sociales sin egoístas, pero pone el mínimo énfasis posible en ausencia del egoísmo. El verdadero arte político consiste en hacer que coincidan el interés personal y el público, y el gobierno popular consigue esto con mayor facilidad. Harrington denominaba tal estado “República igual” (*equal Commonwealth*). En esta forma de gobierno, quien tiene interés en que decidió sacar es el de poder, y quienes tienen poder carecen de interés. Tal gobierno debe ser permanente, por lo que respecta las causas internas de decadencia.

El resto de la filosofía política de Harrington se dedicaba analizar los medios para conseguir este fin. Lógicamente la piedra angular del sistema tiene que ser el modo de evitar cambios importantes en la distribución de la tierra, y en el caso de la República, impedir que aquella se concentre en pocas manos. De ahí la importancia que atribuye Harrington a su “ley agraria”, equivalía meramente a una norma que pusiste la división de las grandes propiedades entre diferentes herederos en partes no mayores de una renta anual de dos mil libras. La ley en virtud de la cual una propiedad pasaba al heredero varón de más edad le parece peligroso para la igualdad política y contraria a todo principio de justicia.

Me maravillaba mucho cómo puede ser que tratemos a nuestros hijos como a perrillos; se toma a uno, se le escoge en el grado, el alimentar o los bocados mejores y se le ahoga a otros cinco.⁵

Sin embargo, lo que preocupa no es la injusticia abstracta sin el peligro social. Con arreglo a la ley agraria que proponía, de no haber más que un heredero recibía esta toda la propiedad, cualquiera que fuese su tamaño, y si la propiedad pues inferior al máximo permitido podría corresponder a son un heredero aunque hubiese varios varones descendientes. Es sólo la gran propiedad de la que hay varios heredero varones que la debe dividirse. A Harrington no le preocupaba el problema de la la propiedad popular en Inglaterra, sino el de mantener el *estatus quo*.

Porque no argüimos ahora por lo que quisiéramos tener, sino por lo que ya poseemos.⁶

Calculaba que avanzaba con cinco mil propietarios para hacer de Inglaterra una República segura política.

Es difícil decidir qué amplitud de base daba Harrington a su gobierno popular. Restringía la ciudadanía quienes “viven de lo suyo”, con lo cual excluía a criados y asalariados, y sin embargo, las cifras que utilizaba en su esquema de gobierno supone, al parecer, algo así como medio millón de ciudadanos demás de 30 años. En consecuencia, si tenía un concepto mediante exacto de cuál era la población de Inglaterra en su época, la cualidades excluida tenían que ser un número despreciable por reducido. En cualquier caso su plano trataba de limitar los derechos políticos a los terratenientes. La cualificación de propiedad exigía para pretender el Senado era baja y Harrington defendió el pago de los miembros de la asamblea para que el acceso a esta pudiera estar abierto los poderes. Por otra parte, da por sentado la dirección de la comunidad había de corresponder a la aristocracia.

Qué si un hombre llevó a fundar una República, era ya un caballero.⁷

Mientras la clase de los hidalgos campesinos de demasiado numerosa para formar una nobleza, no constituye una amenaza para una comunidad, sino su torrente sanguíneo mismo. La designación de magistrados por elección parecía encomiable a Harrington, ya que suponía que sacaría la luz la “aristocracia natural” de la capacidad que pretende de modo principal a los hidalgos campesinos. Descartaba la idea de que el hombre popular de utilizarse como medio de nivelar las diferencias económicas.

LA ESTRUCTURA DE LA REPÚBLICA

Cuando los conocimientos de la República se han colocado sobre una ley agraria, el arte político de tres medios para hacer el gobierno responda la voluntad popular. El primero es la rotación en los cargos, que Harrington compara la circulación de la sangre. Los magistrados deben ser elegidos por términos breves, por lo general de un año, prohibiéndose la reelección inmediata. En segundo lugar, para conseguir que los electores decidan libremente, la elección debe ser secreta. Harrington dedicó mucho espacio a elaborar un plan de votaciones secretas, siguiendo procedimientos que dice haber

⁵ Oceana, p. 94

⁶ Ibid., p. 93.

⁷ Ibid., p. 35.

visto utilizados en Venezuela. Tercero, al crear un gobierno libre, consideraba esencial conseguir una separación de poderes. La división de poderes políticos en que piensa Harrington no correspondía, sin embargo, precisamente a la que después de todo remediar Montesquieu, sino que seguía una línea sugerida por el estudio de la ciudad-estado. Consideraba como necesariamente aristócrata la función deliberante o de formulación de la política, puesto que tiene que ser realizada por una pocas personas que tenga el experiencia y conocimientos prácticos. La aceptación o depuración de una política propuesta era su juicio una función popular, que debía realizarse con un gran cuerpo elegido para ese fin y que no tuviese poder deliberante. Es bastante curioso que, dada la experiencia inglesa inmediatamente anterior a las guerras civiles, no diga nada acerca de la independencia de la judicatura.

Los principios estructurales de lo que Harrington denominaba “republicue igual”, en la que creía que no podría unirse nunca le interese poder necesario para llevar a cabo una misión, son una ley agraria, la rotación en los cargos, la votación secreta y la separación de poderes. La defendía como siguiente:

Una República equitativa... es un gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa, que se levanta la superestructura o tres órdenes, el Senado que discute y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura y culta, por medio de rotación equitativa, mediante los sufragios del pueblo emitidos por votación.⁸

No contento con los principios, procedió a elaborar una constitución para la Gran Bretaña dado a sus principios aplicación detallada. Esta elaboración ha sido la causa principal de que se considere a Harrington como utopista. Tiene un placer infantil de delinear los detalles del cuadro, llegando incluso a la fecha y hora en que deberían reunirse sus asamblea y a las vestiduras que habrían de usar sus funcionarios. En realidad estos detalles fantásticos tenían poco que ver con los principios de su filosofía. La parte doctrinaria, no realiza, de su pensamiento era su fe en la eficacia de la maquinaria política, y en este aspecto no dependía de mucho de sus contemporáneos. Es extraño que un hombre con una penetración tan honda como la suya de las causas económicas de poder político tuviera tanta confianza en él aparato gubernamental.

La constitución de Harrington comienzo por dividir a todo el pueblo en hombres libres, que son ciudadanos, y ciervos. Después divide los ciudadanos, con arreglo a su edad, en la clase militar activa, un puesto por menores de treinta años, y los hombres maduros, que constituyen una reserva militar y son también era “orbe” divide la República. Se les impide deshacer, con arreglo a su riqueza, en caballeros y peones, clasificación que en términos generales corresponde a la distinción entre hidalgos y villanos y seguido el plan de gobierno es un complicado sistema de representación indirecta. La unidad local más pequeña es la parroquia, en la que todos los hombres maduros eligen a una quinta parte de los que constituyen el grupo como diputado a la siguiente unidad, un grupo de perredistas que cuenta aproximadamente con sin diputados. Veinte centuriasse reúne para formar una tribu. Las parroquias, las centurias y las tribus elige magistrados locales y además cada tribu elige anualmente los caballero que la representen en el Senado y siete representantes (tres caballeros y cuatro miembros del estado llano) en la “tribu de prerrogativa”, que funciona como un pueblo en la elaboración de las leyes. Los mandatos son de tres años, y como hay 50 tribus, el Senado se compone de trescientos miembros, un centenar de los cuales se retira cada año, y la “tribu

⁸ Ibid., p. 33.

de prerrogativa” de mil cincuenta, de los cuales entran cada años trescientos cincuenta. El Senado elige a los magistrados principales y designa también cuatro consejos –de estado, hierro, revisión y comercio- en los que tienen origen la mayor parte de los asuntos. Con arreglo a la división de poderes, la función del Senado es debatir. Una vez que ha formulado una legislación o política, su propuesta se imprimen y se transmiten al pueblo o tribu de prerrogativa, que decide, aprobando la medida, rechazándola o devolviendo al Consejo para utilería o consideración, pero que no puede discutir e introducir enmiendas.

Implícitas en el plan de gobierno de Harrington, aunque no claramente expuestas en él, estaba las ideas constitucionales, ya familiares del siglo XVII, de un instrumento escrito de gobierno, un cuerpo legislativo ordinario para elaborar la constitución y la distinción entre legislación ordenar y constitucional. Escribiendo, como escribía, en 1656, tuvo que dedicar necesariamente su propuesta a Crowell, a quien insistió del presagio del legislador mítico. Lo que quería que hiciese Crowell era establecer un consejo del estadista y eruditos que formulación un plan de no gobierno, y en el que cada uno de los consejeros estuviesen libertad de presentar a que los proyectos que le pareciesen oportunos. Una vez formulada la constitución debía promulgarse por artículos, cada uno de los cuales se refiese algún elemento importante de la estructura. Harrington no se ocupaba en ninguna parte de su trabajo de la reforma de la constitución, pero parece claro que quería establecer una división entre disposiciones y las leyes ordinarias aprobadas por el cuerpo legislativo.

Al ocuparse del espinoso problema de la libertad religiosa, Harrington trato de llegar a un compromiso entre congregación al mismo y una Iglesia nacional. Creía necesaria alguna forma de Iglesia nacional oficial, tanto para dar el clero estudioso decoroso como para mantener forma de culto acordes con la consistencia nacional. Sin embargo, se oponía a toda forma de coacción a la que consideraba la causa de “la execrada costumbre, la más conocida ante el mundo, de pelear por la religión y negar al magistrado toda jurisdicción concerniente a ella”.⁹de ahí que creyera que se podía dejar a toda congregación en libertad de elegir su pastor y además de las establecidas oficialmente se debería permitir todas las demás formas de culto, salvo por lo que hace judíos y católicos. Sería también es de creación sistema nacional de escuelas, cuyo caso debían ser sufragados con el cargo al erario público, siendo gratuitas para los estudiantes indigentes, escuelas a las que se dio obligatoria la asistencia entre los nueve y los quince años.

A pesar de la fórmula fantástica de la República harringtoniana, su autor concibió en ella un número sorprendente de los artificios que más tarde han llegado ha considerado como típico del gobierno liberal. La constitución escrita elección de los magistrados, sufragio secreto, los mandatos de corta duración con rotación de los estados, la separación de poderes, las garantías de la libertad religiosa y educación popular a expensas del erario público son unos cuantos centro de ello. Sin embargo, Harringtonno era demócrata ni por lo que se refiere a los fines ni en teoría. La dirección de la República debía estar, a su juicio, en manos de los hidalgos terrateniente y consideraba como axiomático a la superioridad esta clase tanto en poder como en capacidad. Su teoría de la causa acción económica excluía un ideal democrático semejante al que los ni veladores, que presumía una separación entre los derechos políticos y los de la propiedad. El ideal político de Harrington era la antigua república bajo los auspicios del aristocracia, y a este respecto consigue con los republicanos de su época. Sin embargo, es el único que afirmó que la forma de gobierno dependiente la distribución de la riqueza, y su explicación del origen de las guerras civiles es probablemente el estudio de la teoría social más realista producido en su época. Harrington estaba en lo cierto al creer

⁹ Ibid., p. 38.

que las dentro de los hidalgos terrateniente tal poder era el hecho social fundamental de la época, pero una comprensión del comercio entre le habría hecho sentir el igualación de la propiedad de tierras no era el medio adecuado para perpetrar su poder. La extensión del conocimiento era enteramente incompatible con nada semejante al igualdad económica. Hubiera concebido esto, enviar históricamente obligado a pensar en forma enérgica de control político sobre la riqueza o alterar toda concepción del gobierno popular.

JOHN MILTON

El republicanismo de John Milton y Algernon Sidney era menos original y tuvo menos importancia que la de Harrington. El vínculo de unión entre los tres hombres era una admiración por la antigüedad hizo idealización de la República aristocrática. Milton y Sidney no tenían conocimiento de la historia política y las instituciones comparadas semejante al de Harrington ni una penetración igual a la de que en lo relativo las causas sociales del camino político. Para ello el republicanismo era una idea moral basado en la razones abstracta del derecho los son naturales. Ninguno de ellos añadió nada importante a las ideas políticas generalmente familiares en el siglo XVII. Se recuerda principalmente los folletos de Milton por la magnificencia de la forma literal debió a idea ya conocidas por todos y por la elocuencia con que expuso un noble ideal político de Sdney, bastante confuso y mal construido, hubiese pasado sin pena ni gloria, de no haberse descrito en el periodo especialmente mezquina del pensamiento político inglés y de no haber sido ocasión de una de la más célebre atrocidades judiciales de Jeffrey.

De todos los folletos de Milton, el más memorable es estipulado *Areopagítica* (1644),¹⁰ es una defensa de la libertad de prensa. Aunque en apariencia no despertó mucha atención cuando fue publicado, ha llegado a ser, junto con el ensayo sobre la libertad de John Stuart Mill, la defensa clásica de la libertad de palabra escrita en inglés. Milton expuso de una de para todos la fe del liberalismo intelectual en que la verdad prevalecía sobre el error siempre que ambos puedan ser libremente sometidos a prueba por la investigación y la difusión:

Y aunque todo los vientos de la doctrina, destacados, acometiera en la tierra, mientras la verdad no levante el campo, era agravio de esta seguir guiando y prohibiendo, como en incertidumbre de su fortaleza. Entre ella agarrada con el engaño; ¿quién supo amar de vencimiento de ella el libre y paladín encuentro cierra?... ¿por qué quién ignora la verdad es fuerte, cercana del altísimo? No necesita táctica ni estrategamas licencias que la hagan victoriosa; ardidés y despensas honesta como para el error descalse el poder de ella.¹¹

De ahí que Milton pudiera ser lo que pocos hombres de su época hicieron: mirar con ecuanimidad la multiplicación de las Sideney partidos, experimentos en la búsqueda de nuevas verdad y nueva libertad. Su defensa de la tolerancia religiosa está limitado por los prejuicios de su época y su partido. No le extendía los católicos, en parte porque le consideraba idolatrar y en parte porque los creía incapaces de lealtad a ningún gobernante, salvo al Papa. Era aunque con esa limitación, la *Areopagítica* es la más bella argumentación que haya escrito jamás contra las estupideces y sutilezas de la censura.

¹⁰ *Areopagítica*, traducción y prólogo de José Camer, México, Fondo de Cultura Económica. 1941.

¹¹ *Areopagítica*, pp. 92 ss.

La fama de Milton como publicista produjo principalmente después de su nombramiento como secretario del Consejo del estado de la *Commonwealth*, hecho en 1649. Ya en su *Tenure of Kinhs Magistrates* había defendido ejecución de Carlos I, en especial contra los presbiterianos, que comenzaron a repetirse de los extremos a los que estaba llegando la revolución. Esta obra fue seguida en 1649 por él *Eikonoklastes* y en 1651 por la *Defensio pro populo Anglicano*, escrita como réplica a Salmasio de Leiden, a quien había entrado los monárquicos para escribir una defensa del rey. Esas obras contienen una franca defensa de la pena de muerte para un monarca tirano, apoyaban el derecho natural, en escritura y en el derecho de Inglaterra. La argumentación están vigorosa que la *Defensio* fue comprada con el ejército de Crowell como burlarse de la República. Ningún escritor estaba mejor cualificado para expresar el idealismo entusiasta de la revolución:

Y aquí no puedo menos de congratular me de que nuestros antepasados. Hacen es estado con no menor prudente libertad de las que emplearon los excelentísimo de los antiguos romanos y griegos; y de igual modo ellos, si tienen algún conocimiento de los asuntos, no podrán menos de felicitar de su propiedad, que, estando casi reducida la esclavitud, rescató empero contar prudencia y valorar el estado, tan sabiamente fundado en tanta libertad, del despotismo inicuo de un rey.¹²

La argumentación de Milton no ha sustancialmente sin afirmar el antiguo principio de que la resistencia a un tirano es un derecho natural. En la *Tenuare* sostuvo que los hombres naciese libres y establece los gobiernos para la defensa mutua. La autoridad pública reemplazar derecho de cada uno de los hombres a protegerse de la ley establece para limitar y controlar la autoridad pública. El poder del magistrado deriva del pueblo para el bien público, y de aquí el derecho a proteger el bien común contra un tirano tenga que recibir siempre en el pueblo.

El poder de reyes y magistrado no es sino derivado, y le es transferido y encomendado por el pueblo en fideicomiso, para el bien común de todos ellos, quedando, sin embargo, el poder fundamental en el pueblo y que se le pueda privar de y sin violar su derecho natural innato.¹³

El rey no tiene ningún derecho inviolable al trono, sino que puede ser depuesto siempre que el pueblo lo considere oportuno. Es perfectamente legítimo matar un tirano, tanto si se trata de un usurpador como sigue un gobernante de origen legítimo. La argumentación se apoya en las listas usuales de los reformadores protestantes, en especial Knox y Buchanan.

Con respecto al problema religioso, las opiniones de Milton eran las de dos independientes más avanzados.¹⁴ Consideraba como causas principales de la corrupción religiosa la coacción en materia de creencia y el hecho de que el clero fuese sostenido con el cargo al erario público. No sólo aceptaba el principio protestante de que la escritura es el canon en materia de fe, sino que le daba la interpretación más amplia posible: todo hombre tiene que interpretar la escritura por sí mismo. Nadie puede saber que tiene toda la razón y por ende ni un magistrado ni un Iglesia debe imponer la creencia en una determinada interpretación. La conciencia individual es el tribunal de última instancia y ninguncreyente sincero especie. A la Iglesia sólo debe interesarle el hombre espiritual, al que no se puede ilustrar por la fuerza, en tanto que el estado se ocupa sólo de los actos externos. Las dos

¹² *Defensio prima*, cpa. VIII, trad. ing. De Wolff; Works, ed. Por F. A. Patterson, vol. VII, p. 451.

¹³ Works, vol. V. p. 10.

¹⁴ *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Cause* y *Considerationes touching yhe Likeliest Means to Romove Hirelings out of the Church*, publicados ambos en 1659.

instituciones tienen naturaleza y finalidades distintas y por consiguiente deben estar separadas. Sincero busca su apoyo en el gobierno y no en las contribuciones voluntarias de quienes se dependían de su enseñanza, no sigue siendo la corrupción. Por consiguiente, la Iglesia y el estado son dos sociedades distintas y sus miembros fines son comunes. Esta separación, pero igualmente en ambas direcciones, era muy distinta, tanto en una teoría como la práctica, de que ella por la que Hooker había criticado a presbiterianos y católicos. La conclusión de Milton era prácticamente la misma a la que ve llegado Roger Williams unos 20 años atrás en su controversia con la teocracia de Massachusetts. Pero en conclusión estaba muy lejos de ser realizado en Inglaterra en vísperas de la restauración.

Tras el republicanismo de Milton hay un vago principio platónico de que la verdadera justificación de la autoridad de la superioridad intelectual y moral. “La naturaleza establece que los hombres prudentes deben gobernar a los locos” y seguido el poder hereditario es, por con Intel, antinatural. Es último folleto político, *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth*, publicado en 1660. Inmediatamente antes de la restauración, llegó a expresar la duda de si Jesús no había puesto “sobre la realeza el stigma del gentilismo”. Este folleto es un último grito desesperado contra la monarquía, pues Milton escribió cuando tenía que saber que la restauración era inevitable. Se enfrentaba en él al naufragio de toda la nobles aspiraciones de su juicio había representado la revolución.

De una nación sea tan valerosa y esposada como para conquistar su libertad en el campo de batalla y, una vez ganada, sea tampoco animosa y tan prudente de sus consejos como para no saber cómo usarla y valorarla, qué hacer con ella o consigo misma, y que después de diez o doce años de una guerra y disputa victoriosa contra la tiranía, vuelva a poner baja y estúpidamente el cuello bajo yugo que ha roto... será, y cae sobre nosotros, una ignominia no ocurrida nunca a ninguna nación que el resultado de su libertad.¹⁵ Sin embargo, nada pone de manifiesto tan claramente como este folleto –principal esfuerzo de Milton y en política constructiva- el fracaso de sus ideales en el entronque con la realidad y seguido su “camino sencillo” era realmente imposibilidad fantástica. Todo lo que se le ocurre proponer en el pueblo abandone sus prejuicios e intereses egoístas cívica a los “hombres mejores” de la nación para que formen un consejo perfecto en el que los cargos sean vitalicios. El folleto es una curiosa mezcla al de fe doctrinaria en los “hombres mejores” y de desconfianza en el pueblo electoral que tiene que escoger cualquier consigo, permanente o periódico. Milton no hace sino dar por supuesto que la elección que deseaba resultaría bien, pero que todo lo demás, que no quería, resultarían mal. Unía una posición real por la libertad individual, el desprecio por la inteligencia y buena voluntad de los hombres en masa. Un innata y excesiva delicadeza de gusto de hacía ser excesivamente aristócrata, y despreciaba los parlamentos tanto, los reyes. Fue capaz de percibir que la libertad espiritual es un ideal practicable si no se puede dar a los hombres voto en materia de gobierno. Como todos los que idealizaban los primeros ensayos de una revolución, considerándola como un renacimiento de la civilización, estaba mal preparado para enfrentarse con la realidad desde su última etapa.

¹⁵ Works, ed. por Mitford, vol. V, p. 431.

FILMERT Y SIDNEY

El republicanismo de Algernon Sidney se parece a todos los aspectos importantes al de Milton. Con la restauración llevada a cabo en 1660 murió en Inglaterra la discusión activa de problemas políticos, después de haber producido en las dos décadas precedentes dos grandes clásicos, el Leviatán de Hobbes y la Oceana de Harrington, además de innumerables folletos polémicos que abarcan todos los aspectos de la filosofía política en la teoría constitucional. Sólo al aproximarse a la muerte de Carlos II, con lo que se había inmediatamente la sucesión de un católico a la corona de Inglaterra, reapareció el viejo problema del derecho hereditario frente al derecho del parlamento. El título hereditario de Jacobo II era bien fundado y establecía de acuerdo con los principios monárquicos, pero su acceso al trono tuvo sin salvaguardias adecuadas para el protestantismo llenaba a temores a los mayor parte de los ingleses. Cuando comenzó hacer visible el problema, los monárquicos sacaron el olvido la extrañamente anticuada figura de Sir Robert Filmer, que había muerto en 1553 después de escribir una serie de folletos monárquicos que pasaron casi enteramente inadvertidos en su época. En 1679 se reprimió su volumen de tales folletos y al año siguiente se imprimió por primera vez obra conocida, titulada *El patriarca* cuerpo de natural de los reyes.*Esta obra gozando de fama póstuma por que fue refutada con gran detalle por Sidney y Locke. Los *Discourses Concerning Government* de Sidney escribieron entre 1680 y 1683, pero no fue publicado hasta 1698, agradecida tiranía, al igual que la derogación por el parlamento de la ley de prescripción (*attainder*) contra él, que sea nulo en 1689. Sidney fue ejecutado en 1583 por complicidad con el complot de *Rye House*; en el proceso de utilizaron en su contra sus papeles, incluyendo los *Discourses*. La acusación citó frases en las que afirmaba que el Rey ha sometido al derecho, es razonable ante el pueblo y puede ser depuesto, clasificando las de “calumnia falsa, decidió esa y traidora”.

No es ciertamente nada tan significativo en El Patriarca de Filmer como el hecho de que fuera publicado primera vez en 1680. Que la defensa del derecho hereditario entre la tuviera que presentar un libro, el manuscrito del cual había olvidado durante cerca de treinta años –y al que era tan fácil presentar, por dos-, muestra que poca vitalidad tenía la doctrina. En realidad, el libro de Filmer era un anacronismo incluso en la época en que fue escrito. Era una polémica contra las dos enemigos del poder regio, escrita y calvinistas, por quienes “la monarquía había sido ubicada entre dos ladrones, el Papa y el pueblo”, intentaba restablecer los principios monárquico del derecho divino de los reyes y el deber de obediencia pasiva. Pero Filmer adoptó la peligrosa táctica de llevar la guerra de terreno del enemigo. En vez de basarse en la autoridad del escritura, trató de demostrar que el poder del monarca es “natural”, y para conseguir esto hacía deriva la autoridad natural de los poderes. Dicho en pocas palabras, Adán fue el primer rey y “los actuales reyes son, o deben considerarse, como heredero directo suyo”. La endeblez de este “deben considerarse” no pasó inadvertida ninguno de los hitos de Filmer. Como por derecho de progeneración sólo puede haber en cada momento un heredero de Adán y como nadie sabe quién será ese de cero, la conclusión debe ser la de que todo poder regio es legítimo. La mancha con insistencia con que repiten Sidney y Locke este argumento evidente no hace sino mostrar una conclusión absurda es un presente el cielo que ningún polemista capaz de desdeñar.

Sin embargo, hay que decir, haciendo justicia a Filmer, que si no hubiera estado tratando de arrear un caballo muerto, sus críticos no habrían tenido de su parte todas las ventajas. Los opositores de Filmer estaban obligados a sostener la teoría de que el poder político reside en “el

pueblo” y de que los gobiernos surgen únicamente por el consentimiento de aquel. Filmer puso de manifiesto con facilidad que las afirmaciones adoptadas como literalmente ciertas, son todas las dudas que pueda desearse. En efecto, ¿quiénes constituyen el pueblo? En el caso de que sea toda la población, ¿dónde hicieron componentes un contrato y cómo puede ser un sentimiento alguna cosa cierta? Y si se toma literalmente y consentimiento, ¿cómo puede haber límites a la facción? Es curioso notar que tiene sus argumentos Filmer tomó mucho de Hobbes, de quien tenía un alto concepto. El pueblo, sostenía, es una “multitud acéfala” una serie de unidades; por otra parte, concepciones como la representación, la elección y el gobierno de la mayoría carecen de sentido a no ser en una comunidad jurídica. Para que pueda formarse una comunidad tiene que haber un soberano. Si Filmer se hubiera desacreditado con su absurdo argumento de poder regio de Adán, hubiera podido ser un crítico bastante temible. Tiene una comprensión tan buena como Sidney y Locke de la vista constitucional inglesa¹⁶ y, como la mayor parte de los hombres a los que sólo se conoce por lo que sus críticos dicen de ellos, no en modo alguno tan tonto como se ha hecho aparentar.

Era probable que Sidney ni intentase nunca publicar en los *Discourses*, que pese al estimar y que se les tuvo más adelante, por ejemplo por Thomas Jefferson, no constituyen realidad un libro muy bueno. Sigue paso a paso a Filmer, haciendo cada prisión hasta convertirla en un breve discurso, de tal manera pierde el sentido de la dirección. Podría haber escrito un folleto eficaz si no hubiera tenido más que la 10ª parte del tamaño que alcanzó. No hay en él ninguna idea original. La argumentación contra Filmer se limita a repetir las proposiciones familiares a todo el mundo: todos los pueblos tienen derecho natural a gobernar por sí mismos; pueden escoger gobernantes de modo que si bien obtuvo; el poder del gobierno deriva del pueblo; es el poder existe para la seguridad y el bienestar del pueblo, y se puede ser responsable el gobierno tomando como punto de referencia tales fines. En Inglaterra, sostenía Sidney, “el parlamento y el pueblo tienen el poder de ser reyes”, pero creía también que el poder del parlamento es delegado y puede ser revocado de algún modo que no especifica.

Según el obispo Burnet, Sidney estaba “aferrado todos los principios republicanos” es de presumir que esto era cierto en los días de la República, pero no haya en los *Discourses* nada incompatible con la monarquía constitucional. Creía, sin duda, era menos probable la corrupción de los representantes elegidos por el pueblo y la de los favoritos de un príncipe. Como Milton, a quien recuerda mucho, admiraba la República aristocrática imaginaba que la elección es un procedimiento de seleccionar a los “hombres mejores” para el gobierno. También como Milton, y del saber República inglesa y la consideraba retrospectivamente común época de nobles idealizaciones en que la libertad inglesa acaso por un momento un alto igual a la conseguido en los grandes días de Grecia y Roma. Es posible que en 1680, después de veinte años de restauración de los Estuardo, Sidney tuviera una excusa de que no disponía Milton de 1660 para considerar la dictadura apenas velada como Cromwell a través de una neblina rosada. Sidney es más convincente cuando desencadena justa indignación contra la corrupción sistemática y las desvergonzadas intrigas que, como republicano, creía traídas de Francia por la monarquía “desde la feliz restauración de su majestad”. Examinan, dice,

Y las funciones, rameras, ladrones, bufones, parásitos y demás seres viles que son naturalmente mercenarios, no tienen mayor poder en Whittehall, Versalles, el Vaticano y el Escorial en Venecia,

¹⁶ Véase su *Freeholders Grand Inquest touching Our Sovereign Lord the King and his Parliament*.

Amsterdam y Suiza; si Hide, Arlington, Danby, sus gracias los duques de Cleveland y Porstmouth, Jenkis o Chiffinch, hubieran podido alcanzar el poder que tienen entre nosotros de haber sido sufragios del parlamento y el pueblo los que hubieran dispuesto de ese poder.

No es fácil resumir la importancia del republicanismo inglés del siglo XVII. Por una parte era doctrinario sin remedio, de que la abolición de la monarquía no fue nunca un problema real, aunque las circunstancias lo plantearan temporalmente, y su asociación con la dictadura de Cromwell desacreditó enseguida. En Milton y Sidney el republicanismo refrescaba sobre todo. No tenía el mismo entusiasmo, pero sí la fuerza tosca que tenía la filosofía abstracta de los niveladores. El republicanismo del siglo XVII era una doctrina esencialmente aristocrática, pero no en modo alguno una proclamación general de los derechos del hombre tal como lo fue la sufrida por el programa político de los niveladores. Para Milton y Sidney "el pueblo" seguía siendo una comunidad dirigida por una élite natural y no una masa de individuos iguales dotados de derechos sin datos. Es cierto que la solución dada por la revolución, al colocar a los hidalgos campesinos en el poder, era mucho más aristocrática que democrática, pero esa solución no estaba ligada en modo alguno al republicanismo. Los hidalgos entendieron fácilmente con la monarquía una vez que ésta quedó subordinada al parlamento. Esta razón, el republicanismo como tal no fue nunca un problema vivo. El análisis económico hecho por Harrington no era doctrinario, pero tenía una relación lógica íntima con su republicanismo. De no haber escrito bajo la República hubiera podido adaptarlo con facilidad a una monarquía constitucional.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- Artur Barker, *Milton and the Puritan Dilemma, 1641-1660*. Toronto, 1942.
- A. C. Ewald, *The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney, 1662-1683*, 2 vol. Londres, 1873.
- Zera S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*. Northwestern University Studies in the Humanities. Evanston, Ill., 1945.
- G. P. Gooch, *Political Thought in England: From Bacon to Halifax*. Londres, 1946. Cap. V.
- G. P. Gooch, *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, segunda Edición. Cambridge, 1927.
- Sir Herbert J. C. Grierson, *Milton and Wordsworth, Poets and Prophets: A Study of Their Reactions to Political Events*. Cambridge, 1937.
- William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. Nueva York, 1955.
- William Haller, *The Rise of Puritanism: or, The Way to New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570-1643*. Nueva York, 1938.
- F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Londres, 1926, cap. VIII.
- F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650-1750*. Londres, 1928, cap. II.
- F. W. Maitland, "A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideas of English Political Philosophy from the Time of Hobbes to the Time of Coleridge", en *Collected Papers*, 3 vols. Cambridge, 1911, vol. I, p. 1.
- William R. Parker, *Milton's Contemporary Reputation*. Columbus, Ohio, 1940.
- H. F. Russell-Smith, *Harrington and His "Oceana": A Study of a 17th Century Utopia and Its Influence in America*. Cambridge, 1914.

Don M. Wolfe, *Milton in the Puritan Revolution*. Nueva York, 1941.

XXVII. HALIFAX Y LOCKE

EL ACTO final del drama de la política inglesa del siglo XVII se produjo de modo enteramente repentino con la revolución sin sangre de 1688. Los mal considerados esfuerzos de Jacobo II encaminados a proteger el catolicismo afectaron a la opinión protestante de Inglaterra de un modo que no tiene comparación con el efecto producido por las estupideces y la degradación del período de la restauración, ya que se trataba de un problema resuelto. La mayor parte de los ingleses serán inquebrantable mente protestantes y tras una breve experiencia como se decidió considerar como esencial la supremacía protestante. La rapidez y facilidad con que se llevó a cabo la “gloriosa revolución”, aunque ayudada por la incomparable sentido de Jacobo, demostró que estaba resuelto algo más que el problema del protestantismo. Enterró el espectro del republicanismo-si puede decirse que tal espectro podían dar aún-, de que nadie que valga la pena recordar es intentar de nuevo el desgraciado experimento de la República. Inglaterra había de ser una monarquía, en una monarquía controlada por el parlamento con arreglo a líneas fijadas por los resultados de las guerras civiles. Una vez establecida la sucesión de Guillermo y María, no podía volver a ponerse en duda de la corona estaba sometido al parlamento, en el caso de que tratase de actuar. El gobierno inglés quedó así establecida en la forma en que conservó durante más de cien años y si las reformas de la representación que parecían inevitables en 1650. Se trataba de una forma tosca de gobierno de clase, en el curso del siglo XVII presenta algunos de los peores abusos propios de ese tipo de régimen, pero que pesar de ello era, a su modo, representativa y que, en comparación con cualquier otro gobierno bloqueado, podía ser calificada de liberal. Los principios de este arreglo fueron resumidos por dos de los dos ingleses más ilustrados de su generación, el estadista Geor Savile, primer marqués de Hilafax y el filósofo John Locke.

Aunque fue probablemente la amenaza de una dinastía católica lo que ocasionó la revolución, el arreglo a que se llegó ser un capítulo de las relaciones entre religión y política. Nunca volvieron están unidas como la del estado desde la reforma protestante. La ley de tolerancia era la única base posible de una paz permanente entre las iglesias y aunque la ley de pruebas () sobrevivió hasta llegar a constituir una de las curiosidades de la legislación inglesa, de injusticia que suponía para católicos y no conformistas estaba mucho de la persecución. No hay nada más claro en el pensamiento político de Halifax y Locke y la pérdida de importancia de los problemas doctrinales eclesiásticos en comparación con la posición de interés predominante que había tenido antes. Locke había esperado en virtud una política de “comprensión” en la propia Iglesia anglicana, y cuando tuvo que desear desesperanza elaboró una teoría de la tolerancia casi universal y desaparecen práctica entre Iglesia y estado. La revolucionaria conseguida en Inglaterra algo muy remoto texto, que se convirtió, cada vez en mayor grado, en la solución, aceptada en todas partes, de este antiguo problema. Es un intelectual de toda la obra de Locke y Halifax ejecutar en 1° que hubiera sido imposible prácticamente 50 años antes. En contraste que presentan esos dos autores con escritores más antiguos, incluso con Hobbes, es muy marcado. Aunque este último fuera caso tan ajeno a la religión como haya podido serlo el que más, dedicó la mitad del *Leviatán* al problema de *imperium* y *sacerdotium*. Locke, cuya vida personal fue la quintaesencia de las mejores ciudades del puritanismo, pudo pasar por alto todo el problema, salvo en la medida en que afectaba su argumento a favor de la tolerancia. Tanto Halifax como Locke pertenecen en este aspecto siglo XVIII más que el 17. Podían enfrentarse a las disputas helénicas con la más mortífera de las armas, a saber, la

indiferencia. Religioso en lo personal y cristiano en el punto a ética, Locke era profundamente razonable y dogmático.

En las teorías políticas Halifax y Locke pueden discernirse las mismas cualidades espirituales. En ambos cuenta más el sentido común que la lógica. Ambos serán cautos y estaban dispuestos a ser conservadores mientras lo permitieran las circunstancias. Ambos eran en grado muy marcado mágicos y dispuestos al compromiso, y nos inclinaban argumentar demasiado sobre lo que consideraban como hechos consumados; más bien estaban dispuestos a aceptarlos y a acomodarse a ellos de la mejor manera posible. Halifax es acaso el autor que más se acercó en el siglo XVII a convertir esa disposición de ánimo en hipótesis política operante. Ningún otro hombre tenía una mayor desconfianza por las grandes generalizaciones ni un genio más apto para poner al descubierto una facción. Con característica ironía y acaso con un cierto matiz de indiferencia aristocrática así el pensamiento riguroso, se lanzó a la dura tarea de formular una teoría positiva; el ilustrado y penetrante en grado máximo, pero era esencialmente empírico y escéptico. Para un filósofo como Locke, no era aceptable esta frívola desconfianza por la generalizaciones. También en el empírico, pero con un gran residuo de racionalismo filosófico y la firme creencia en los principios evidentes por sí mismos de lo justo y del injusto. Desgraciadamente sentido común es mal instrumento para efectuar una síntesis de posiciones filosóficas realmente contradictorias. El resultado de ello en Locke fue una serie de transacciones que no aclaran nunca los primeros principios. Es cierto sus transacciones dejaron satisfecho a todo el mundo durante más de medio siglo y que con el sentido común captó firmemente el ideal ético fundamental del arreglo a que se había llegado en Inglaterra, a saber, los derechos individuales. Sin embargo, sus transacciones hicieron mucho para ocultar tanto la insuficiencia de ese ideal como la desorganización en la Inglaterra del siglo XVIII. Como consecuencia la relación del pensamiento político posterior con el de Locke extraordinariamente compleja.

HALIFAX

Lo impresionó principalmente el espíritu investigador y escéptico de Halifax¹ es el hecho de que pocos principios generales-o ninguno-son aplicables al gobierno. Éste es, dice, una “cosa tosca”, integrada en su mayor parte por expedientes y compromisos, y apenas hay en él una proposición que “nos engañosa”. Una vocinglera profesión de principios es por lo general una farsa con la que se pretenden cubrir la defensa de ventajas privadas o de partido. Lo que los hombres suelen dominar “principios fundamentales” () es, dice,

un clavo que todo el mundo querría usar precisar lo que le conviene, ya que todos los hombres están dispuestos a considerar como inconvencible lo que en cada momento les es útil.²

Fundamental es la palabra usada por los seculares, de la misma manera que los clérigos utilizan el vocablo sagrado, gráfica todo lo que quieren conservar, de tal modo que nadie más pueda tocarlo.³

¹ Las Obras políticas de Halifax han sido editadas por Walter Raleigh, Oxford, 1912; están incluidas también en *Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax*, de H.C. Foxcroft, 2 vols., Londres, 1898. Sus ensayos más importantes son “The Character of a Trimmer”, escrito en 1684 y publicado por primera vez en 1688, “A Rough Draught of a New Model at Sea”, publicado en 1694, y que tiene por base un ensayo escrito mucho antes, y “The Anatomy of an Equivalent”, 1688. Todos ellos escritos de circunstancias.

² Foxcroft, op.cit., vol II, p. 492.

³ Ibid., P. 497.

Una vez más cierto que el hecho de que todas las instituciones humanas también en lo que se denomina principios fundamentales del gobierno cambia con ellas. El derecho divino de los reyes, los derechos inviolables de la propiedad y de las personas y las leyes que no pueden ser derrocadas modificadas son intentos de mirar al futuro; no pueden ni deben ser eficaces. Las leyes y constituciones-dice-no hacen de una vez sin en cientos de veces. Sí solas poco pueden hacer y acaban por unificar lo que quienes las interpretan, administrar e imponen, tienen que signifiquen. El *common law*-y se con referencia evidente a Coke- “se encuentren las nubes”, salvo cuando lo pone en movimiento un tribunal o un agente ejecutivo y entonces se convierte en la que quiere hacer de él el juicio del tribunal. Derechos gobierno dependen en última instancia de la inteligencia y buena voluntad de las personas que los administran. Las abstracciones tienen un cierto valor, pero los intereses y fuerzas concretos cuentan mucho más. El gobierno, tal como lo concebía Halifax, era principalmente asunto que concernía a una clase gobernante, era una clase gobernante inteligente y al turista. Su principal virtud consiste en ser compromiso práctico entre poder y libertad, susceptible de ampliarse para hacer frente a una situación extraordinaria, adaptable a las circunstancias cambiantes y lo bastante fuerte para mantener la paz, a la vez que lo bastante liberal para no incurrir en la represión.

A pesar de la importancia que atribuye a las personas que intervienen en el gobierno, Halifax tenía más experiencia de los asuntos públicos para que de que un gobierno podía ser que lo quisiera. Tras el gobierno está la nación y son las naciones las que hacen los gobiernos, y no al revés un pueblo que pierde sobre sigue siendo pueblo, pero un rey que pierde su pueblo deja de ser rey. En toda nación hay un poder supremo que modifica la constitución con la frecuencia con lo que requieren el bien del pueblo. Lo que más se acerca a un concepto fundamental en la política es un cierto principio de vida y auto conservación nacionales-Halifax confiesa francamente que no puede definir ni prever.

Hay una razón natural de estado, una cosa indefinible, basada en el bien común de la humanidad, es inmortal y que en todos los cambios y revoluciones conserva su derecho original a salvar a una nación, cuando acaso lo destruyera la letra de la ley.⁴

No se puede ni se debe poner frenos a ese poder de desarrolló inherente a un pueblo. El verdadero poder de un gobierno depende de su capacidad de responder a este impulso interno. Sin esa capacidad no puede perdurar por mucho tiempo las constituciones ni la fuerza. En este sentido muy general todo el gobierno se basa en el consentimiento. El mejor medio practicable de dar voz a las aspiraciones de una nación es un cuerpo representativo, pero Halifax lo consideraba evidentemente común mero medio. Para todo propósito práctico tiene que ver también para un poder indefinible de liderazgo, una especie de omnipotencia para las grandes ocasiones,por medio de la cual “en algunas circunstancias críticas, se pueda salvar a una nación de la ruina”.

Sobre esta base de conveniencia historia nacional construyó Halifax su valoración de las crisis de Inglaterra. Es el punto de vista abstracto, dicen en su *New Model at Sea*, hay tres posibilidades. La primera sería la monarquía absoluta-estado pensando en Francia-que, confiesa, tiene algunas ventajas por lo que se refiere a la unidad y rapidez de ejecución. Pero destruye el “conveniente estado de libertad” en que deben vivir los hombres, en cualquier caso es imposible en Inglaterra,

⁴ Trimmer (ed. Raleigh), p. 60

tanto por la tradición nacional de este país como porque la grandeza inglesa tiene que basarse en el comercio, que es “criatura de la libertad”. La segunda posibilidad-tal vez preferible teóricamente a la monarquía-sería una República, pero tropieza con la objeción insuperable de que los ingleses no la quieren. Puede que la monarquía sea cosa de “campanilla y oropel” Omar pero queda en pie el hecho de que el experimento republicano realizado en Inglaterra acabó en una dictadura militar. Por consiguiente, no queda sino una salida-que constituye la única posibilidad real-: una “monarquía mixta”, gobierno constitucional dividido entre el rey el parlamento. Halifax estaba satisfecho de esta situación, ya que tal gobierno da, a su juicio, el mejor compromiso entre poder y libertad. Es un término medio entre monarquía absoluta y República:

Citamos al aún el poder demasiado grande de hacer daño, dejándole sin embargo, el necesario para gobernarnos y protegernos; iremos de la otra la confusión, la igualdad absoluta, las animosidades y la vigencia, reservando sin embargo una debida de ocupación por la libertad que pueda ser compatible con la lealtad política.⁵

Los parlamentos pueden producir dificultades, pero una gran víbora una administración prudente.

Hay, sin embargo, dos aspectos en los que Halifax no comprendió la maquinaria del nuevo gobierno. No se de cuenta que los ministros tenían que llegar a depender del parlamento y ser responsables ante él, en vez de tener su origen en la elección personal del monarca. Probablemente nadie hubiera podido ver esto hace que el curso de la historia parlamentaria lo puso de manifiesto, y que Halifax murió antes de que la experiencia fuese clara. Por ello fue también incapaz de percibir, y ello era natural, que los partidos políticos habían llegado a ser parte integrante del régimen parlamentario. Su juicio sobre los partidos era declaradamente hostil, actitud de vida en parte a su experiencia de las desacreditadas camarillas de la restauración y las facciones intransigentes del periodo revolucionario, pero también a una quienes temperamental que le sea fácil cooperar cuando no podía dominar. Consideraba que un partido era en el mejor de los casos una conspiración contra el resto de la nación, y la disciplina de partido le parece incompatible con la libertad de juicio privado. Esta mala opinión de los partidos políticos fue general hasta la publicación en 1770 de los *Thoughts on the Present Discontents* de Burke.

La penetración política de Halifax sobrepasó a la de cualquier otro estadista inglés de su tiempo. Probablemente la mayor parte de los historiadores aceptaría hoy la afirmación de Macaulay de que “a través de revoluciones frecuentes y violentas del sentimiento público, adoptó casi invariablemente respecto a las grandes cuestiones de su época a la opinión del historia acabado por adoptar”. Es cierto que apenas tenía teoría política; casi llegó a decir que no era posible una teoría política. ciertamente pared no era posible ninguna teoría expuesta en términos de derechos y obligaciones absolutos, en blancos y negros y ninguna pincelada de gris. En este temperamento conciliador, esa voluntad de transacción, esta buena disposición para juzgar criterios de utilidad, estriba la nota característica del siglo XVIII. Su ataque a los “principios fundamentales” es, junto con el ataque de Locke contra las ideas innatas, el antecedente de la crítica empírica de los derechos naturales por Hume. Al subrayar la utilidad como factor omnipresente en los asuntos políticos, presagia el utilitarismo ético y político, que fue la única filosofía social viva en Inglaterra durante la mayor parte del siglo XVIII y que no alcanzo a la madurez de su influencia sino con Bentham y los

⁵ Ibid., p. 54.

Mill. Así, pues, aunque Halifax no se habría sentido adulado al verse llamado filósofo, presenta un tono intelectual que pasó a ser parte integrante de la filosofía.

LOCKE. EL INDIVIDUO Y LACOMUNIDAD.

La filosofía política de John Locke apareció como publicación ocasional. Está contenida en dos ensayos publicados en 1690 con el propósito confesado de defender la Revolución⁶, y el primero de estos ensayos, dedicado a refutar a Filmer no tiene importancia permanente. Pero el segundo está lejos de ser una mera publicación de circunstancias; penetraba en el pasado, a través de todo el período de las guerras civiles, y se unía con la *Ecclesiastical Polity de Hooker*, se había resumido el pensamiento político inglés al acabar el período de la reforma y antes de la ruptura entre el parlamento y el monarca. A través de Hooker, enlazaba Locke con la larga tradición del pensamiento político medieval-que llega hasta Santo Tomás-, en la que eran asmáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho. Ello no quiere decir que Locke fuese en ningún sentido tradicionalista. La característica principal de su genio no estaba constituida por la erudición y la lógica, sino por un sentido común incomparable, gracias al cual reunió en un todo las principales convicciones que, en materia de filosofía, política y educación, habían engendrado la experiencia del pasado en los espíritus más ilustrados de su generación. Dándoles una exposición sobria y sencilla, pero persuasiva, las transmitió al siglo XVIII, en el que se convirtieron en Matrix de dónde surgió la filosofía política posterior, tanto en Inglaterra como el continente europeo. La tradición medieval que Locke recogió través de Hooker y que yo no parte esencial de los ideales constitucionales de la revolución de 1688. Los años de las guerras civiles la bien cambiado, pero no destruido. Por consiguiente, el problema de Locke no era reproducir históricamente pensamiento de Hooker, sino volver a reunir los elementos permanentes de ese pensamiento y en exponerlos a la luz de lo que había ocurrido en el siglo que separa a ambos pensadores.

De todas las figuras de ser siglo la más importante para el desarrollo de una teoría política congruente había sido, sin comparación Tomás Hobbes. El adversario a quien tenía que refutar Locke para poder establecer una teoría igualmente clara del gobierno constitucional era Hobbes y su tajante prueba de que el absolutismo político puede ser reducido de los rígidos principios individualistas, en el adversario a quien Locke permite refutar si quería dar una defensa igualmente si va del gobierno constitucional. Lamentablemente, Locke no asumió es obligación el segundo tratado, aunque continuó su reputación a Filmer. Esto es incomprensible si partimos de los propósitos de la controversia de Locke, de que sus oponentes realistas estaban lejos de identificarse sí mismos con Hobbes, sin era impopular en ambas tendencias. Más aún, revivieron a Filmer e hicieron de él, entonces, un blanco obvio. Filmer tuvo el mérito, igualmente, para propósitos de controversia, de ser en algunos aspectos absurdo y de parecerlo más que lo era. Locke falló en separar los absurdos de Filmer de sus argumentos sólidos, que parecían en gran medida de Hobbes. Desde el momento en que Locke entró sus tratados como obras populares, hizo la elección obvia, pero rebajó seriamente su mordacidad filosófica. Éstos nunca se ofrezca don con los problemas más difíciles, lo cual es, por

⁶ *Tow Treatises of Government*, escrito probablemente en 1681. [Del Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil hay una edición española, *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción y prefacio de Jose Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.] Véase el artículo de P. Laslett, "The English Revolution and Locke's Tow Treatises of Government", en *Cambridge Historical Journal*, vol. VII (1956), pp. 40 ss. Locke public tres cartas *Concerning Toleration* en 1689, 1690 y 1692 respectivamente.

lo general, una característica de su filosofía: esa, a menudo, falta de minuciosidad analítica y, por lo tanto, hoy en su regreso a los principios primeros, como muchas de las filosofías que se apoyan fuertemente en el sentido común.

Por lo que se refiere a su filosofía política, el meollo del problema fue exponerse en la forma siguiente: la tradición medieval que llega a Locke a través de Hooker, los ideales constitucionales seguidos en el arreglo de 1688, sostenía que el gobierno-secamente el rey, pero no en menor medida el propio parlamento y todos los órganos políticos-es responsable ante el pueblo o la comunidad a los que regió; su poder está limitado a la vez por la ley moral y por las tradiciones y convenciones constitucionales inherentes a la historia del reino. El gobierno es indispensable y su derecho es, por consiguiente, inviolable en un cierto sentido, es también derivado, ya que existe para el bienestar de la nación. Este argumento resume claramente la realidad social y corporativo de la comunidad, supuesto no difícil en una época en que la sociedad estaba regulada por la costumbre, y en cualquier caso principio firme del Aristóteles no medieval que inspiró a Hooker. Sin embargo, el principal resultado del análisis de Hobbes había sido mostrar que una comunidad como tal es una pura ficción, que no tiene existencia salvo en la cooperación de sus miembros, que esa cooperación se debe siempre a las ventajas que de ella derivan para sus miembros como individuos, y que sólo llega a ser comunidad porque un individuo es capaz de ejercer un poder soberano. En este análisis había basado Hobbes su conclusión de que en toda forma de gobierno es inevitable la sujeción de que ideas tales como y contrato, la representación y la responsabilidad carecen de sentido a menos que sean respaldadas por un poder soberano. De ahí que sean válidas dentro del estado, pero no para el estado.

La oposición lógica entre esos dos puntos de vista es llamada. El primero se expone en términos de funciones. Concibe que tanto los individuos como las instituciones efecto en el trabajo socialmente útil, regulado por el gobierno para el bien de todos y dentro de la armazón son jurídica del grupo una comunidad. El segundo se exponen términos de satisfacción del individuo o concibe la sociedad como compuesta de personas movidas por motivos egoístas, que buscan en el gobierno y el derecho seguridad contra semejante es igualmente egoístas y que tratan de conseguir el mayor bien privado que sea compatible con el mantenimiento de la paz. Si Locke hubiera podido dar uno de estos dos puntos de vista y retrasar el otro, habría sido más congruente consigo mismo de lo que fue. Las circunstancias en que escribió le obligarán adoptar ambos, y esto debía haber comportado un examen de los principios y una síntesis de orden superior. En realidad tal cosa era una teoría excedía al a las fuerzas de Locke. Su defensa de la revolución sigue prácticamente las líneas señaladas por Hooker y adoptada sustancialmente por Halifax. Supone que el pueblo inglés constituye un grupo social que persiste últimamente través de los cambios de gobierno exigidos por su evolución política y que establece pautas morales de sus gobernantes tienen que respetar. Por otra parte, había razones poderosas que obligaron a Locke a incluir su filosofía social una gran parte de las premisas de Hobbes. Con o sin la psicología sistemáticamente egoísta de Hobbes, una teoría de la sociedad expuesta en términos de intereses individuales era, en los días de Locke, algo ineludible. Todo el impulso de la teoría iusnaturalista sería esa dirección y la contribución hecha por Locke a esta tendencia no fue pequeña. En efecto, Locke interpretaba el derecho natural una pretensión a unos derechos innatos e inviolables, inherentes a cada individuo. El ejemplo típico de tales derechos a la propiedad privada. En consecuencia, su teoría era implícitamente tan egoísta como la de Hobbes. Tanto el gobierno como la sociedad existen para mantener los derechos del individuo, y la inviolabilidadde tales derechos es una limitación a la autoridad de ambos. Por consiguiente, en una parte de la teoría de Locke el individuo de sus derechos figuran como principios últimos; en otra es la

sociedad la que se empeña este papel. No hay nada que explique de modo admisible el modo de que ambos puedan ser a la vez absolutos.

EL DERECHO NATURAL DE LA PROPIEDAD

Sin embargo, Locke no criticaba directamente a Hobbes, sino que trataba algunas ideas más típicas de él que de Filmer, sobre todo la teoría de que el estado de naturaleza es una guerra de todos contra todos. Locke sostenía que el estado de naturaleza es uno de “paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación”. De derechos y deberes humanos. El defecto del estado de naturaleza consiste simplemente en que no tiene una organización, tal como magistrados, derecho escrito y penas fijadas, que ponga en práctica las normas de justicia. Todo lo que es en algún momento justo o injusto, no es enteramente; el derecho positivo no añade nada a la cualidad ética de los diferentes tipos de conducta, sino que proporciona simplemente un aparato para su efectiva aplicación. En el estado de naturaleza todo hombre tiene que proteger lo suyo lo mejor que pueda, pero su derecho a lo suyo y su deber de respetar lo ajeno son tan completos como pueden llegar a serlo cuando existe un gobierno. Hay que notar que esta es exactamente la postura que había tomado Santo Tomás muchos siglos antes que Locke. Éste no hace sino repetir lo dicho por Hooker y a través de él lo dicho por la tradición medieval acerca de la relación entre derecho y moral. Si se deja aparte la ficción de un estado de naturaleza, esto sólo puede significar una cosa, a saber, que las normas morales tienen una aplicación más amplia que las del derecho positivo y son válidas tanto si los gobiernos las observan como en caso contrario. Sigue siendo problemático de dónde derive su fuerza la moralidad. Puede basarse en la voluntad divina o ser racionalmente evidente por sí misma, o derivar del hecho de que la sociedad está más profundamente arraigada en la naturaleza humana que el gobierno y por ello quizá pautas que los gobiernos no pueden desafiar. Sea lo que sea, lo sostenía enfáticamente que los derechos y deberes morales son intrínsecos y tienen propiedad sobre el derecho; los gobiernos están obligados a hacer vigente por la ley aquello que es justo natural y moralmente.

Es, pues, evidente que la validez de toda la teoría de Locke dependía de la explicación de lo que debiera entenderse exactamente por ley natural, en la que se basa su condición de política de asistencia mutua y de acuerdo con el cual surgía la sociedad política. Por lo menos tenía que demostrar por qué era obligatoria aún sin administración o imposición. En realidad, Locke no hizo nunca ningún análisis cuidadoso de ella, y su estudio más explícito del problema aparece como meramente incidental en la discriminación entre el poder paterno y el político. Como era tradicional estudiar la propiedad en conexión con la familia, esto tuvo el efecto de unir su consideración del derecho natural con su teoría del origen de la propiedad privada. Por ello será mejor presentar la teoría del derecho de propiedad privada de Locke estudiando el problema general de la validez que atribuye al derecho natural, ya que da constantemente por supuesto que la propiedad constituye el tipo al que son análogos todos los derechos naturales.

Locke creía que, en el estado de naturaleza, la propiedad era común en el sentido de que todo el mundo tenía derecho a sacar sus medios de subsistencia de todo lo que ofrece la naturaleza. También aquí utiliza ideas de un pasado muy remoto. En la edad media no había sido infrecuente suponer que la propiedad común era un estado más perfecto y, por ende, más “natural” en la propiedad privada, y atribuir estos efectos del pecado sobre la naturaleza humana después de la caída de Adán. También existía en el derecho romano la teoría, muy distinta, de que la propiedad privada comienza con la profesión de cosas que hasta ese momento habían tenido un uso común

aunque no habían sido de propiedad comunal. Locke se apartó de ambas teorías afirmando que el hombre tiene un derecho natural aquello con lo que ha “mezclado” el trabajo de su cuerpo, como por ejemplo al cercar y la tierra. Al parecer estaba generalizando el ejemplo de la actividad de los colonos en un país nuevo como América, pero es probable era también influido por un fuerte sentido de la superior productividad de la economía agrícola privada en comparación con el cultivo comunal de un sistema más primitivo. Locke creía que la mayor producción elevar y el tipo de vida en toda la comunidad. En el siglo XVIII, el tratamiento de tierras aumentan realidad el producto, pero el terrateniente capitalistas aprovechó de su posición estratégica para secuestrar los beneficios. Pero sea cual fuere el origen de la teoría de Locke, el argumento por el empleado era el de que el derecho a la propiedad privada surge porque un hombre extiende, por así decirlo, por su trabajo, su propia personalidad a los objetos producidos. Al gastar su energía interna en ellos los convierte en parte de sí mismo. En general, su utilidad depende del trabajo empleado en ellos y en esta forma la teoría de Locke condujo a las posteriores teorías del valor basado en el trabajo de las economías clásica y socialista.

De la teoría del origen de la propiedad privada sostenida por Locke se sigue que el derecho es anterior a un a la sociedad primitiva que describe como estado de naturaleza. Como él mismo dice, la propiedad existe “sin pacto expreso de todos los individuos”.⁷ Es un derecho que todo individuo lleva la sociedad en su propia persona, del mismo modo que la energía física de su cuerpo. De ahí que la sociedad no cree el derecho, y salvo dentro de ciertos límites no fuera ciertamente regularlo, por lo tanto la sociedad como el gobierno existe, al menos en parte, para proteger el derecho privado de propiedad anterior a ellos. Esta explicación de la propiedad, aunque presentada casi de modo casual, tuvo un profundo efecto sobre todo en la filosofía social de Locke. Esta no dijo nunca y es casi seguro que no lo creyera el único derecho natural fuese la propiedad. La expresión que emplea con mayor frecuencia al enumerar esos derechos es “vida, libertad posesiones ()”. Sin embargo, emplea frecuentemente la palabra “propiedad” () donde parece querer significar cualquier derecho, como fue la propiedad el único derecho natural que examinó *in extenso*, era inevitable esta cara como el derecho típico y más importante. En cualquier caso, concedía todos los derechos naturales siguiendo la misma línea de la propiedad, es decir, como atributo del individuo, nacidos con él y, por ende, como títulos inviolables tanto frente al gobierno como frente a la sociedad. Nunca es posible desechar tales títulos justamente, ya que la proceso se existe para protegerlos; sólo pueden ser regulados en la medida en que es necesario hacerlo para darles efectiva protección. En otras palabras, la “vida libertad y posesiones” de una persona sólo pueden ser limitadas para ser efectivos los títulos igualmente válidos de otra persona a los mismos derechos.

AMBIGÜEDADES FILOSÓFICAS

Por lo que hace todo las consecuencias sociales y políticas implícitas en ella, esta teoría era tan egoísta como la de Hobbes. Es cierto que Locke tras un cuadro distinto en el estado de naturaleza. La guerra de todos contra todos parecer, sin duda, exagerada no sentido común, pero -como Hobbes-afirmaba en sustancia que toda la sociedad existe para proteger la propiedad y otros derechos privados no creados por aquella. Como resultado de que, la psicología exigida en el siglo XVIII de la teoría del espíritu de Locke, da una explicación fundamental egoísta de la conducta humana. Expresa en términos de placer y dolor y no, como la de Hobbes, en términos de propia

⁷ *Sobre el gobierno civil*, sec. 24. Loc. Cit., p. 16.

conversación –mejora dudosa-, pero el cálculo de placer es exactamente tan egocéntrico como el cálculo de la seguridad. Se impone la mejor lógica de Hobbes a pesar de los mejores sentimientos de Locke. Me de una cooperación extraña y no premeditada, los dos autores ligaron a la teoría social la presunción de que el egoísmo del individuo explore vigoroso, en tanto que un interés social o público el deber y sin importancia. Acaso fuera más insidiosa la influencia de Locke precisamente porque se tenía menos conciencia de sus principios . Dejó en pie la vieja teoría del derecho natural con todas sus resonancias emocionales y sus coacciones casi religiosas, pero cambió completamente, sin saberlo, el significado de que terminó tenía en escritores como Hooker. En vez del derecho que ordenar el bien común de la sociedad, Locke establece un cuerpo de individuales innato, en inviolables, que limitaba la competencia de la comunidad y son obstáculos que impiden la interferencia la libertad y de la propiedad de las personas privadas. Como liberales posteriores, da por supuesto que las dos cosas –la comprensión del bien común y la protección de los derechos privados- desembocan en el reino. En el estado de las cosas en dosis existe la política y la industria, ello era hasta cierto punto exacto, pero no tenía ninguna base lógica, salvo el vago opuesto de que la armonía de la naturaleza “algo bueno tiene que ser la meta final de lo malo”. Esta confianza sentimental en la naturaleza, totalmente falta de apoyo en todo lo que la ciencia o la filosofía moderna serían de ya, el culo por toda la historia de la teoría política y económica del siglo XVIII.

Es extraordinariamente difícil comprender exactamente qué es lo que creía Locke que justificaba únicamente su teoría de los derechos naturales o, en otras palabras, trataba de unirse teoría política con su posición filosófica general. De todos los individuos estén dotados por su creador del derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, dejando fuera de toda referencia sus asociaciones sociales y políticas, es una propuesta John de la que ciertamente no es posible dar ninguna prueba empírica. No parece haber ningún modo demostró la; como dijo Thomas Jefferson, tiene que sostenerse como evidente por sí misma, como un axioma de que pueden deducirse teoremas sociales y morales, pero que si es más evidente que cualquier otro principio ético. Es probable que fuera esto lo que creía Locke. La tendencia de Vicente la ciencia moral y jurídica a considerar la ley natural, malos y los axioma de la geometría estaba muy arraigado en el pensamiento del siglo XVII partir del Grocio. Pero aunque se admitía que algunos valores morales son evidentes por sí mismos, está muy lejos de ser odio que tengan que adoptar la forma de derechos individuales innatas. Probablemente Locke no se planteó nunca en realidad a este problema, ya que no parece haber percibido lo grande que la la diferencia entre su teoría de los derechos naturales y las versiones más antiguas de la misma seguido

Sin embargo, un dejando aparte este último problema, sigue siendo el ver cómo podía respaldar la filosófica de Locke su creencia de que, en ética o en cualquier otra disciplina, la oposición al parecer evidente por sí mismas y a por esta razón verdadera. El primer libro de *Essay concerning Human Understanding** estaba dedicado demostrar que ningún idea es innata, es decir, que no constituye una parte tan fundamental de la mente y la creencia en ella está justificada sin necesidad de prueba alguna. Para todo propósito práctico, es equivalente a decir que el hecho de ser evidente por sí misma no hace que una proposición tenga que ser verdadera, ya que incluso una proposición falsa puede aparecer como vía, debido a la costumbre o al hábito. Es indudable que, al atacar las ideas innatas, Locke trataba de crear un disolvente para todas las formas de prejuicio, tanto la moral y en la religión, la ciencia. Consideraba que su creencia en que las ideas proceden de los sentidos proporcionaba una clase de conocimientos totalmente distinta de la prueba espuria adoptada por el supuesto carácter innato de las ideas.

Locke, de acuerdo con su teoría empírica del origen de las ideas, abandonó la creencia de que toda ciencia empírica –dependiente del informe de los sentidos sobre la existencias físicas– podía ser una verdad demostrada. Sin embargo, retuvo la creencia común de que toda ciencia plenamente fidedigna puede ser demostrable. Supuso que la razón era capaz de percibir necesariamente “acuerdos y desacuerdos” entre algunas ideal y que esto era suficiente para apoyar unas cuantas quise demostrarle tales como las matemáticas, y que la ética era una de estas. Por consiguiente, creía que su teoría política se apoyaba en las verdades evidentes por sí misma de una sin ser demostrable de la ética. Así, su filosofía como un todo presentaba la anomalía de una teoría del pensamiento empírica por lo general, junto con una teoría de la ciencia y un procedimiento de la ciencia política nacionalista. En su filosofía sociales se produjo el curioso resultado de una teoría marcadamente tolerante crítica defender la libertad religiosa, que podía ser altamente dogmática defender los derechos de la propiedad.

El peso de la influencia de lo que la filosofía se inclinó hacia el empirismo, esto es, hace una psicología en la que conocimiento y la conducta humanos explica por los sentidos y en la cual las normas de conducta pretender la validez de la generalizaciones basadas el experiencia. Era manifiesto que los derechos naturales –pretensiones inviolable de la libertad de acción inherente los humanos cualesquiera que fuesen sus relaciones sociales o se relaciones sociales– no podía comprobárseles de modo ni podían pasar, axioma discutido después de su reputación de la doctrina de las ideas innatas. Así, aconteció que sus sucesores inglesa de la primera mitad del siglo XVIII desarrollaron enseguida (siguiendo sugerencias del *Essay concerning Human Understanding*) una teoría de la conducta expuesta en términos de placer y dolor, el primero de los cuales operaba con fuerza de atracción en segundo de repulsión, y una teoría de valor en la que se establece como fin socialmente valioso de conducta la mayor suma neta de placeres, una vez producido los dolores como cantidades negativas. La teoría, en un principio una psicología principalmente académica, aliada una ética teológica, pasó, a través de un medio francés, a Bentham y el radicalismo filosófico. Como demostró Hume, únicamente eliminada por entero los derechos naturales y ficciones acerca del estado de naturaleza y el contrato de la doctrina de Locke. Sin embargo, seguía siendo egoísta, tantos explicación psicológica de la conducta como en su teoría del valor –ético, político y económico– y no hacía sino poner la coincidencia de la libertad individual con la mayor bien público. El individualismo de toda la teoría social comprendía entre Locke y John Stuart Mill se basaba menos en la lógica en su conformidad de los intereses de la clase que principalmente la produjo.

EL CONTRATO

Después de describir el estado de la naturaleza como una situación de paz y ayuda mutua y defender los derechos naturales, por analogía con la propiedad, como anteriores incluso la sociedad, pasa Locke a hacer derivar a la sociedad civil del consentimiento de sus miembros. Esta parte de su teoría sufre inevitablemente los efectos de la contradicción esencial entre lo que tomó de Hooker y lo que adoptó de Hobbes. Había defendido el poder civil como “el derecho de hacer leyes, con penas... para la regulación y conservación de la propiedad, y de empezar la fuerza del común en ejecución de tales leyes... todo ello sólo por él bien público”.⁸ Tal poder sólo puede seguir el consentimiento, y aunque este pueda darse de modo táctico, tiene que ser el consentimiento de cada uno de los individuos de por sí. En efecto el poder civil no puede tener derecho a existir, salvo la medida en que

⁸ Ibid., sec. 131, p. 82

deriva del poder individual de cada hombre a protegerse a sí mismo y a proteger su propiedad. Los poderes legislativo y cultivo utilizados para 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”, y se justificaba sólo por qué es de modo de proteger los derechos de la acción directa que todo hombre tiene naturalmente derecho. Éste se él “pacto original” por el que los hombres “se unen en una sociedad”; es un mero acuerdo de “unirse en una sociedad política, es el pacto que existe, o se supone, entre los individuos ingresan en la República o la constituyen”.⁹

La dificultad que presenta su teoría consiste en que Locke no dice con claridad en ningún sitio que es lo que precisamente por él “pacto es una”. ¿Es la propia sociedad o sólo el gobierno? Locke afirma categóricamente en un pasaje posterior del Segundo Tratado de las dos cosas son diferentes; afirmaba en el que una revolución política y sirven gobierno no disuelve, por regla general, la comunidad regida por este gobierno. Además el individuo confía su derecho natural a la comunidad o el pueblo, que es de presumir tiene que ser alguna especie de ente y puede recibir tal concesión de poder. Por otra parte, con arreglo a la teoría de Locke que los divididos abandonar el derecho, este reside necesariamente en ellos. Sin embargo, Locke considera esta entrega del derecho individual como condicional, tanto frente la sociedad como frente al gobierno, ya que el poder individual sólo se abandona “con la única intención en cada uno de la mejora de supervisión particular y de su libertad y tiene” y la sociedad está obligada “específicamente asegurar la propiedad de cada cual”.¹⁰ Para aclarar este problema, aquellos escritores continentales que, como Altusio y Pufendorf, habían elaborado con mayor cuidado la teoría del pacto, habían postulado dos contratos, uno entre los individuos que daba origen a una comunidad y otro entre la comunidad y su gobierno. Locke da por supuesta prácticamente, hasta cierto punto, esa posición, aunque no le expone con claridad en ninguna parte. Es cierto que el doble contrato no explica nada, ya que el punto verdaderamente dudosos la convivencia de utilizar el mismo concepto en los dos casos, pero en menos da claridad forma a la teoría. Locke no estimaba en mucho la claridad formal y por ello se limitó a unir los dos puntos de vista. La vieja teoría que tomó de Hooker daba por supuesta una comunidad capaz de hacer a sus magistrados moralmente responsables; y otra doctrina principalmente en su defensa de la revolución como rasgos implicaba encaminado a hacer que el gobierno inglés y dice la necesidades de la sociedad inglesa. La teoría más moderna, clarísimamente expuesta por Hobbes, suponía sólo los individuos y sus intereses privados, y Locke la siguen también en la medida en que se hace el gobierno y la sociedad en instrumentos para proteger la vida, la libertad y la propiedad.

Los aspectos de la teoría de Locke están unidos –hay que admitir que de muy precario– por la hipótesis de que un acto de la comunidad está constituido por el acuerdo de una mayoría de sus miembros. El consentimiento mediante el cual toda persona cuerda con las demás para constituir un grupo político ni obligar someter a la mayoría; como había sostenido Pufendorf, la definen contrato social que tiene que completarse con la ficción ulterior del consentimiento unánime. Y el acuerdo de la mayoría es idéntico al acto de toda la sociedad.

Siendo lo que mueve a cualquier comunidad del consentimiento de los individuos que la componen, y visto que un solo cuerpo sólo una dirección puede tomar, precisa que el cuerpo se mueva hacia donde lo conduce la mayor fuerza, el consentimiento de la mayoría.¹¹

⁹ Ibid., sec. 96, p. 61.

¹⁰ Ibid., sec. 131, p. 82.

¹¹ Ibid., sec. 96, p. 61.

Sin embargo, este modo de resolverlo dificultad está expuesto a posiciones de ambos lados. Y los derechos de un individuo son en realidad inviolables, nueve mejor para él verse privado de ellos por una mayoría que por un solo tirano; al parecer a Locke no le corrió que una mayoría pudiera ser Tirana. Y tampoco hay ninguna razón suficiente para que un individualizaban donde su juicio privado por el mero hecho de que sean numerosos quienes no estén de acuerdo con él. Por otra parte, y el “pueblo” o la “comunidad” tiene realmente una cualidad unitaria propia, no hay ninguna razón a *priori* imponga la necesidad de que se desintegra que ser tomada siempre por una mayoría numérica. Las antigua teoría de la soberanía popular, tales como la de Marsilio, habían puesto por lo general, que la “parte predominante” de una comunidad podía pensarse tanto por la calidad como por la cantidad. En general no puede decirse que el principio del gobierno de la mayoría tengo una validez tan evidentes como la que le atribuyó Locke.

SOCIEDAD Y GOBIERNO

En conjunto Locke consideraba el establecimiento de un gobierno como el hecho mucho menos importante que el pacto original que constituye una sociedad civil. Una vez que la mayoría ha acordado constituir un gobierno, “todo el poder de la comunidad está naturalmente en él”. La forma de gobierno depende del uso de que la mayoría o, dicho de otro modo, la comunidad árabe su poder. Puede conservarlo delegarlo a un cuerpo legislativo de una u otra forma. Siguiendo el expreso de revolución inglesa, Locke daba por supuesto que el poder legislativo es supremo en el gobierno, aunque admitió la posibilidad de que el ejecutivo práctica de la creación de las leyes. Pero ambos poderes son limitados. El poder legislativo no pueden nunca ser arbitrario, ya que ni siquiera pueblo lo establece tiene tal poder; no puede gobernar mediante decretos y premeditados, ya que los hombres se unen para tener un derecho y una fuente conocidos; no puede tomar la propiedad de los individuos en el consentimiento de éstos, cosa que Locke interpretaba con equivalente al voto de la mayoría; y no puede delegar su poder legislativo, ya que éste se encuentra de modo inalterable en las manos en que lo ha colocado la comunidad. En general, su poder es dificultar yo, ya que el pueblo tiene el supremo poder de modificar el legislativo cuando actúa de modo contraria la confianza en él depositada. El ejecutivo está limitado además por una dependencia general del legislativo y porque su prerrogativa está restringida por el derecho. Para teoría de la libertad es importante que el poder legislativo y el ejecutivo no se encuentren en las mismas manos.todos y cada uno de los detalles del exposición que hace Locke de la relacione entre legislativo y ejecutivo reflejan un aspecto de la controversia entre el rey y el parlamento.

Sin embargo, el poder del pueblo sobre el gobierno no es tan completo en Locke como llega a serlo las teorías posteriores más democráticas. Aunque consideran el poder legislativo como fiduciario y como delegación de la mayoría y actúa en nombre de la comunidad, conservó la antigua opinión de que la concesión hecha por la comunidad privada pueblo de poder mientras el gobierno sea fiel a sus deberes. Como señaló más adelante Rousseau, si teoría en este aspecto bastante Eritrea desde el punto de vista lógico, pues si el gobierno no es más que el mandatario del pueblo, es difícil entender por qué quien otorga el mandato haya de tener a todos las manos por ejecución de este mando. El poder legislativo del pueblo está limitado, en efecto, a un solo acto (aunque Locke admite que concebible una democracia), a saber, el establecimiento de un legislativo supremo. Aunque la comida resuma su poder por buenas razones, no puede hacerlo “hasta que el gobierno este distrito”. Una democracia como Rousseau consideraba naturalmente esto como una limitación

arbitraria del poder de todo el pueblo de gobernarse la forma que considere oportuno. Probablemente fueron varias las causas que contribuyeron a hacer que Locke adoptase su opinión. Locke era un hombre cauto y moderado y no estaba dispuesto de ningún modo fomentar la licencia ni siquiera a pesar de que tenía que defender una revolución. Además, consideraba como razón el gobierno democrático, al menos en Inglaterra, como mera cuestión académica. Es probable que más importante que esto razones fuese la resistencia de su mente de la tradición que había tomado de Hooker y quiere regido antes del pensamiento de Coke y Sir Thomas Smith. El derecho de una comunidad a gobernarse a sí misma no había sido considerada incompatible con una especie de inviolabilidad de los derechos de su monarca y otros órganos de gobierno, Creso de todo tenían un *status* o interés creado en sus cargos. Este aspecto de la teoría de Locke resistió en el liberalismo *whing* del siglo XVIII, que consideraba el gobierno, en cuanto responsable del bienestar común, como un equilibrio entre los grandes intereses del reino, tales como la corona, la nobleza, Iglesia y el estado llano. Con Edmund Burke esta concepción se convirtió en un punto de partida de la teoría del conservadurismo moderno. La revolución inglesa no rompe violentamente con la tradición del gobierno inglés y paralelamente, Locke, expositor filosófico fue el más conservador de los revolucionarios seguido en la Francia del siglo XVIII las ideas de Locke tuvieron una historia enteramente distinta.

Sea cual sea la fecha en que escribió sus trabajos del propósito de Locke es el de defender el derecho moral a la revolución; de aquí que al final de su segundo trato hablará del derecho a resistir a la tiranía. sus argumento más efectivos se basaron en los principios de Hooker. En sustancia, equivalente a esto: la sociedad inglesa y el gobierno inglés son dos cosas distintas. En segundo existe para procurar el bienestar de la primera, y el gobierno se pone serio peligro los intereses sociales padecen amente cambiado. Esta argumentación encuentra apoyo en un examen bastante extenso del derecho que puede adquirirse mediante la conquista polis seguido Locke distingue aquí entre la guerra justa e injusto. Un mero agresor no consigue adquirir ningún derecho, y ni siquiera conquistador en una guerra justa puede establecer nunca un derecho que convenga y de los conquistadores a la libertad de propiedad. El argumento se dirige contra toda teoría de los gobiernos puedan conseguir un poder justo mediante el uso oportuno de la fuerza. El principio de la argumentación de Locke es en esencia el mismo desarrolló más adelante Rousseau, según el cual validez moral y fuerza son dos cosas distintas y la última no puede nunca dar origen a la primera. En consecuencia, el gobierno que tiene su origen en la fuerza poder justificarse, como se justifican todos los gobiernos, únicamente reconocer y apoyar los derechos morales inherentes a las personas y comunidades. En otras palabras, el orden moral es permanente y perpetua a sí misma y los gobiernos no son sino factores del orden moral. En este sentido la ley natural significaba para Locke sustancialmente lo que había significado para Cicerón y Séneca y para toda la edad media..

Un gobierno, en cuanto cosa distinta de una sociedad, puede disolverse bien sea por un cambio en la resistencia del poder legislativo por una violación de confianza en el pueblo ha depositado en él. Locke estudia ambos casos, pecado lodo de la experiencia Iglesia en los 50 años anteriores. El de demostrar que el rey había sido el verdadero orden la revolución al intentar aplicar la prerrogativa y gobernarse parlamento; esto era una dislocación del poder legislativo supremo de que el pueblo había investido sus representantes. Locke recuerda también los desmanes del parlamento largo y en consecuencia no quiere dejar al dormir legislativos sin límites. Toda invasión de la vida, la libertad o la propiedad de los súbditos en *ipso factonula*, y el poder legislativo que intenta llevar a la práctica tales demandantes pierde su fuerza. En este caso el poder retiene al pueblo, que tiene que establecer no poder legislativo mediante un acto de instalación constitucional.

Como en todo los argumentos de su tipo, Locke creó una confusión considerable, y tal vez innecesaria, por el uso que hizo de la palabra “legítimo” (*lawful*). Habla cada momento de actos ilegítimos del ejecutivo del legislativo en los que sabe perfectamente que no hay remedio jurídico y de resistencia legítima la tiranía cuando quiere decir recurso a un remedio extrajurídico, pero moralmente defendible. Hablando en términos generales emplea la palabra “legítimo” como sinónimo de justo o recto sin haber distinción entre lo moralmente justo y lo que legalmente pueda dar lugar a una acción. Éste auto deriva de la tradicional creencia que la ley –natural, positivo y moral- es de una sola pieza y en que hay, por consiguiente, leyes “fundamentales” que no hace ni siquiera el poder legislativo supremo y contribuye a perpetuar esa presencia. La realidad de tales normas desaparición del derecho inglés de la revolución misma que estaba defendiendo Locke, aunque persistió la creencia de las limitaciones morales a la acción del parlamento. Acaso este más cerca de las ideas de Locke la práctica norteamericana de distinguir entre el derecho constitucional y legislación ordinaria y entre la legislación ordinaria y la legislación es ordinaria aprobada por referéndum.

LA COMPLEJIDAD DE LA TEORÍA DE LOCKE

Es casi imposible la filosofía política de Locke en una exposición siempre directa por la dificultad de delitos que pone de manifiesto cuando se la somete a análisis. Desde la simplicidad que superficialmente aparece poseer y que hizo de ella la más popular de las filosofías políticas, en realidad complicada. Esto se debió a que Locke vio con gran claridad una multitud de problemas implícitos en la política del siglo XVII y trató constantemente de cambiar las. Pero su teoría no tenía una estructura lógica suficientemente compleja para acabar una materia tan complicada. Aunque las circunstancias hicieron de Locke el defensor de una revolución, no era en modo alguno radical, y por parlamento intelectual era menos rutinario de los filósofos. Acaso puede explicarse en parte su personalidad por el hecho de que alcanzó la madurez en el momento en que se había producido y el resultado de la guerra civil, pero no se le reconoció. Heredó la mayor parte de sus principios y nunca los examina muy a fondo. Pero era extraordinariamente sensible la realidad es absolutamente honesto en el intento de enfrentarse con ellos. El periodo de mediados del siglo XVII había cambiado enormemente medida la política y el pensamiento inglés, y, sin embargo, no había roto la continuidad con los días anteriores a las guerras civiles. La filosofía política de Locke era una esposa encaminado a combinar el pasado con el presente y a encontrar un núcleo de acuerdo para los hombres razonables de todos los partidos, pero su autor no sintetizó todo lo que combinó. Y como cambio elementos diversos del pasado, en el siglo posterior al argumento de su filosofía teoría diversas.

Los defectos de su estructura lógica que se encuentran en la teoría política de Locke fueron consecuencia de que nunca llegó a tomar una decisión respecto al problema de qué era exactamente lo fundamental y lo derivado. En realidad hay explicación de la sociedad civil no menos de cuatro posiciones de las tres últimas se representa como diversos sucesivamente de la primera. Sin embargo, Locke no dudó nunca, y ello le resultaba conveniente, en imputar a cada uno de los cuatro en cierto carácter absoluto. El individualismo y sus derechos –y en especial, y de la propiedad- aparece como fundamento de todo el sistema. En conjunto hay que considerar esto como el aspecto más importante de su teoría política que hizo de ella primordialmente una defensa de la libertad individual contra la opresión política. En segundo término, los hombres son también miembros de una comunidad, y aunque Locke escribió la sociedad como basada en el consentimiento tácito y entendía por ella en realidad la mayoría, hablada constantemente de la

comunidad como una unidad definida que era fideicomisario de los derechos individuales. En tercer lugar, además de la sociedad se encuentra el gobierno, un fideicomisario de una comunidad, de modo más análogo a como está el fideicomisario del individuo. Por el último, dentro del gobierno, el ejecutivo menos importante y tiene menos autoridad que legislativo. Sin embargo, Locke no consideraba ciertamente al monarca y a sus miembros como un mero comité del parlamento. La defensa de la libertad y la propiedad, el poder legislativo contra el ejecutivo y la comunidad del gobierno. Sólo en el remoto caso de que se disuelva la sociedad –contingencia que Locke no considera nunca seriamente- revierte la defensa de la libertad a la acción directa del individuo. La sociedad, el legislativo y aún el rey son considerados como dotado de una especie de derecho decidido o autoridad permanente, que sólo puede perderse por causa indicada, aunque los únicos derechos que Locke aumentaron mucho al no intentar su autor mostrar con demasiada pretensión la forma en que el poder real de las distinciones de vida de los derechos inalienables al igual que los vividos.

La complejidad real del pensamiento político de Locke, oculta bajo la aparente simplicidad de su presentación, hace fácil estimar sus relaciones con teorías posteriores. Lo que fue percibido inmediatamente incluía sus consecuencias más evidentes, pero también las menos importantes. La enorme boca que hizo durante la primera parte del siglo XVIII se debió precisamente, según todas las probabilidades, al en ellos su simplicidad es pensamiento, que siempre ha recomendado su filosofía sentido común. El pensamiento liberal que sobrevivió el éxito de la revolución con tino al escrito de la filosofía de Locke sobre todo con respecto a la tolerancia religiosa, en que tenía verdadera vitalidad en Inglaterra del siglo XVIII a pesar de la descalificación política de católicos y no conformistas por la coordinación de la vigencia de la ley de pruebas. La supremacía del parlamento había dejado de ser un problema polémico la diferencia del partido relaciones con el poder de la corona tenía poca importancia. Pese la veneración de labios afuera prestaba Locke por los *whigs* del siglo XVIII, esto representa en realidad elementos enteramente secundario de su tratado: que los poderes del gobierno permanecen de modo inviolable los órganos en los que fueron colocados, a menos que uno de ellos trate de invadir la esfera de acción del otro y el gobierno es en el fondo un equilibrio entre los intereses creados por el reino: corona, aristocracia terrateniente corporaciones.¹² En esto no queda casi nada de la teoría de los derechos individuales sostenida por Locke pero sí, en cambio, mucho de lo que Ireton, en su discusión con los *whigs*, había denominado “intereses fijos permanente” del reino. Esto hizo posible que hasta el fin del siglo perdurasen mito de la separación de poderes. Como dijo Blackstone,

Todas las ramas de nuestra constitución civil apoyan y regulan a las demás y son apoyadas y reguladas por ella: en efecto, como las dos cámaras se inclina naturalmente hace las direcciones de intereses opuestos y la prerrogativa de una experta diferente de la dos, se impiden mutuamente sobrepasar sus límites propios; en tanto que se impide la separación del todo, al que se mantiene artificialmente unido por la naturaleza mixta de la corona, que es parte del legislativo y único magistrado ejecutivo.¹³

El monopolio del poder por las clases terratenientes era contrario no sólo a la teoría de los derechos individuales sostenida por Locke, sino también a su teoría de la importancia de la propiedad en general.

¹² Véase la exposición de los principios sostenidos por los *whigs* en el *Appeal from the New to the Old Whigs*, de Burke.

¹³ *Commentaries*, lib. I, cap. II, sec. 2.

Por consiguiente, la más europea de la filosofía de Locke se encuentra más allá del organización contemporánea de Inglaterra, y el pensamiento político de Norteamérica y de Francia que culminó en las grandes revoluciones a finales del siglo XVIII. Al que alcanzó la plenitud de sus efectos la defensa del derecho de resistencia hecho por Locke en nombre de los derechos inalienables de libertad personal, consentimiento libre adquisición y disfrute de la propiedad. Como los gérmenes de esta concepción era mucho más antiguo que Locke y habían sido un derecho innato de todos los pueblos europeos del siglo XVI, es imposible atribuir su existencia en Norteamérica y Francia a solo influjo de Locke, pero todos los que prestaron alguna atención a la filosofía política conocidas hubo pensamiento. Su sinceridad, su profundidad convicción moral, su auténtica creencia en la libertad, los derechos humanos y la dignidad de la naturaleza humana, unidad a su moderación y buen sentido, hicieron que portavoz de la revolución de la clase media. Como fuerza y la propagación de los ideales de reforma liberal, pero no violenta, Locke supera probablemente a todos los demás pensadores. Aún sus ideas más discutibles, tales como la separación de poderes y la seguridad de que las decisiones de la mayoría sean sensatas, perdura aún como parte del crédito democrático.

En el curso del siglo XVIII, el sistema del derecho natural, que había aportado la base de la filosofía política de Locke, fue perdiendo gradualmente la posición dominante que había ocupado en el pensamiento científico de la centuria anterior. Ello se debió en parte a un progreso general del metal empírico, tales de la asignatura les como los estudios sociales, pero también en grado no pequeño al desarrollo de aquellas partes de la filosofía de Locke que subraya la importancia de una historia natural del entendimiento humano. Extendió en gran medida la exposición ecológica de la conducta, haciendo la depender de la búsqueda del placer y de la imitación del dolor como único motivo. Reemplazó el patrón racional del bien intrínseco, buscado por la teoría del derecho natural, con una teoría utilitarista del valor moral, político y económico. A mediados del siglo, Hume demostró que se desarrolló, llevado lógicamente a estas últimas consecuencias, permitía prescindir por entero de la teoría del derecho natural. Así quedó distribuida por completo la estructura interna de la filosofía política de Locke. Sin embargo, la mayor parte de sus propósitos prácticos y buena parte de su espíritu íntimo pasaron el utilitarismo. Aunque esto constituye una defensa menos explícita de la revolución, continúan escrito lockiano de reforma cauta pero radical. Su programa con tino la mineralización de los derechos individuales, la misma creencia en el liberalismo como panacea de los políticos, lámina inclinación a los derechos de la propiedad y el han misma convicción que los intereses públicos deben concebirse en términos del bienestar privado.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- M. W. Cranston, John Locke, A Biography. Londres, 1957.
- H. C. Foxcroft, Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax, 2 vols. Londres, 1898.
- H. C. Foxcroft, A Character of the Trimmer: Being a Short Life of the Frist Marquis of Halifax. Cambridge, 1946.
- J. W. Gough, John Locke's Political Philosophy. Oxford, 1950.
- J. W. Gough, The Social Contract, segunda edición. Oxford, 1957, cap. IX.
- H. M. Gwatkin, "Religious Toleration in England", en Camdrige Moder History, volumen v (1908), cap. XI.

F. J. C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650-1750*. Londres, 1928, caps. III-IV.

Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*. Urbana, Ill., 1941.

Sterling P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. Nueva York, 1918.

Paschal Larkin, *Property in the Eighteenth Century, with Special Reference to England and Locke*. Londres, 1930.

Harold J. Laski, *Political Thought in the England from Locke to Bentham*. Londres, 1920.

Peter Laslett, "The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government", en *Cambridge Historical Journal*, vol. XII (1956), pp. 40-55.

W. von Leyden (ed.), *John Locke: Essay on the Law of Nature*. Oxford, 1954.

John D. O'Connor, *John Locke, A Critical Introduction*. Baltimore, 1952.

Sir Frederick Pollock, "Locke's Theory of the State", en *Essays in the Law*. Londres, 1922, cap. III.

Arthur Lionel Smith, "English Political Philosophy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *Cambridge Modern History*, vol VI (1909), cap. XXIII.

C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 2. Vols. Manchester, 1925, vol. I, cap. IV.

John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*. Londres, 1956.

John W., "Locke on the Law of Nature", en *Philosophical Review*, vol. LXVII (1959), pp. 477-498.

XXVIII. FRANCIA: LA DECADENCIA DEL DERECHO NATURAL

La revolución de 1688 y la publicación de las obras de Locke cerraron el asombro medio siglo de la filosofía política creadora que acompañar las guerras civiles de Inglaterra. Como acontece con frecuencia, este período fue seguido por otro de quietud o aún de estancamiento. La necesidad del momento era la consolidación, de las ganancias conseguidas con el nuevo gobierno; hasta mediados del siglo XVIII, parecía una amenaza real una restauración de la dinastía Estuardo, de producirse una monarquía editorial católica bajo la influencia de Francia. El tono del pensamiento inglés hizo conservador y aunque complaciente, y ello no son razón, porque aunque el gobierno inglés era en sí oligárquico y corrompido, en comparación con el resto de Europa es liberal. Por lo menos ofrecía todos un grado muy amplio de libertad civil y ofreció libertad política a las únicas clases que tenían conciencia política. El desarrollo del sistema de partidos y de la responsabilidad materialista, por resultado decrementos injustos más que de una teoría consistente. Hasta David Hume a mediados del siglo y Edmund Burke a fines del mismo, los pensadores británicos no añadieron nada importante la filosofía social y los últimos años del pensamiento de Burke estuvieron dominados por los acontecimientos políticos de Francia.

EL RENACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA POLITICA EN FRANCIA

En consecuencia, en el siglo XVIII, la teoría política tuvo su centro en Francia. Éste hecho constituía porque son una revolución, ya que aunque la filosofía francesa había encabezado en la época de Descartes la emancipación científica duro padre-del mismo modo que la literatura francesa había empezado el movimiento artístico- no había tenido nada que decir en materias políticas y sociales. Su nominación ejerció principalmente en matemáticas, metafísica y teología. Era muy poco lo que podía decir la filosofía social en una época de autocracia personal o burocracia tal como la inicial en Francia bajo Enrique IV, desarrollada en la época de Richelieu y Mazarino y que culminó en la monarquía de Luis XIV. Es cierto que las guerras civiles inglesas no pasaron al inadvertidas en la época de la Fronda,¹ pero la atención de que fueron objeto sirvió únicamente para demostrar que las ideas políticas son impotentes a menos que respondan a las situaciones políticas. La única respuesta concorde con la autocracia de Luis XIV era la de Bossuet: “El trono regio no es el trono de un hombre, sino el del mismo Dios”.² En la forma era la vieja teoría del derecho divino de los reyes; en sustancia –en la medida en que se tenían alguna sustancia filosófica- se basan el argumento de Hobbes de que no puede haber situación intermedia entre el absolutismo y la anarquía. Sin embargo, los últimos treinta años del largo reinado de Luis XIV, desde alrededor de 1685 hasta la muerte en 1715, fueron años de creciente decadencia. Luis XIV, tras un periodo de gloria militar en hizo a Francia, cometió el pecado mortal de fracasar. Su ambición reunió a toda Europa en su contra; durante esos planes de conquista acabaron en humillación; el costo de de su campaña lo llevó al país al borde de la bancarrota; sus impuestos opresores y desigualdades extendieron por todas partes la miseria. Su mano peso con igual dureza sobre la Iglesia que sobre el estado, y sin embargo, mediante una política ultramontana jesuita, se enajenó la simpatía de los católicos

¹ El único escritor de laguna importancia fue Claude Joly; véase J. B. Brissaud, *Un liberal au xviii siècle: Claude Joly (1607-1700)*. París, 1898.

² *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte /escrita hacia 1670; primera edición, 1709), III, ii. I.* (Hay varias ediciones españolas.)

galicanos. La persecución de los protestantes, que culminó en la revolución del edicto de Nantes, no sólo horrorizó a todos los hombres del espíritu humano, sino que contribuyó de modo importante al empobrecimiento del país.

La decadencia del gobierno absoluto hizo que la filosofía francesa volviese una vez más los ojos en dirección de la teoría política y social. En interés por la política comenzó con titubeos en los últimos años del siglo XVII y se desarrolló con gran rapidez. En la primera mitad del siglo XVIII una asombrosa cantidad de libros acerca de todos los aspectos del tema –libros históricos sobre las antiguas situaciones francesas, obra descriptiva de los gobiernos europeos y en especial del inglés, libro de viajes de describía la moral e instituciones de los hornos americanos asiáticos, por lo general con frecuencia directa a Francia, planes de reforma de los impuestos y de mejora de la agricultura o el comercio y teorías filosóficas acerca de los bienes y justificación del gobierno-. Entre 1750 y la revolución, la discusión de tal esquema llegó a ser ofrecido. Toda la rama de la literatura –la poesía, el drama y la novela- se convirtieron en vehículo de la discusión social. Toda la filosofía, más aún, toda la vida del saber, se inclinó en ese sentido y hasta los libros de ciencia comprendían a veces los rudimentos de una filosofía social. Un poeta como Voltaire o un novelista como Rousseau, un hombre de ciencia como Diderot o D'Alembert, un funcionario público como Turgot y un metafísico como Holbach describen acerca de la teoría política con la misma naturalidad con que un sociólogo como Montesquieu escribía satíricas.

Resulta difícil introducir un poco de orden en ese remolino de ideas, repetidas inacabablemente como diversas aplicaciones en reducir la filosofías a fórmulas que oscurecen un sentido y dificultan probablemente la teoría de volar el nuevo significado que se estaba dando continuamente a las viejas fórmulas. Consideraba como mera teoría trata, es los francesa tenía poco de nuevo. En su mayor parte de la discusión popular y son más que creo, y por lo que hace a originalidad, la filosofía del siglo XVIII no puede compararse con la del siglo XVII. Sin embargo, una idea vieja es un marco nuevo no exactamente la misma idea. En el transcurso del siglo teorías que habían sido razonablemente claras enfrentar tendieron a ningún arte y adoptar la calidad ecléctica característica del pensamiento popular. Se afirmó y reafirmó una y otra vez que los derechos naturales eran evidentes por sí mismo, y sin embargo el racionalismo esencial a un de principios evidentes por sí mismo resultaban cada vez más alejado del creciente empirismo de los estudios sociales. El utilitarismo ético y político, de consecuencias implícitas esencialmente empíricas, se entrecruzaban una y otra vez con la teoría de los derechos naturales, desde la incompatibilidad lógica de ambas posiciones. Es el desarrollo de un romanticismo filosófico, igualmente usen el mismo y el nacionalismo, había una incompatibilidad más seria, a pesar de que seguía esperando en la vieja terminología. Esta nueva tendencia por factor más original que apareció la filosofía del siglo XVIII, pero su fuerza destructora no se manifestó de modo pleno hasta después de la revolución.

Es probablemente que no se puede hacer una ordenación verdaderamente satisfactoria desde materia tan completo, pero en conjunto parece claro que la figura que se yergue como de leña en el siglo XVII francés es Jean-Jacques Rousseau. En el mismo sentido los impiedad y sufrió por ello; sus amigos lo presidieron y por ello se destacaron; todos los críticos agudos han tratado de tomar en cuenta. Lytton Strachey ha dicho de: “poseía una cualidad que le separaba de todo su contemporáneos, que ponía un inmenso golfo entre Rousseau y ello: era moderno”. La palabra “moderno” no significaba nada, pero o sugiere un hecho importante. Por mucho que usarse las consignas corrientes, la filosofía política de Rousseau era distinta –tanto por lo que se hace a su cualidad como lo relativo a sus efectos- de todos los demás escritores del siglo XVIII; tiene una relación distinta del resto del pensamiento setecentista con la revolución y con el periodo siguió a

esto. Por ello, parece más conveniente reservara Rousseau un capítulo aparte y dar N. una explicación más amplia de su vaga pero importante filosofía política. El presente capítulo tratará de resumir el pensamiento francés más típico de la época anterior a la regulación. Esa filosofía deriva de modo principal de la filosofía de Locke, pero desarrollo ante diferencias que hay que notar especialmente.

LA RECEPCIÓN DE LOCKE

La crítica del gobierno de Luis XIV espínillas fines del siglo XVII no fue en un principio producto de ninguna filosofía política, sino mera reacción de hombres conscientes a los defectos lamentables del mal gobierno. Procede de las observaciones de un ingeniero como Vauban sobre los efectos de la desigualdad iba sobre la agriculturao de un magistrado como Boisguillebert sobre el efecto ruinoso de las restricciones opresora sobre el comercio,³y postulada sólo una forma más ilustrada de autocracia. La crítica del autocracia misma se produjo en primera instancia en nombre de las antiguas instituciones de Francia que la corona había aplazado. Esta idea la desarrolló Fenon, especulativamente la novela *Telemaco*-forma más positiva en sus escritos ocasionales.⁴ Se buscaron como correctivos al absolutismo la independendia de los gobiernos locales y las asambleas provisionales, de restauración de los estados generales, la resurrección del poder e influencia de la nobleza y la independendia de los *parlaments*,medía todas ellas que se defendieron como vuelta a la antigua constitución del país.⁵ Tal dueño persistió especialmente entre los nobles, aunque hasta la revolución; pueden verse rastro de en el espíritu de las leyes. Pero se trataba de un sueño. De tiempo en tiempo, el *parlament*de París se resistía registrar un edicto, ganando el favor popular con esas resistencias, forma de presión que recuerda las controversias entre Coke y Jacobo I. Sin embargo, estas últimas disputas sólo fueron eficaces en cuanto preliminares de la lucha entre Carlos I y el parlamento, y en Francia no había parlamento que pudiera recoger el guante de la controversia. Los *parlaments* no representaban en realidad nada, y la supresión de sus en ellos, hecha en 1770, fue realidad una forma. El absolutismo no había dejado en Francia una constitución tradicional en un partido reformador pudiera tratar de restaurar.

La crítica de la monarquía absoluta necesitaba con urgencia de una filosofía –la necesitaba doblemente para haberse arrancado de modo tan absoluto las raíces de una tradición constitucional- y la filosofía de la revolución inglesa estaba al alcance de la mano. En el siglo XVII, la filosofía y la ciencia franceses habían sido relativamente autónomas; en el siglo XVIII, al convertirse el car cartesianismo en una especie de escolasticismo, fue deliberadamente su plano por la filosofía de Locke y a la ciencia del Nueton. En el pensamiento político tal resultado era una conclusión que podía preverse de antemano desde la revocación del edicto de Nantes hizo la tolerancia religiosa parte principal de cualquier filosofía reformista. Con la residencia de Voltaire en Inglaterra entre 1726 y 1729 y de Montesquieu diez años más tarde, la filosofía de Locke se convirtió en fundamento de la a ilustración francesa y la admiración por el gobierno inglés en nota fundamental del liberalismo francés. En adelante la “ideas nuevas” pasaron a ser la norma directora de la especulación filosófica y psicológica y los principios de los dos tratados sobre el gobierno civil (con el complemento de otras obras inglesa) pasaron a ser axioma de la crítica política y social. Estos principios eran muy sencillo

³ Vauban, *Projet d'une dixme royale*, 1707; Boisguillebert, *Le détail de la France*, 1695.

⁴ Véase su carta a Luis XIV (1694), *Oeuvres* (París, 1870), vol. III, P. 425. (De *Las Aventuras de Telémaco* hay varias ediciones españolas.)

⁵ Boulainvilliers, *Historie de l'ancien gouvernement de la France*, 1727.

y generales. Se suponía que la ley de la naturaleza, o de la razón, proporcionaba una regla de vida adecuada, sin necesidad de añadir ninguna verdad reveladora o sobrenatural, y se creía que estaba impreso de todo modo esencialmente igual en los escritos de todos los hombres. Como resultado de la obra de Hobbes y Locke, el contenido del derecho natural se había convertido sustancialmente en egoísmo ilustrado, pero daba la armonía inherente la naturaleza se suponía que un egoísmo verdaderamente ilustrado conducía al bien de todos. De acuerdo con estos principios éticos generales, se convertía que el gobierno sólo existían para fomentar la libertad, la seguridad, el voto de la propiedad y otros bienes individuales. De ahí que la reforma política tuviera que fuera asegurar un gobierno responsable, hacerlo representativo o a limitar los posible tiranía, abolir los monopolios y los privilegios –en resumen, a crear una sociedad en la cual las claves del poder y la riqueza por Alan erigir la capacidad individuales seguido en lo referente a la validez de sus principios generales no había ninguna diferencia sustancial entre los escritores franceses ni entre estos y Locke, pero en Francia un medio distinto dio a tales atracciones un tinte por entero diferente del que tenían en Inglaterra.

EL CAMBIO DEL MEDIO AMBIENTE

Ya se ha hecho referencia aquel autocracia había realizado su obra tan a fondo en Francia no podía realizarse ninguna reforma efectiva a base de la idea de resucitar la constitución tradicional. En la antigua idea de una forma fundamental que la Francia del siglo XVI había convertido en todo un país que tenía un lo suficiente vitalidad para encontrarse casi en pie de iguald con la soberanía y la filosofía de Bodinio, había perdido todo significado concreto de la monarquía de Luis XIV. Cuando un nivelador denominado en Inglaterra “derecho innato” al derecho de un hombre o al derecho de un inglés, había poco más que una mera diferencia terminología; en cualquier caso significado concreto en la tradición de *common law*. Los derechos de los franceses –a menos que se entienda por tal rúbrica los privilegios de la nobleza- habrían sido una expresión prácticamente sin sentido. En consecuencia, los derechos del hombre –y no había otra cosa a la que pudiera apelar un liberal francés- oro necesariamente más abstractos, estaba más alejados del uso y de la aplicación concreta, más abiertos a la interpretación especulativa. Al importar a Locke, los franceses tenían que omite la cualidad más característica –en todo caso la más inglesa- del radicalismo política de Locke. No podían importar a Hooker ni la transición en gradual de las ideas instituciones que permitió a Locke unir su filosofía a una tradición que no presenta solución de continuidad con Santo Tomás en edad media, ni podían ligar la nueva filosofía ningún pensador francés del siglo XV. Tenía por fuerza que perderse la calidad histórica y por ende relativamente conservadora de la revolución inglesa, tanto en la realidad práctica como en el terreno de las ideas. El efecto que se produjo sobre la filosofía francesa fue profundo. Se colocó a la razón, como no había estado nunca en Locke, en franca oposición a la costumbre ya la realidad. Es probable que ningún político inglés hubiera podido decir nunca, como uno de los adoradores de la convención:

Al ocuparme de material de tanto peso he buscado la verdad en el orden natural de las cosas y no en cualquier otro lugar. He querido, por así decirlo, conservarla vigilando de mi pensamiento.⁶

⁶ Moniteur universal, 15 de mayo de 1793.

El carácter apriorista, dogmático y, en consecuencia, radical del pensamiento político francés, en contraste con su modelo inglés, se vio realizado también por las circunstancias en que se produjo seguido ante es una doctrina de libertad, fue elaborada bajo un despotismo, y en su mayor parte por hombres que no tenían experiencia de un gobierno ni por sociedad práctica de adquirirla. Fue de las filas de la administración pública que no había en Francia que tuviese su experiencia y, si centramos a Turgot, los burócratas escribieron poco sobre la filosofía política. La autocracia había hecho del gobierno un misterio que se desarrollaba en secreto, y que no divulgaba nunca, aunque la tuviera, en formación, financiera o de otra clase, se pudiera permitir que formase un juicio inteligente sobre la política. No podía pensarse la crítica o la discusión, en asambleas públicas o en la prensa. El gobierno local, que ha sido siempre en Inglaterra la escuela de la política, había quedado completamente sometido al control central, con los acompañamientos les en situaciones semejantes de retraso, prisión y papeleo. Tampoco había en Francia en cuerpo de ideas comunes, de aplicación práctica comprobada, como él *common law* inglés. Antes del código de Napoleón, Francia tenía unos trescientos sesenta sistemas locales de derecho privado, de la unificación meramente administrativa de la monarquía había dejado subsistentes. La filosofía política francesa del siglo XVIII fue por necesidad, en grado mucho mayor que la inglesa, una filosofía literaria, en el sentido de la filosofía libresca, aunque no académica, escrita por los *salons* y la burguesía educada, un público al que podía dirigirse un autor. Abunda en forma las generalizaciones tajantes, buscaba los efectos brillantes y nueve casi toda ella una atmósfera de ideas vagas, pero familiares. Con frecuencia es una propaganda eficaz, más negativa que objetiva por lo general, pero rara vez responsable. Es de justificar añadir llegó hoy se sabe que tampoco en el siglo XVIII acerca de que la crítica del gobierno francés existe podía haber sido verdaderamente constructiva.

A la vez que causas políticas, operaban causas sociales que dieron a la filosofía política francesa un tono de amargura que no tiene compartida en Locke. La sociedad francesa era un tejido privilegios o que había que la separación entre las diversas clases fuese más consciente e irritante, sino más real, en Inglaterra. El clero se encontraba aún en posesión de lo que era acaso la quinta parte del suelo de Francia, con unos ingresos enormes importantes exenciones y privilegios, pero sí la preeminencia moral o intelectual de justificarse su posición. De modo semejante, la nobleza tenía privilegios, pero no poder político y dirección. La agricultura francesa no le ofreció los realidades de desarrollo capitalista de que gozaban terrateniente inglés, en la política francesa la menos posibilidades de liderazgo. Las rentas feudales de la nobleza eran una corriente económica cambió de la cual no se daba nada en el sentido económico ni en el político. La clase media consideraba el clero a la nobleza como para sitios protegidos por privilegios sociales y que gozaban de exenciones de las cargas impositivas. Además, la clase media francesa era distinta de la inglesa. No había en Francia nada correspondiente los campesinos libre de Inglaterra y la agricultura francesa era notable, aunque antes de la revolución, por el gran número de campesinos propietarios. La clase media era una burguesía urbana típica, propietaria de casi todo el capital y que era el principal acreedor del insolvente estado. Pensamiento político francés había una consecuencia de la clase y un sentido de exportación que sólo es únicamente había aparecido en el pensamiento inglés. Y en realidad, la Revolución Francesa fue una revolución social como no fue en la inglesa; en tres o cuatro años realizó una dirección de la tierra del Iglesia, de la corona y de los nobles emigrados comparable a la realizada en Inglaterra durante los reinados de Enrique VII y Enrique VIII. Apenas es exagerado decir que la filosofía de Locke era en Francia antes de la revolución un ataque a los intereses creados y en Inglaterra de sus de la reforma una defensa de los dedos.

Los precedentes divergencias se refieren a la categoría del espacio, pero hay otras igualmente importante que se refiere a la del tipo. El hecho de que Locke perteneciera en Inglaterra al siglo XVII y en Francia al siglo XVIII, es en sí una diferencia significativa. En los días de Grocio y Descartes y en lo de Locke, la apelación a la razón había sido una elevada aventura intelectual, una nueva exploración de las fronteras de la filosofía de la ciencia y una liberación de la autoridad. En el siglo XVIII corría el riesgo de convertirse en un cliché. Cuando más alejaba de su fuente, tanto más segura, dogmática y lugar común ciencia. Pero pese a la reverencia que se representaba la ilustración, gran parte de lo que pasaba por ética racional o política racional era una forma obvia de moralización prudentes en penetración intelectual y que hoy no parece conveniente desde el punto de vista moral. El materialismo de Holbach demostró que la literatura destinada la edificación puede ser tan aburrida y pedestre cuando le escribe un ateo como cuando le escribe un clérigo. Sin embargo, miles de franceses, así como de ingleses y alemanes, leían tales libros con apasionado interés. Dieron a conocer a un público nuevo y más amplio la obra creada por una serie de grandes filósofos y hombre de ciencia desde Descartes y Galileo hasta Locke y Newton. Es inevitable que la comparación salva muy mal para el siglo XVIII. Un genio de cualquier época merece siempre la pena de ser leído, pero no hay nada tan muerto como una filosofía popular que ha dejado de ser popular.

Sin embargo, es todo tiene otro aspecto distinto y más importante. La seguridad del siglo disiente su confianza en la razón no era sólo producto de la familiaridad, sino también, en parte, y los resultados sólidos. Hasta la publicación de los principios de Newton en 1687, la ciencia moderna ha estado sometida por la; algunos filosóficos habían creído apasionadamente en ella, pero nadie sabía cómo iba a operar. Desde de Newton todo el mundo sabía cómo operarla, aunque tuviera son una concepción muy vaga de la nueva máquina. La idea de la nueva ciencia afectó la imaginación de los hombres en grado mucho mayor que su realidad a la tecnología. En efecto, la razón de Newton parecía haber penetrado al corazón mismo de la naturaleza, haber descubierto “esa sabiduría que veamos por igual desplazada en la traza exquisita ella juzgados movimientos de los mayores como de las útiles partes”.⁷ Nada estaba más allá del poder razón; la frase de Bacon según la cual el conocimiento es poder, se había hecho realidad y por primera vez editorial los hombres podían cooperar con la benévolas intenciones y aún los ateos como Holbach atribuyan a la armonía de la naturaleza. Nada caracteriza de modo tan completo el pensamiento social del siglo XVIII como la creencia en la posibilidad del progreso y la felicidad humana bajo la guía de la razón. Gran parte de esto –por ejemplo, la creencia en la armonía de la naturaleza- era pura confusión, no respaldada en modo alguno por la nueva ciencia. Pero, en conjunto, la creencia en que el destino del hombre residía en su inteligencia era una fe honrada, más humana que la religión de la autoridad y la presidió o que la religión de sentimentalismo que la siguió. A la larga, no sobrestimó el poder de la razón científica para dominar a la naturaleza, pero nadie sabe o y en mayor medida que los filósofos de entonces y ese poder se extiende a las relaciones humanas. La superficialidad reside en una desgraciada exageración de la simplicidad del problema.

MONTESQUIEU: SOCIOLOGÍA Y LIBERTAD

El más importante de todos los filósofos políticos de la lengua francesa del siglo XVIII (con excepción de Rousseau) por Montesquieu. En este caso del que tenía la concepción más clara de la complejidades de una filosofía política que quería que fuese aplicable a la mayor diversidad posible

⁷ Del libro de vulgarización de Colin Maclaurin, *An Account of Sir Issac Newton's Philosophical Discoveries*; citado por Carl L. Becker, *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, traducción de José Camer, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 72.

de circunstancias, sin embargo casi todo lo que escribió está elaborado con un ojo puesto en el estado de las cosas de Francia. En consecuencia, Montesquieu presenta la verdad mejores expresiones científicas de su época y sus inevitables confusiones. Sin dar de lado el aparato racionalista –por ejemplo, la ley natural inmutable de justicia y el contrato- abandonó en la práctica el pacto social y esbozo un relativismo sociológico totalmente incompatible con una gritos morales evidentes por sí mismas. Elaboró un plan para el estudio del gobierno relación con el *milieu*, tanto físico como social, exigía la comparación de instrucciones en gran escala, pero le faltaba la exactitud de conocimiento y la imparcialidad requeridas para hacer efectivo el plan. Su amor la libertad política –único entusiasmo de su temperamento por lo demás frío- concuerda con la mejor tradición del siglo XVIII, pero unió su teoría un análisis demasiado apresurado y superficial de los principios constitucionales de libertad.

No puede decirse que El Espíritu de las Leyes de Montesquieu tenga ningún plan; se ha salvado del destino sufrido por la república de Bodino sobre todo superior estilo. Se dirigió especialmente a dos puntos principales que en sí no tiene en relación intrínseca. El primer lugar, emprendió la tarea de desarrollar una teoría social del gobierno y del derecho, mostrando que la estructura y funcionamiento de ambos dependen de las circunstancias en que vive un pueblo. Las circunstancias comprende las condiciones físicas, tales como el clima y el suelo, que se suponía existía una influencia directa sobre la mentalidad nacional; el estado de las artes, el comercio y los modos de producción; los temperamentos adicionalmente les inmorales; la forma de la constitución política, y las costumbres y hábitos que se han ido insertando en el carácter nacional. En una palabra, una forma de gobierno, dando a esta expresión más amplio sentido, es un todo que necesite el ajuste mutuo de todas las instituciones de un pueblo para que el gobierno pueda ser estable y ordenado. En segundo lugar, Montesquieu estaba obsesionado por el medio de que la monarquía absoluta hubiera minado de tal modo la concepción de Francia que la libertad hubiera hecho imposible para siempre. Lo aborrecimiento del despotismo se ve claramente en lo que pretende ser afirmaciones opresivas acerca del gobierno tales como los de Rusia y Turquía. su finalidad práctica – y lo que constituye la parte más influyente de su obra- era analizar las condiciones constitucionales de que defendió la libertad de descubrir con ello dos medio de restaurar las antiguas libertades de los franceses. Con respecto a este último punto no parece haber llegado a una conclusión definitiva. Sus escritos dieron ayuda y consuelo en los reaccionarios esperaban la restauración de los *parlements*, los estados generales de la asamblea provinciales que los liberales que pretendían imitar al gobierno inglés.

Estos dos aspectos del pensamiento de Montesquieu no aparecen separados de modo definitivo en sus escritos, ni por lo que hace a lugarni en lo relativo a la fecha. Las cartas persas (1721), después de presentar sus respetos a la Iglesia y a Luis XIV, el autor hace una satírica social de la situación de Francia, presenta la decadencia de los *parlements* y en la decadencia de la nobleza.⁸ Elpensamiento que hay tras esta crítica y lámina concepción del despotismo desarrollada en el escrito de las leyes, un gobierno en el que sido aplazado todo dos poderes intermedios entre el rey el pueblo y derecho ha venido a ser idéntico a la voluntad sobre el soberano. Por esta interpretación del despotismo lo que dio importancia la separación de poderes, que creía haber contratado con la confusión inglesa. Sin embargo, y a las cartas de pesos había afirmado que el

⁸ Véase cartas 24,37,92,98 (ed. Laboulaye)

mejor gobierno es el que “conduce a los hombres de modo más adecuado a su decisión”, y estudio de las despoblación muestra una tendencia a la especulación sociológica.⁹

La composición del espíritu de las leyes (1700 conseguir) duro por los medios diecisiete añosy todo el mundo ha reconocido sus partes son disparates. Las observaciones ocasionales acerca de Inglaterra contenidas en los libros I al X no sugieren en modo alguno la exposición de la constitución inglesa hecha en el libro XI;¹⁰ y el estudio de la constitución romana contenida en la última parte del libro, después de haber descubierto la separación de poderes, y no parece a sus anteriores observaciones sobre la antigua República.¹¹ Noparece haber duda de que los viajes hechos por Montesquieu en Europa entre 1728 y 1731, y en especial el tiempo que recibió en Inglaterra, contribuyeron experiencia crucial historia intelecto. Su amor a la libertad era en su primera frase principalmente ético, hijo de su estudio de los clásicos se reflejaba un admiración por la República antigua semejante a la que se encontraba en Maquiavelo, Milton y Harrington. Este aspecto de su pensamiento perdura en el espíritu de las leyes de la teoría de que la virtud o espíritu público es una condición previa de tal forma de gobierno. Pero las observaciones hechas por Montesquieu de la repúblicas existentes, tanto en Italia como en Holanda, un apoyaban en modo alguno ese criterio formado de antemano por él y su residencia en Inglaterra de surgió una nave idea –que la libertad puede ser resultado no veo una moralidad cívica superior sino de una organización adecuada del estado-. Su famoso libro XI, relativo a la formulación de constituciones con arreglo al principio de separación de poderes, este resultado de este descubrimiento.

LEY Y MIEDO.

Los principios generales de la filosofía de Montesquieu comienzan abiertamente con la ley de naturaleza. Una ley, dice en la fase inicial del *Espiritu de las Leyes*, significa “las relaciones necesarias que surgen de la naturaleza de las cosas”. Esta va la fórmula cubre como siempre una ambigüedad que Montesquieu no hacen nada por aclarar. En física una “relación necesaria” es meramente una uniformidad en el comportamiento de los cuerpos. En la sociedad una ley es una regla o norma de conducta humana que se presume ha de ser observada, pero que con frecuencia es violada. Montesquieu tiene dos explicaciones de este hecho, ninguna de las cuales explicar nada: las de la voluntad y la defectuosa inteligencia de los hombres, que les impide vivir con acción desplegada por el resto de la naturaleza. Pero subraya, contra Hobbes, de la naturaleza porque un canon de justicia absoluta anterior al derecho positivo; negarlo es tan absurdo como decir que “antes de trazar un círculo no eran iguales todos los radios”. Mente nunca había considerado de modo detenido a la ley natural. Enumeración incluía factores tan dispares como un conocimiento de Dios, los apetitos corporales y las condiciones fundamentales de la sociedad. Esto no era más que una forma convencional de emprender el camino. Lo que interesaba era la idea de que esa ley natural fundamental de la sociedad, e identifica-como era usual-con la razón, tienen cooperar en diferentes medios y, por ende, producir diferentes instituciones en los diferentes lugares. El clima, el suelo, la ocupación, la forma de gobierno, el comercio, la religión, las costumbres, son todos ellos condiciones relevantes en la determinación de cada caso particular ayer establecer la razón (o la ley). Esta actitud o relaciones de condiciones físicas, típicas e institucionales constituye el “espíritu de las leyes”. Evidentemente lo que sugería Montesquieu era un estudio sociológico, hecho mediante un

⁹ carta 80; 112-222.

¹⁰ Cf. lib. II, Cap. IV. [Del espíritu de las leyes hay varias ediciones castellanas]

¹¹ Sobre las fechas de los diversos libros del *Espiritu de las leyes* véase J. Dedieu, *Montesquie* (1913), p. 82.

método con, de las instituciones y de la influencia que sobre ellos tenían otras instituciones y condiciones físicas no institucionales. El supuesto de que todas son variantes de una “naturaleza” era apenas algo más que una ficción.

No es fácil estimar con certeza la originalidad ni la importancia del proyecto de Montesquieu. Lo más definida mente suyo era la escala grandiosa en que se proponía llevarlo a la. Es probable que tomase la idea en término de Aristóteles y en especial de aquellos de de la *Política*¹² en que se analizaban los innumerables matices de la democracia y la oligarquía y las ciudades estado. En las leyes deben adaptarse a una gran variedad de circunstancias, físicas e institucionales, y que el gobierno bueno tiene que ser bueno en este sentido relativo, lo había expuesto ya perfectamente Aristóteles, así como la especulación acerca de la relación entre el carácter de un pueblo y el clima. Entre los escritores modernos, Bodino había promulgado las mismas concepciones, pero ni Aristóteles ni Bodino habían planeado la investigación en lo que podríamos denominar líneas cósmicas. Montesquieu estado intrigado por la gran cantidad de libros de viajes producidos en el siglo XVII, que trataban de los aborígenes de las Américas y de África y de las civilizaciones exóticas de Asia. En *Journal de Chardin* (1711)_los efectos del clima y fue de esta obra de Montesquieu que tomó la mayor parte de la información que utilizan en las *Cartas Persas*. Lo que trató de hacer era mostrar la variabilidad de los principales tipos de gobierno en toda la multitud de circunstancias a las que tales tipos estaban obligados adaptarse.

Para Montesquieu, como para Aristóteles, los tipos especie de gobierno eran fijos; la influencia del medio no hacía sino modificarlos. Como Aristóteles se limitó a las ciudades griegas, este supuesto era sustancialmente exacto; en una investigación planeada en escala en que pensaba Montesquieu, era mucho más peligroso. Si consideramos la importancia que tenía la cuestión para su proyecto, es sorprendente que poco esfuerzo dedicó a determinar las formas de gobierno susceptibles de ser usadas en una comparación tan amplia. La explica las razones que tuvo para adoptar en parte la tradicional clasificación tripartita y para apartarse de ella en otros puntos. Se limitaba afirmar que los gobiernos son de tres clases: republicano (fusión de la democracia y aristocracia), monárquico y despótico. El despótico difiere de la monarquía en que es arbitrario y caprichoso, en tanto que la última es un gobierno con sujeción a leyes fijas y preestablecidas y de de la afirmación de poderes intermediarios, tales como la nobleza o los municipios, entre un monarca y el pueblo. Atribuye a cada una de esas formas de gobierno un “principio” o por su motivo a toda del carácter de los súbditos, del cual deriva su poder y que es necesario continuación y funcionamiento. Así, el gobierno popular se basa en la virtud cívica o espíritu público del pueblo, la monarquía en el sentido del honor de una clase militar y el despotismo el temor o esclavitud de sus súbditos.

Es imposible ver si la clasificación a Montesquieu sigue algún principio. Por lo que hace al número de gobernantes, la monarquía y el despotismo entran en el mismo apartado; por lo que respecta a la sujeción a las leyes, una República puede ser tan legal como un despotismo. Además, la idea de que en los gobiernos despóticos no hay ley era una ficción, como lo era también la que las tres clases de gobierno correspondieron respectivamente a los estados pequeños, medianos y grandes. No puede suponerse esa clasificación de las formas de gobierno fuera en ningún sentido producto de la observación o comparación. Como empresa de realismo político, no es comparable con la teoría de Harrington de que los gobiernos pueden clasificarse con arreglo a ciertas formas de propiedad de tierra. Montesquieu parece haber tenido como única guía un interés subjetivo motivado por su relación ética ante los problemas políticos de Francia. Su República, impulsada por la firme

¹² Libros IV-VI de la presentación tradicional.

virtud cívica de sus ciudadanos, era la República romana (o la idealización que de ella hace Montesquieu) y I. no tenía relación alguna con las repúblicas modernas. Su despotismo era lo que tenía que Francia hubiera llegado a ser con la política de Richelieu y Luis XIV, una vez privados de sus privilegios los gobiernos locales, los *parlements* y la nobleza. Su monarquía era lo que deseaba que fuese Francia o lo que más tarde llegó a creer que en Inglaterra. Así, pues, el esquema general de Letelier Montesquieu no estaba determinado por consideraciones empíricas, sino por sus prejuicios acerca de lo que era deseable Francia.

En la medida en que el *Espiritu de las leyes* en algún plan, éste consiste en seguir las modificaciones jurídicas e institucionales apropiadas a cada forma de gobierno y las variaciones requeridas en una de ellas por las circunstancias tanto físicas como institucionales. Pero en verdad no hay mucha concatenación en la materia y la cantidad de cosas irrelevantes extraordinaria. Los libros IV a X tratan de las instituciones educativas, el derecho penal, las leyes suntuarias y la posición de las mujeres, las corrupciones características de cada forma de gobierno y el tipo de organización militar apropiada a cada una de ellas. Los libros XI y XII Contienen el célebre estudio de la libertad política y civil y el libro XIII, se refiere a las políticas tributarias. Los libros XIV a XVII SE ocupan de los defectos del clima sobre el gobierno y la industria, su relación con la esclavitud y con la libertad política. El libro XVIII ESTUDIA más brevemente los efectos del suelo. Con el libro XIX, que vuelven forma incongruente a la influencia de la costumbre comienza quebrar hasta este en un esquema. Los libros XX a XXII, sobre la población; y los libros XXIV y XXV, sobre las religiones. La obra descarrile los libros XXVI a XXXI, dedicándose observaciones sobre la historia de los derechos y feudal.

Es casi imposible resumir las conclusiones de Montesquieu; son principalmente episódicas y por regla general tienen bastante poca relación con los datos la ley del autor como prueba de ellas. Con respecto a su propósito principal, puede decirse que oscila entre dos tendencias inherentes a él los confusos principios de que partía. Una parte se inclinaba suponer el derecho humano es racional y que, en consecuencia, hay alguna buena razón, en las circunstancias de cada caso, a favor de cualquier uso amplia y permanentemente establecido. Tal actitud concuerda con su inclinación generalmente conservadora y con la teoría de que las causas físicas, tales como el clima, actúan directamente sobre la capacidad mental y moral. Sin embargo, llevada a su conclusión lógica, habría significado un total relativismo moral, y la posición de Montesquieu no fue nunca ésta. Por otra parte, acaso pensase por lo general el clima y ciertas instituciones (como la esclavitud y la poligamia) eran condiciones adversas que tenían que ser compensadas por la legislación para poder producir un buen resultado moral. Esta modo de interpretar la evolución política implica de las ideas morales, al menos las de los legisladores, son independientes de las causas en social y que la inferencia causal del clima y demás factores análogos es principalmente efectiva en la medida en que entre sus cálculos. Tal opinión desvaloriza una teoría sociológica de la política y repite las exageradas ideas acerca de la influencia de los gobernantes que había hecho corrientes Maquiavelo. Sin embargo, Montesquieu es menos exagerado de sus contemporáneos este respecto.

Es, pues, en posible tal significado impreciso a la célebre afirmación de Montesquieu de que las leyes deben adaptarse a las circunstancias en que vive una nación. Esta frase sugería, sin duda, un correctivo de todo estudio puramente abstracto o a priori de la justicia política. Sugería, también, sin duda, un estudio comparado del derecho y la amplia escala, pero dejó en una gran variedad el plan de tal estudio. La sugestión más positiva de Montesquieu-de las fuerzas naturales como el clima actúan directamente sobre el cuerpo y, por ende, sobre el espíritu-han compartido el destino seguido por la misma hipótesis en biología, que parecía tan fecunda a Lamarck. La afirmación de

Montesquieu pensaba realmente en un método inductivo y comparativo en el estudio de las instituciones sociales y de que el empleo efectivamente tiene que tomarse con toda clase de reservas. Es probable que pocos séricos de la política de algún importancia hayan sido más adictos a formular generalizaciones apresuradas o menos inclinados a distinguir entre las diferencias exactas y los impulsos de convicción previas. Montesquieu era, en verdad, hombre de amplias lecturas, pero su conocimiento era inexacto, no sólo con arreglo a los criterios académicos de una época posterior, sino en relación con las fuentes de que dispuso. Su curiosa erudición fue utilizada en gran parte por haber ejemplos de creencias que habrían sido en las mismas si no hubiera oído hablar de Persia en su vida. Aún en los asuntos políticos de Europa, estaban ante sus ojos, Montesquieu no fue un observador profundo como Maquiavelo, Bodino o incluso Harrington, que no tenía las pretensiones de conocimiento universal de Montesquieu. Lo que salva de la acusación de *dilettante* son los resultados científicos consiguió, sino su encendido entusiasmo por la libertad. Era un moralista para quien las verdades eternas habían empezado a perder importancia, pero que carecía del poder constructivo necesario para seguir adelante sin ellas.

LA SEPARACIÓN DE PODERES

En conjunto, la valoración a Montesquieu hecha por sus contemporáneos-tres importancia consistía en haber extendido y robustecido la creencia en las instituciones británicas como medio de libertad política-nueve equivocada. El haber residido en Inglaterra el libro del perjuicio de que la libertad política depende de una virtud superior que sólo habían conocido los romanos y que sólo se había dado en una ciudad estado. Dio fundamento a su arraigada repugnancia ser el despotismo y le sucedió un procedimiento que acaso permitiera remediar los malos efectos del absolutismo en Francia. Probablemente es cierto que existió creyera posible imitar en Francia el gobierno inglés, pero ciertamente el famoso libro XI del *Espíritu de las Leyes*, en el que atribuía la libertad de que gozaba Inglaterra a la separación de los poderes legislativo y ejecutivo y judicial la existencia de frenos y contrapesos entre sus poderes, estableció esas doctrinas como dogmas del constitucionalismo liberal. La amplitud del influencia ejercida por Montesquieu en este aspecto es indiscutible y puede verse en las declaraciones de derechos de las constituciones norteamericanas y francesas.¹³

Esa idea, desde luego, una de las más activas de la teoría política. La idea de la forma mixta de gobierno era también como *Las Leyes* de Platón y había sido utilizada por Polibio al explicar la supuesta estabilidad del gobierno. La monarquía templada mixta fue una concepción familiar en toda la edad media y, a diferencia de las monarquías modernas que habían pretendido un poder soberano, y constitucionalismo medieval se había basado en realidad en una división de poderes. En Inglaterra las controversias entre la corona y los tribunales del *common law* y entre la corona y el parlamento habiendo de importancia concreta la separación de poderes. Harrington había considerado esta como esencial en un gobierno libre y Locke le había dado un lugar secundario en su teoría de la primacía parlamentaria. Pero en verdad, la idea de la forma mixta de gobierno no había tenido nunca un significado muy definido. Había connotado en parte una participación en el poder y un equilibrio de interés y clases sociales y económicos, en parte una intervención en el poder de corporaciones tales como los municipios o consejos y sólo en grado muy pequeño una

¹³ Por ejemplo al Declaración de Derechos de Virginia (1776), sec. 5, la Constitución de Massachusetts de 1780, preámbulo, sec. 30; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa de 1791, sec. 16. Desde luego, los norteamericanos no basaron la separación de poderes únicamente en la doctrina de Montesquieu.

organización constitucional de poderes jurídicos. Acaso su mayor uso había sido como contrapeso y la centralización extremada y como recuerdo de que ninguna organización política puede funcionar a menos que pueda dar por supuesta la colaboración y el tubo limpio esas diversas partes. En la medida en que Montesquieu modificó la antigua doctrina, lo que hizo fue convertir la separación de poderes en un sistema de frenos y contrapesos jurídicos entre las diferentes partes a una constitución. No fue muy preciso. Gran parte de lo que contiene libro XI del *Espíritu de las leyes*, como por ejemplo las ventajas generales de las instituciones representativas o las ventajas específicas de sistema de jurados o de la nobleza hereditaria, no tiene nada que ver con la separación de poderes. La forma específica de su teoría se basa en la proposición de que todas las funciones políticas tienen que ser por necesidad clasificables como legislativas, ejecutivas o judiciales y, sin embargo, no dedicar el menor estudio a este punto crucial. La posibilidad práctica de ser una separación radical entre la legislación y la función jurisdiccional, fuente de la formación de una política y el control de su ejecución es algo que en ninguna época habría podido encomiar una lista político. Montesquieu, como todos los que han utilizados historia, no contemplaba en realidad una separación absoluta entre los tres poderes: el legislativo debía reunirse cuando lo convocasen ejecutivo; ésta conserva un veto sobre la legislación; y el poder legislativo debía ejercer poderes judiciales extraordinarios. La separación de poderes tal como lo describió Montesquieu y como ha perdurado desde entonces, se entrecruzaban como un principio contradictorio-el mayor poder legislativo-que en realidad hace de ella un dogma que tenía el suplemento de un privilegio, no definido, de crear excepciones.

Es un rasgo notable de la versión a Montesquieu de la separación de poderes, la afirmación de que la había descubierto mediante el estudio de la constitución Iglesia. En realidad, las guerras civiles habían descrito los vestigios del medievalismo se hacían creado clasificada de mixta a la forma de gobierno de Inglaterra, y la revolución de 1688 había establecido la supremacía del parlamento. Es cierto que, con a Montesquieu vista Inglaterra, no se había fijado con mucha claridad la posición del gabinete, pero nadie que se basa se en la observación habría escogido la separación de poderes como característica distintiva de la constitución inglesa. Pero Montesquieu nos apoyaba en la observación. Locke y Harrington la bien enseñado lo que debía esperar y por lo demás adoptó el mito corriente entre los mismos ingleses. Así, ejemplo, habría podido aprender de su amigo Bolinbroke:

Por esta mezcla de poder monárquico, aristocrático y democrático, hundidos en un sistema y por el hecho de que esos tres estamentos se equilibran recíprocamente, se ha mantenidosi lada durante tanto tiempo la libre constitución de nuestro gobierno.¹⁴

Bolingbroke conservó, en parte bajo la influencia de Montesquieu, esa teoría de la constitución. Aún Burke, pese a que era el hombre menos inclinado a tomar en serio una rígida separación de poderes jurídicos, creía que la revolución había dado por resultado el equilibrio de intereses y órdenes. Hasta la crítica que hizo Bentham de Blackstone en el *Fragmento n Government* (1776), no se atacó efectivamente las se le poderes.

¹⁴ A Dissertation upòn Parties . Carta 13; *Craftsman*, escrito en 1733-34.

VOLTAIRE Y LA LIBERTAD CIVIL.

Aparte de su análisis de la constitución inglesa, las consecuencias implícitas en el *Espiritu de las Leyes* gran características del pensamiento político del siglo XVIII. Esta obra sugería por lo menos que las instituciones políticas tienen una cierta dependencia respecto de las causas físicas y sociales y un consiguiente relativismo de los valores políticos, lo que era contrario a la opinión que prevalecía comúnmente. En general, los escritores franceses del siglo XVIII creían con la misma firmeza que los del siglo disiente que la razón ofrece un canon absoluto mediante el cual puede justificarse o desacreditarse de una vez para todas la conducta humana y las instituciones sociales. Es evidente el valor tácito de este supuesto para la crítica de los gobiernos corrompidos hubo presiones. Además, los dos grandes triunfos del pensamiento moderno-la física de Newton y la psicología de Locke-prestarse por el momento hacer interpretación. El éxito conseguido por Newton al exponer las leyes mecánicas de la naturaleza, válida se limitatiempo, daba probabilidad a la presunción de que se podía tratar los acontecimientos políticos y económicos del mismo modo altamente generalizado y la propuesta de Locke de una historia natural universal del espíritu, concebida con arreglo a líneas sustancialmente semejantes a las seguidas por la física de Newton, implicaba explicación psicológica de los procesos sociales en referencia a limitaciones puestas en la historia o la evolución de las instituciones. Newton y Locke fueron los dos escritores cuya autoridad se mantuvo más alta en todo el siglo XVIII. Los dos proyectos que llevaba Francia Voltaire a su regreso de Inglaterra en 1779 eran popularizar la física de Newton y la filosofía de Locke.¹⁵ La admiración de Voltaire por Inglaterra estaba motivada en menor grado por su gobierno representativo que por la libertad cohesión y publicación que permitía. De ahí que sólo llamó de indirecto fuese político el primer influjo de la filosofía de Locke en Francia. Procedía tanto de las *Letters on Toleration* como de los *Treaties on Government*, y coincidían a la vez con la tradición del constitucionalismo francés, violada por Luis XIV al revolcar el Edicto de Nantesy los efectos del escepticismo cordial de Pierre Bayle, quería sostenido, aún antes de que Locke hubiera publicado una argumentación semejante, en ninguna doctrina religiosa es indudable ni indispensable para la moral. La opresora censura ejercida tanto sobre la opinión inglesa como sobre la política, hacen que la libertad de publicación fuese un problema vital en Francia y ningún escritor trabajo de modo más incansable que Voltaire en pro de esta causa. Su ataque contra el cristianismo perseguidores probablemente la mayor contribución que se haya hecho jamás a la libertad de palabra. Pero en gran parte y Bosio esta cruzada de la causa del gobierno popular, política de no muy amplia visión, ya que la libertad civil era inalcanzable a menos que fuera unida a la libertad política. Vuelta es sentía poco interés por la política perseguir y ninguno por las masas humanas, a las que consideraba crueles y estúpidas. Tenía un gran interés por la libertad de los investigadores y era lo bastante humano para levantarse contra las estupideces y brutalidades del derecho penal francés. Y lo que era mejor, era incansablemente combativo y estaba dotado de un ingenio siempre capaz de poner en ridículo a sus enemigos. Como era imposible discutir con instituciones que no tenían seso, su arma más eficaz fue el ridículo. Como existía la censura, este tipo de ataqué a la Iglesia y el estado tuvo que hacerse principalmente por inferencia y de modo indirecto. Diderot expuso en la Enciclopedia el plan conformar cual se editó aquel gran órgano del liberalismo:

¹⁵ *Sus Lettres sur les Anglais* se publicaron en Ingles en 1733 y en francés en 1734.

En todos los casos en que un prejuicio nacional parezca merecedor de respeto, el artículo que a él se refiera deber exponerlo respetuosamente, con todo el séquito de atracciones y probabilidades. Pero el edificio de barro debe ser derribado, y esparcido a los vientos como montón inservible de polvo, por referencias artículos en los que principios sólidos sirvan de base para verdades opuestas. Éste modo de engañar a los hombres opera con prontitud en espíritus rectos, y opera infaliblemente y sin ninguna consecuencia perturbadora, secretamente y sin disturbios, sobre los espíritus de toda clase.¹⁶

La novedad de las ideas de Voltaire respecto a la religión y la tolerancia no consistía en que poseyeran ninguna cualidad intrínseca. Sólo diferían de las sostenidas por Locke, en un grado ligero, en que negaban de modo más completo la revelación y no diferían en absoluto de las sostenidas por muchos ingleses. Pero en Francia tomaron un tono radical del que habían carecido por entero en Inglaterra, y lo mismo puede afirmarse de la filosofía política de Locke. Esto se debió menos a las ideas realmente en que se encontraron. Siendo lo que eran el gobierno francés y la Iglesia francesa, hasta las ideas moderadamente liberales resultaban subversivas. La misma filosofía que, a francamente considerada, tenía todo conservador en Inglaterra, no tenía radical en Francia. Como ha señalado Jhon Morley, los ingleses que establecieron las modas del pensamiento inglés en el siglo XVIII estaban todos de lado del *statu quo*, en tanto que cualquier grupo semejantes escritores franceses tendría que incluir muchos pensadores que fueron objeto de persecución activa y efectiva.

HELVECIO: EL UTILITARISMO FRANCES

La ampliación térmica de la filosofía de Locke se desarrolló de modo semejante en Francia y en Inglaterra. Los *Trasties of Government* se basaban sustancialmente en el carácter de evidentes por sí mismos que tenían los derechos individuales, y la teoría del conocimiento expuesta en el libro IV del *Essay* no tenía relación con lo que se reconoció inmediatamente como parte más sugestiva de su obra-una historia natural del entendimiento, fundada en la prisa de que las ideas derivan en último término de los sentidos-, que intentó en el segundo libro. El rey latino de la filosofía de Locke se ocupó, pues, de ampliar lo que aquel habría denominado “la nueva dirección de las ideas” y de eliminar el expresionismo que caracterizaba de modo fundamentarse teoría del conocimiento científico. Es probable que la obra que invirtió los platillos de la balanza fuera el pequeño ensayo, de brillante citó, escrito por Berkley sobre una *Nueva teoría de la visión*, pública en 1709 y basada principalmente en Malebranche, que demostraba de qué modo tan efectivo podía emplearse la ley psicológica de asociación para analizar y explicar una operación mental (la percepción visual de la profundidad) que parecía ser unitaria e innata. Además, este modo de desarrollar el pensamiento de Locke pareciera acuerdo con la expresa admiración de este por la física de Newton. Hume compró en su *Tratado* (1739) la asociación de ideas como si de explicación en psicología con la atracción de la gravedad en el mundo físico. De ahí en adelante las explicaciones de los procesos mentales vinieron a ser reducidos a elementos sensoriales y a mostrar su solución por la ley de asociación. A mediados del siglo, Condillachabía hecho familiar en Francia este de psicología.

Las ideas éticas típicas de Locke estaban ahora versión porque dependían del poder intuitivo de la razón para captar las manifiestas. Aunque aquel rechazase las ideas innatas, a los derechos evidentes sí mismos de los individuos no eran, en realidad, otra cosa. Sin embargo, no dieran

¹⁶ *Sub verbo* “Encyclopédie”; trad. ingl. de Jhon Morley.

dificultad en construir una teoría de la conducta humana que las hiciese también explicables para la asociación de ideas. Esta tesis más simple era suponer dos bolsas originales de motivación, el deseo de placer y el aborrecimiento del dolor, y explicar todos los motivos más complicados como derivados de la asociación del placer o del dolor con causa más o menos remotas de ellos; sustancialmente, reflejos condicionados. El fin de la conducta humana es simplemente gozar de tanto placer y sufrir tampoco dolor como sea posible. Tal teoría fue desarrollada en Inglaterra¹⁷ en la cuarta y quinta décadas del siglo XVIII y se presentó, ya elaborada, en Francia en el libro de Helvecio, *De l'èspit*, en 1758. También aquí encontramos una sorprendente diferencia entre el tono que tenía estética utilitarista en Inglaterra y el que adquirió en Francia. En Inglaterra fue en su origen una teoría teológica, incluso que ética, referida por los ortodoxos por la importancia que atribuía a los dolores o penas de una vida futura. En Francia, Helvecio hizo de ella un programa para el legislador reformista, que puede utilizar el mecanismo de los motivos humanos para llevar la felicidad privada y el bienestar público al acuerdo más completo. En resumen, hizo del principio de la mayor felicidad un instrumento de reforma, que pasó a sus continuadores Beccaria y Bentham. Fue así como éste último aprendió en Francia, y en primer lugar de Helvecio, una filosofía inglesa que pudo volver a llevar a Inglaterra, donde la utilizó como agente de la reforma radical, aunque sus principios filosóficos habían sido baluarte de la ortodoxia inglesa durante medio siglo.

Helvecio dice en el prefacio de *De l'èspit* intentado considerar a la ética como cualquier otra ciencia y hacerla tan empírica como la física. Los muralistas han tendido hacer exportadores o denunciadores, cosas igualmente fútiles, ya que la moral tiene que partir de una comprensión de las fuerzas que producen la acción humana. El primer principio de conducta es el hecho de que los hombres tienen, por necesidad, que perseguir la satisfacción de sus propios intereses; el interés egoísta tienen las ciencias morales el mismo papel que el movimiento en física. Lo que cualquier hombre considera bueno es lo que supone conducente a sus intereses, y de modo semejante, lo que cualquier grupo de hombres o cualquier nación establece como moral es que crea conducente al interés general.

Los muralistas declaman continuamente contra la maldad de los hombres, pero esto muestra lo poco que entienden de la materia. Los hombres no son malos; simplemente están sometidos a sus propios intereses. Las lamentaciones de los moralistas no cambiarán ciertamente este motivo impulsor de la naturaleza humana. De lo que hay que quejarse es de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, que siempre han colocado el interés de los individuos en oposición con el interés general.¹⁸

Así, pues, en general el único patrón racional de conducta tiene que ser el mayor bien del mayor número; lo que se opone a él es el bien especial de un grupo o clase particular. Un grupo puede tener una noción errónea de las causas de su felicidad y establecer por ello una norma defectuosa, o un grupo pequeño puede explotar el edificio propio a otro mayor. El remedio en cualquier caso es una comprensión más ilustrada del verdadero interés o una ilustración más amplia. La moralidad se convierte así en problema de los "legisladores", que tiene que hacer que los intereses especiales sean consonantes con el general y, sobre todo, tiene que difundir el conocimiento, con lo cual los

¹⁷ La primera exposición clara de la teoría en sus líneas generales fue el libro de Jhon Gay, *Concerning the Fundamental Principale of Virtue or Morality, 1731*; reimpresa en la obra de L. A. Selby- Bigge, *British Moralists, vol II, p. 267*. Vease E. Albee, *English Utilitarianism*(1902), cap. I- IX.

¹⁸ *De l'èspit, II, 5; Oeuvers* (París, 1795), vol. I, p. 208 n.

hombres podrán ver de qué manera el bienestar público incluye el propio. Como la enseñanza moral ha estado confiada en su mayor parte a fanáticos religiosos, porque los gobernantes irónicos no han deseado realmente el bien público y porque los hombres han sido perezosos, supersticiosos e ignorantes, la ética ha permanecido atrasada y en relación con las demás ciencias. Es inútil decir a los hombres que honre la virtud y tenerlos sometidos a instituciones que favorecen el vicio. La comprensión adecuada de los motivos humanos colocar en manos de gobernantes inteligentes un poder ilimitado y en una posibilidad ilimitada de progreso en la felicidad humana. Una ética así concebida se convierte en clave de la política.

Las buenas leyes son el único medio de hacer virtuoso a los hombres. Todo el arte de la legislación consiste en obligar a los hombres, por el sentimiento de amor a sí mismos, hace siempre justos como los demás. Para ser tales leyes es necesario conocer el corazón humano y, ante todo, saber que aunque los hombres se preocupan de sí mismos y son indiferentes a los demás, no nacen buenos ni malos, sino que son capaces de serlo uno o lo otro según de un interés común les una o les divida; en la preferencia que cada hombre tiene por sí mismo-sentimiento del que depende la continuación del especie-está indeleblemente grabada en el por la naturaleza; que la sensación física produce en nosotros el amor al clase y el aborrecimiento del dolor; el placer y el dolor han colocado el germen del amor de sí mismo en los corazones de todos los hombres, que a su vez se desarrolla convirtiéndose en las pasiones de las que surgen todas nuestras virtudes y nuestros vicios.¹⁹

Helvecio apoya su conclusión desarrollando el argumento psicológico que sugiere la cita precedente. Sólo el deseo de placer y la versión al dolor son impulsos innatos. En el lenguaje que después adoptó Bentham califica tales impulsos de “salvaguardias” de que la naturaleza atado a los hombres; todos los demás motivos son “factiosos” y se producen por la asociación del poder y el dolor con actos que son sus causas más o menos remotas. Sobre esta base se dirigió lo que podría denominarse una teoría psicológica de la cultura, opuesto a la teoría de Montesquieu de que la cultura está influido directamente por encima y todos los autores semejantes, y que implica la negación de la influencia de la raza. Como todas las operaciones mentales se producen a asociaciones, Helvecio concluía que no hay diferencias innatas de capacidad intelectual. La formación de asociaciones depende de la tensión y ésta, a su vez, del motivo impulsor proporcionado por el placer o el dolor. Sobre todo, las facultades morales innatas. Las ideas del bien y del mal que se forman los hombres dependen por entero de lo que las circunstancias-o, en un sentido muy amplio, la educación-a ser placentero doloroso; la inferioridad o superioridad de la moral de una nación resulta principalmente de la legislación. El despotismo hacia los hombres brutales en tanto que las buenas leyes crean una armonía natural de intereses individuales y los públicos; en conjunto, aparecen hombres grandes y buenos donde quiera que la habilidad de los legisladores ha creado las recompensas apropiadas al talento y la virtud. Aunque difícil, esta tarea no es imposible, y el desarrollo moral de cualquier pueblo hasta cualquier elevación es, por lo menos, en principio, cosa sencilla: el secreto consiste en crear los incentivos necesarios para las virtudes que se deseen, colocando incrementos de placer o de dolor en los puntos estratégicos.

La psicología asociacionista y le ética utilitarista parisiense una gran implicación de la teoría política de Locke, de que sustituyen un número no especificado de derechos evidentes por sí

¹⁹ *Ibid.*, II, 24; Vol. I pp. 394 ss.

mismos, por un solo canon de valores, la mayor felicidad del mayor número. En realidad era mucho más que una simplificación, ya que, aplicada consecuentemente, destruya el derecho natural, la teoría pactista del gobierno y todo el sistema del derecho natural que se suponía garantizaba la armonía de los intereses individuales en la sociedad. Con excepción de Hume, ningún escritor del siglo XVIII es enteramente claro en este punto, y aún Bentham, que siguió o su doctrina al colocar la utilidad en proporción con los derechos naturales, estaba lejos de deber todas las consecuencias implícitas en esta postura. En efecto, si la moralidad y las instituciones sociales justificaba meramente por su utilidad, los derechos temen que justificarse por el mismo procedimiento y, en consecuencia, toda pretensión de un derecho natural carece de sentido pues simplemente un modo confuso de decir que el derecho en cuestión conduce realmente a la mayor felicidad. Helvecio no parece haberse dado cuenta de discrepancia.

Ética utilitarista, tal como fue lograda, contenía supuestos no justificados en modo alguno por el principio de utilidad, sin aceptados como evidentes por sí mismos. Así, la presunción de que la felicidad de cada uno puede ser llevada al máximo inmediatamente, no era sino la vieja creencia en la armonía de la naturaleza, que se suponían demostraba que la realización de todos los derechos individuales habría de producir una sociedad más armónica posible. Asimismo, la presunción de que había que considerar la felicidad de un hombre como dotada del mismo valor que la de otro, era idéntica a la creencia en la igualdad natural. Era perfectamente posible que los dos principios como la utilidad y el derecho natural, llevasen a conclusiones prácticas opuestas, y en cierto grado así ocurrió. La conclusión sacado por Helvecio del principio de utilidad era la de que un legislador sabio utilizaría las penas y castigos para ser que armonizaran los intereses de los hombres, cosa que no implicaba 1° muy grande de libertad. Por el contrario, el derecho natural implicaba que los intereses de los hombres eran naturalmente armónicos si se dejaba a los hombres en libertad, y los economistas utilizaron este argumento para demostrar que el legislador no debería poner sus manos en el comercio. Lo que unió a los argumentos no era la lógica, sino el hecho de que quienes lo usaban estaban de acuerdo en las conclusiones a que deseaban llegar. Defendían las mismas reformas políticas indiferentemente en nombre de la utilidad o del derecho natural.

LOS FISIOCRATAS

El utilitarismo desarrollado por Helvecio como teoría de la moral y la legislación excede simultáneamente la economía, ya que el *Tableau economique* de Quesnay se publicó el mismo año que *De l'esprit*. Como Helvecio, los fisiócratas consideraban el placer y el dolor como las dos fuentes de la acción humana y el egoísmo ilustrado como la norma de una sociedad bien regulada. Pero no atribuyen el mismo papel a legislador; la tarea de será fácil, a saber, evitar las interferencias con el modo natural de operar de las leyes económicas. Como todo hombre es el mejor juez de sus propios intereses, el medio más seguro de hacer felices a los hombres es reducir las restricciones al esfuerzo y de iniciativa individuales. En consecuencia los gobiernos deben reducir la legislación al mínimo indispensable que impide las inversiones de la libertad individual. Este argumento supone que hay leyes económicas naturales-lo que Adam Smith denominó más tarde "el lobby sencillo sistema de la libertad natural"-que producen la mayor prosperidad y armonía de no haber interferencias en su funcionamiento. En una curiosa confusión de dos sentidos enteramente diferentes del derecho natural, su sentido antiguo el colocaba como canon de justicia y recta razón y el nuevo sentido Gelasio una mera generalización empírica. Desde el punto de vista de la mera utilidad no había razón para presumir que la política de apartar al gobierno de los negocios hubiese

de llevar necesariamente mayor bien del mayor número. La libertad económicamente estaba derechos políticos; los fisiócrata estaban conformes con la monarquía absoluta si está seguía una política económica ilustrada. En general, todos filósofos franceses, con excepción de Rousseau, se preocupaban más de las libertades civiles, tales como la igualdad ante la ley y la libertad de acción, que el gobierno popular.

HOLBACH

En Francia no se sintió toda la fuerza polémica de la versión utilitarista de los derechos naturales hasta la octava década del siglo XVIII en que Holbach publicó "la Biblia de los ateos", su famoso *Sistema de naturaleza* y sus obras políticas.²⁰ Holbach sustituyó el vago egoísmo de Voltaire por un ateísmo materialismo completo, se suponía basado en la ciencia física y que utilizó como base de un ataque a fondo contra la religión. El *Sistema de naturaleza* fue el primero de una serie de libros que puntúan la filosofía con intervalos de aproximadamente una generación, que han alcanzado una norma popularidad entre quienes creen que la religión es "el opio del pueblo". Como los demás, el libro de Holbach comprende un especie de religión panteísta propia que no tiene ninguna dependencia lógica de la ciencia. Ciertamente el famoso apostrofe a la naturaleza con que acabó aquella obra no puede derivar, por medio de ninguna operación intelectual, de la contemplación de un sistema mecánico.

Holbach dejó tras ha vuelto ir en otro aspecto; otro con su ataque a la religión hizo un ataque igualmente franco al gobierno. Los gobiernos en general, y el gobierno de Francia en particular, han sido ignorantes, incompetentes, injustos, rapaces, dedicados a la explotación y no al bienestar de sus súbditos, indiferentes al comercio y a la agricultura así como la educación y las artes, han estado interesados principalmente la guerra y la conquista y en creado la despoblación y el hambre en vez de ser agentes del bien general. En toda esta acusación resuena intensamente una nota de conciencia de clase, la de la clase media excluida del gobierno, con aguda conciencia de sus propias virtudes, con honestidad enconada a un gobierno el explota en interés de una clase de parásitos sociales, y con una confianza serena en que sus propios intereses eran idénticos al bien general. Para Holbach y los utilitarista cingles es la creencia en que la clase media es un sentido especial de representación del bienestar social, hacía parecer ese conflicto de clases como un mal que se eliminaría sino más defender los derechos políticos. Esta conciencia de esto de clases y de que el gobierno es un instrumento de explotación fue llevada Inglaterra por el utilitarismo, quedando así en disposición de que el emplease Karl Marx.

Entre sus principios generales había poca diferencia entre la filosofía política de Holbach y la de Helvacio, pero Holbach tenía menos interés en la psicología y más en el gobierno. Los hombres no nacen malos, sino que les asigna los el mal gobierno; la esencia del mal gobierno consiste en que hace la felicidad general objeto principal; la causa del mal gobierno es que estado en manos de tiranos y sacerdotes cuyo interés no es gobernar, sin explotar; y el remedio es dar libre juego a la "voluntad general"²¹ implica una armonía entre el egoísmo y el bienestar natural. El soberano es un órgano ejerce la autoridad de de la sociedad para reprimir la conducta jurídica. Pero la sociedad es buena exclusivamente porque está al hombre de buscar su propio bien; y la libertad es "derecho

²⁰ *Système Social*, 1773; La politique naturelle, 1773.

²¹ La expresión *volunté générale* fue empleada por Diderot en su artículo sobre derecho natural en la *Enciclopedia* (1755) y por Rousseau en el suyo sobre economía política de la misma obra. A cuál de los dos hombre deba su origen es consa insegura, pero Rousseau le dio un significado especial propio; véase el capítulo siguiente.

inalienable” porque sin ella es imposible la prosperidad. Todas las naciones constituyen una sociedad internacional en la que la guerra es la contrapartida del asesinato y el robo dentro de una nación. El despotismo es una perversión de la soberanía en la que los intereses de una clase gobernante usurpan en lugar que debe corresponder al interés general; la división de intereses entre las clases es una fuente principal de debilidad. En una palabra, el remedio es educación, de la que Holbach esperaba que “operación milagro” de una reforma, de que los hombres son regionales y sólo necesitan ver cuál es su verdadero interés para seguirlo. Ilustraciones, elimínense los obstáculos avanzados por la rescisión y la tiranía, pese a los hombres en libertad de seguir la luz de la razón, convencerse a los gobernantes de que sus intereses son realmente idénticos a los de sus súbditos y se producirá casi de modo automático una condición feliz de la sociedad. Si los hombres ven sus intereses reales lo seguirán; si siguen un verdadero egoísmo su producirá el bien de todos. No hay nada más asombroso el modo como Holbach lanza un ataque contra la estupidez de la historia y sin transición propone simultáneamente cambiarla, sin más que señalar que la estupidez no da buenos resultados.

En contraste con la violencia de los ataques de Holbach contra el gobierno está la moderación bastante grande de los remedios generales que propone. Holbach en ningún sentido revolucionario, por lo menos en su intención. Dice una y otra vez de la razón no derramar sangre, que los hombres ilustrados son pacíficos, que la inteligencia es lenta, pero segura. Aún menos puede calificarse de demócrata los representantes del pueblo deben ser hombres acaudalados, “ligados al estado por sus posesiones interesados en conservarlas tanto como en mantener la libertad”

No entiendo por pueblo el estúpido populacho que, privados de ilustración y buen sentido, puede convertirse en cualquier momento en instrumento y cómplice de demagogos turbulentos que deseen perturbar la sociedad. Todo hombre que puede vivir respectivamente con los ingresos de su propiedad y todo cabeza de familia propietario de tierra deben ser considerados como ciudadanos. El artesano, el comercio civil asalariado deben ser protegidos por un estado al que sirven útilmente cada uno a su manera, pero no son verdaderamente miembros de esa que por su trabajo su industria han adquirido tierra.²²

De ahí que para Holbach el verdadero reformado fuese el soberano. Todo lo que necesitaba era convencerle de que “el absoluto derecho a obrar mal” era mala política. La creencia en la omnipotencia del ilustración no era una doctrina democrática porque la educación universal parecía un imposible. El gran demócrata del siglo XVIII fue Rousseau y sus ideas acerca de la educación atribuyan la mínima importancia la ilustración intelectual.

EL PROGRESO: TURGOT Y CONDORCET.

A través de toda esta literatura que va de Helvecio a Holbach circula idea del progreso humano. Estaba implícita en la idea de un orden social natural y en la visión de una ciencia general de la naturaleza humana, en la creencia de que el bienestar social es producto del conocimiento y sobre todo de la concepción de Locke y reconocimientos el resultado de la acumulación de experiencia. La idea de progreso no había estado enteramente ausentes del empirismo filosófico, desde la época en que Bacon había firmado, comparándolas es antigua con la moderna, en la época moderna “es una

²² *Système soial* (1773), vol. II, p. 52.

edad más avanzada del mundo y provista de infinitos experimentos y observaciones”, o cuando Pascal había fundado el historia del especie, como la de un individuo, puede ser concebida como un continuo proceso de aprendizaje. Voltaire contribuyó al mismo punto de vista al subrayar, esas historias, la idea de que la evolución de las artes y las ciencias es la clave del desarrollo social. Turgot y Condorcet convirtieron la idea de progreso en una filosofía de la historia al enumerar las etapas del desarrollo por las que ha pasado la sociedad.²³ De las obras de los dos autores es filosóficamente más importantes del ensayo de Turgot, aunque Condorcet muestra con mayor claridad las aspiraciones y esperanzas que inspiraron la creencia en el progreso. Turgot expuso con profunda penetración la diferencia esencial entre aquellas ciencias que, como la física como buscar leyes de los fenómenos recurrentes, historia, que siguen la siempre creciente acumulación de experiencia que constituye una civilización. Busca una pauta de esta variedad infinitamente creciente, surgió algo no muy distinto de la ley de los tres estados de Comte: un estado animista, uno especulativo y otro científico. Condorcet se limitó, después de mencionar las épocas prehistóricas hipotéticas, a dividir la historia europea en seis épocas, dos para la antigüedad, los la edad media y dos para la moderna. A su juicio, la Revolución Francesa señalan el comienzo de un era nueva y más gloriosa. Las calamidades que para él personalmente provoca revolución y que acabaron con él antes de que pudiera ser la revisión final de su libro, no pudieron destruir su confianza en el destino humano.

Una exposición que hace Condorcet del era venidera es mejor índice que su división del estudio del significado que tenía por él la idea de progreso. Esa utopía había de surgir de la difusión del conocimiento y del poder sobre los obstáculos físicos y psíquicos que se oponen a la felicidad que a los hombres el conocimiento. Su base es el empirismo de Locke, perpetrando a la manera de Helvecio. El progreso, creía Condorcet, había de seguir probablemente tres direcciones: una creciente igualdad entre las naciones, la eliminación de las diferencias de clase y una mejora mental y moral general resultante de las otras dos. Es posible que todas las naciones y todas las razas y de las están ilustradas con las respectivas revoluciones han demostrado que no son los norteamericanos y los franceses. La democracia acabará con la explotación de las razas atrasadas y edad de los europeos los hermanos mayores y no lo somos de los negros. Dentro de cada nación es posible eliminar las desventajas educación, oportunidad y riqueza que las desigualdades de clase social han impuesto a los menos afortunados. La libertad de comercio, el seguro de enfermedad y veces, la abolición de la guerra, la eliminación de la miseria y el lujo, la igualdad de derechos para las mujeres y, sobre todo, la educación universal puede dar a todos una oportunidad prácticamente igual. Por último, Condorcet esperaba que el progreso Siria produciendo por acumulación, ya que el perfeccionamiento de los sistemas sociales no correría las facultades mentales, morales y físicas del especie.

Llegar a una época en que el sol al hombre sólo al mundo de los hombres libres que no reconocerán otro señor que se su razón y que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y los instrumentos estúpido o hipócrita necesidad sino la historia o en la escena.²⁴

Bliss was in it that dawn to be alive,

²³ Turgot, *Discours sur les progres successifs de l'esprit humain*, 1750; Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des proeres de l'esprit humain*, 1794. En Inglaterra la *Political Justice* de Godwin (1793) presenta una filosofía semejante a la de Condorcet.

²⁴ *Esquisse* (ed. O. H. Prior), p. 210.

*Glosario era vivir aquel amanecer, pero ser joven el paariso mismo. (Son versos de Wordsworth, *The Prelude*, lib. XI. (T.))

But to be Young was very Heaven!*

Cuando se pasa revista a la filosofía brevemente descrita en este capítulo, puede eludirse la conclusión de que fue más importante la exención del público en que influyó que por la novedad o profundidad de las ideas que diseminó. Pertenecía más bien al *metier* de vulgarizador y al descubridor. Se ha llamado con razón al siglo XVIII la edad de la enciclopedias, un edad en la Europa consolidó ladrones concedidas por Higinio, más original, del siglo anterior. Eso es cierto aún de una figura tan sobresaliente como la de Montesquieu. Su filosofía política siguió siendo esencialmente la de los derechos naturales inherentes a la propiedad de los individuos, derechos que pisaban los cánones de lo que podían hacer legítimamente las leyes y los gobiernos, y establecían los límites que no podían traspasar justamente. Por la naturaleza del caso, tales derechos tenían que ser más seco máximas, producto de la infición racional, no susceptibles de prueba y aún menos de defensa mediante una generalización empírica. El peor de los casos era un dogmático mejor que el de la autoridad de la que liberó el siglo XVII, pero la apelación a la evidencia por sí misma no dejaba de ser dogmatismo. Miel la ciencia ni los estudios sociales pudo resistirse ante una aplicación amplia y firme de los métodos empíricos.

Un cambio eterna aunque no completamente consistente a este respecto en el curso del siglo XVIII: la filosofía social fue empírica en una forma en que no la había sido la de Hobbes ni la de Locke. Prosiguió el estudio de la historia social como no la había hecho nunca en el siglo XVII; exploró las costumbres y los usos de los pueblos extraños a la civilización europea en una forma en un racionalista habría considerado que merecía la pena de hacer; estudioso los procesos de la manufactura y las artes mecánicas, el comercio, las finanzas y los impuestos en modo desagradable para los sumos sacerdotes del saber superior. Sin embargo, es decir no tenía, por así decirlo, todos los prejuicios sediciosos del nacionalismo. Tenía la debilidad de pretender la omnisciencia y buscaba una arbitrariedad simplicidad. Apelaba los derechos, pero hacia los hechos hablasen un idioma predeterminado. Aunque la nueva ética de la autoridad y la nueva economía política, que contribuyan a la nepalés adiciones hechas a la teoría social, era lógicamente incoherentes por esa misma razón. Pretendía apoyarse en una teoría empírica de los motivos humanos, pero daban opuesta una armonía de la naturaleza que no podían tener un con apoyo en pro o científica alguna. Así, pues, el pensamiento popular de siglo XVIII retiró una filosofía en la que, en realidad, sólo creía a media y proceso un método que sola las medidas práctica. La importancia práctica de su filosofía popular fue muy grande. Extendió por toda Europa la fe en la ciencia; fomento la esperanza de que la inteligencia podría hacer a los hombres hasta cierto punto los amos de su destino social y político; defendió con la plenamente ideales de libertad e igualdad de oportunidad y pido humana, aunque lo hizo principalmente en intereses de una sola clase social. No sólo hizo una apoteosis desmedidas sus prejuicios, pero era intelectualmente superficial, y en parte por esta razón fue presa de una apelación asentimiento, comenzada por Rousseau, en conjunto carecía de sus sólidas virtudes.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

Carl L. Bercker, *La Ciudad de Dios del siglo xviii*, trad. española de José Craner. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

J. B. Bury, *The Ideas f Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, con una intruducción de Charless A. Beard. Nueva York, 1932.

Ernst Cassier, *Filosofía de la Ilustración*, trad. española de Eugenio Ímaz, segunda edición México Fondo de Cultura Económica, 1950.

F. T. H. Fletcher, *Montesquieu and English Politics (1750-1800)*. Londres, 1939.

Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Ideal of Progress in the French Enlightenment*. Nueva York, 1948.

Sir James George Frazer, *Condorcet on the Progress of the Human Mind*. Oxford, 1933.

Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*. Princeton, N. J., 1959.

C. J. Gignoux, *Turgot*. París, 1945.

F. J. C. Hermshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*. Londres, 1930, caps. V-VI, VIII.

Harold J. Laski, "The Age of Reason" y "Diderot" en *Studies in Law and Politics*. Londres, 1932.

Harold J. Laski, *El liberalismo europeo*, trad. de V. Miguélez, tercera edición. México, Fondo de Cultura Económica, 1961, cap. III.

Lawrence M. Levin, *The Political Doctrine of Montesquieu's "Esprit des lois"*. Nueva York, 1936.

Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, segunda edición revisada. Londres, 1954.

Adolph Meyer, *Voltaire: Man of Justice*. Londres, 1952.

David G. Ritchie, *Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions*. Londres, 1895.

Marius Roustan, *The Pioneers of the French Revolution*, trad. inglesa de Frederic Whyte Boston, 1926.

Constance Rowe, *Voltaire and the State*. Nueva York, 1955.

R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*. Cambridge, Mass., 1956.

J. Salwyn Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*. Nueva York, 1934.

Paul M. Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*. University, Louisiana, 1940.

W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach: A Prelude to the French Revolution*. Londres, 1935.

XXIX. EL REDESCUBRIMIENTO DE LA COMUNIDAD: ROUSSEAU

Hay un gran abismo entre los escritores más característico de la ilustración francesa y Jean-Jacques Rousseau. Resistencia era evidente para todos los interesados; su naturaleza cercana había sido herida nunca. Diderot recibió como “el vasto abismo entre el cielo y el infierno” y dijo que él solo hecho de pensar en Rousseau perturbar su obra “como si estuviese a mi lado un alma condenada”. Rousseau ha sucedido que quien quiera que base deshonestidad “merecía la horca”. La querrela razón o por duro para y la actitud de los ataques recíprocos de que hicieron objeto ambas partes es algo horrible. Aún el problema elemental de la honestidad personal sigue discutiéndose, aunque probablemente o son pocos quienes creen que Diderot ser un hombre enteramente bueno y que Rousseau era en realidad un hipócrita. Thomas Carley dijo en una ocasión que sólo difería de Sterling en sus “opiniones”. Rousseau difería de sus contemporáneos en todo menos en sus opiniones; incluso cuando empleaba la las palabras le daba el sentido diferente. Su carácter, su concepción de la vida, tuvo escala de valores, supresiones el IVA diferían esencialmente de todo lo que la ilustración consideraba como admirable. Los doce años transcurridos entre 1744 y 1756, que pasó en París, le asociaron íntimamente con el círculo que escribió la enciclopedia pero sólo producen ambas partes la convicción de que allí Rousseau estaba fuera de lugar.

Esa posición, en realidad todo lo que sobre la filosofía política escribió Rousseau, deriva directamente de su personalidad comprende desgraciado. Confesiones dan un cuadrado muy claro y una personalidad profundamente divina en la que jugaron un papel importante morbosidad es expresión religiosas. “Mis gustos de pensamientos –dice- parecía fluctuar siempre entre lo noble y lo vil.” Relaciones con mujeres, tanto la reales como las maquinarias, presentan una sensualidad violenta que no consigue la asociación animal ni una efectiva sublimación, sino que desembocaba en un torrente de fantasía sentimental y actitudes introspectiva. La disciplina, intelectual o moral, caracterizaba del calvinismo en sus formas más vitales, no existió nunca para él. Pero la tormenta va una conciencia puritana, en un profundo sentido del pecado y del miedo a la condenación eterna. Ello tuvo caso pocos efectos de lo que hizo, pero produjo, a modo de compensación, una buena cosecha de sentimientos morales. “Olvido fácilmente ni desgracias, pero no puedo olvidar mis faltas y aún menos de sentimientos virtuosos.” La apasionada creencia Rousseana en que los hombres son naturalmente buenos, de la que dijo una ocasión que era el principio fundamental de sus escritos éticos, era -1 comisión intelectual que una invasión de signo de su temor innato de ser malo. Cargado la culpa la sociedad pudo satisfacer sus necesidades de condenación y proteger a la vez con un mito comfortable.

Este concepto de la personalidad de Rousseau entre lo noble y lo vil, lo ideal y lo real, le robó toda satisfacción en sobre toda conciencia del valor de ella. La iniciación de un idea era como una los celestial que resolvía “todas las contradicciones de nuestro sistema social”. La expresión no nos da ni la cuarta parte de la vaga, pero deslumbrante visión. En sus relaciones sociales se movían con un penoso sentido de incapacidad, estupidez y falta de conciencia de sí mismo. No parece haber sido nunca su gusto más que con mujeres y relaciones prácticamente desprovista de todo contenido intelectual. Era parásito por inclinación y durante periodos considerables vivo en un estado de que mi dependencia, pero nunca pudo aceptar la dependencia con agradecimiento. En cambio, construyó en torno a si mismo un mito de pseudoestoicismo y ficticia autosuficiencia, que se expresaba sobre todo en forma de suspicacia hasta quienes trataban de ser amigo suyo y en el descubrimiento de complicadas conspiraciones, probablemente imaginarias, para arruinarle y presionarlo. A fines de su

vida esa sospecha se convirtieron claramente el delirio de persecución. A pesar de sus años de vagabunda sea –que no iba mal con su temperamento-, sus gustos y su moral representaban el sentimiento de la clase media baja. En esencia le interesaba las casas o greñas, tenía terror por las que incluye el arte, desconfiaba de los modales corteses, exaltaba sentimentalmente las virtudes vulgares y entronizaba el sentimiento por encima de inteligente.

LA REBELIÓN CONTRA LA RAZÓN

Más que la mayor parte de las obras, Rousseau proyectaba las contradicciones y desajuste de su propia naturaleza sobre la sociedad encontraba a su alrededor y buscaba un anónimo para su sensibilidad dolorosa. A este fin adoptó el contrato familiar entre natural y lo real, corriente todas las apelaciones a la razón. Pero Rousseau no apeló a la razón. Por el contrario, utilizar contraste para atacar la razón. Contrapuesta la inteligencia, el desarrollo y convencimiento y el progreso de la ciencia que la ilustración creía constituido de la única esperanza de la civilización, los sentimientos amistosos y benévolos, la buena voluntad de la reverencia. Lo que da valor a la vida son las emociones comunes, casi podríamos decir los intentos, con respecto a los cuales apenas difieren los hombres entre sí, y que Rousseau imagináis y en forma más pura y menos pervertida en el hombre sencillo e ineducado en el ilustrado refinado. “Un hombre que piensa es un animal depravado de seguido” todos sus valoraciones morales giraban alrededor del valor de sus sentimientos comunes: la sección de la vida familiar, el goce y la belleza de la maternidad, las satisfacciones de las artes familiares como la labranza, el sentimiento universal de reverencia religiosa y, sobre todo, el sentido de una de cómo de la participación en una vida común –todo lo que los hombres aprendieron de él a denominar la “realidades” de la vida cotidiana-. En este contraste el valor de sus sentimientos, las ciencias el futuro de la curiosidad ociosa; la filosofía, mera farsa interés del puente, la civilidad de una vida cortesana, oropel.

El héroe del primitivismo de Rousseau un nuevo noble salvaje; irritado y asombrado burgués, opuesta una sociedad que despreciaba mirando de abajo arriba, consciente de su propia pureza de razón y de la grandeza de sus méritos, y que tenía una profunda repugnancia por la maldad de los filósofos, para quienes no había nada sagrado. En consecuencia, por una extraña lógica de las emociones, unió en un igual condena al orden social que le oprimidas filosofía que había atacado los conocimientos de sí mismo orden. Opuso a ambos la reverencia las virtudes del corazón sencillo. La verdad es que Rousseau vio expresión por última vez en un resucitado temor, el temor de que la crítica racional, después de haber dolido los aspectos más inconvenientes de la reverencia tradicional, como los dogmas y la disciplina del Iglesia, pudieran detenerse ya ante aquellos otros aspectos de su reverencia que parecía un evidentemente juicioso conservar y seguido

Esos declamadores vanos y fútiles [los filósofos] van por todas partes, armados de sus fatales paradojas, mirando los sentimientos de nuestra fe en Orlando la virtud. Sonríe desdeñosamente ante nombres antiguos como preciso de rebelión y consagrar sus talentos y su filosofía destruir y difamar todo lo que los hombres consideran sagrado.¹

En resumen, la inteligencia peligrosa porque mina la veneración; esencia destructora porque elimina la fe; la razón, mala porque opone la prudencia a la intuición moral. Su veneración, fe en

¹ Discurso sobre las artes y las ciencias, trad. ingl. G. D. H. Cole, *The Social Contract and Discourses* (Everyman's Library), p. 142.

prisión moral la característica ni sociedad. Esto era una nota que la ilustración no podía comprender fácilmente –a no ser que la interpretarse como una defensa encubierta de la revelación Iglesia, que no era-, ya que de ilustración estaba acostumbrada a centrar su fe y esperanza en la razón y la ciencia. La enorme importancia de Rousseau reside en que, hablando en términos generales, puso de su lado la filosofía contra la propia tradición de ésta. Kant reconocía haber aprendido de Rousseau el extraordinario valor de la voluntad moral en comparación con la investigación científica; y la filosofía de Kant, sino la inclinación de una nueva época de, al menos del comienzo de una nueva división entre la ciencia de una parte y de religión y la moral de otro. En esta Es el de la filosofía era menos aliada de la ciencia que la protectora de la religión. La ciencia tiene que limitarse cuidadosamente el mundo de los fenómenos donde no para dañar a las verdades del corazón, la religión y a la ley moral. Decir que la ciencia sólo conoce las apariencias sugiere, por lo menos, que hay algún otro medio de conocer las realidades. La filosofía, una vez liberada de la ciencia, no siempre acompañó tranquilamente la ley moral. A veces con la verdad superior por procedimientos no racionales e irracionales –por la fe, la luz del genio o la intuición metafísica, UE la voluntad-. La desconfianza hacia la inteligencia operaba sobre toda filosofía del siglo XIX.

Una filosofía política que como la de Rousseau, comenzó agradeciendo los sentimientos morales frente a la razón, podía desarrollarse de muy diversas maneras, pero tenían por necesidad de ser contraria liberalismo tradicional, tanto de los derechos naturales como ante la utilidad. Tanto Rousseau como Kant negaron que el egoísmo racional fuese motivo moral bueno y excluyeron la prudencia de la lista de virtudes morales y seguido resultado podía ser una doctrina del igualdad, más radicales que la que fuera posible defender por motivo de razón y de derechos individuales, ya que Rousseau supone que las virtudes morales se dan en su mayor pureza entre la gente vulgares. Como dijo en el Emilio:

Son las gentes comunes las que componen especie humana; lo que no es el pueblo apenas merece ser tomado en cuenta. El hombre es el mismo en todos los rangos de la escala social y siendo ello así los rangos más numerosos merece mayor respeto.²

Sin embargo, una democracia de ese tipo no tiene que implicar necesariamente sino muy poca libertad personal, ya que da una importancia muy ligera a la preeminencia nivel. Una ética identifica la moralidad con el egoísmo racional presume al menos de libertad en que se privado, pero una ética de sentimiento, en una especie si subráyalos sentimientos que son igualmente innato en todos los hombres, no tiene que hacerlo así. En último término, lo más seguro es inculcar la reverencia hacia la autoridad de la tradición y la costumbre. La moralidad del hombre corriente, por muy buena voluntad que pueda representar, es inevitablemente la moralidad de su tiempo y lugar. Sus pautas son más bien la del grupo que la del individuo y tan moralidad enseñase entre la sumisión al grupo y la conformidad con los deberes consuetudinario. Siendo ello así, no hay una seguridad de que acabe por resultar democrática. Fue más o menos accidental que Rousseau valor a ser mucho una sociedad sencilla en la que no existiesen diferencias notables de rango. Las virtudes de lealtad y patriotismo que admiraba principalmente y la gloria de encontrar la felicidad en el bienestar del grupo no tienen por necesidad que hace referencia especial a la democracia. Es difícil decir si Rousseau pertenece más exactamente republicanism jacobino o a una reacción conservadora.

² Citado por Morley, Rousseau (1886), vol. II, pp. 226 s.

EL HOMBRE COMO CIUDADANO

Conviene establecer una distinción entre dos periodos de la obra política de Rousseau, un período formativo, ante aproximadamente corresponde a 1754-55, en el que dio forma sus propias ideas de oposición a Diderot,³ y el periodo en el que preparó su publicación la versión final del contrato social, apareció en 1762. Muchos críticos han percibido una discrepancia lógica fundamental entre las dos obras de estos dos períodos, descritos por Vaughan como “el individualismo retador del *Discours sur l'inégalité*” y “el igual retador colectivismo de *Contrat social*”. Es cierto que el propio Rousseau no sentía tal oposición; dice las confesiones que “toda las ideas vigorosas del contrato social que han publicado ante en el discurso sobre el origen de la desigualdad”. En general, la opinión de Rousseau es correcta, aunque también es cierto que en todos sus escritos abundan las ideas básicamente incompatible. En gran parte de lo que parece “individualismo retador”-el contrato social y en ninguna de sus obras puede ser reducida aún sistema lógicamente consistente. La diferencia entre las obras primeras y el contrato social consiste en que las primeras se estaba liberando de una filosofía social con la que no simpatizaba y en la última estado tratando de expresar, con toda la claridad de que era capaz, una contra-filosofía propia.

La filosofía social de la que tuvo que desligarse Rousseau era el individualismo sistemático que, en la época que escribía, atribuía a Locke. Sostenía esa doctrina que el valor de todo grupo social consiste la felicidad o satisfacción que produce a sus miembros y en especial la protección del derecho que le es inherente a poseer propiedad y a gozar de ella. Los seres humanos se ven llevado a la cooperación por el egoísmo ilustrado y minucioso cálculo de las ventajas individuales. Una unidad es esencialmente utilitarista; no tiene en sí ningún valor, aunque proteger los valores; el motivo en que descansa el egoísmo universal; y contribuye sobre toda la comodidad y seguridad en sus miembros. Rousseau atribuía con razón esta filosofía tanto a Hobbes como a Locke. Contra Hobbes adujo la pertinente oposición de la guerra de todos contra todos atribuía los seres humanos en un estado de naturaleza correspondiente realidad a la “persona pública” o “seres morales denominado soberano”.⁴ Los hombres no luchan en cuanto los individuos soldados, sino en cuanto ciudadano sus súbditos.

El autor que más contribuyó a liberar a Rousseau de este individualismo fue Platón. Con Rousseau comienza, en realidad, una nueva era de la influencia clásica en la filosofía que se extendió por intermedio del hegelianismo y que era más auténticamente griega en el fruto clásico del siglo XVIII. Lo que Rousseau saco de Platón fue un esquema general. Comprendían el primer lugar la condición de que la sujeción esencialmente ética y sólo de modo secundario problema de derecho y poder. En segundo lugar –y esto es más importante- tomó de platón la presunción, en vista en toda la filosofía de la ciudad-estado, de que la comunidad es principalmente incremento de moralización y representada, en consecuencia, el valor moral más alto. La filosofía a la que se opuso Rousseau porque de individuos plenamente formados; les imputaban un complemento adecuado de intereses la facultad de calcular –un deseo de felicidad, la idea de propiedad, el poder de comunicarse con otros hombres, de converger en ellos, de practicar con ellos y, por último, de crear un gobierno capaz de dar fuerza al pacto-. Platón estimuló a Rousseau a que se preguntase de dónde sacaba los

³ Las obras principales de este periodo el *Discours sur l'inégalité* (1754), el artículo de la *Encyclopédie* sobre “*Économie politique*” (1755), un capítulo suprimido, “*De la société générale du genre humain*” (i, ii) de la primera del *Contrat social*, y varios fragmentos inéditos. La mejor edición inglesa es la de C. E. Vaughan, *Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 vols., Cambridge, 1915. Las obras publicadas están traducidas por G. D. H. Cole en *The Social Contract Discourses* (Everyman's Library). Del *Contrato* y los *Discursos* hay varias ediciones españolas.

⁴ El fragmento sobre *L'état de guerre*, Vaughan, vol. I. p. 293.

individuos todas sus capacidades y no eran de la sociedad. Dentro de una sociedad puede abrir ilegalidad, libertad, egoísmo, respetar los dos; hora de ya no hay nada moral. De ello tiene los individuos facultades mentales y morales y por ella llegan a ser humanos, la categoría moral fundamentada no era del hombre sino el del ciudadano.

También contribuyó a llevar a Rousseau a esta conclusión al hecho de ser ciudadano de Ginebra. Es difícil ver en su juventud que ellos existe ningún enfrente tangible sobre mientras siguió siendo ciudadano ginebrino, pero más tarde racionalizó e idealizó este. Ello puede verse en la dedicatoria encabeza discurso sobre el origen de la desigualdad, escrita en una época en que estaba pensando en establecerse en Ginebra. Es idealización de la ciudad-estado fue una de las razones de que la filosofía política no llegasen nunca terminan articulación íntima con la política contraponen. En formular una teoría no contemplaba nunca al estado en escala nacional y el escribir sobre problemas concretos, sus opiniones tenían poco que ver con sus teorías. El propio Rousseau no era en ningún sentido nacionalista, aunque la filosofía contribuyó al nacionalismo. Al resucitar la intimidad del sentimiento y la reverencia que comportaba la ciudadanía en la ciudad-estado, permitió que sea aplicación, al menos como colorido emotivo, a la ciudadanía del estado nacional. Consideraba el cosmopolitismo implícito en el derecho natural como mero pretexto para eludir los deberes del ciudadano.

Durante los dos años en que se estaban formando sus ideas políticas propias, Rousseau se preocupó especialmente del significado de expresiones convencionales tales como el “estado de naturaleza” y el “hombre natural”, que era a todas luces incompatibles con su idea de que una comunidad los hombres no tienen cualidades morales. Una diferencia de opinión en este punto de Diderot inicia entre los dos hombres la querrela de duro toda la vida. El volumen de una enciclopedia publicada en 1755 tenía un artículo sobre el derecho natural, debido a Diderot y otro sobre la economía política escrito por Rousseau: aproximadamente por la misma época, esto escribió una crítica del artículo de Diderot destinada al contrato social, que no incluyó más tarde la redacción definitiva de sobra.

El artículo de Diderot era un progreso retórico de ideas convencionales: el hombre racional; su racionalidad le somete a la ley de igualdad natural; el patrón para juzgar la moral y el gobierno de la voluntad general de una especie, encarnada en el derecho y las prácticas de los pueblos civilizados. Su mismo convencionalismo hacía de un objeto adecuado para el ataque de Rousseau; esta diferencia de todos y cada uno de los artículos de creado aceptado. En primer lugar, la sociedad de toda la especie humana es una “verdadera quimera”; una especie que no es una sociedad porque la mera semejanza no creó unión real, en tanto que una sociedad es una “persona moral” que surge de un vínculo (*liaison*) real que une a miembros ello una sociedad tiene que tener cosas comunes, tales como un idioma, un interés John bienestar, que no constituyen una suma de bienes privados, sino la fuente del diseño de la especie humana en conjunto no tiene nada de sus cosas en común. En segundo lugar, es absolutamente falso que la razón por sí sola haya podido unir nunca los hombres y esto se ocupaban sólo de su felicidad individual, como supone la teoría convencional. Toda la argumentación es ficticia porque todas muestras ideas, aún la egoístas, están sacadas de las comunidades en que vivimos. El egoísmo no he natural ni más innato que las necesidades sociales que unen a los hombres de comunidades seguido por último, se existe idea de una familia humana general, surge de las pequeñas comunidades en que viven efectivamente los hombres; una comunidad internacional es el fin y no el comienzo.

Concebimos una sociedad general con arreglo a la cabeza de particulares; el establecimiento de estos pequeños nos hace pasar en estos dos grandes; y sólo comenzamos a ser verdaderamente hambres después de haber llegado a ser ciudadanos. Esto muestra lo que debemos pensar de esos pretendidos cosmopolitas al que justificar el amor a su país por su amor al especie humana, se jactan de amar a todo el mundo para poder disfrutar el privilegio de no amar a nadie.⁵

LA NATURALEZA Y LA VIDA SENCILLA

La argumentación básica del discurso sobre el origen de la desigualdad publicado aproximadamente mismo tiempo, está muy es corregida por el atractivo ataque contra la propiedad privada que ha venido a ser motivo principal de que se conozca esta obra. Es evidente que, si no hay derechos del hombre, la propiedad no es uno de ellos; en su proyecto, de conducción para Córcega. Rousseau llegó a decir el estado debía ser el único propietario. Pero ciertamente no era comunista. El artículo sobre “economía política” de la enciclopedia se refiere a la propiedad como “el más agrado de todos los derechos de ciudadanía” y aún en el propio discurso la considera como un derecho se le eternamente indispensable seguido es cierto el medio siglo anterior a la revolución produjo en Francia gane de comunismo y utópico que tienen aproximadamente la misma relación con el radicalismo de la clase media en el comunismo de Winstanley con la doctrina política de los reveladores ingleses. Meslier antes de Rousseau, Mably y Morelly después de él, bosquejar un esquema “naturales” de la sociedad de los bienes, y en especial la tierra, habían de ser poseídos en común y su producto compartido, y en la era revolucionaria el manifiesto de los iguales de Marechal y el alzamiento comunista de Babeuf de 1796 obtuvieron la idea de que la libertad política es un remedio superficial si la igualdad económica. Puede decirse que la ataque de Rousseau contra la propiedad privada contendió en el discurso perteneciente vagamente a ese cuerpo de ideas comunistas. Pero en ginebrino no contemplaba seriamente la idea de volar la propiedad y tenían concepto muy claro del cual fuese la oposición que debería corresponder a aquella en la comunidad. Lo que Rousseau aportó socialismo, utópico no fue, la idea, mucho más general, de que todos los derechos, incluso los de propiedad, son derechos dentro de la comunidad y no contra ella.

El discurso en conjunto trataba de resolver el mismo problema que el capítulo en que criticaba articuló de Diderot sobre el derecho natural. Lo que Rousseau plantean el edificio como el problema del libro es esto: ¿qué hay de realmente natural y que de artificial en la naturaleza humana? en términos generales, su respuesta consiste en que por encima del egoísmo y más allá de ir, los hombres sienten una reacción innata ante el sufrimiento de los demás. La base común de la sociabilidad es el sentimiento y no la razón; salvo por un hombre perverso, el sufrimiento, donde quiera que se produzca, el directamente doloroso. En este sentido los hombres son “naturalmente” buenos. El egoísta calculador de las teorías no existe la naturaleza, sino sólo en una sociedad pervertida. Los filósofos “saben muy bien lo que es un ciudadano de Londres o de París, pero no lo que un hombre”.⁶ ¿Qué es, pues, el hombre verdaderamente natural? la respuesta no puede sacarse del historia, porque si han existido alguna vez hombres naturales, no los hay, sin duda, en el momento presente. Se trata de pintar un cuadro hipotético, la respuesta es segura: el hombre natural en un animal que observaba una conducta puramente City; todo pensamiento, cualquiera que sea, es “depravado”. El hombre natural carecía enteramente del lenguaje, como no fuese en la forma de gritos sensitivos, y sin lenguaje es imposible toda y degenerar. En consecuencia, el hombre natural

⁵ Vaughan, vol. I, p. 453.

⁶ L'état de guerre, Vaughan, vol. I, p. 307.

no era moral y vicioso. No era desagradecido, pero tampoco feliz. Sin duda no tenía propiedad, ya que ésta fue resultado de ideas, necesidades previstas, conocimiento e industria que no eran intrínsecamente naturales, lo que implicaban el lenguaje, el pensamiento y la sociedad. El egoísmo, el gusto, la consideración por opinión de los demás, las artes, la guerra, la esclavitud, el vicio, el asunto cuyo del paternal, no existen en los hombres y no en cuanto estos son seres sociables que conviven el grupo de mayores o menores.

Éste argumento era muy general: demostrar únicamente que el egoísmo natural es una ficción, es inevitable alguna forma de comunidad y tiene un asociado de puramente instintiva. Pero Rousseau entre que yo con el otro argumento que era el irrelevante desde el punto de vista lógico. Sus primeros escritos, en grado, mucho mayor que el contrato social, está lleno de una especie de pesimismo, resultado probablemente del evitasesn provocada por su residencia París, que le se cree que la sociedad francesa de su tiempo era o, que un instrumento de proceso. La misma y ser absoluto de una clase no hace sino contribuir al lujo parásito de otra; las artes ponen “Hernando de Flores sobre las cadenas de los hombres” porque están más allá del alcance de las manos con cuyo trabajo sostiene; la explotación económica produce como resultado natural y de proceso político. En contraste con estos sociedad pervertida quiso pintar Rousseau una sociedad sencilla idealizada que encuentra en un punto medio entre lo indolente primitiva el egoísmo civilizado. Evidentemente la conclusión que las sociedades existen están pervertidas y deben simplificarse no tiene nada que ver con la conclusión anterior de que la única foto moralizada que hayan la obra inhumana es una forma de sociedad. La sociedad como tal fuese una perversión, la conclusión sería que debía abolirse: se ha causado a Rousseau de timidez por no haber deducido. En realidad no era esa la conclusión. La sociedad sencilla que percibió admirar ésta, como el propio Rousseau tratado con ahínco de demostrar, muy lejos de lo natural. Por esta razón no es muy claro qué consecuencias prácticas derivan –si es que se deduce alguna- de su crítica del estado de naturaleza. Todo depende de cuál sea la naturaleza de la sociedad en la que haya de encajarse al individuo. Un estado nacional, una clase trabajadora militante por catolicismo ultramontano podrían pretender, con el mismo título de la ciudad-estado en la que pensaba Rousseau, representar el valor final el que todos los hombres deben prestar su lealtad. De su doctrina puede deducirse consecuencias conservadoras con la misma facilidad de radicales.

De las primeras obras de Rousseau la que expone con mayor claridad teoría política al es el artículo sobre “economía política” del tomo V de la enciclopedia. Es evidente en cierto sentido trata de servir de compañero al artículo de Diderot sobre derecho natural contenido en el mismo volumen. La idea política más característica de Rousseau, la “voluntad general”, aparecen ambos trabajos, y e inseguro y fue el o Diderot tiene mental expresión. Lo indudable es que Rousseau de la propio. Su artículo apunta brevemente la mayor parte de las ideas desarrolladas más tarde en el contrato social –la teoría de que una comunidad tiene una personalidad colectiva o *moi commun*, la analogía organicista de un grupo social, la doctrina de que la voluntad general del grupo social fija las pautas morales válidas para sus miembros y de reducción implícita del gobierno a la que categoría de mero agente de voluntad-. El principio general que hay tras el argumento es ella mencionado de que la mera semejanza de especie de convertirse los hombres son sociedad sino que tal cosa sólo es posible para un vínculo psicológico o espiritual –“la recibida recíproca en la correspondencia interna de todas las partes”- análoga al principio vital de un organismo vivo.

Así, pues, el cuerpo político examina ser moral que posee una voluntad; y esa voluntad general, tiene siempre a la conversación y el bienestar del todo y de cada una de las partes y en la

fuerza de las leyes, constituye para todos los miembros del estado, en las relaciones que mantienen entre sí y con el estado, la norma de lo que es justo o injusto.⁷

La tendencia a constituir sociedades deshonrada universal; donde quiere que las individuos tienen ministerios común, constituyen una sociedad, permanente o transitoria, y toda asociación la voluntad general que regula la conducta de sus miembros. Las sociedades mayores no están compuestas directamente de individuos, sino de sociedades más pequeñas, y cada sociedad mayor establece los deberes de las sociedades menores que la componen. De este modo deja en pie Rousseau la "gran sociedad", la especie humana, cuya voluntad general del derecho natural, pero como sociedad y no como es. Sin embargo, los vínculos de esa sociedad son a todas luces débiles. En esto, Rousseau coloca el patriotismo como virtud suprema y como fuente de todas las demás virtudes.

Es cierto que los mayores milagros de virtud han sido producidos por el patriotismo: ese sentimiento pone vivo, quedará fuerza del amor de sí mismo toda la belleza de la virtud, le presta una energía que, sin figurar lo, lo convierte en la más heroica de todas las pasiones.⁸

Hay que hacer ciudadanos a los seres humanos antes de que se les pueda ser hombres, pero para hacerlo ciudadanos, los gobiernos tienen que dar libertad bajo la ley, que proveer el bienestar material y eliminar las grandes desigualdades en la distribución de riqueza, y que tener un sistema de educación pública mediante el cual los niños "se acostumbran a considerar su individualidad únicamente en su relación con el cuerpo del estado". El problema general de una filosofía política de expuso Rousseau casi en la forma de la paradoja con el que abre el contrato social.

¿Porque arte inconcebible sea encontrado en un medio de hacer a los hombres libres haciendo los esclavos?⁹

LA VOLUNTAD GENERAL

El contrato social se publicó en 1762. Según explica el propio Rousseau, lo conminó como parte de una obra mucho más amplia que tenía en proyecto, pero no pudo acabarla. El plan de sus obras más amplia es desconocido, pero daba la ordenación del tema del contrato, probablemente comenzó por exponer en forma recta su teoría de la voluntad general y pasó después a observaciones generales sobre la historia y política. La última parte del libro, tal como vio la luz, conserva rastros de lectura de Montesquieu, al igual que el plan de constitución de Córcega publicado por Rousseau y que sus *Considerations sur le gouvernement de Pologne*. El contrato social, y su parte teórica, es exactamente; cuando Rousseau escribe acerca de los problemas corrientes, es por general difícil ver la reacción que tienen la teoría con propuestas a las propuestas con su teoría. Puede afirmarse, pues, con seguridad, que no se perdió o nada cuando bando no el proyecto de la obra más amplia. La voluntad general y crítica del derecho natural comprendía todo el importe que tenía que decir. Los usos prácticos a que podía prestarse la teoría eran diversos y Rousseau no tenía conocimiento ni la paciencia necesarios para exponerlos. Su creencia en que una comunidad pequeña como la Ciudad-

⁷ Vaughan, vol. I, pp. 241 s.; trad. ing. De G. D. H. Cole, p. 253.

⁸ Vaughan, vol. I, p. 251; trad. ingl. De G. D. H. Cole, p. 263.

⁹ Vaughan, vol. I, p. 245, trad. ingl. De G. D. H. Cole, p. 256.

estado es el mejor ejemplo de voluntad general le impidió estudiar la política contemporánea con mucha penetración.

El desarrollo de la teoría de la voluntad general hecho en el contrato social aparecen vuelven paradoja, en parte a causa de la nebulosidad de sus ideas de Rousseau, pero en parte también a lo que parece, debido a un curso retórico por lo parado. Dada su crítica del hombre natural, es evidente que debe haber eludido la noción del contrato o carentes de sentido y tributada. Al parecer conservó la expresión porque le gustaba ser atractivo popular y, para no hacer demasiado evidente incongruencia, su primera crítica del estado de naturaleza que había escrito contra Diderot. No contento con esa compilación, después de introducir la idea del contrato la desvanece con sus explicaciones, al menos en cuanto pudiera suponer en el sentido contrato indefinido. En primer lugar, su contrato no tiene nada que ver con los derechos y poderes del gobierno, ya que éste no es sino un órgano del pueblo, y ésta, por ende, desprovisto de poder independiente y no puede ser objeto de un contrato. En segundo lugar, el arte millonario que da origen a una sociedad no ni siquiera remotamente semejante un contrato, y que los derechos y libertades de los individuos carecen en absoluto de existencia excepto en la medida en que los hombres son ya miembros de un grupo. Toda la argumentación de Rousseau se basa en el hecho de que una comunidad de ciudadanos es única, y cuentan sus miembros; éstos no la crearán tienen derechos contra ella. Es una “asociación”, no un “agregado”, una personalidad moral y colectiva. La palabra contrato es todo lo que buscaba que podía haber deseado Rousseau.

El orden social es un derecho sagrado que sigue de base a todos los demás.¹⁰

Esta dificultad, en lo que se refiere a mi problema, puede enunciarse en esos términos:

Hallar una fórmula de asociación que defiende proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca que a sí mismo y que de tan libre como antes...

Cada uno de nosotros pone en como una persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos un cuerpo cada miembro como parte libre del todo.¹¹

Otra paradoja consiste en el hecho de que Rousseau no pudo llegar a abandonar el intento de mostrar que al convertirse en miembro de la ciudad, los hombres ganan individualmente lo que ganarían permanecer estado. Ello es implícito en la famosa frase del comienzo del capítulo I del libro I del contrato social en la que afirmaba que se propone resolver el problema de que lo que puede “hacer legítima” esclavitud del hombre en la sociedad. Este modo de plantear el problema implica que Rousseau iba a demostrar, como podían hacerlo Holbach y Helvecio, debe ser miembro de la Sociedad resulta, en fin de cuentas, un buen negocio. Ciertamente que no podía hacer tal cosa si el estado de naturaleza en una quimera y todos los valores con arreglo a los cuales podían juzgarse en negocio, no existían sino dentro de una sociedad. De modo semejante, la formación de que el hombre está “dondequiera encadenado” implica que la sociedad es una carga de la que hay que compensar a los individuos; pero Rousseau iba a sostener que estos no son humanos sino en cuanto miembro de una comunidad. Una mala comunidad podían poner cadenas a sus miembros. Pero Rousseau estaba lógicamente obligado a sostener que lo hacía por ser mala y no por ser comunidad. El problema de qué es lo que justifica la existencia de las comunidades y había tenido que parecer debido. La pregunta de lo que hace que una comunidad sea mejor que otra es, desde luego, legítima; vicaría una comparación de comunidades en términos de los intereses sociales e

¹⁰ Contrat social, I. i.

¹¹ Ibid., I, vi.

individuales de cada uno de ellos protegí, pero no una comparación entre la comunidad y las ausencias de la comunidad. De modo análogo, un indebido puede ser más acomodado que otro de la misma comunidad, pero problema de si sería más o menos rico en el caso de que no pertenecieron a comer a tenía que ser desechado como carente de sentido. En efecto, la sociedad “sustituye el instinto por la justicia y da a las acciones de los hombres la moralidad de que ante carecían”. “De un animal estúpido ilimitado hizo un ser inteligente y un hombre.” Fuera de la sociedad no hay escala de valores que permita juzgar el bienestar.

En consecuencia, la voluntad general representa un hecho único respecto a una comunidad, a saber: que se tiene un bien colectivo y no es lo mismo que los intereses donde sus miembros. En cierto sentido, vive su propia vida, realiza su propio destino y sufre su propia suerte. De acuerdo con la analogía del organismo que Rousseau había desarrollado con alguna extensión en el artículo sobre “economía política” de la enciclopedia, puede decirse que tiene una voluntad propia, la “voluntad general”:

Y el estado la ciudad no es sino una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros; y si el más importante de sus ciudadanos es el de su propia conservación, necesita una oportunidad helicóptero para movilizaciones cada una de las partes de modo conveniente al todo.¹² los derechos de los individuos tales como la libertad, la igualdad de la propiedad, que el derecho natural de atribuía a los hombres en cuanto tales, son en realidad derechos de los ciudadanos. Los hombres llegan a ser, como dice Rousseau, “oro convicción y por derecho” y no, como había dicho Hobbes, porque su fuerza física sea sustancialmente igual.

El derecho de que cada particular tiene sobre su propiedad está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos.¹³

Este la comunidad donde los hombres obtienen la libertad civil, es un derecho moral y no meramente la “libertad natural” que, por una figuración del lenguaje, puede atribuirse a un animal solitario.

LA PARADOJA DE LA LIBERTAD

Lo dicho hasta aquí es perfectamente que se constituye una réplica adecuada a las extravagancias de la especulación escueta ni el respeto al estado de naturaleza. Sin embargo, esta lejos de ser claro que lo que ello supone la relación con los derechos de los hombres en su ciudad, en explicación de queda Rousseau a este respecto se contradice a veces dentro de los límites de una sola página. Por ejemplo:

Así como la naturaleza da cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político poder absoluto sobre todo suyos...

Convengo en que todo lo que cada individuo en ajena de su poder, sus bienes y su libertad por el proceso social es sólo la parte de todo ello, el uso de la cual importa a la comunidad: pero hay que convenir también que sólo el soberano es de un importante...

¹² Ibid., II, iv.

¹³ Ibid., I, ix.

Luego por esto el poder soberano, con ser absoluto, sagrado e inviolable, no sobrepasan y puede sobrepasar los límites de las convenciones generales y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que esas convicciones le han dejado sus bienes y de su libertad.¹⁴

En realidad, Rousseau se movía capricho entre su propia teoría de la voluntad degenerar y la doctrina de los derechos individuales inviolables que ostensiblemente había abandonado. El mero hecho de que los derechos de cualquier clase requirieron el conocimiento social y sólo pueda ser definido en términos de un bien común que no quiere decir nada respecto a los derechos habituales deba conceder a sus miembros una comunidad bien regulada. Como Rousseau creía y daba por el hecho que el propio bienestar social exige alguna libertad de elección y acciones de niveles, siempre que enfrenta con el problema de este tipo no presenta como limitación de la voluntad general. Lógicamente no puede ser nada semejante, será libertad es una de las ofrecidas por el bien general. Por otra parte, Rousseau era capaz de sostener que como no hay derechos inviolables frente el bienestar, no existen en absoluto derechos y niveles. Esto era también una conclusión lógica, a menos que se sostenga, cosa que no tenía ciertamente la intención de hacer Rousseau, que toda libertad es contraria al bien ser. Ciertamente la voluntad general es algo tan abstracto –no hace sino afirmar que los derechos son sociales- que no justificaba ninguna diferencia respecto la exención en que, dentro de la sociedad, podía dejarse prudentemente a los individuos a merced de sus propios medios. A la vez como la posición general era, desde lo, válida una teoría de los derechos naturales que no tomaban absoluto el bien hacer social.

Esta confusión que aparece en los argumentos de Rousseau dio origen a otra paradoja especialmente importante irritante, la paradoja de la libertad. Rousseau comienza asumir una carga de peso sobre las tres preguntas, pero no tenía que pasar sobre él, y siempre que intentasen realidad rechazar el egoísmo, a saber, la de demostrar que en la sociedad del hombre puede estar en una situación tal que “no obedezca más definido”. En consecuencia, emprendió nada menos que la tarea de demostrar que la sociedad no se producen nunca una verdadera coacción y que lo que se considera como tal sólo es coacción en apariencia, cosa que constituye una paradoja de la peor especie. Incluso un criminal desea su propio castigo.

Así, pues, para el pacto social no sea una fórmula vana, contiene prácticamente este compromiso... quienquiera que se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a serlo por todo el cuerpo; lo que significa otra cosa sino que se le obliga a ser libre... condición que constituye el artificio y observó de la maquinaria política, y la única cosa que hace legítimo los compromisos civiles, los cuales serán sin ella absurdos, tirano y sujetos a los más enormes abusos.¹⁵

En otros términos, la coacción no es realmente coacción porque cuando un hombre individualmente algo distinto de lo que el orden social edad, no quiere sino su capricho y no saben realidad cuales su propio bien y cuáles son sus propios deseos.

Este tipo de argumento, utilizado por Rousseau y después de por Hegel, consistían en peligro de cemento de prestidigitación de ambigüedades. La libertad no se había convertido en todo lo que Thorstein Veblen denominó una palabra “honorífica”, hombre de un sentimiento o lo que quieren bautizarse hasta los ataques a la libertad. Era perfectamente legítimo señalar que algunas libertades son buenas, en la libertad es una dirección puede comportar la pérdida de la libertad en la otra, o

¹⁴ Ibid., II, IV.

¹⁵ Ibid., I, VII.

que hay otros valores políticos de las lenguas circunstanciales que sostiene el mayor estimar que la libertad. Estirar las palabras y reforzarlas para demostrar que la restricción de la libertad en realidad es un medio de aumentar la que la opción es en realidad opción, no sirve sino para ser más vago aún ella vago lenguaje de la política. Pero no era éste lo creo. Casi inevitablemente iba implícita en esta formación la que un hombre cuyas convicciones morales son contrarias a la generales aceptadas en su comunidad, es caprichos y que debe ser eliminado. Esto no era acaso una inferencia legítima de la teoría abstracta de la voluntad general, de que la libertad de consecuencia es en ella donde social y no meramente individual. Pero en todas las situaciones concretas de la voluntad general tiene identificarse con algún cuerpo de opinión real y el racionalismo moral significa por lo como la identificación de la moralidad o los cánones que gozan de general aceptación. Obligar un hombre a hacer libre es un de mismo que ocultaba el hecho de hacerle protestar obediencia ciega a la masa aguar partido más porque. Robespierre hizo es aplicación inevitable al decir que los jacobinos que “nuestra voluntad es la voluntad general”.

Dicen que el terrorismo es el recurso del gobierno despótico. ¿Es, entonces, nuestro gobierno como el despotismo? Si, del mismo modo que el estado hablan vida la mano del héroe de la libertad, es como espada de que están armados los satélites de la tiranía... el gobierno de la revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía.¹⁶

La voluntad general, como dijo repetidas veces Rousseau, tienen que razón. Esto es una mera repetición de palabras, ya que la voluntad general representar bien social, que es la pauta de justicia. Lo que no es justo no es la voluntad general. Pero ¿en que relación se encuentra este derecho absoluto con los múltiples y contradictorios juicios acerca de? ¿Quién tiene derecho a decidir que es justo? los intentos hechos por Rousseau para contestar a estas preguntas dieron por resultado múltiples contradicciones evasiones. Unas veces dijo que la voluntad general se refiere sólo a los problemas generales y no a personas o acciones particulares, dejando así su aplicación al juicio privado, pero tal solución es contradictoria con el aserto que la voluntad general determinan esfera del juicio privado. Otras intentó hacer la voluntad general equivalente la decisión de la mayoría, pero esto implica que la mayoría tiene siempre la razón, cosas que ciertamente no creía. En otras ocasiones habla como si la voluntad general se registrase automáticamente haciendo que las diferencias de opinión se cancelen entre sí. No es posible refutar esta opinión, pero tampoco es posible demostrarlo. Equivalía decir que las comunidades –estado son naciones- sin una facultad inescrutable que les permite definir cuáles su bienestar y su destino. Rousseau dio origen al culto romántico del grupo, y esto constituye la diferencia fundamental entre la filosofía social y el individualismo contra el que se reveló. El nacionalismo centrado su sistema de valores de la cultura del individuo, en el esas en interés del independencia de juicio y de iniciativa. La filosofía de Rousseau subrayaba el engrandecimiento del grupo, a las acusaciones derivadas de la participación el cultivo de lo no-racional.

En la intención de Rousseau la teoría de la voluntad general y tenía mucho la importancia del gobierno. La soberanía pertenece sólo el pueblo como cuerpo, en tanto que el gobierno es un mero órgano que tiene poderes delegados que se le puede retirar o modifica según lo quiere la voluntad del pueblo. El gobierno tiene ningún derecho adquirido con los que habían dejado la teoría pactista de Locke, sino que ocupaba simplemente la posición de un comité. Rousseau concebía esa

¹⁶ Discurso a la Convención Nacional, 5 de FEBRERO DE 1794; Moniteur universal, 19 Pluvioso del año 2, p. 562.

necesidades toda forma de un gobierno representativo, ya que la soberanía del pueblo no puede ser representada. El único gobierno es, hubo tanto la democracia directa, en la que los ciudadanos pueden estar presente en la asamblea comunal. Aparte de la admiración de Rousseau por la ciudad-estado, no resulta muy claro por qué allá de estar restringida la voluntad general a esta un única forma de expresión. Creía, sin duda, que la teoría de la soberanía popular reducir al poder y deductivo, pero esto era la ilusión. En efecto, aunque “el pueblo” tenga todo el poder y toda la rectitud moral y toda la sabiduría, un cuerpo de este tipo o no puede, en cuanto tal, expresar su voluntad ni otro. Cuanto más exacta a la comunidad, tanto más autoridades tienen sus portavoces, lo mismo si se le llama representante o si se le denomina de otra manera. Incluso los partidos y fracciones que Rousseau detestaba con tanta firmeza, tiene más probabilidades de fortalecer que debilitarse con la soberanía corporativa. Una minoría bien regimentada, cuyos líderes están convencidos su propia expresión y cuyos miembros “piensan con su sangre” ha resultado ser un órgano casi perfecto de la voluntad general.

ROUSSEAU Y EL NACIONALISMO

La filosofía política de Rousseau vaga que apenas puede decirse que pondrás en una dirección específica. Es probable que en la época de la Revolución, Robespierre y los jacobinos debiesen la mayor parte de sus doctrinas, ya que su teoría de la soberanía popular es una versión de todo derecho adquirido al gobierno la convertía, como dijo Gierke, en una especie de doctrina de la “revolución permanente” muy adecuada los propósitos de un partido Democrático radical. Por otra parte, en la concepción de la vida general no había en realidad nadaestuviese que ser compartido conscientemente por el pueblo o expresado sólo en una asamblea popular. El entusiasmo de Rousseau por la ciudad estado democrática era un anacronismo. La pequeña comunidad economía predominantemente rural, heredada mediante unos vínculos laxos con otras comunidades semejantes, el caso fuese la representación más literal de sus ideas, no tenía ningún importancia en Europa y sólo podía tener un importancia pasajera en América. Aunque Rousseau creía que la libre ciudadanía era imposible de ninguna forma de estado que fue de mayor tamaño, era inevitable, dadas las circunstancias, el sentimiento sus o por su doctrina diese por resultado la idealización del patriotismo nacional. Así, por ejemplo, aunque en su ensayo sobre el gobierno de Polonia aconséjase una política de descentralización, la única eficacia de la obra tenía que estribar en su apelación al nacionalismo polaco. Por otra parte, calumnió reiteradas veces a los ideales humanitarios y cosmopolitas de la ilustración calificándolos de mera falta de principios morales.

Dígase lo que se diga, hoy no quedan ya franceses, alemanes, españoles, ni siquiera ingleses; no hay sino europeos... Siempre que encuentran dinero bar y mujeres que corromper, se encuentran en todas partes de su casa.¹⁷

El resultado neto fue una adaptación muy poco crítica del ideal de ciudadanía que había existido en la ciudad estado al estado nacional moderno que constituye una forma casi por completo distinta de la unidad social y política. Así se idealizó el estado como encarnación de todos los valores de la civilización nacional, al modo como la *polis* griega se había sobrepuesto a casi todos los aspectos de la vida griega, aunque en realidad ninguna estado moderno hizo nada semejante. Desde modo, sin

¹⁷ *Cosiderations sur le gouvernement de Pologne*, cap. III; Vaughan, vol. II, p. 42.

ser nacionalistas, Rousseau contribuyó a refundir el atribuida al de la ciudadanía en una forma tal que pudo apropiarse lo el sentimiento nacional.

Sin embargo, el nacionalismo no era una forma simple actuasen una se la dirección impulsado por un solo movimiento. Puede significar la democracia y los derechos del hombre, como generalmente ocurrió durante la época de la revolución, pero podía significar también una alianza entre los aristócratas terratenientes y la nueva desgracia de la riqueza de la clase media. Podía barrer los restos de las instituciones feudales para no conseguir sino edificar en su lugar no es instituciones es apoyarse en con no menos vigor en las lealtades tradicionales y la subordinación de clases. Era inevitable el nacionalismo de Francia e Inglaterra, en donde no había dudas respecto a la unión política, fuese enteramente distinto del nacionalismo de Alemania, donde la aspiración a un gobierno nacional cuyos límites coincidía sin con la unidad de la cultura alemana había de sobreponerse pronto a todos los demás problemas. La idealización hecha por Rousseau de los sentimientos morales del hombre corriente había en encontrar un eco inmediato en la ética de Kant. Su significación plena, en especial su idealización de la voluntad colectiva y de la participación en la vida común, apareció la filosofía alemana con el individualismo de Hegel. Sin embargo, el colectivismo de Rousseau exigía una revalidación radical de la costumbre, la tradición y la herencia acumulada de la cultura nacional, cosa sin las cuales la voluntad general no era sino una fórmula vacía. Esto equivalía, su vez, a una revolución completa de los valores filosóficos. Desde la época de Descartes había sido general contrastar la costumbre con la razón. La tarea propia de la razón había sido liberar a los hombres de la servidumbre de la autoridad y la tradición, para que pudieran ser libres de seguir a la luz de la naturaleza. Éste era el significado de todo el impotente sistema del derecho natural. El sentimiento de Rousseau hecho tácitamente a un lado todo esto. El idealismo de Hegel trató de entretejer la razón y la tradición formando una sola unidad-la cultura expansiva de un espíritu o conciencia nacional. En efecto, la razón había de desplegarse al servicio de la costumbre, la tradición y la autoridad, subrayando de modo paralelo los valores estabilidad, unidad nacional y continuidad de desarrollo.

La filosofía de Hegel concibió la voluntad general como el espíritu de la nación que se expande y encarna en una cultura nacional y crea sus órganos en una constitución histórica. Aparte de la incoherencia con que la presenta Rousseau, el efecto patente de la voluntad general, tal como la expuso, en el carácter y humanamente abstractos de su concepción. Era la de idea o forma de una comunidad, del mismo modo el imperativo categórico de Kant era la mera forma de una voluntad moral. Nada sino el accidente histórico, por así decirlo, la unión sentido de pertenencia a una nación y en la idealización de la ciudadanía nacional. La situación de Rousseau, año en la vida nacional francesa, su incapacidad moral para aliarse con una causa social cualquiera y el estado de la política francesa en la época en que escribió conspiraron para impedirle dar a la voluntad general ningún encarnación concreta. Sin embargo, Edmund Burke proveyó inmediatamente a esta necesidad. Para Burke las convenciones de la constitución, los derechos y deberes tradicionales de los ingleses, la presencia viva de una rica cultura nacional transmitida de generación en generación no eran afecciones y no existencias reales, desarrolladas con el calor del patriotismo ardiente y el ardor del sentimiento moral. En los últimos años de su vida la violencia y el horror de la Revolución Francesa se impulsaron a romper con sus hábitos de siempre y exponer en términos generales la filosofía basándose en la cual había estado siempre. El resultado fue la vez un contraste con Rousseau y un suplemento a su doctrina. En Burke la vida colectiva Inglaterra llega a ser una realidad consciente. La voluntad general se libera de su temporal servidumbre respecto al jacobinismo y se convierte en un factor del tradicionalismo conservador.

A lo largo de todo el siglo XVIII la tradición del racionalismo filosófico y el sistema del derecho natural, era su creación más típica, se encontraban en un estado de gradual decadencia. La negación que de ambos hizo Rousseau en gran parte cuestiones sentimiento; le faltaban la penetración intelectual y la firmeza de aplicación intelectual necesarias para criticar el sistema el lugar del cual colocó la autonomía del sentimiento. Pero esta crítica existía ya, por obra de David Hume. Desde la época de Locke, el desarrollo de la filosofía empírica y la práctica cada vez más empírica de los estudios sociales había provocado en el sistema del derecho natural una firme infiltración de ideas congruentes con él. Acaso fuese más cierto decir el propio sistema iusnaturalista había incluido desde el principio, bajo el nombre de razón, una serie de factores diversos que tenían que ser discriminados en gracia de la claridad y que se fueron haciendo cada vez más incongruentes a medida que avanzaban los estados sociales. La ruptura del viejo sistema se debió principalmente al genio analítico de Hume. Se limita selectiva de la razón era en realidad una contusión lógica previa, tanto del valor atribuido por Rousseau asentimiento moral como del atribuido por Burk a una creciente tradición nacional.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism*. Boston, 1919.
- Ernest Cassier, *The Question of Jean- Jaques Rousseau*, trad. Inglesa de Peter gay. Nueva York
- Jhon W. Chapman, *Rousseau Tottalitariam or Liberal?* Nueva York, 1956.
- Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*. Londres, 1934.
- Frederick C. Green, *Rousseau and the Idea of the Progress*, Oxford, 1950
- Frederick C. Green, *Jean-Jaques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings*. Cambridge, 1955, cap. VII.
- F.J. C. Hearnshaw (ed), *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of Age of Reason*. Londres, 1930, cap. V.
- Charles W. Hendel, *Jean- Jaques Rousseau, Moralist*. 2 vols. Londres, 1934.
- Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, trad. española de Samuel Cossio Villegas, México, Fondo de Cultura Economica, 1949, cap. V
- Annie M. Osborn, *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-century Political Thought*, Nueva York, 1940.
- Albert Shinz, *La pensée de Jean-Jaques Rousseau: Essau d'interpretation nouvell*. París, 1929.
- J.L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*. Boston, 1952.
- C. E. Vaughan (ed), *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism*. Cambridge, Mas., 1948, cao. IV.
- Ernest H. Wright, *The Meaning of Rousseau*. Londres, 1929, cap. III.

XXX. LA CONVENCION Y LA TRADICION: HUME Y BURKE

LA FILOSOFIA de Rousseau atacó únicamente limitar las mentes de sistema de derecho natural, la artificialidad de no ver en la sociedad más que un instrumento para la consecución de bienes individuales y en la naturaleza humana nada más que una capacidad de calcular ventajas. Opuso a esto una sola contraposición, la de que el meollo de la personalidad sana consiste en sólo algunos sentimientos de gran consistencia que tienen poco que ver con la capacidad intelectual, pero que son de un tipo capaz de unir a los hombres en comunidades de tal modo que el bienestar de la comunidad constituya la parte más importante aún del bien privado. Apenas puede decirse que defendiera esta posición; denuncia o más bien como una institución moral, resultado de la penetración directa de una naturaleza no corrompida, y atribuyó como efecto a los filósofos, y a su desmesurado empleo de la crítica intelectual, el egoísmo y la falta espíritu público que veía en la sociedad europea. Si Rousseau hubiese estado sólo habría sido muy fácil que se derrumbara el imponente sistema del derecho natural, elaborado en el siglo y medio desarrollo filosófico, ante un ataque tan mal dirigido y que conducía a un resultado tan cierto en sus aplicaciones como era la voluntad general. Pero Rousseau no estaba solo. La aclamación que consiguió con un conjunto de ideas no muy numerosas ni bien ordenadas y que expuso con un sentimentalismo que era cursi con tanta frecuencia conmovedor, demostró que su público estaba ya preparado, al menos emocionalmente, para responder a su nuevo tipo de apelación moral. Desde el punto de mas intelectual en ella inadecuado el sistema del derecho natural en el sentido de que no aportaba ningún aparato racional adecuado a los estudios sociales que se estaban proyectando y que su pretensión dogmática de evidencia por sí mismo era poco más que jactancia. Perduraba aún en Francia sobre todo por su utilidad como disolvente revolucionario de un sistema político y social anticuado.

En Inglaterra se existía esta razón para su supervivencia. La defensa de la revolución acabó con Locke y, hasta que la Revolución Francesa no produjo una reverberación de derechos naturales, en torno de los escritos ingleses durante todo el siglo XVIII fue marcadamente conservador tanto en materia de política como de religión. En un país en que tanto la Iglesia como el gobierno, aunque sujeto sin duda a serios abusos, servían bien a los intereses de las clases que si expresaba políticamente, el sistema de derecho natural había perdido su utilidad práctica inmediata. Además, la filosofía inglesa en el medio siglo siguiente a la publicación de *Ensayo* de Lockese desarrolló casi exclusivamente siguiendo líneas empíricas, subrayando la historia natural de las ideas y su derivación de los sentidos como había sugerido el propio Locke. El pensamiento ético inglés siguió el mismo camino. La idea de una ética deductiva que partía de leyes morales evidentes por sí mismas y que Locke habría conservado, quedó anticuada enseguida. Hasta Bentham, el utilitarismo inglés no tuvo los fines radicales y reformistas que Helvecio dio a la teoría Francia, pero era más claro desde el punto de vista sistemático, ya que intentaba eliminar conscientemente ideas incongruentes con la justicia natural y el derecho natural. Aún en la economía, que continúa siendo el valor de la ley natural hasta bien entrado el siglo XIX, Adam Smith fue en conjunto menos de voto de un método deductivo que los economistas clásicos posteriores a él, probablemente porque estos se llevan más influidos que Smith por los fisiócratas franceses. Acaso hubiera podido ser su economía más sistemáticamente empírica de haber seguido más de cerca los ensayos económicos de su amigo Hume.

HUME: RAZÓN, HECHO Y VALOR.

Esta crítica y el grado el sistema del derecho natural culminó en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, publicado en 1739-1740. Esta obra ocupa una posición crucial en historia de la filosofía moderna y su importancia nos encuentra de modo principal en el campo de la filosofía política. A la vez, la posición filosófica general desarrollada por Hume tuvo una profunda influencia en todas las ramas de la teoría social. Lo que aportó Hume fue un penetrante análisis lógico que, caso de ser aceptado, destruya todas las pretensiones de validez científica del derecho natural. Además, extendió este resultado típico a las aplicaciones específicas del derecho natural en los campos de la religión, la ética y la política. Exponer al menos los principios más importantes del análisis de Hume porque afectaron a todo el curso futuro de la teoría social. Pueden dejarse de lado los detalles de la formulación de sus argumentos, que hoy están anticuados.

Hume emprendió la tarea de analizar el concepto de razón tal como se entendía por lo general en los sistemas de derecho natural, para mostrar que bajo este término se había cambiado y confundido sin crítica alguna tres factores de sus de significado enteramente distintos. El efecto de esta confusión fue presentar como verdades necesarias, o leyes inmutables de naturaleza y moralidad, proposiciones que no pueden pretender tal certidumbre absoluta. Hume emprendió en primer término la tarea de definir al que se puede denominar justificadamente razón en este sentido necesario e inevitable. Hay, admitía, ciertas “comparaciones de ideas” que producen verdades de este tipo. Tales verdades se encontraban, a lo que creía, sólo en partes limitadas de las matemáticas y tenían peculiaridades definidas. Era lo que hoy se denomina consecuencias implícitas formales, que afirmaban que caso de darse por sentada una premisa, se sigue una determinada conclusión. Lo necesario saber nada acerca de la verdad de la premisa, de que todo lo que se infiere es que si una proposición es cierta, otra proposición tiene que ser también verdadera. Como dijo Hume con no mucho exactitud, la relación se produce sólo entre ideas; los hechos reales no importan. Debido a la dirección en que sus intereses impulsaron a Hume, excedió menos importancia de la que merecía a ese tipo de verdad matemática o formal. Lo que importa principalmente era distinguirlo de otras operaciones lógicas con las que se confundía y también mostrar que ese era el sentido precisó y adecuado de la verdad nacional o necesaria.

Se sigue claramente de lo anterior que ninguna “comparación de ideas” puede demostrar una cuestión derecho y también que las relaciones entre cuestiones de hecho no son nunca necesarias en el sentido lógico racional riguroso que se acaba de mencionar. Esto era lo sustancial del famoso análisis de Hume de la relación entre causa y efecto. Siempre su posible suponer lo contrario de cualquier cuestión de hecho, y cuando dos hechos acontecimientos encuentran relacionados como causa y efecto, todo lo que puede saberse acerca de ellos es que en realidad serán juntos con un cierto grado de regularidad. Aparte de la experiencia de encontrar los juntos en la realidad, sería imposible inferir el uno del otro. De ahí que si se utiliza el término necesario en el sentido lógico propio que tienen matemáticas, la denominada conexión necesaria entre causas y efectos sea una idea ficticia: entre causa y efecto no hay sino una correlación empírica. Debe seguirse de ese análisis de las relaciones causales y las cuestiones de hecho que las ciencias empíricas, que tratan de acontecimientos que ocurren en la realidad y de las correlaciones que se producen entre ellos, son fundamentalmente distintas de las matemáticas o del razonamiento deductivo, que no muestra sino que una proposición deriva de otra.

En tercer lugar se aplica la palabra razón o razonable a la conducta humana. En particular iusnaturalismo trató siempre de probar que hay principios racionales de derecho, justicia y libertad que puede demostrarse son necesarios e ineludibles. Esto, concluía Hume, era otra confusión. En efecto, en tales casos, cuando se dice que un modo de obrar es justo o bueno, no se hace referencia a la razón, sino a alguna inclinación, deseo o "propensión" humanos. La razón no dicta por sí misma ningún modo de obrar. Puede mostrar, reduciendo conocimiento de causa y efecto, el resultado de obrar en una determinada forma será uno u otro; pero perdurar el problema de sí, una vez acabado el razonamiento, el resultado es como aceptable para la inclinación humana. Con la razón sólo es guía de la conducta en el sentido de que muestra que medio sirven para alcanzar un fin deseado o el modo de evitar un resultado desagradable; pero el carácter agradable del resultado no es razonable ni irrazonable. Como dijo Hume, "la razón es y debe ser únicamente la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio el de servir las y obedecerlas". Se deduce de este análisis en la ética, la política o cualquier forma de estudio social en la que haya que tomar en cuenta juicios de valor son distintas de las ciencias educativas y de las puramente causales o empíricas.

Hay, pues, tres operaciones fundamentales distintas, que han sido confundidos bajo el nombre de razón, pero que Hume se propuso distinguir: hay, en primer lugar, la deducción de la razón en sentido estricto; el segundo término, el descubrimiento de relaciones empíricas o causales; y en tercer lugar, la descripción de un valor, como cuando se habla de bondad, justicia o utilidad. Si se distinguen cuidadosamente esas tres operaciones, que por su base toda la pretendida racionalidad del derecho natural. Como los dos últimos usos de la palabra razón no son estrictamente racionales, contienen factores que no pueden demostrarse. Hume denominó "convenciones" a esos factores, y dedicó una gran parte de su filosofía a mostrar la presencia de tales factores en las ciencias empíricas y sociales. Esas convenciones son ineludibles en el sentido de que tanto la inferencia empírica como el sentido común práctico requieren algo semejante. Parecen válidas por que los hombres las emplean habitualmente y son útiles por cuanto que por medio de ellas se crean reglas más o menos estables de acción pero no puede demostrarse que sean necesarias; siempre se puede suponer lo contrario. Proceden menos de la razón que de la imaginación o de una "propensión a fingir", esto es, a suponer en la naturaleza o en la sociedad mayor vulgaridad de la que existe. En las ciencias empíricas es ejemplo de ello la ley de causalidad. Todas las supuestas pruebas generales de tal ley se mueven en un círculo vicioso y, en el mejor de los casos, sus argumentos no conducen sino a confusiones más o menos probables. Psicológicamente, cree Hume, es un mero hábito; por ello, no puede encontrar ningún motivo de que la naturaleza deba conformarse a los hábitos humanos, a pesar de lo cual, sin ello, no es principio que permita conectar los hechos. De modo semejante, como pudiere mostrar Hume, los valores sociales como la justicia o la libertad implican también convenciones cuyo autoridad tiene que referirse a la utilidad o, en último término, a su relación con los motivos humanos y las propensiones a la acción.

LA DESTRUCCIÓN DEL DERECHO NATURAL

Partiendo de esta posición filosófica general, Hume aplicó su crítica a demoler ramas del sistema naturalista. Uno cubierto del campo y se tardó mucho tiempo en descubrir todas las consecuencias implícitas en su argumentación, pero atacó por lo -3 grandes ramas del sistema: la religión natural o racional, la ética racional y la teoría contractual y consensual de la política. La noción misma de una religión racional-sostenía-tiene que ser ficticia ya que, sin imposible toda prueba deductiva de una cuestión de hecho, la existencia de Dios tiene que ser indemostrable. En realidad, la conclusión es

más general: es imposible una metafísica racional que pretenda mostrar la necesidad de la existencia de algo. Sin embargo, las denominadas verdades de la religión carecen aún de carácter fidedigno que para propósitos prácticos tienen las generalizaciones científicas; pertenecen sólo al dominio del sentimiento. De ahí que la religión pueda tener una "historia natural", esto es, una explicación psicológica o antropológica de sus creencias y prácticas, pero que no pueda plantearse el problema de su verdad. De modo semejante es posible que la razón pueda crear por sí ninguna obligación en moral ni en política, ya que los valores se basan en sesiones humanas a la acción. En consecuencia, la virtud es meramente una cualidad coacción mental que tienen aprobación general. Como la religión, puede tener una historia natural, pero la fuerza de la obligación moral depende de que se acepte en las propensiones, las necesidades y los motivos que impulsan a las acciones que le dan origen. No puede tener ninguna otra especie de validez.

Sin embargo, gran parte de la crítica ética de Hume estaba dirigida contra la forma del utilitarismo predominante de su tiempo, que trataba de derivar todos los motivos de la búsqueda de se y dedicación del dolor. Sujeción a ese utilitarismo era empírica unte, creía, justificadamente desde luego, que la doctrina en cuestión implicaba en exceso los motivos, a ser punto de falsear los. La naturaleza humana no es tan sencilla como para no tener más que una sola pensión, y muchos impulsos aparentemente primitivos no tienen, a juicio de Hume, relación evidente con el placer. Pueden ser mente benévolos-como lo es dentro de ciertos límites el afecto paterno-o puede no ser a primera vista egoístas ni benévolos. Hay que tomar la naturaleza humana tal como es, y el prejuicio predominante de que los motivos egoístas son en cierto modo razonables es parte de la misma falacia que hizo creer a los nacionalistas que la justicia es razonable. La concepción que tenía Hume de la naturaleza humana excluía la cantidad excesiva de cálculo y previsión que acostumbraban imputarle los moralistas contemporáneos de todas las escuelas. Los hombres no son-creía-muy calculadores o no persiguen la satisfacción de su egoísmo ni cuando buscan cualquier otra cosa. Sólo son previsores cuando sus sentimientos impulsos no están directamente afectados, pero el impulso choca con el egoísmo con la misma frecuencia que con la benevolencia. La forma del utilitarismo de Hume no atribuía ningún valor especial al egoísmo ni daba por supuestas pretensiones indebidas de la inteligencia humana. En este sentido tenía más en común con el utilitarismo de John Stuart Mill que con el de Bentham, que prefirió cuatro de la naturaleza humana, más sencillo, pero menos sostenible, adoptado por los utilitaristas franceses.

La crítica hecha por Hume de la tv del conocimiento-doctrina basada en que la obligación política sólo es obligatoria por haber sido aceptada voluntariamente-se complicó ligeramente por el hecho de que no le opuso objeciones fundadas en motivos históricos. Por el contrario, debilitó la teoría al considerar la como nada más que historia hipotética. Como más adelante Burke, Hume estaba dispuesto admitir la posibilidad de que, en el pasado remoto, la primera sociedad y misiva se hubiese formado por un acuerdo. Pero aunque ello fuera cierto, tal acuerdo no tenía nada que ver con las sociedades del presente. En efecto, si la obligación de obediencia cívica deriva de la obligación de cumplir un pacto, sigue siendo pertinente la pregunta de por qué es obligatorio este último. Empíricamente son dos cosas distintas: ningún gobierno pide en realidad a sus súbditos su consentimiento ni dejará de distinguir entre la sujeción política y la obligación derivada del contrato. Entre los motivos humanos, el sentimiento de lealtad o de fidelidad al gobierno es tan común como el sentimiento de que deben cumplirse los pactos. En todo el mundo político son más comunes los gobiernos absolutos-que ni siquiera los labios afuera ser tan la ficción del consentimiento-que los gobiernos libres, y sus súbditos rara vez discuten el derecho de aquellos salvo cuando la tiranía llega a ser demasiado opresora. Por último, la finalidad de las dos cosas parece ser diferente: la felicidad

política mantiene el orden y conserva la paz y la seguridad, en tanto que la santidad de los contratos produce sobre todo la confianza entre los particulares. Así, pues, es indudable-sostenía Hume- el deber de obediencia política y el deber cumplir un pacto son diferentes; el uno no puede derivar del otro, y aunque pudiera ninguno es más evidentemente obligatorio el otro. ¿Por qué deben ser obligados el uno o el otro? Sin duda porque sin ellos no es posible una sociedad estable en la que se mantenga el orden, esté protegida a la propiedad y ayer cambió de bienes. Ambas formas de obligación derivan de esa única raíz. Si se pregunta después porque se sienten obligados los hombres a mantener el orden y proteger la propiedad, la respuesta es, en parte, que tales cosas satisfacen motivos de egoísmo tangible, pero también en parte que la felicidad es un hábito impuesto por la educación y, en consecuencia, constituye una porción de la naturaleza humana del mismo modo que cualquier otro motivo. Los miembros de la sociedad tienen un sentido del interés común y admiten las obligaciones que ven impuestas por tal interés.

Por lo que se refiere a su naturaleza, Hume sostenía que el interés común se parece más al lenguaje que a una promesa o una verdad racional. Es un conjunto de convenciones o reglas muy generales de la experiencia ha demostrado que sirven de modo general a las necesidades humanas, aunque en casos particulares de su aplicación resulten contradictorios con esa finalidad. En gracia la estabilidad, los hombres tienen que saber con qué pueden contar y, por ende, es necesario que haya normas de alguna clase. Si éstas llegan a ser demasiado inconvenientes, los hombres las cambian, incluso por la violencia si no hay otro procedimiento, pero hablando en términos generales, cualesquiera reglas son preferibles a la ausencia de normas y lo más que puede esperarse es que operen relativamente bien. Es evidente que no son verdades eternas que tengan sus raíces en la naturaleza, sino meras pautas de conducta justificada por la experiencia de sus consecuencias y fijadas por el hábito. En general, mantienen una vida social estable conforme a las propensiones e intereses de los hombres. Hume distinguía dos grupos principales de tales convenciones, las que regulan la propiedad-a las que denominaba normas de justicia-y las relativas a la legitimidad de la autoridad política. En términos generales, la justicia significa que la posesión de propiedad debe ser estable, que se puede transferir por consentimiento y que los pactos deben ser obligatorios, rey de las todas ellas están justificada simplemente por el hecho de que hacen de la piedad una institución estable y satisfacen las necesidades Que creer los intereses de una propiedad. Un gobierno legítimo, a diferencia de la usurpación, se apoya en un grupo semejante de normas convencionales que sirven para establecer la distinción entre la autoridad jurídica y la mera fuerza. La prescripción y la promulgación formal son las más importantes de esas normas. Hume pone de manifiesto el carácter no racional de tales reglas señalando que sus efectos alcanzan con frecuencia a épocas muy remotas. La subida al trono de Guillermo de Orange en 1688 puede haber sido de dudosa legitimidad con arreglo a las pautas entonces aplicables, pero deviene legítima para el juicio contemporáneo por el mero hecho de que sus sucesores han sido aceptados como tales.

LA LÓGICA DEL SENTIMIENTO

Desatarse las premisas del argumento de Hume, es difícil negar que barrió toda la filosofía racionalista del derecho natural, de las verdades evidentes por sí mismas y de las leyes de moralidad eterna e inmutable que se suponían garantizaban la armonía de la naturaleza y el orden de la sociedad humana. En lugar de los derechos inviolables o de la justicia y libertad naturales, no queda sino la utilidad, concebir en términos de egoísmo o de estabilidad social, que da por resultado ciertos cánones convencionales de conducta que, en conjunto, sirven a las finalidades humanas. Tales

convenciones pueden, desde luego, estar muy extendidas y ser relativamente permanentes, ya que los motivos humanos son bastante uniformes y en sus líneas generales cambian con lentitud, pero no se les puede denominar universales que ningún otro sentido. Dependen siempre de algún estado de cosas, de las relaciones causales de los hechos con las inclinaciones humanas, y de la formulación de normas de posible aplicación que fijen el ámbito de esas inclinaciones. Las convenciones de la sociedad pueden explicarse por la historia, la psicología o la antropología, pero no pueden pretender validez salvo en el sentido relativo de ser generalmente convenientes y de concordar con el cálculo de utilidad que hacen los hombres. Todos los intentos de encontrar en ellas una adecuación o rectitud eternas son meras formas confusas de decir que son útiles; la del principio de utilidad, puede prescindirse de todo el sistema de derecho natural.

El resultado inmediato de este poderoso análisis destructor no fue en absoluto el que tuvo que haber supuesto Hume. Si esa crítica es válida, la única deducción posible que pueda sacarse de ella es alguna forma de positivismo empirista, sin metafísica ni religión y sin una ética que pretenda validez más allá de las circunstancias de la sociedad y de la satisfacción de las necesidades humanas. Lo que ocurrió fue que la metafísica, la religión y la ética más o menos ajustadas a las líneas tradicionales resultaron ser más fuertes que la crítica de Hume. Los filósofos calificados muestran en modo alguno dispuestos a negar que sus conclusiones eran ineludibles si se admitían las premisas y no hubo ningún esfuerzo especial encaminado a reanimar el sistema del derecho natural con sus verdades de razón evidentes por sí mismas. Por el contrario, después de la Revolución Francesa y de la reacción conservadora contra ella, era más probable que los filósofos reyes en que la doctrina de los derechos individuales no había hecho sino sufrir su justo de sino, ya que era inadecuado desde el punto de vista intelectual y socialmente peligrosa. Pero tampoco tenían deseo de detenerse los resultados de Hume, a los que se puso de moda estigmatizar como “meramente negativos”. En consecuencia, no había nada que hacer sino volver sobre la premisa principal de Hume y negar que estuviera acertado al establecer una distinción rígida entre razón, hecho y valor. Si se hubiese podido fundir estas tres cosas en una sola operación o si se pudiese interpretar la razón como comprensiva de las tres a la vez, se habría podido ser una nueva lógica, una nueva metafísica y una nueva defensa de los valores absolutos. Éste fue el camino escogido por la filosofía bajo la guía de Kant y, de modo más completo, por el idealismo de Hegel. Todavía se discute si por esa vía se llegó a una nueva síntesis o sólo a una nueva confusión. En cualquier caso, el positivismo de Hume tuvo el paradójico efecto de producir una metafísica complicada, un renacimiento religioso y una creencia más firme en los valores éticos absolutos.

Aunque Hegel dio la exposición más sistemática esta nueva filosofía, combinó ideas predominantes en todas partes a fines del siglo XVIII-en una nueva valoración literaria de “sentimientos”, en el pseudomedievalismoromántico, en la resurrección de la poesía popular y un nuevo interés en las raíces históricas de la cultura nacional, y en la idea de que el derecho y las instituciones expresan el íntimo “espíritu del pueblo”. Por lo que hace a la filosofía social, cabe mencionar tres factores que, a lo que se esperaba, podrían fundirse en una nueva síntesis. En primer lugar había una tendencia a despreciar la lógica (o la razón abstracta) en relación con el sentimiento, o a esperar que ambos podrían combinarse en una lógica más alta o más profunda. Es típica la desdeñosa expresión de Carlyle respecto a la filosofía de Hume, a la que califica de “lisa era continua de lógica en la que se trillan y criban con la misma imparcialidad mecánica todas las cuestiones, desde la doctrina de la está as a la historia natural de la religión”. En especial, se suponía que los sentimientos morales y los sólidos sentimientos reverencia religiosa y lealtad a la comunidad que había glorificado Rousseau, encarnaban una sabiduría más profunda de la resultante

de la mera claridad lógica. En segundo lugar, es el respeto por el sentimiento y la comunidad comportaban una antítesis de la razón, la nueva filosofía prefería ver en ellas el oye gradual de las razón implícito en la conciencia del especie o la nación. De ahí que no sean una carga de la que el individuo ilustrados deba desembarazarse, sino una preciosa herencia que debe conservarse y que la entrada en posesión de ellas sea un alto privilegios del individuo. Nadie expresó esta nueva valoración de la cultura nacional tradicional con mayor claridad que Burke. Por último, este cambio implicaba un nuevo sentido del significado de la historia. Llegó a convertirse en costumbre ver en la historia de la civilización el despliegue gradual del espíritu divino y el propósito divino. De ahí que los valores de la vida social-su moral, su arte y su religión, y los resultados conseguidos en el dominio de la cultura-fuesen a la vez absolutos y relativos: absolutos en su significado último, pero relativos en cualquier situación histórica particular en que encarnación. La razón del hombre es la manifestación de un espíritu cósmico subyacente que se va realizando gradualmente en la historia de las naciones.

BRUKE: LA CONSTITUCIÓN "PRESCRIPTIVA"

Burke hizo una importante aportación a este imponente, aunque romántico, edificio filosófico, que se completó con el idealismo de Hegel, y con él cual se propuso el siglo XIX remplazar el sistema del derecho natural. Más que ningún otro pensador del siglo XVIII, Burke consideró la tradición política con un sentido de reverencia religiosa. Veía en ella un oráculo el estadista tiene que consultar y un depósito cada vez mayor de los resultados conseguidos por la especie, que sólo debe modificarse con la debida reverencia hace un sentido íntimo. Hay, en verdad, una cierta incongruencia en colocar a Hume y Burke dentro del mismo capítulo. La claridad fría y un tanto sardónica del filósofo escocés en una antítesis de la ardiente imaginación y lindante reverencia del estadista irlandés. Sin embargo, en un cierto sentido, Burke aceptó las negaciones de la razón y el derecho natural hechas por Hume. Al admitir que la sociedad es artificial y no natural, que no es producto únicamente de la razón, esas pautas son convenciones y que, pasada en propensiones e instintos oscuros-incluso prejuicios-hay en él algo que casi es un reto. Pero "el arte es la naturaleza del hombre". Ésas propensiones y la sociedad que resulta de ya son naturaleza humana; sin ellas y si los cólicos e instituciones morales que crear, una criatura puede ser, como dijo Aristóteles, una bestia o hundidos, pero no un hombre. En consecuencia, las tradiciones de la vida de una nación tienen una utilidad que no se mide sólo por su contribución a la conveniencia privada o el goce de los derechos individuales. Son el depósito de toda civilización, la fuente de la religión y la moralidad y el árbitro incluso de la razón. Burke presenta, pues, la relación que había de surgir a la destrucción hecha por Hume de las verdades eternas de la razón y del derecho natural. El sentimiento, la tradición e historia idealizada se apresuraron a ocupar el vacío que dejaron los derechos evidentes por sí mismos al ser eliminados, y el culto de la comunidad remplazó el culto del individuo.

Se ha discutido mucho respecto a la coherencia de la filosofía política de Burke, y en especial a la congruencia entre sus principios *whigs* y su violenta reacción contra la Revolución Francesa. Ésa reacción destruyó asociaciones y amistades políticas de toda la vida y sus contemporáneos lo juzgaron incompatible con su anterior defensa de las libertades norteamericanas, sus ataques contra el control ejercido por la ley sobre el parlamento y su empeño en acabar con los intereses creados de la Compañía de Indias Orientales.en realidad eso era una equivocación. La coherencia de las opiniones políticas de Burke no fue nunca la de un sistema lógicamente construido, pero los mismos principios conservadores que motivaron su ataque contra la revolución se convirtieron en todos sus

escritos anteriores. Es cierto que los acontecimientos de Francia le pegaron, desequilibraron su juicio, pusieron de manifiesto odios que bien estados decorosamente cubiertos surgieron un torrente de retórica y sable en el que se perdieron en gran parte es imparcialidad, su juicio de la historia y su acostumbrado dominio de los hechos. Pero la revolución o produjo en el esas ideas, ni siquiera introdujo en ellas un cambio profundo. Lo único que hizo fue obligarle aislar las de los casos concretos y exponerlas como proposiciones generales. Sus creencias políticas fundamentales fueron en todo momento las mismas: que las instituciones políticas constituyen un vasto y complicado sistema de derechos descriptivos y observaciones consuetudinarias, esas prácticas son hijas del pasado y se adaptan al presente sin solución de continuidad, y que la tradición constitucional y social en general debe ser objeto de una reverencia fin a la religiosa, porque constituye el depósito de una inteligencia y una civilización colectivas. La revolución hizo que su versión de los hechos naturales fuese más violenta, pero no más completa. Por convenir así a la exposición, puede hacerse un distingo entre las opiniones de Burke sobre ciertos problemas específicamente ingleses-la naturaleza de la constitución, la representación parlamentaria y el valor de los partidos-y las generalizaciones cívicas provocadas en gran parte por la Revolución Francesa.

Burke, Aceptó, como exigía su lealtad a los principios *whigs*, la teoría transmitida por Locke de que la constitución era un equilibrio entre la corona, los lores y los comunes. Podía utilizar para fines retóricos el peso de la autoridad de Montesquieu, pero en realidad su idea del equilibrio constitucional tenía poco que ver con la separación de poderes que los liberales consideraban como baluarte de las libertades individuales. Para Burke, existe es equilibrio entre los grandes intereses creados del reino, y su base es simplemente la prescripción, no la inviolabilidad de los derechos individuales. En sustancia esta enteramente de acuerdo con Hume en que las instituciones de una sociedad política son convenciones santificadas por el uso y la costumbre.

Nuestra constitución es una constitución “preceptiva”; es una constitución cuya única autoridad consiste en que ha existido desde tiempo inmemorial suspensivo supuesto rey, vuestros lores, vuestros jueces, vuestros jurados, grandes y pequeños, son todos ellos restrictivos... la prescripción es el más sólido de todos los títulos, no sólo en materia de propiedad, sino también en lo que ha de asegurar esa propiedad, el gobierno... el hecho de que una nación hay existido y florecido durante mucho tiempo bajo cualquier gobierno establecido es una presunción a favor de este frente a todo proyecto no ensayado. Es una mejor presunción incluso de la elección de una nación, mucho mejor que todo arreglo repentino y temporal hecho por una auténtica elección. Porque una nación no es sólo una idea de extensión local y de agrupación momentánea de individuos, sino una idea de continuidad que se extiende tanto en el tiempo como en los números y el espacio. Y eso no es la elección de un día ni de un grupo de gentes, y una decisión tumultuaria y precipitada; es una elección deliberada de las épocas y las generaciones; es una constitución hecha por lo que es 1000 veces mejor que elección-por las peculiares circunstancias, ocasiones, temperamentos, disposiciones y hábitos morales, civiles y sociales del pueblo, que sólo se llegan en un largo espacio de tiempo... el individuo es estúpido; la multitud es, por el momento, estúpida, cuando actúa sin deliberación; pero la especie es prudente y, si se le da tiempo, en cuanto especie obra siempre bien.¹

¹ *Reform of Representation in the House of Commons (1782)*, Works, vol. VI, páginas 146 s. Las citas del original ingles hacen referencia a la edición de Bohn Londres, 1861.

Esta concepción de la constitución podía, es cierto, apoyarse la autoridad de Locke, pero no de aquellas partes de la obra de Locke que enseñaban que los derechos de los individuos son inviolables y que fueron las que más popularidad dieron a Locke entre los óvulos seculares. Entroncaban más bien con la tradición que Locke tomó de Hooker y que se remontaba hasta una idea pre-revolucionaria de la constitución como colaboración entre los diversos poderes; todos ellos tienen autoridad originaria, porque todos son órganos del reino, pero ninguno es legalmente soberano. Sin embargo, la teoría de la constitución de Burke y su concepción del gobierno parlamentario se basa en la solución dada en 1688 (a diferencia de la teoría filosófica que de ella hizo Locke) por virtud de la cual el control político efectivo pasó a manos de la nobleza *whig*. Su empeño de revivir el partido *whig* era ya reaccionario en 1770, porque las grandes casas *whig* habían dejado de usar de posiciones de autoridad indiscutida que había disfrutado después de la revolución. Fuese lealtad a esta concepción del gobierno inglés lo que hizo que Burke se opusiera a la reforma del parlamento y el desarrollo de la influencia ejercida sobre él por Jorge III. En efecto, tenía, y lo confesó francamente, el patronato de la con una y el dinero de los nababs de la Compañía de las Indias orientales, que, unidos tenían una influencia más fuerte que la que podía reunirlos *whigs*. La concepción de Burke del régimen parlamentario incluía, por lo tanto, la independencia del ministerio respecto de la corte y su liderazgo en el parlamento, pero excluía toda popularización de la Cámara de los Comunes.

REPRESENTACIÓN PARLAMENTARIA Y PARTIDOS POLITICOS

En consecuencia su teoría de la representación miraba también así siglo XVII. Apoyó la idea del distrito comunidad médica o territorial y la de representación como algo que implicasen la posesión del sufragio por una parte considerable de la población representada. Negó que los ciudadanos en cuanto tales estuviesen representados y que las mayorías numéricas tuvieran alguna importancia real en la formación de la opinión madura del país. La representación virtual, esto es, la representación “en la que hay una comunión de intereses y una simpatía de sentimientos y deseos”, tenía a su juicio, la mayor parte de las ventajas de la representación mediante una elección real y estaba libre de muchos de sus inconvenientes. En resumen, Burke concebía el gobierno parlamentario como dirigido por una minoría compacta, pero que buscaba el bien público, a la que en general el país estaba dispuesto a seguir, y en el cual el parlamento era ante todo un lugar donde se podía criticar a los líderes de esa minoría y donde su partido puede exigirles responsabilidad, pero en interés de todo el país. A la vez, sus opiniones permitían alguna crítica sana del gobierno representativo que existía entonces. Señaló con ciertas dificultades que surgían del intento de legislar con demasiado detalle en el parlamento. En sus discursos a los electores de Bristol escribió la defensa de la independencia de juicio y versión de un parlamentario, que ha llegado a ser clásica. Una vez elegido, el parlamento es responsable del interés total de la nación y el imperio y a sus electores su mejor juicio libremente aplicado, tanto si está de acuerdo con el de ellos como en el caso contrario. Como dijo Burke, un diputado no aprende de sus electores los principios del derecho y el gobierno.

El esfuerzo hecho por Burke para dar nueva vida a los *whigs* le hizo ver, antes que ningún otro estadista inglés, el lugar necesario que ocupa en el régimen parlamentario el partido político. Ello sabe implícito en la concepción *whig* del ministerio como comité director de la Cámara de los comunes. La argumentación de Burke se dirige contra el prejuicio, especialmente favorable a las pretensiones de un “rey patriota” como Jorge III, de que toda combinación que persiguiese el logro

de una finalidad política dentro de la nación, es una facción que no busca sino ventajas partidistas antipatrióticas. Formuló una clásica definición de un partido político:

Un partido es un grupo de hombres unidos para fomentar, mediante sus esfuerzos conjuntos, el interés nacional, basándose en algún principio determinado en el que todos sus miembros están de acuerdo².

Sostuvo, y no hay manera de discutir la razón de su aserto, que todo estadista serio tiene que tener ideas acerca de lo que exige una política sana y que, si es responsable, tiene que confesar la intención de poner en Picasso política y que buscar los medios de hacerlo así, en efectuar con otras personas de opiniones análogas de impedir que consideraciones privadas que durante su lealtad hacia ellas.

Esas personas tienen que formar una unidad y negarse a alianzas o jefaturas compatibles con los principios que constituyen la base de su partido. Esta era indiscutiblemente una idea de gran importancia para la comprensión y funcionamiento del régimen constitucional.

DERECHOS ABSTRACTOS Y LA PERSONALIDAD POLITICA

Es la importancia que tenían estas ideas acerca del gobierno inglés, es difícil que hubieran asegurado a Burke un lugar eminente entre los filósofos políticos. Fue la Revolución Francesa lo que le obligó, muy contra su voluntad, a exponer en términos generales los principios con arreglo a los cuales había acostumbrado a actuar. En sus primeros escritos había eludido, casi con observación, toda filosofía política. En los dos casos más célebres en los que desempeñó un papel importante-la controversia contra Norteamérica y el ataque contra los privilegios de la Compañía de las Indias orientales-sea tuvo de discutir los poderes jurídicos abstractos del parlamento y los derechos abstractos de las colonias y de la compañía. En lo referente norteamericana había propuesto consultar el espíritu de la constitución, pero había negado que mereciera la pena discutir sobre su letra. Aún más, había salido hablar respectivamente de las teorías abstractas acerca de los derechos de los ciudadanos, el recurso a las cuales había calificado de "síntoma seguro de un estado mal dirigido". Había contrastado el juicio en las ciencias abstractas, en las cuales es un mérito considerar cada una sola circunstancia, con el juicio político que requiere la consideración del mayor número posible de circunstancias. Adinerado que los problemas morales fueran nunca abstractos y había afirmado de "moralmente hablando, las cosas sólo son justas o injustas por su relación y conexión con otras". Había descrito la sabiduría del estadista como prudencia, sentido del conveniente en cada caso, conocimiento de la naturaleza humana y subordinación a la opinión pública. En resumen, había concebido la política como un arte y un don de penetración que se ocupaba de una materia tan "evidentemente mezclada y modificada" que los derechos humanos "se encuentran en una especie de situación intermedia no susceptibles de definición, pero no imposible de discernir". Fue carácter militante de la filosofía revolucionaria lo que obligó a Burke, no a exponer una teoría de los derechos, sino a proclamar en forma general sus ideas acerca del armazón en la que se producen los derechos.

² *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), *Works*, vol. I, especialmente pp. 372 ss [Hay traducciones de los fragmentos más importantes con el título *Textos políticos*, por Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 259-293.]

Es cierto que no negó nunca la realidad de los derechos naturales. Como Hume, admitió el contrato social puede ser cierto como mera hipótesis histórica, y estaba mucho más convencido que Hume de que algunas de las convenciones de la sociedad son inviolables. Nunca intentó decir que fueran esos principios inmovibles-probablemente habría figurado entre ellos la propiedad, la religión y las líneas principales de la constitución política-, pero no hay duda de que creía en su realidad. Sin embargo, también al igual que Hume, creía que era puramente convencionales. Es decir, que no surgen de nada que pertenezca a la naturaleza humana cuales que si humana en general, sino únicamente de las instituciones habituales y descriptivas que hacen de un grupo determinado de hombres una sociedad civil. Burke marcó precisamente el mismo contraste entre la especie y una sociedad que había señalado Rousseau en su crítica de dinero.

En un estado de naturaleza ruda no hay cosa semejante a un pueblo. Un cierto número de hombres no tiene en sí capacidad colectiva. La idea de un pueblo es la idea de una persona jurídica. Es enteramente artificial; y hecha, como todas las demás ficciones jurídicas, por acuerdo común. Cuál fuera la naturaleza particular desacuerdo, se deduce de la forma que adoptado esa determinada sociedad.³

Esta es la razón de que el ideal revolucionario de igualdad ser imposible de realizar y tiene efectos destructores. El gobierno de las mayorías no es sino una convención social, un artificio práctico implantado por acuerdo general y robustecido por el hábito; es totalmente desconocido para la "naturaleza". Además, la igualdad natural y socialmente ficticia. Constituir un cuerpo político implica diferencias de rango entre sus miembros, una "habitual disciplina social en la que los más sabios, los más expertos y los más opulentos dirige y, al dirigir, ilustran y protegen a los más débiles, los menos sabios y los menos provistos de bienes de fortuna". En resumen, un pueblo es un grupo organizado; tiene una historia y unas instituciones unos modos consuetudinarios obrar y unas reverencias, unas lealtades y en las autoridades habituales. Es una "verdadera personalidad política".

Tal estructura corporativa sólo en pequeño grado depende del cálculo por el egoísmo y aún de la voluntad consciente. Es irónico ataque contra la glorificación de la razón hecha por los revolucionarios, Burke estaba incluso dispuesto a decir que la sociedad se basa en el "prejuicio", es decir, en sentimientos profundamente arraigados de amor y altas, que comienzan por la familia y la vecindad y llegan hasta el país y la nación. En el fondo, esos sentimientos son instintivos. Constituyen la infraestructura sólida de la personalidad humana, en comparación con la cual la razón y el egoísmo son superficiales. En la base de la sociedad y la moral se encuentra la necesidad, sentida por todos los hombres, de ser parte de algo mayor y más duradero de su propia existencia efímera. Las comunidades no se mantiene unidas por el egoísmo astutamente calculado sino por el sentido de la común pertinencia y el deber, por el sentimiento de que se tiene un lugar en la comunidad, aunque sea un lugar muy bajo, y de que está moralmente obligado a llevar la carga de la propia posición personal impone tradicionalmente. Sin tal sentido es imposible una unión estable de hombres ya que la inteligencia individual, no podía da por instituciones consuetudinarias y sus deberes, es un instrumento frágil.

Tenemos miedo de hacer que los hombres vivan y se relacionen basándose en su depósito personal de razón; porque sospechamos que el depósito de cada hombre es pequeño y que harían

³ Appeal from the New of The Old Whigs (1791), Works, vol. 82.

mejor los individuos aprovechando el banco general y el capital común de las naciones y de los tiempos.⁴

Fue este sentido de la solidez de la vida comunal y de la relativo impotencia de la razón y la voluntad individual es que hizo a Burke enemigo de las ideas abstractas en política. Tales ideas son siempre demasiado sencillas puede encajar en los hechos. Dan por supuesto un grado de inventiva que ni siquiera el estadista más sabio posee y 1º de adaptabilidad de que carecen las instituciones. Éstas no son inventadas o creadas; viven y se desarrollan. De ahí que haya que aproximarse a ellas con reverencia y tocar las con precaución, ya que el político planeador e imaginativo que inventa planes especulativos y aventurados de nuevas instituciones, puede con facilidad destruir aquello que no tiene la inteligencia necesaria para reconstruir. Las viejas instituciones operan bien porque aquí mientras y mucho tiempo de habitación, familiaridad y respeto; ninguna nueva inversión, por lógica que sea, ópera hasta que ella reunido a su alrededor un cuerpo semejante de hábito y sentimiento. Por ello, las pretensiones de los funcionarios de ser una nueva constitución y un nuevo gobierno eran, a los ojos de Burke, locas y trágicas árabes. Cambiarse mejorarse un gobierno, pero sólo poco a poco y siempre de acuerdo con los hábitos debe su pueblo y dentro del espíritu de su propia historia. Esto era lo que quería decir Burke cuando hablaba de consultar el espíritu de la constitución. Tenía una reverencia casi mística por la sabiduría de un pueblo encarnada en sus instituciones. Suponía que una gran tradición política contiene siempre la clave de su propio desarrollo, no siguiendo de modo servir los precedentes, sino mediante la adaptación de una práctica consuetudinaria a una situación nueva. Esto era para él el arte del estadista, conservar por medio del cambio. Se trataba de una facultad de penetración tanto como de razón y en cuanto tal no era susceptible de ser definida.

LA TACTICA DIVINA DE LA HISTORIA

Así, pues, Burke no sólo presidió, como lo había hecho Hume, el supuesto de que las instituciones sociales se basan en la razón por la naturaleza, sino que invirtió en un grado mucho mayor que Hume el sistema de valores implicado por el iusnaturalismo. Son la costumbre, la tradición y la pertenencia a una sociedad los elementos que, en mucho mayor medida de la razón, dan a la naturaleza humana calidad moral. Como había dicho Rousseau, se llega a ser hombre por ser ciudadano. En efecto, es ese cuerpo “artificial” lo que aportó todo lo que hay ni moralmente estimable o incluso de auténticamente racional en la vida humana; “el arte es la naturaleza del hombre”. En contraste no se produce entre una autoridad estúpida y represora, por una parte, y el individuo libre y racional, por otra, sino entre “ese bello orden, este conjunto de verdad y naturaleza, así como de hábito y prejuicio” y “una raza desbandada de desertores y vagabundos”. La civilización pertenece a las comunidades, no a los individuos; todas las posesiones espirituales de un hombre derivan del hecho de que es miembro de una sociedad organizada. En efecto, la sociedad y la previsión social son los custodios de todo lo que ha creado la especie, sus ideales morales, su arte, su ciencia y su saber. La pertenencia a que implica el acceso a todos los depósitos culturales, a todo lo que constituye la diferencia entre el salvajismo y la civilización. No es una carga sino una puerta abierta a la liberación humana.

⁴ *Reflections on the Revolution in France (1790)*, Works, vol. II, p. 359. [textos políticos, cit., p. 116.]

La sociedad es ciertamente un contrato. Los contratos accesorios concluidos pensando en objetos de mero interés ocasional pueden ser recibidos a voluntad-pero el estado no puede considerarse de la misma medida que un pacto de constitución de sociedad que trafica en pimienta y café, en algodón o tabaco buena alguna otra preocupación baja, que pueda ser creada en consideración a un interés temporal de poca importancia y resuelta al arbitrio de las partes-. Hay que considerarlo con otras reverencia, porque no es una asociación (partnership) que se proponga lograr cosas que hacen referencia únicamente la existencia animal de naturaleza temporal y perecedera. Es una sociedad de toda ciencia y de todo arte; una sociedad de toda virtud y todo perfección. Por lo que hace a los fines de tal asociación no puede conseguirse en muchas generaciones y por ello es una sucesión no sólo entre los vivos, sin entre los vivos, los muertos y los que han de nacer. Todo contrato de todo estado particular no es una cláusula del gran contrato primario de la sociedad eterna que liga las naturalezas inferiores con la superiores, conectando el mundo visible con el invisible, según el pacto fijo, sancionado con el juramento inviolable que mantiene en sus puestos apropiados a todas las naturalezas físicas y morales.⁵

En este elocuente pasaje, que es probablemente el más famoso de los escritos por Burke debe notarse el peculiar empleo, casi hegelino, de la palabra estado. No se trazó una línea divisoria clara entre la sociedad en general y el estado, y se considera a éste como custodio, en cierto sentido especial, de todos los intereses superiores de la civilización. Sin embargo, los excluye el hecho de que el estado es también, en una de sus actividades inferiores, el gobierno fomentar “el tráfico de pimienta y café”. Esto era, por no decir más, una seria función de palabras, ya que la sociedad, el estado y el gobierno tiene ciertamente significados muy distintos. Además, el intercambio de sentidos se debía a una necesidad retórica la argumentación de Burke. Con él dado por sentado que el gobierno revolucionario de Francia, al derribar la monarquía, se había convertido en enemigo de la sociedad francesa y estaba destruyendo la civilización francesa. Burke ella, sin duda, que esto era cierto, pero no tenía derecho a plantear el problema en una forma implicaba su solución en un sentido determinado. Derivar un gobierno y destruir una sociedad son cosas totalmente distintas y una civilización tiene muchos aspectos que presentan muy poca dependencia respecto del estado. Esta tendencia a idealizar al estado convirtiendo le en portador de todo lo que tiene el más alto valor para la civilización pasó a ser característica de Hegel y de los idealistas ingleses.

La actividad reverencial de Burke así el estado le distingue de modo absoluto de Hume y los utilitarista esconde, la palabra conveniencia (*expedience*) sale con frecuencia de sus labios, pero no tiene el significado de utilidad. En efecto, Burke unía prácticamente la política con la religión. Esto era cierto no son en los sentidos convencionales de que Burke y religioso, que creía que ser buen ciudadano era inseparable de la piedad religiosa y que defendía el carácter oficial del Iglesia anglicana establecida por ley como consagración de la nación. No era también en cuanto que consideraba la estructura social, su historia, sus instituciones, sus múltiples deberes y lealtades, con una reverencia muy próxima a la religiosa. Experimentado este sentimiento no sólo con respecto Inglaterra sino también hacia cualquier civilización antigua y de profundas raíces. La reverencia de su ataque contra la Compañía de las Indias Orientales y de su embestida contra Warren Hastings sedición parte hasta el sentimiento con respecto a la antigua civilización de la india y a la convicción de que debía gobernar a los indios “con arreglo a sus principios y no a los nuestros”, y también en parte a que creía que la compañía no había hecho sino explotar a la india y destruirla. Sentía una reverencia semejante hacia la cultura de Francia, incluso hacer sus instituciones monárquicas que,

⁵ *Ibdi; Works, vol. II, p. 368.[Textos políticos, cit., p. 125.]*

en cuanto protestante, no debieran preocuparle desde el punto de vista estrictamente religioso. Burke no pudo creer nunca que un gobierno o una sociedad fuesen cosa de interés exclusivamente humano; eran parte del orden moral divino por el que Dios gobierna el mundo. Tampoco podría sentir que una nación fuese meramente ley a sí misma. Porque si como todo hombre tiene que tener su lugar en el orden estable continuó de su nación, donación tiene su lugar en una civilización universal que se va desarrollando de acuerdo con “una táctica divina”. En un pasaje patético, escrito cuando Burke estaba casi votado por la violencia de su ataque a Francia, este sentido de un plan divino en la historia se elevó por encima de su odio invencible a la revolución. Dijo con espíritu de resignación crecía de producirse un gran cambio, “quienes persistan en oponerse a esta poderosa corriente en los asuntos humanos, aparecerán resistiendo más bien a los decretos de la providencia misma que los meros designios de los hombres”. Burke se parece de modo sorprendente a Hegel en este sentimiento de la divina inmanencia en el orden social y en su desarrollo histórico.

Doy testimonio de las generaciones que se retiran y de las que avanzan, entre los colonos encontramos, como dragón de la gran cadena del orden eterno.⁶

BURKE, ROUSSEAU Y HEGEL

Se considera con razón a Burke como fundador del conservadurismo político consistente. Tácito de los principios de este se encuentran en los discursos y folletos de Burke: una comprensión de la complejidad del sistema social y de lo sólido de sus ordenaciones consuetudinarias, en un respeto por la sabiduría de las instituciones establecidas, especialmente la religión en la propiedad, porque sentido de contenido de sus cambios históricos y una creencia en la relativa impotencia de la voluntad y la razón individuales para desviar la de su curso, y una fina satisfacción moral en la lealtad que une sus miembros de los diversos lugares que ocupan en la escala social. No se quiere decir con esto, naturalmente, que no hubiera conservadurismo antes de Burke, pero es casi cierta afirmar que no hubo filosofía conservadora. Burke trataba, desde luego, de conservar los privilegios políticos de un partido que estaba ya perdiendo el control del gobierno inglés, pero sus ideas tenían una aplicación de mucho mayor alcance de la defensa de la oligarquía *whig*. La reacción y el alcanzaba contra la Revolución Francesa por comienzo del desplazamiento que llevó la filosofía social predominante en aquella del ataque a la defensa, por consiguiente a subrayar otra vez el valor de la estabilidad y el poder de la costumbre, en que se basaba la historia. No era cierto que este nuevo conservadurismo dependiente incommovible mente el *statu quo*. Hegel, cuya filosofía grupo en forma sistemática todos los principios de desperdigado de Burke, de típicamente el abogado de un nuevo orden político en Alemania. Pero el que tal filosofía quiere importancia significaba sin misiva una época en la cual las cosas del cambio son dispuestos a unirse con la estabilidad. Tras ella estaba una sociedad de clases sociales que por el momento era relativamente estable y en la que incluso los liberales podían esperar seguir sus fines por evolución y no por revolución.

La gran difusión de este cambio tuvo en el clima de la opinión europea tiene su mejor índice en asombrosa semejanza entre las ideas básicas de Burke y Rousseau. Visto de una manera superficial, no parece que estos dos hombres tuviera nada en común, y Burke no dejó de poner de manifiesto en desprecio que suscitó en el desconocimiento bastante superficial de la realidad de la personalidad de Rousseau. Sin embargo, la nostalgia sentida por Rousseau por la ciudad-estado y la

⁶ Warren Hastings, Works, vol. VIII p. 439

reverencia que sentía Burke por la televisión nacional responde a lo mismo. Son aspectos del nuevo culto de la sociedad que estaba reemplazado al viejo culto del individuo. No menos notables son las diferencias entre Burke y Hume, pese al temperamento sustancialmente conservador de ambos y a su coincidencia de conservar insensiblemente sistema del derecho natural. Hume conservó la preferencia por los motivos finalidad de realizar que caracteriza siempre al temperamento utilitarista. Si hubo algo que provocase en este escrito plácido desconfianza y gusto, era el “entusiasmo”.

Al destruir la reverencia del derecho natural, no sintió la necesidad de reemplazar por otra reverencia, y el culto de la sociedad no la habría parecido mejor que los otros cultos. Para Burke la destrucción de la pseudociencia del derecho natural fue, como poeta bien para Kant, la ocasión de establecer una “racional”, en la que el calor de la reverencia reemplaza la seguridad de la verdad.

Acaso sea extrenar las cosas decir que Buke tenía una filosofía política. Sus ideas están determinadas entre discursos y folletos, provocados todos ellos por los acontecimientos, aunque las existencias se sello distintivo de una inteligencia poderosa y una vez convicciones morales firmes. Es cierto que no tenía otra clase de que salvación de los conocimientos en los que tomó parte y que su conocimiento de la historia de la filosofía era escaso. Por ello no percibió la relación de sus propias ideas, sistema del derecho natural al que se ponía, con todo el lector intelectual del Europa moderna. No hubiera podido dar forma sistemática ni siquiera sus reflexiones sobre la moralidad política y social; menos aún pone de manifiesto sus relaciones con los problemas, más amplios, religioso y científico de los que formaba parte. En la generación siguiente a Burke, Hegel trató precisamente de poner de manifiesto esa relación. No se trataba de una influencia directa; Hegel no parece haber mencionado nunca a Burke aunque la influencia que sobre el ejerció Rousseau fue importante. Pero Hegel trató de demostrar lo que Burke había dado por sentado: es posible colocar la diócesis a la aparente fragmentario del propio sistema de revolución social. Y añadió algo en lo que Burke no había pensado los puntos que la forma racional desde la evolución podía convertirse en un método generalmente aplicable a la filosofía y a los estudios sociales.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

Ernst Barker, “Burke and His Bristol Constituency” y “Burke and the French Revolution”, en *Essays on Government*, segunda edición. Oxford, 1951.

Francis P. Canavan, *The Political Reason of Edmun Burke*. Durham, N. C., 1960.

Edgar F. Carrit, *Morals and Politics: The of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*. Oxford, 1935.

Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*. Nueva York, 1929.

Carl B. Cone, *Burke and the Nature of Politics: The Age of the American Revolution*. Lexington, ky., 1957.

G. P. Gooch, “Europe and the French Revolution”, en *Cambridge Modern History*, volumen VIII (1908), cap. XXV.

J. Y. T. Greig, *David Hume*. Londres, 1931.

B. M. Laing, *David Hume*. Londres, 1932.

John Laird, *Hume’s Philosophy of Human Nature*. Nueva York, 1931.

Harold J. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham*. Londres, 1920.

John MacCunn, *The Political Philosophy of Burke*. Londres, 1913.

D. G. C. Macnabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Londres, 1951.

Ernest C. Mossner, *The Life of Dvid Hume*. Austin, Tex., 1954.,

Robert H. Murray, Edmund Burke, a Biography. Londres, 1931.

R. R. Plamer, The Age of the Democratic Revolution, vol. I: The Challenge. Princeton, N. J., 1959.

Charles Parking, The Moral Basis of Burke's Political Thought. Cambridge, 1956.

J. A. Passmore, Hume's Intentions. Cambridge, 1952.

Normen Kemp. Smith, The Philosophy of Davidd Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines. Londres 1941.

Peter J. Stanlis, Edmund Burke and the Natural Law. Ann Arbor, Mich., 1958.

Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century, 2 vols, segunda edición. Londres, 1881, caps. VI, X-XI.

C. E. Vaughan, Studies in the History of Political Philosaphy. 2 vols. Manchester, 1925; vol. I. cap. VI; vol. II, cap. I.

XXXI. HEGEL: DIALÉCTICA Y NACIONALISMO

La filosofía de Hegel pretendía ser nada menos que una reconstrucción total del pensamiento moderno. Los problemas y las ideas políticas constituían en ello factor importante, pero sólo secundario, la comparación con la religión y la metafísica. En un sentido amplio, el problema de Hegel había sido persistente en el pensamiento moderno de sus inicios y se había ido agudizando cada vez más con el progreso de la ciencia moderna: la oposición entre el orden y la naturaleza tal como debe ser concebido para fines científicos y su concepción amplia en la tradición ética religiosa del cristianismo. En el medio siglo antes que Hegel inicia la educación filosófica, tres pensadores importantes habían agudizado esta oposición. Hume había mostrado las ambigüedades encerradas en la palabra "razón" había puesto en duda el principio mismo del sistema del derecho natural. Rousseau había enfrentado las razones del contrato contra las razones del cerebro y había considerado brutalmente a la religión y la moral como cuestiones del sentimiento. Y Kant había tratado de conservar la autonomía de la ciencia y la moral, asignando a cada una esfera propia presionando estas últimas consecuencias el contraste entre la razón teórica y la razón. Ésas tres filosofías –las conclusiones típicas de la ilustración– habían sido construidas sobre el principio analítico: divide y vencerás. Hegel se propuso, a la inversa, determinar un principio colectivo de síntesis más audaz. La moral y la religión, creía, recibirán un ajuste esa lógica, pero sólo si se descubre una nueva y más firme lógica sistemática, ascendiendo la lógica analítica de la ciencia. Lo que la filosofía de Hegel quería ofrecer, pues, era una más amplia concepción de la razón que cubriera e incluyera lo que había sido separado del análisis de Hume y Kant y el centro de su sistema fue una nueva lógica tendiente a sistematizar un nuevo método intelectual. Esto era dialéctica. Su virtud, sostenía, radicaba en su capacidad para demostrar una relación ética necesaria del mundo de los hechos y el campo de los valores. En consecuencia, aportaba un nuevo e indispensable instrumento para comprender los problemas de la sociedad, de la moral y de la religión. Debía adoptar una norma de valores estrictamente racional, aunque racional de acuerdo con una definición instituida por la ley de la naturaleza, cuya debilidad filosófica había sido mostrada por Hume y cuya debilidad práctica había sido aún más evidentemente demostrada por la revolución francesa.

En realidad, sin embargo, la filosofía de Hegel no estaba exclusivamente determinada por consideraciones tan formales o por abstracciones en un nivel tan elevado como podría seguir la afirmación anterior. La Revolución Francesa trazó una línea divisoria a través de la cultura y la política de Europa. Su violencia y terrorismo y el ataque previsto de las pequeñas nacionalidades escondujo provocó una reacción en su contra aún el espíritu de quienes, en principio, habían sido ardientes opositores de los derechos del hombre. Entre sus opositores, como Burke, indujeron la creencia de que sus excesos eran el fruto propio de su filosofía revolucionaria. El resultado fue atribuir un nuevo valor a las tradiciones nacionales y los respetos tradicionales de los revolucionarios escoceses. Además, las guerras napoleónicas habían dejado en ruinas los sistemas revolucionarios de todos los países de Europa continental. Su reconstrucción era un problema mayor y, como lo demostraron los acontecimientos, no podía resolverse apelando una vez más a abstracciones, tales como los derechos del hombre, que habían demostrado ser tan destructivas. La revolución era considerada cada vez más como destructiva y el nihilista y su filosofía representada como un esfuerzo doctrinario por rehacer la sociedad y la naturaleza humana de acuerdo con un capricho. Sustancialmente, si consideraba Hegel a la revolución individualismo de su filosofía política. La reconstrucción nacional se le presentaba, a él y a otros, como el restablecimiento de la

comunidad de las instituciones nacionales, la buscaba de fuente de solidaridad nacional en el paz y la afirmación de la dependencia del individuo en relación con su herencia de cultura nacional. En el caso de Hegel, este impulso no era simplemente reaccionario, aunque sí lo fue con frecuencia en el medievalismo romántico que siguió la represión. Era constructivo en sus fines, pero profundamente conservador o, si se prefiere, contrarrevolucionario. Su dialéctica era, en realidad, una especie de símbolo de revolución y recuperación seguido reconoció la destrucción de instituciones obsoletas por las fuerzas sociales y, pero celebrara el restablecimiento de la estabilidad las fuerzas creadoras de la nación. Ni en la destrucción y en la construcción atribuía Hegel muchos hasta la voluntad de los hombres individuales. Las fuerzas imperiales inherentes a la sociedad y no constituyen su propio destino.

En consecuencia, una característica notable de la filosofía política de Hegel era la alta valoración que atribuía el estado nacional. En la interpretación del historia de Hegel, era la nación más que el individuo o cualquier otro un grupo de individuos lo que constituía la unidad significativa y el propósito de los del historia era exhibir, mediante la dialéctica, las realizaciones de cada nación como un elemento de una civilización mundial en vía de progreso. El cine o el espíritu de la nación (*Volksgeist*), que actúa a través de los individuos pero independiente en gran medida de su voluntad de intención consistentes, era considerado por él como el verdadero creador del arte, el derecho, la moral y la religión. De ahí que la historia de la civilización sea una sucesión de cultura nacionales en la que cada nación aportar su contribución peculiar y oportuna la totalidad del esfuerzo humano. Es en el estado nacional y sólo en la historia moderna de Europa occidental donde este impulso innato de la nación para crear alcanzó su expresión autoconsistente y racional. El estado es, pues, el rector y el fin del desarrollo nacional. Abarca e incluye todo lo que la nación produce, moral y espiritualmente significativo para la civilización. Hegel separa así y el nacionalismo de las implicaciones del radicalismo, el igualitarismo y el individualismo que había tenido en la etapa revolucionaria. A este respecto, tipificada correctamente nacionalismo que se desarrollaba en Alemania y las fuerzas esencialmente conservadora que realizaba la unificación nacional Alemana. En realidad, a medida que avanzaba el siglo XIX el nacionalismo, no sólo en Alemania y no en todas partes, perdió generalmente la implicación del liberalismo que había conservado mientras representó la oposición a la sucesión dinástica.

Había, pues, la filosofía política de Hegel los elementos de primera instancia: la dialéctica, que suponía como un método capaz de producir conclusiones nuevas y de otra manera indemostrables de los estudios sociales y una teoría del estado nacional como encarnación del poder político. Ambos demostraron ser de primera importancia el periodo siguió a Hegel. Ambos estaban inseparablemente unidos en la concepción de Hegel, garantizaba la primicia del estado nacional mediante el razonamiento dialéctico sobre el que descansaba sus conclusiones. En realidad, no había relación lógica entre ambos. Aunque la dialéctica fuera el poderoso estamento intelectual imaginaba, no existía una razón única para que la nación, de todos los grupos políticos y sociales posibles, fuera escogida como la culminación del historia ni para que la fuerza impulsora del historia política moderna tuviera que ser la tensión entre los estados nacionales. La preocupación de Hegel por la nacionalidad no era producto de la dialéctica sino de los mismos intereses o convertían en nacionalistas a otros alemanes que no compartía su filosofía técnica. A la inversa, la dialéctica podía ser aceptada como método y se consideraba que la historia debía culminar en la sociedad sin clases y su dinámica estaba constituida por el antagonismo entre las clases sociales, como afirmaba Karl Marx. Lo formulada, la interpretación materialista o económica del historia, la dialéctica se convirtió en el órgano intelectual del socialismo marxista y siempre, al menos así lo firma, era antinacionalista

y enemigo declarado del estado. Así se combinaban la filosofía de Hegel dos líneas de pensamiento que después se separaron y se opusieron entre sí. Por una parte, una teoría conservadora y general antiliberal del estado como poder nacional y, por otra parte, la dialéctica que sirvió de punto de partida para un nuevo radicalismo proletario.

EL MÉTODO HISTÓRICO

La filosofía política y social de Hegel centró en el estudio del historia y la relación del historia con los demás estudios sociales. Hegel era, entre los filósofos modernos el más conocedor de la historia de las Rozental. La historia de las religiones, la historia de la filosofía historia del derecho fueron creadas como temas todo su investigación y seguido en gran medida, bajo la influencia ejercida por su filosofía. Esos estudios asumieron un papel tan importante del siglo XIX que se hizo costumbre decir que los autores de la ilustración había sido típicamente "ahistóricos" en el tratamiento de estos temas. Semejante precio era, en realidad, falso. En el siglo XVIII produjo Gibbon, a Voltaire y a Montesquieu, iguales en estatura intelectual a los historiadores posteriores y, en conjunto, la ilustración produjo probablemente más historia que cualquier otro tipo de creación intelectual. Lo que ello significaba era que en el siglo XIX había encontrado una nueva concepción del historia y una nueva manera de aplicarla: la idea de que la historia aportaba un método específico que puede aplicarse al estudio de los temas sociales, tales como el derecho, la política, la economía, la religión y la filosofía. Aplicando así, en consideración el método histórico sustituye al menos complementaba los métodos de análisis y generalización. Esta era, sin duda, una exageración, aunque es verdad que en el siglo XIX extendió gradualmente el campo de los estudios históricos y mejoró notablemente los métodos de investigación histórica. El método histórico, no bastante, tal como era concebir del historia de Hegely ampliamente aceptando en las ciencias sociales del siglo XIX, no era principalmente un mejor método de investigación empírica. Era, más bien, un modo de derivar el orden de la evolución histórica normas de valoración, científica su éticas, mediante las cuales pudieran determinarse la importancia de determinadas etapas de evolución. El método histórico significaba una filosofía del historia o el descubrimiento de una ley o dirección General de desarrollo cultural, mediante la cual se esperaba poder trazar una línea específicamente defendible entre pueblos adelantados atrasados, civilización desarrolladas y primitivas, naciones progresistas y retrasadas. Ese proyecto, fortalecido por la idea realmente inconsecuente del evolución orgánica, convirtió en una especulación favorita de la filosofía social del siglo XIX. Hasta que demostró ser casi totalmente ilusoria y esta dañina.

La filosofía de Hegel afirmó por primera vez los principios de los que depende la confianza del método histórico, así concebido. El método suponía que existe en la naturaleza un solo patrón o una ley de desarrollo que puede ser revelada mediante la exposición a propiedad del tema. esto es válido para toda la evolución de la sociedad o cualquiera de las principales de la civilización, así como para cualquier subdivisión de la historia. Pero eso sería posible presentar una evolución ordenada del derecho, de la situaciones económicas, del pensamiento filosófico científico del gobierno. Este orden no es impuesta al tema por él investigador sino que es inminente los derechos mismos cuando son vistos en su perspectiva propia. El papel especial de la prisión estoica consiste en revelar esa forma, están por supuesto culta en la multitud de hechos, y es por esta razón que los estudios históricos históricos se relacionan entre sí. Captando el plano la lógica general del desarrollo histórico es posible distinguir lo importante de lo occidental. El fin, tal como lo concebía Hegel, no era tanto predecir el futuro curso de los acontecimientos como estimular la corriente principal de los grupos y

contra corrientes, estableciendo así una escala de valores históricamente objetiva. Es escala, progresivamente revelada en la solución de la religión, la moral, el derecho o el gobierno de llevar el lugar vacante por el desplome de la filosofía del derecho natural. En vez de axiomas morales evidente del método histórico debían mostrar las etapas necesarias de desarrollo moral y social.

De esa manera entraba las especulaciones de la filosofía de social del siglo XIX tres generalizaciones vagamente semejantes que tendían a ligarse, pero que, en realidad, eran discrepantes. En primer lugar, la idea del progreso humano universal hereda la ilustración especialmente del pensamiento de Turgot y Condorcet. Después, la idea hegelina de un orden lógicamente necesario del desarrollo histórico aplicable a una asociación progresiva de cultura nacionales. Finalmente, después de la publicación del origen de las de Darwin, la teoría del evolución orgánica. El resultado fue una increíble confusión. Ni la creencia en el progreso humano limitado y la creencia de Hegel en una filosofía de la historia dependía en manera alguna de la variedad de las especies biológicas ni de las leyes de la herencia del ejido, que la obra de Darwin mostró como factores importantes en evolución orgánica. Tampoco esos factores biológicos implica nada acerca de desarrollo moral o el progreso social. Además, la concepción hegeliana de una ley inherente del desarrollo cultural difería radicalmente, sus implicaciones prácticas y teóricas, del idea de progreso, que había sido parte de la fe de la revolución. En su aspecto práctico, el historicismo de la filosofía de Hegel y el historicismo en general, hegelino o no, tenía en general una inclinación conservadora muy distinta de las implicaciones revolucionario de la teoría del progreso de Condorcet. La principal excepción de la readaptación de la filosofía de Hegel por Marx para constituir el nuevo tipo de teoría revolucionaria. En general, sin embargo, los hegelianos no marxistas atentaron la inevitable como intimidad de la historia y de la imposibilidad de que la voluntad humana produzca cambios suficientes y gráficos. En su aspecto teórico el rasgo distintivo de la dialéctica, tanto en la forma del idealismo de Hegel como el materialismo de Marx, era su pretensión de ser una teoría de la lógica más que la causa ser empírica. En este aspecto, difería tanto del evolucionar helénica, de la teórica del progreso universal. Condorcet y después Comte suponían menos que la evidencia del progreso empírica y su razón causal. El progreso es el resultado del efecto con tino de su conocimiento cada vez mayor de la conducta humana. Este aspecto empírico o contingente de la teoría del progreso condujo a Hegel, y en menor grado a Marx, a considerar como filosóficamente superficial. El propósito de Hegel era nada menos que grandioso proyecto de demostrar las etapas necesarias mediante la escuela de razón humana se aproxima al absoluto. Y, por un proceso inverso, se proponía demostrar el orden del desarrollo en que la razón absoluta se despliega de las ideas y las instituciones de la civilización.

El fundamento de su aventura especulativa era la creencia de Hegel de que la dialéctica había descubierto una ley decir que es inherente a la naturaleza del espiritual la naturaleza de las cosas. En este sentido era un idealista. Las leyes del pensamiento y las leyes del acontecer son última instancia idénticas y ambas incluyen una forma desarrollo discernible. Esta fue también la respuesta de Hegel a Hume. Porque la "necesidad" de atribuía la historia era una síntesis de caución lógica, de relación causal, y de finalidad progresiva. Propiamente estudiaba, la historia portaba los principios de una crítica objetiva, inmediatamente en el curso del desarrollo mismo, distingue lo verdadero de lo falso, lo significativo de lo trivial, lo permanente de lo transitorio: en una palabra lo que Hegel acostumbraba llamar lo "real", de lo simple "aparente". Un estudio semejante de la historia exigía un aparato especial, y eso era lo que debía constituir la dialéctica. Porque el curso del desarrollo sintético y para captar los requirió un instrumento de síntesis en la facultad mental superior a la capacidad de análisis seguido de sus facultades de análisis y síntesis eran distinguidas por el

respectivamente como percepción y razón, términos que adoptó de Kant pero a los que dio un nuevo significado. Kant los había contratado asignando al acontecimiento las leyes sociales que consideraba como “constitutivas” del mundo empírico de la razón de los principios “reguladores” del mundo ético que, a pesar de su autoridad moral, caren de eficacia causal. Hegel, por el contrario, concebía la dialéctica como factor por el cual se unen. Consideraba su propia lógica como una lógica de la razón, mientras atribuía la deficiencia de los estudios sociales del siglo XVIII al hecho de que sólo empleaba una lógica del conocimiento analítico. El conocimiento como mediante el análisis, divide todos los órganos vivientes, como la sociedad, en parte discretas, los átomos humanos que la componían y por eso es incapaz de considerar la como algo creador y en con tino crecimiento. Esta era, para Hegel, la base filosófica del individualismo en la era revolucionaria que terminaba, pensaba él o la superficialidad del conocimiento histórico, fomentaba la ilusión de que los hombres puedan reconstituir la sociedad de acuerdo con el capricho y que se convierte así en estímulo de fanatismo y el desorden. Sólo la razón, las autoridades síntesis, puede ver bajo la superficie de detalle histórico, percibir la prosa reales subyacentes que controlan el proceso de comprender la necesidad de que el proceso sea como es. Éste acto de comprensión sintética constituye para Hegel el conocimiento intelectual y la justificación moral. Lo que es debe ser y tiene que ser. Este doble papel explica la frecuente identificación del poder con el derecho de la filosofía política de Hegel.

La concepción hegelina del método histórico implica una revolución intelectual en su poder de la filosofía había de ser el exponente. El tono magistral en que se expone frecuentemente esa filosofía no se debió totalmente arrogancia intelectual. Más bien favor la convicción de que su pensamiento picaba un método que no estaba al alcance de los iniciados y que no podía ser acumulado de una manera aceptable para un como no enterado para trascender las limitaciones del análisis lógico.

Enumerando tributos, etc., no puede avanzarse en la determinación de la naturaleza del estado; éste tiene que ser concebido como un organismo. Asimismo podrá en sentarse con los de la naturaleza de Dios y enumerando sus atributos.¹

Se trata, supuesto, de saber si esto no implicaba realmente la apelación al misticismo puro o a la autoridad pura, aunque Hegelno lo concibiera sí. ¿Son verdaderamente las cosas cósmica que suponía podían ser intervenida detrás de los hechos históricos y en las que consideraba más reales que los hechos y acontecimientos particulares –por su tales como el estado- algo más que abstracciones? ¿Tipo de la dialéctica, el aparato lúdico para captar todos los organismos con los que se relaciona los estudios sociales, recibir una relación metodológica precisa, de modo que esas formaciones para aceptarse un examen crítico? Por último, si la respuesta a ambas entregas en los por afirmativa ¿sería claro que un conocimiento científico del proceso histórico podría realizar una combinación de la ubicación casual y crítica moral, que tanto Hume como Kant consideraba como fundamentalmente diferente? De respuestas a estas preguntas depende la valoración del sistema filosófico de Hegel. De ellas depende también el valor que debe darse la presentación de que la dialéctica, en Hegel o en Marx, es un estamento lógico indispensable para la comprensión de los fenómenos sociales y la creación de una ciencia histórica válida.

¹ Philosophy of Right, Sección 269, apéndice. Todas las citas son traducciones de la versión inglesa de T. M. Knox.

EL ESPÍRITU DE LA NACIÓN

Cualquiera que sea la validez de las conclusiones de Hegel, no puede haber duda de que el origen de sus ideas tuvo muy poco que ver con él despliegue de supresión lógica y la formidable terminología en la que expuso finalmente su filosofía. Sus principales ideas le fueron surgidas por sus estudios juveniles de la cultura europea, especialmente la historia del cristianismo y sólo más tarde fueron reducidas a la forma en que se publicó.² El principal interés del joven Hegel no era tanto la política como la religión. Sus especulaciones partieron de Herder y Lessing y de su idea de que la sucesión de religiones en el universo es una revelación progresiva de las reliquias de John especie de educación divina de la razón humana. La idea que elaboró Hegel más tarde en su filosofía de la historia –el proceso empieza con “una potencialidad que pugna por realizarse”- era en realidad un elemento del totemismo que había sido inherente al pensamiento alemán desde Leibniz. De Herder y Lessing aprendió también a pensar los credos y rituales no era ni absolutamente verdadero nivel todo supersticiosas, sino como las formas exteriores de las que se revisten simbólicamente una verdad explicar. Son al mismo tiempo necesarios en su época y de valor pasajero. En esta forma crítica y valoración no es difícil ver los gérmenes de la dialéctica. Como el más capaz de sus contemporáneos en Alemania, Hegel fue profundamente conmovido por un renacimiento de los estudios griegos de gran alcance. Se formó muy pronto la convicción de que la civilización occidental es el producto de dos grandes fuerzas, la libre inteligencia de Grecia idea visión moral más profunda y religiosa, tal como él la concebía, el cristianismo. Intelectualmente tenía que considerar la teología cristiana como decadente en comparación con la filosofía de Platón y Aristóteles y, sin embargo, también estaba convencido de que el cristianismo había traído a la cultura occidental una hondura de experiencia de la que carecía la filosofía griega. A medida de que Hegel reflexionó acerca de su problema advirtió, en quizás en parte guiado por la interpretación de la ley de la naturaleza de Montesquieu, en la filosofía religión de Atenas eran parte inseparable del modo de vida de la ciudad-estado y que el misticismo, pesimismo y universalismo del cristianismo se relacionan con la pérdida de las libertades cívicas y el esfuerzo por dar origen a la conciencia de una nueva idea, la de una humanidad universal.

Así, la primera tripulación religiosa de Hegel dentro de su pensamiento las ideas el punto de vista implícitos en el pensamiento de la ilustración especialmente del ilustración alemana: que todos los elementos de la cultura forman una unidad en que la religión, la filosofía, el arte y la moral se efectúan mutuamente; que todas esas ramas de la cultura expresan era “espíritu” –los dones intelectuales internos y el del pueblo que los crea y que la historia de un pueblo este proceso en el que se realice desarrolla su contribución específica al conjunto de la civilización humana. Desde reflexionar sobre sus ideas Hegel, creyó descubrir en ese proceso una forma triple: un periodo de un tren edad “natural”, feliz, juvenil pero en gran medida inconsistente; un periodo de frustración dolorosa y autosuficiente en el que el espíritu sea “vuelve sobre sí mismo” y pierde su creatividad espontánea; y un periodo en que “vuelve en contrarse” en un nivel superior, encarnado las visiones ganadas en la frustración en una nueva era que una libertad con autoridad y la autodisciplina. Esas etapas, repetidas de mis contextos, fueron relacionadas por Hegel en las tres etapas de la dialéctica; tesis, antítesis y síntesis. El proceso tal es lo que llamó “idea”. Su filosofía del historia fue un intento

² Este punto fue sugerido por primera vez por Wilhen Dilthey en su *Jugendgeschichte Hegels* (1905) y ha sido desarrollado detalladamente por T. L. Haering en *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 v olúmenes (1929 y 1938). Hay traducción española de la primera, *Hegel y el idealismo*, por Eugenio fmaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

por ejemplificar esta idea en gran escala, con la historia de la civilización occidental. La ciudadanía griega en su período creador representaba la primera etapa; Sócrates el cristianismo la segunda y la tapa de protestantismo es el cimiento de la naciones germánicas con la reforma a la tercera. El escrito nacional es una manifestación del espíritu universal en una tropa particular de su desarrollo histórico.

A la unión nacional particular debe ser considerado sólo como un caso individual en el proceso de la historia universal.³

Su valor debe estimarse de acuerdo con su contribución al progreso de la humanidad; no todos los pueblos deben contarse entre los *welthistorische Volksgeister*. En general, esto ya era una especulación familiar en Alemania. Años antes que Hegel, Herder había dicho que en Alemania había tenido siempre y siempre tendía “un determinado espíritu nacional” y el contemporáneo de Hegel, Schleiermacher, decía que Dios “asigna cada nacionalidad su papel definido en el mundo”. En ningún caso y aún menos en Hegel, esta creencia en la capacidad de revelación de la historia era de carácter anticuario; se trataba, más bien, de la dolorosa busca de la votación nacional. En la religión popular, Hegel buscaba algo menos doctrinario que la religión de la razón formulada por el obsesión y un poco menos inconsistente que la ortodoxa eclesiástica. En todo el drama de los estudios sociales de su pensamiento era guiado por la convicción de que las ideas instituciones deben ser concebidas como parte de una cultura total y que su historia es una clave para entender su valor presente y su propio futuro en el desarrollo de una cultura negra. Según el absolutismo de Schiller, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

Los primeros escritos de Hegel sobre la política y, más estrictamente, sobre la política alemana demuestra su propósito y una concepción semejante. La prestación del espíritu, se consideraba como la clave del surgimiento del cristianismo, era considerada también, *mutatis mutandis*, como característica de su propia época y la clave de los grandes cambios sociales y espirituales que esperaba o quizás preveía para Alemania. Entre el escrito de Alemania y el estado real de la política alemana encontró una discrepancia total, que interpretaba la vez como una causa de pesimismo e insustancialidad y como fundamento de una nueva esperanza y equidad. En mi se presentó 98, escribiendo sin duda todavía bajo el impulso de su entusiasmo juvenil originado por la Revolución Francesa, decía:

La aceptación silenciosa de las cosas tal como son, la desesperanza, el paciente padecimiento de un signo general y todopoderoso se ha convertido en esperanza, en expectación, en la voluntad de algo diferente. La visión de una época mejor y más justa ha penetrado vivamente en el espíritu de los hombres John deseo, una ansia de una condición más pura, más libre, ha conmovido a cada corazón y lo ha enajenado del estado de las cosas existentes... Llámese a esto, y se quiere, un paroxismo de fiebre, pero culminará en la muerte o el eliminación de la causa de la enfermedad.⁴

³ Véase la exposición que hace Hegel de la Historia de la Filosofía en su *Philosophia of History* (Filosofía de la Historia), Introducción, Tercera Sección. Traducción inglesa de J.Sibree, Bohn Library, p. 55.

⁴ *Über die neuesten innern Verhältnisse Württemberg* (1798), *Werke* (ed. De Lasson), volume VII, pp. 150 ss. La próxima cita está en la p. 151.

Aunque Hegel no fue nunca un revolucionario –creía con demasiados por el ejercicio esencial de las instituciones en las que había encargado la vida nacional- su obra política, al mismo tiempo, una profecía y una apelación. Pero más bien una apelación a la voluntad común de la nación que a la acción personal de sus miembros individuales.

¡Cuán ciegos están los que puede mencionar que las opciones, las constituciones y las leyes pueden percibir cuando ya no están de acuerdo con la moral, la necesidad y los fines de la humanidad y cuando ya están vacíos de sentido; que las formas de vacío de comprensión y de sentimiento pueden tener aún fuerza para unir a una nación!

Ésas instituciones deben cambiar o ceder el lugar a nuevas encarnaciones de la superación nacional. El problema era que forman bien tomar esas nuevas encarnaciones.

Esta idea fue desarrollada y concretada, con referencia especial a la situación prevaleciente en Alemania, en un ensayo que escribió Hegel en 1802, sobre la constitución de Alemania.⁵ La obra comentada con la sorprendente afirmación: “Alemania no es un estado”. Hegel lo aprobaba con un análisis muy brillante de la decadencia del imperio después de la paz de Vestfalia. Alemania, sostenía, se ha convertido simplemente en una serie anárquica de elementos virtuales independientes. Es un nombre con las connotaciones de una grandeza pasada, pero como situación no está en absoluto de acuerdo con las realidades de la propia corte. En particular debe ser contrastada con los gobiernos nacionales unificados que la monarquía moderna ha producido en Francia, Inglaterra y España y que no han podido desarrollar en Italia ni Alemania. El análisis histórico, sin embargo, era vehemente un medio y no un fin. El propósito de Hegel era plantear este problema: ¿Cómo podía convertirse Alemania en un verdadero Estado?

UN ESTADO ALEMÁN

Hegel encontró justamente la causa de la debilidad del imperio en el particularismo y provisionales consideraba como defecto nacional de carácter alemán. culturalmente, los alemanes constituyen una nación, pero nunca han aprendido la lección de subordinar la parte al todo que esencial para un gobierno nacional. El primero no tiene poder, salvo el que otorga las partes, y la constitución existente no tiene otro fin que mantener al estado débil. Las ciudades libres, los príncipes independientes, los patrimonios como los breves y las sectas religiosas ellos su propio camino, absorbiendo los derechos del estado y paralizando sociedad –todo con una buena demostración de derecho legal dentro del ártico derecho feudal que rige el imperio. El lema de Alemania, decía Hegel con ámbra de ironía es *Fiat justitia, pereat Germania*. Porque existe una total confusión entre el derecho privado y el derecho constitucional de seguido los privilegios legislativos, judiciales eclesiásticos y militares son comparados y vendidos como propiedad privada. En este análisis de la situación de Alemania a principios del siglo huelen advertirse por otro crítico de la teoría política posterior de Hegel. Primero, identificó el particularismo alemán con una monárquico por la “libertad”, que concibe erróneamente la libertad como una falta de disciplina y autoridad de seguido y contrastaba con esto la “verdadera libertad”, que se encuentra solo en los límites de un estado nacional. Una nación encuentre libertad, pues, liberándose de la anarquía feudal y creando gobierno nacional. La libertad, tal como lo entendía Hegel, no tenía nada que ver con el individualismo del

⁵ Die Verfassung Deutschlands (1802), Werke (ed. de Lasson), vol. VII, pp. I ss.

pensamiento político inglés y francés, sino que era más bien una cualidad reflejada en el individuo por la facultad nacional de autodeterminación. En segundo lugar, Hegel suponía un contraste entre el derecho privado y el derecho público o corresponde al contraste entre el estado de la sociedad civil, un rasgo típico de su teoría política ya elaborada.

Siguiendo este diagnóstico de la debilidad de Alemania, Hegel definía al estado como un grupo que protege colectivamente su propiedad; únicas fuerzas esenciales son una situación civil militar aptas para este fin.⁶ En otras palabras, un estado es el poder de *facto*, la expresión – ciertamente– de la unidad nacional y una expresión nacional por él autogobierno, pero fundamentalmente del poder para hacer que la voluntad a sonar se requiere en el país y en el extranjero. Resistencia de un estado es compatible con cualquier falta de un unidad genética el gobierno unificado efectivo. La forma precisa de gobierno era considerada por Hegel como algo indiferente, aparte de que pensaba de la monarquía era indispensable. La existencia de un estado no implica, sostenía, igualdad de derechos civiles ni uniformidad de la ley en todo el territorio nacional. Puede haber clases privilegiadas y ampliar diferencia de costumbres, cultura, lenguaje religión. En realidad, calificaba de “pedante” el gobierno centralizado de Francia republicana, que quería hacer todo y había reducido a su pueblo al nivel de la ciudadanía común. Como Juan Bodino, Hegel consideraba a él surgimiento de una monarquía nacional, conservador, como la única condición necesaria para la existencia de un estado. La experiencia de Francia, España e Inglaterra robada, pensaba, el exención del feudalismo y el surgimiento de un estado nacional podía lograrse sólo través de la monarquía y que este proceso de por sí constituía la “libertad”.

De la época en que sus países se convirtieron en estados data su poder, su riqueza y la libre condición de sus ciudadanos bajo la ley.⁷

La precisión histórica del juicio de Hegel no deja lugar a dudas. Al mismo tiempo confesaba obviamente para Alemania un remedio que un inglés o francés habría considerado políticamente atrasado. También es evidente que una expresión tal como “la libre condición de sus ciudadanos” nunca tuvo para Hegel una connotación semejante al sentido de la frase francesa, “los derechos del hombre y del ciudadano”.

Creando como creía en el papel histórico de la monarquía, Hegel en 1802 ponía sus esperanzas acerca de la unificación y modernización de Alemania en la aparición de un gran líder militar, aunque consideraba esencialmente que se vive aceptará voluntariamente las limitaciones constitucionales y se identificará con la unidad nacional alemana como causa moral seguido enfáticamente, no quería que alemanes unificada jamás por consentimiento común y mediante la difusión pacífica del sentimiento nacionalista. La gangrena, decía amargamente, no se cura una cual de lavanda. Ese la guerra más que la razón de un estado muestra su calidad y se eleva la altura de su potencialidad. Para Hegel, las dos figuras heroicas de la política moderna fueron Maquiavelo y Richelieu. Consideraba el citó como “la grande y auténtica concepción de un verdadero genio político, con más elevado y más noble”.⁸ Porque las reglas de la moral privada no limita las John de los estados; un estado no tiene otro debe que sostener y fortalecer. Los enemigos de Richelieu –la nobleza francesa y los hugonotes– se sometieron no Richelieu personalmente sino el principio de la

⁶ Ibid., p. 17.

⁷ Ibid., p. 109. Cf. las observaciones acerca del origen de la monarquía en la Filosofía de la Historia, Cuarta parte, Segunda Sección, capítulo 2.

⁸ Ibid., p. 113.

unidad nacional francesa que se presentaba. Hegel añadiría un aforismo mismo muy característico de su por los del historia: “el genio político consiste en identificarse con un principio”.⁹ En 1802, Hegel y estaba firmemente convencido de que la modernización de Alemania exigiría una era de sangre fuego, pero en aquel momento sus esperanzas entraban más bien en Austria que Prusia. La transferencia posterior de sólo está fue por entonces cosa muy frecuente entre los alemanes meridionales, después de las guerras napoleónicas.

Nos ha parecido conveniente referirnos consiste esencialmente temprano ensayo sobre la constitución de Alemania por dos razones. Primero, Hegel escribiría en 1802 como publicista en el impresionante apartado de atracciones dialécticas querían tan difícil, más tarde, su filosofía política. No Dante, sin el aparato lógico de sus ideas principales ya estaban ahí. He sugerido que en 1802 ambición era nada menos de convertirse en Maquiavelo de Alemania. Las cualidades más notables de su pensamiento eran ya una firme captación de la realidades históricas y una especie de duro realismo político identificaba francamente al estado con el poder calculaba su éxito de su capacidad para aplicar una política de engrandecimiento nacional en el interior y en el exterior. Ya concebí al estado como la información escrita de la voluntad y el destino de una nación, “el verdadero reino de la libertad en que debe materializarse la idea de la razón”. Como tal, está por encima y se distingue de las relaciones económicas de la sociedad civil y de que las reglas de la moral privada en que controlan la acción de sus ciudadanos. La realización de las potencias vitales de la nación es una contribución de valor definitivo la cosa del progreso de la civilización, un momento en la realización progresiva del déficit universal y la fuente de la dignidad y el valor que posee la vida privada de sus ciudadanos. Identificar a la “libertad” del individuo con su dedicación voluntaria la obra de autorrealización nacional, que es al mismo tiempo una autorrealización personal. De la monarquía nacional era considerada como la fórmula más elevada de gobierno constitucional, realizada única de la política moderna, en las que se va idénticamente una síntesis perfecta de libreta de autoridad. Hegel creía que en ella podían superarse (*aufgehoben*) las formas caducas del particularismo dudar convirtiéndose en funciones de una vida nacional. Hasta ahí están de acuerdo y aceptan las consecuencias de la Revolución Francesa, pero en vigencia absolutamente del individualismo de la teoría revolucionaria que, como muchos alemanes después , consideraba como una glorificación aparentemente brillante del egoísmo y el capricho en lo individual de la plutocracia en la sociedad. Ya su referencia a la historia como puede de ilustración moral y política no era simplemente apelación a la experiencia sino que estaba regida por la creencia de que la evolución de las ideas y las instituciones revelan una necesidad que es al mismo tiempo causal y ética.

Segundo, la constitución de Alemania demostró claramente que la concepción hegeliana de la dialéctica estaba dominada por un fin moral más que científico. En las primeras páginas explicaba que el gobierno del ensayo era sobre el conocimiento de tal como son, expone la historia política no como arbitraria sino como necesario. La infidelidad del hombre es una frustración que surge de la discrepancia entre lo que es y lo que gusta creer que debería ser. Se produce porque imagínate los acontecimientos son simples detalles en relación entre sí uno “un sistema regido por un escrito”. Su remedio está en la reconciliación, la comprensión de que lo que es deber de la conciencia de que lo que debe ser y tiene que ser. Este es, evidente, el principio que Hegel resumió más tarde en un aforismo: “todo lo racional es real”. Sin embargo, ningún lector atento del ensayo anterior o de la filosofía del derecho puede imaginar que Hegel pretendía inocular en quietismo político o siquiera la relación política. Lo que “debe ser” no es el *status quo*, sino la modernización y nacionalización de

⁹ Ibid., p. 108.

Alemania. El deber ser es un imperativo moral, no secamente inevitable o simplemente deseable, sin una causa moral que puede recabar la lealtad y la devoción del hombre y significar sus pequeños fines personales, identificándolos con el estado de las sobre sí misma esté convencido de necesidad moral, física y lógica era la esencia misma de la dialéctica.

LA DIALÉCTICA Y LA NECESIDAD HISTÓRICA

La filosofía del derecho¹⁰ es un libro que no puede resumirse fácilmente. Se debe esto, en parte, a la elaboración técnica de su aparato lógico, sobre todo, desde un punto de vista empírico, a que está fundamentalmente mal construido. No se debe a una confusión o descuido por parte de Hegel, sino precisamente al aparato mismo. Esquema fue desarrollado no de acuerdo con algún canon de descripción empírica sino de acuerdo con su "idea", con lo cual quería decir Hegel su significación a la luz de la dialéctica. La estructura del libro surgió directamente del contraste entre el conocimiento y la razón. Las dos primeras partes, dedicadas al derecho trató de la moral objetiva, presenta la teoría del derecho como fuente de antítesis inevitables desde el punto de vista del conocimiento. En particular, la primera parte se refiere sustancialmente los derechos de propiedad, personales del contrato tal como son tratadas en una teoría del derecho natural. Pero una conocimientos en años o, esta parte debe plantear contradicciones que conocimiento no puede resolver y debe conducir pues, eléctricamente, a la tercera parte, sobre la libertad o la voluntad opresiva, en donde la razón resolver sus contradicciones. Esta tercera parte y especialmente sus dos últimos tiene sobre la sociedad civil y el estado contenían las importantes conclusiones de Hegel. Pero desarrolló dislocada lastimosamente tema. Algunas veces temas que se relacionan son separados, como cuando la propiedad y el contrato se analizan separadamente del orden económico, el matrimonio parte de la familia y el crimen aparte de la admiración de la ley. Con frecuencia, los temas se combinan inadecuadamente, como el divorcio y derecho. Esta distorsión de los temas a favor del desarrollo lógico dictado por la noción de desarrollo dialéctico tenía a oscurecerse una de las ideas más fructífera de la filosofía de Hegel, es decir, que las instituciones económicas políticas, legales y morales son en realidad socialmente interdependientes. Al mismo tiempo, hay que reconocer que el desarrollo de la filosofía del derecho representa una presión una de las más importantes conclusiones políticas de Hegel, es decir, que el estado es moralmente superior a la sociedad civil.

Como una exposición de la filosofía política de Hegel no puede seguir el orden y la apariencia en que sus ideas fueron desarrolladas en la filosofía del derecho, convendrían librarnos totalmente de ese esquema y con esos argumentos y sus conclusiones de la manera más sencilla posible. Una comprensión y la valoración crítica de su filosofía y gira en torno a dos puntos. Primero, exige una división acerca de la pretensión de que la dialéctica es un nuevo método que revela dependencias y relaciones entre la sociedad y la historia imposibles de discernir de otra manera. Ésa decisión es importante porque la del éxito adoptada por Karl Marx, con considerables cambios ciertamente, en su supuestas implicaciones metafísicas, pero ningún cambio importante la concepción de la misma con un método lógico. Se convirtió así en una parte inherente del socialismo marxista en el comunismo y en la base para sostener su probidad científica, armaba siempre que el marxismo. Segundo, la filosofía política de Hegel fue la declaración clásica del nacionalismo en una forma que había descartado al individualismo y el cosmopolitismo implícito los derechos del hombre. Daba al

¹⁰ Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821; trad. inglesa de T. M. Knox (Oxford, 1942).

concepto del estado una especial connotación que siguió siendo característica de la teoría política alemana a través del siglo XIX.

Con el fin de la dialéctica era aportar un aparato lúdico capaz de revelar “necesidad” del historia, el significado de la dialéctica depende del sentido de que Hegel atribuía la necesidad histórica. Su reflexión acerca de este tema partido de la creencia, adquirida en su juventud, de que la historia de un pueblo registra el pueblo de una mentalidad nacional única, que se expresa en todas las fases de cultura. En contraste con esta edición del historia, Hegel exponía otra concepción propio de la ilustración: el filosóficas, regiones e instituciones son “dimensiones” consistentes para fines prácticos. Esta ilusión, pensaba, Sergio porque la historia había sido considerada simplemente como resultado del arte estadista y atribuía a estadistas y a legisladores una facultad mucho mayor para plantear la vida y el desarrollo de la sociedad en la que realmente tienen. Dependía del dogma de que la naturaleza humana está en todas partes y siempre la misma, de que una lista relativamente simple de lo que Hume llama “propensiones” explicará toda la conducta y que, en consecuencia, la conducta puede venderse cualquier dirección mediante una manipulación hábil de los motivos. Éstos eran, en realidad, principios aceptados por clientelistas como Helvecio y después por Jeremy Bentham. Era históricamente superficiales, pensaba Hegel, porque no consideraban la interdependencia de las instituciones ni la fuerza con que sociedades instituciones siguen sus propias tendencias inherentes. Los individuos y sus fines conscientes cuentas muy poco, realmente, en el resultado total. El individuo es, en general, sólo una variante accidental de la cultura que lo ha creado y, en tanto que ser distinto, su individualidad tiende a ser más dichosa que significativa. Además, los individuos no deben contar mucho porque, en general, “los individuos caen dentro de la categoría de los medios”. Sus deseos y satisfacciones son justamente sacrificados para la realización de los fines más amplios de las naciones. La creencia de Hegel en la necesidad de la historia, unía, pues, dos elementos importantes de su filosofía. En primer lugar, era un realista lógico. Creía que las realidades y causas efectiva de la historia son fuerzas impersonales y generales, no personas de acontecimientos individuales. Éstos son, en su mayoría, materializaciones parciales e imperfectas de las fuerzas sociales. En segundo lugar, su ética suponía que el valor de una persona depende de la labor que realiza y del papel que desempeña en el drama social.

Hegel expresó estas ideas afirmando que la historia de la civilización es el desenvolvimiento o la realización progresiva y la materialización del Espíritu Universal en el tiempo. en parte, su filosofía estaba motivada por un sentido religioso de dependencia del valor moral de la dedicación a una causa superior a uno mismo. También en parte era motivada por un sardónico sentido del humor ante la vanidad de los deseos humanos, el y a deleitarse al ver cómo el racionalista engañado por la astucia del espíritu absoluto. Desde el punto de vista de los actores humanos, la historia es una mezcla de ironía y tragedia; desde el punto de vista del todo es un progreso psíquico o espiritual.

Puede llamarse a esto la astucia de la razón, que pone a las pasiones a trabajar para sí, mientras lo que desarrolla su existencia través de este impulso para una sanción, y sufre pérdida... lo particular es, en general, de un valor poco considerable en comparación con lo general: los individuos son sacrificados y abandonados.¹¹

La historia tiene sus propias soluciones al sus problemas que hasta los hombres más sabios sólo entienden hasta cierto punto los hombres ni la hacen y la guía: cuando más la entienden un poco y

¹¹ *The Philosophy of History*, Introducción. Bohn Library, p. 34.

cooperan con fuerzas mucho más generales que su propia voluntad y entendimiento. La observación de Hegel sobre Richelieu, citado más arriba, era característica; el genio político está el genio menos en virtud de su propia capacidad que porque se identifica con un "principio", es es decir, con la fuerza o tendencia que existe en un momento dado. Los grandes hombres son instrumentos de fuerzas sociales impersonales ellas en bajo la superficie de la historia; se inclinan ante la lógica inherente de los acontecimientos. De ahí que la ciencia y la filosofía también desempeñe son un papel limitado. Una clara comprensión de cualquier sistema social, pensaba Hegel, sólo surge cuando este sistema está en vías de extinción; Platón y Aristóteles crearon una filosofía de la ciudad estado en el siglo IV, cuando la creatividad espontánea del edad de Pericles ya era cosa del pasado. "El búho de Minerva inicia su vuelo sólo en el crepúsculo". Como el Dios de los estoicos, la historia y guía al sabio y lleva cualquier tonto.

Hegel, no obstante, no consideraba la historia como intrínsecamente inextricable o irracional. En ella reside no a lo irracional, sino una forma más elevada de razón era del conocimiento analítico. "Todos reales racional y todo lo racional es real". Para penetrar en su confusión aparente y para comprender el proceso, no como compuesto por parte separada sino como un desarrollo orgánico, se necesita un aparato lógico distinto y la dialéctica debía aportarlo. En resumen, se trata de un recurso demasiado simple para desentrañar un laberinto tan complicado. Hegel adoptó, en realidad, una idea tan antiguo y tan vaga como las primeras especulaciones griegas acerca de la naturaleza, es decir, que los procesos históricos se desarrollan a través de los contrarios. Toda tendencia que se desarrolla el máximo lleva en sí una tendencia opuesta de la destruye. Esta idea ha sido utilizada siempre en defensa de la constitución mixta: la democracia limitada se convierte en licenciosa; la monarquía ilimitada degeneren despotismo. Hegel finalizó el razonamiento. La oposición de los contrarios es una propiedad universal de la naturaleza; esto es, a la vez una ley del cosmos y del pensamiento. En todas partes, las fuerzas convierte en sus contrarios. Pero mientras que las teorías de la constitución mixta había supuesto el equilibrio de los opuestos podía convertirse en clave de la estabilidad y la permanencia, Hegel pensaba que el mundo equivalía un equilibrio en interminable movimiento. Las fuerzas contrarias aporta la dinámica de la historia del equilibrio no puede ser jamás permanente; simplemente da una continuidad y una dirección al cambio. En consecuencia, pensaba, la oposición nunca es absoluta. La destrucción de una posición en una situación de controversia nunca es completa. Ambas partes tienen parcialmente razón y están parcialmente en el error y contra la razón y el error han sido propiamente sopesados, surgió la tercera posición que une la verdad contenida en ambas. Hegel creía que esta era la idea fundamental expresada por Platón en sus diálogos y, en consecuencia, adoptó el término de Platón, la dialéctica, para designar el proceso.

Este principio de una oposición de fuerzas, que se mueven equilibrio ordenado y surge en un esquema de desarrollo lógico progresivo, le parecía a Hegel lo suficientemente general para adoptar una fórmula aplicable a toda la naturaleza y a toda la historia. La pico quizás más previsiblemente la historia de la filosofía. Explica, suponía, el aparente fracaso de todos los sistemas, mientras que también explica el sentido y la verdad creciente es del todo. Toda filosofía captada una parte de la verdad, ninguna la capta en su totalidad. Una complementa a la otra y el problema interno y reformular los problemas para inquirir las aparentes contradicciones entre sistemas opuestos. En un sentido absoluto, los problemas no se resuelven nunca; en un sentido relativo siempre están en vías de resolverse. Se reanuda la discusión en torno a un nuevo. Que resume todo lo anterior. En consecuencia, como decía Hegel, la historia de la filosofía es literalmente filosofía; esa verdad absoluta proyectada, por así decirlo, en el tiempo y que progresa hacia una consumación que, sin

embargo, no puede alcanzar jamás. Es como una espiral que su la medida que da vueltas. A la fuerza impulsora la llamó contradicción, dando así a un antiguo terminológico un sentido que nunca había tenido en la lógica formal. En la lógica de Hegel, la contradicción significaba la oposición fructífera entre sistemas que constituyen una crítica objetiva de cada uno y conducen continuamente a un sistema más amplio y coherente. La dialéctica, tal como la concebía Hegel, no era aplicable sólo el desarrollo de la filosofía. Era un método aplicable a todos los demás que se relacionan con los conceptos del cambio y el desarrollo progresivo y en esos temas es indispensable, porque conocimiento analítico sólo funciona con la yuxtaposición mecánica de partes separadas y no se puede captar la necesidad inherente en el proceso. La dialéctica era, pues, un método aplicable por excelencia a los estudios sociales. La sociedad misma y todas las partes principales desestructurar su ley, su moral, su religión y las instituciones que la encarnan-progresan bajo la tensión continúa de fuerzas internas y un interminable reajuste a través de la idea. Éstos la razón por la que existe un verdadero método histórico. Al captar *der Gang der Sache selbsts*, el “curso” interno de los acontecimientos, se prescribe que hay un siguiente paso lógico o destino manifiesto inherente al estado de cosas.

Cuando la dialéctica es considerada como clave para una teoría del cambio social, sugiere dos interpretaciones que pueden oponerse fácilmente entre sí. Desde el punto de la dialéctica, todo acto de “pensamiento” contiene dos movimientos. Por una parte es negativa; toda afirmación prótesis y hoy implícitas contradicciones que deben hacerse explícitas y, al hacerlo, deben destruir la afirmación original. Por otra parte, es también afirmativa o positiva; es una afirmación en un nivel superior en el que se superan (*aufheben*) las contradicciones y se combinan en una nueva síntesis. Como Hegel consideraba toda la evolución social como un desarrollo de la “idea”, esa propiedad doble de la dialéctica caracteriza también los cambios progresivos que tienen lugar en las instituciones sociales. Todo cambio es al mismo tiempo continué continuó, prolongando el pasado y rompiendo con él para crear algo nuevo. Una aplicación práctica de la dialéctica a la historia social puede adoptar, con la misma lógica, dos formulaciones opuestas. El asentó puede recaer en la continuidad o “cambio gradual”-la imposibilidad de un rompimiento radical y voluntario de normas y prácticas largamente establecidas. O puede recaer sobre la discontinuidad y la negación-la necesidad de que el cambio sea subversivo y destructivo de las normas y prácticas aceptadas. El asentó dado que un pensador cualquiera depende tanto de la orientación general de su pensamiento, quizá hasta de su temperamento, como de la lógica. Hegel en general y los hegelianos conservadores tendieron a centrar la comunidad. Hegel se inclinaba a pensar que la según se les habían ocurrido en el pasado. Karl Marx pensaba más bien que las los sensatos y han en el futuro, pero también en el marxismo la continua oscilación de la teoría socialista entre revolucionarismo hice divisionismo reflejaba la dualidad de la dialéctica. En general, sugería que la historia social como un todo debe integrarse como una sucesión de periodos de desarrollo pautados por periodos de revolución. Las sienes y tensiones inherentes a toda situación dada se desarrollaban hasta un punto culminante en el que todo el sistema sufre un violento cambio de fase.

CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA

Para formarse un juicio crítico de la eléctrica de Hegel es necesario recordar que fue formulada no como una mera descripción de las tendencias contrarias están realmente comprendidas y ajustadas en la historia social, sino con una ley de la lógica. Hegel pretendía nada menos que una revisión completa deja cuestión o, según su propia expresión, la creación de una lógica de la razón para

complementar o superar la lógica del conocimiento. La dialéctica se proponía revisar las “leyes del pensamiento”, especialmente la ley de la contradicción lógica, tal como era concebida en la lógica después de Aristóteles. Formulando en abstracto, esto significaría que había que construir una lógica sobre el principio de que un mismo supuesto puede ser al mismo tiempo verdadero y falso. Ningún lógico después de Hegel ha tomado, en realidad, ese supuesto en absoluta seriedad¹². Toda la utilidad de una lógica semejante, si se elaborará, tendría que depender de la existencia de una metodología definida para su aplicación. De otra manera, su aceptación o su rechazo siguen siendo subjetivos. Los historiadores y otros científicos sociales se han abstenido por lo general, justificadamente, la secta del supuesto de que sus materias requieren una lógica radicalmente diferente de la aplicada por las demás ciencias. En filosofía, donde se ha sostenido con frecuencia este supuesto, generalmente ha tomado la forma de un abierto irracionalismo, la afirmación de que una facultad distinta de la razón (la “intuición” de Bergson, por ejemplo) es necesaria para conocer la naturaleza del organismo y del continuo desarrollo orgánico. Pero esta opinión, explotada por el nacionalismo alemán, es en efecto una aceptación del subjetivismo y significa realmente en las normas racionales o científicas no pueden aplicarse a los problemas sociales. La peculiaridad de la filosofía de Hegel y de su reconstrucción marxista, era que pretendía ser auténticamente racional, mientras que al mismo tiempo declaraba superar la teoría de las proposiciones lógicas mediante la cual únicamente la lógica ha podido dar sentido lógico a las afirmaciones. En última instancia, su pretensión científica depende de la dudosa realización de este proyecto.

Cuando se examina la aplicación hegeliana de la dialéctica, su característica más obvia es la extremada variedad, por no decir ambigüedad, de su uso de los términos y la extrema generalidad que atribuía a las palabras que son notoriamente difíciles de definir. Dos ejemplos de importancia clave para esta filosofía servirían para ilustrar esta tendencia, su empleo de las palabras “pensamiento” y “contradicción”. Según Hegel, cualquier cambio social progresivo-en la religión, la filosofía, la economía la ley o la política-tiene lugar mediante un avance en el “pensamiento”. Éste empleó no era accidental, sin exigido por su metafísica y su dialéctica. Su idealismo dependía de una identificación del progreso en el espíritu del proceso de la naturaleza y la dialéctica dependía de la aplicabilidad de lo que consideraba como una ley del pensamiento a todas las materias en las que el proceso es una característica esencial. Todo cambio tiene lugar bajo el impulso del pensamiento para eliminar “contradicciones” inherentes y en busca de un nivel superior de coherencia y consistencia lógica. Pero si se les da a estas palabras un sentido preciso, la teoría simplemente no es verdadera. Aún en la ciencia o la filosofía, por no decir nada de otros productos sociales menos intelectualizadas, los nuevos descubrimientos y el surgimiento de nuevos puntos de vista no pueden explicarse como siempre, por las auto contradicciones de los anteriores sistemas de ideas. En todas las ramas de la evolución social, incluyendo la filosofía, es cierto lo que el Juez Holmes decía del derecho: el experiencia cuenta más que la lógica. La determinación de Hegel de universalizar el pensamiento tuvo un efecto doble sobre su manera de descubrir la historia: o bien los hechos recalcitrantes eran encerrados forzosamente en moldes decididos previamente como los ricos o se les daba a términos tales como coherencia y consistencia un sentido tan vago que dejaban de ser útiles. Igualmente, la palabra “contradicción”, como la empleaba Hegel, no tenía un sentido preciso sino que se refería a cualquier forma vaga de oposición y contrariedad.

¹² La obra más elaborada en inglés escrita desde un punto de vista generalmente hegeliano es *Logic of the Morphology of Thought* (1888; a. ed., 1911), de Bernard Bosanquet. La lógica 2moderna que surgió de la obra de Whitehead y Rusell era definitivamente lo que Hegel habría llamado una lógica del conocimiento. Sus antecedentes históricos se encontraban en Leibniz y en Hume, no en Hegel.

Algunas veces significaba, simplemente fuerzas físicas que se mueven en direcciones distintas causas que tienden a resultados opuestos, como vivir o morir. Algunas veces, la oposición se refería la virtud moral, como cuando afirmaba el castigo “mira” el crimen y que el mal es auto contradictorio. En su aplicación real, la dialéctica era en gran medida la explotación de ambigüedades terminológicas y no propiamente, un método. En manos de Hegel, sirvió para laborar conclusiones a las que él había llegado en ella y la dialéctica no contribuye en nada a probarlas.

El mérito especial reclamado para la dialéctica era su capacidad para desplegar y aclarar la “necesidad” que Hegel atribuye al desarrollo histórico. La palabra necesidad, sin embargo, siguió siendo tan ambigua como lo había demostrado Hume. Podía referirse simplemente, por supuesto, a la relación de causa a efecto en la historia y, en este sentido, todos los acontecimientos podían ser considerados como igualmente necesarios. Pero esto no era, decididamente, lo que Hegel quiere decir cuando afirmaba que “todo lo racional es real”, porque siempre distinguía entre lo real y lo que simplemente existe.¹³ Lo real es la esencia interna permanente del historia, en comparación con la cuando se transmita particulares son causales, transitorios o aparentes. En consecuencia, la dialéctica era esencialmente un proceso de selección. Era una manera de discriminar lo que es relativamente accidental e insignificante de lo que es importante y efectivo a la larga. Lo que existe es siempre momentáneo y en gran medida accidental, la simple manifestación superficial de fuerzas profundas que son las únicas reales. Pero la base para esta distinción del significativo y lo causal era también ambigua. Podía referirse al hecho obvio de que algunos acontecimientos tienen más oportunidad que otros para proveer un resultado histórico. O puede equivaler a la posición de que un resultado se produce porque es importante, en su valor actúa como causa efectiva. Hegel fundía sistemáticamente estos dos sentidos, identificando el derecho con la fuerza. Eso puede justificarse metafísicamente porque atribuía la naturaleza una constitución ideal era inevitablemente en la mayor fuerza al derecho, pero en realidad significaba que consideraba el poder del criterio para determinar el derecho. Así, la necesidad que advertía en la historia era, a la vez, un obligación física y moral. Cuando desea que Alemania debía convertirse en estado, quería decir que tenía que hacerlo, que los más altos intereses de la civilización y que su propia vida nacional requieren ese resultado y también de fuerzas causales él impulsaban en esa dirección. Por eso la dialéctica combina al mismo tiempo un juicio moral y una ley causal del desarrollo histórico. Alemania debe convertirse en estado no porque los alemanes lo deseen y no porque vaya a serlo a pesar de lo que estos deseen. El deber expresar a la vez un abolición y un hecho-una voluntad que es algo más que un capricho porque el desarrollo de Alemania en un estado está de acuerdo con toda la dirección del desarrollo político y un hecho que es algo más que un acontecimiento causal, porque resume lo que es objetivamente valioso en ese desarrollo. La pretensión distintiva de la dialéctica es que unifica la inteligencia y la voluntad. Pretendía ser, como decía Josiah Royce, una “lógica de la pasión”, una síntesis de ciencia y poesía.

La dialéctica en realidad mucho más fácil de entender cómo ética que como lógica. Sin ser abiertamente exhortatoria era una sutil y efectiva forma de apelación moral. el sentido de “reconciliación” que Hegel consideraba como fundamento de toda acción humana efectiva en el mismo tiempo pasivo y activo; es a la vez resignación y cooperación. Puede curar el intolerable sentido de inutilidad y la impotencia el que expresa la autoconciencia aislada, precisamente porque no es simplemente un sentimiento, sino una identificación real con una fuerza superior. En nada era

¹³ Contrastaba los términos *Wirklichkeit*, realidad, y *Daesin*, existencia.

seguir tan desmesurado como en su condenación de los simples buenos sentimientos, lo que llamaba generalmente “la hipocresía de las buenas intenciones”, se consideraba siempre débiles o fanáticas y, en ambos casos, inútiles. En nada creía menos en la capacidad de la buena voluntad desorganizada para realizar algo en un mundo donde la efectividad es el criterio final de lo justo. No es el sentimiento lo que hace a las naciones, sino la voluntad de poder nacional que se traducen instituciones y en una cultura nacional. Es la aceptación de la tarea nacional como una causa moral y de los deberes impuestos por el lugar que cada uno ocupa en ella lo que libera los esfuerzos creadores del individuo y lo eleva el nivel de una persona moral libremente activa. Para Hegel, en sentir individual del deber, que Lutero y Kant habían concebido como escenario en su relación con Dios se hizo concreto en su vocación como miembro de su nación. En la nación misma recibió una aurora de santidad como una manifestación de la esencia divina. Por efectiva que pueda ser como apelación moral, no excluye principio fundamental de Kant: en la obligación moral y la causa son lógicamente diferentes.

La forma de la dialéctica, no obstante, impartió sus propias peculiaridades a su interpretación del derecho. Los intereses y valores divergentes representados por la tesis y la antítesis eran consideradas en una relación de absoluta contradicción entre sí, una relación de lucha y oposición. Cada una debe desarrollarse hasta sus últimas consecuencias antes que las contradicciones pueden superarse en la síntesis. La conciliación y la transición se produce y surgen con la evolución de la idea. Pero como objetos de previsión y esfuerzo conscientes por parte de los participantes humanos tienden a ser representadas como señales de debilidad y caprichos sentimentales, una especie de traición contra la majestad del absoluto. El efecto fue representar a la sociedad como una constelación de fuerzas opuestas lecturas y a una conclusión inevitable más que como un cuerpo de relaciones humanas que llevan conciliarse y armonizarse. En los presupuestos de la dialéctica, además, la comunicación misma se hace particularmente difícil, porque ninguna proposición es absolutamente verdadera y absolutamente falsa. Típica siempre más o menos de lo que parece significar. Porque la pretensión específica de la dialéctica tiene un relativismo y absolutismo. Etapa lleva en sí, temporalmente, prudentes y la fuerza del absoluto, aunque íntimamente sea transitoria. Es absoluta, por así decirlo, mientras dura y su deber es realizar la autoexpresión plena, aunque su derrota definitiva en el proceso sucesivo del espíritu absoluto esté asegurada. Así, la dialéctica suponía una actitud moral a la vez totalmente rígida y totalmente inflexible y no ofrecía un criterio de las presas de ninguna etapa, salvo el éxito del resultado. Por esta razón los críticos de Hegel, Nietzsche por ejemplo, y en la dialéctica sólo un oportunismo que equivale en la práctica a una duración “de todas las series de éxito”.

La dialéctica de Hegel era, en realidad, una curiosa amalgama de visión histórica y realismo, de apelación moral, idealización romántica y misticismo religioso. Por su intención era racional y una aplicación del método lógico, pero intención desafiaba la formulación exacta. En la práctica juzgaba con los vagos contrastes del lenguaje popular, como lo real y lo aparente, lo esencial y lo accidental, lo permanente y lo transitorio, a lo que no podía significar un significado preciso y para los que no tenía ningún criterio claro. Los juicios históricos y las valoraciones morales de Hegel, a los que se suponía que la dialéctica prefería objetividad, estaban en realidad acondicionados por el tiempo, el híbrido personalidad como los de otros filósofos sin un aparato tan elaborado. Era imposible unir propósitos tan diversos y factores tampoco susceptibles de definición o comprobación empírica en un método y dar a ese método precisión científica. Lo que consiguió la dialéctica fue dar un falso aire es certidumbre lógica los juicios históricos que, para ser verdaderos, sólo pueden basarse en la evidencia empírica y a los juicios morales que, por ser sólidos, tienen que defender de conceptos

éticos abiertos a todos. Al tratar de combinar ambos, más bien tendía a oscurecer que aclarar su sentido.

EL INDIVIDUALISMO Y LA TEORIA DEL ESTADO

La importancia de la *Filosofía* Del derecho no dependía de la estructura formal de su razonamiento sino de su referencia realidades políticas, una referencia que el formalismo así algunas veces casi subrepticia. Se refería los demás de fundamental importancia, la relación entre el individuo humano y las instituciones sociales y económicas dentro de las cuales vive una vida personal y la relación entre esas instituciones y el estado, que Hegel consideraba como único entrases instituciones. Dedicaremos el resto de este capítulo a sus teorías acerca de estas dos relaciones. Antes de exponer sus teorías, sin embargo, habría que advertir el punto de vista de Hegel, aunque se oponía al punto de vista del pensamiento político francés e inglés, tenía razones sustanciales en su apoyo y en su inyección dentro de la teoría política fue oportuna e importante. La *Filosofía del derecho* estaba en realidad penetrada por las mismas cualidades de pensamiento que caracterizaron las primeras escritos políticos de Hegel, una firme concesión de la filosofía política y un conocimiento realista de la historia política. En realidad, en un sentido limitado un propósito podría definirse como un intento de comprobar la historia política mediante la historia constitucional. La filosofía ecuación era, por supuesto, la doctrina de los derechos individuales inalienables y el sentido de esa doctrina revelado por la Revolución Francesa. A esta concepción de la revolución Hegel trajo un punto de vista típicamente alemán y que reflejaba la experiencia política de los alemanes. La filosofía del derecho natural había sido elaborada, por así decirlo, para adaptarse al experiencia política de franceses e ingleses. El rechazo de los derechos naturales por Hegel y su teoría del estado se adoptaban al experiencia política de Alemania. En un sentido más amplio, sin embargo, la crítica de Hegel fue un minucioso análisis filosófico del individualismo y de su validez como teoría de la sociedad. Por eso sirvió como punto de partida para formular toda la gama de problemas psicológicos y éticos implícitos en una filosofía social. A este respecto, la filosofía de Hegel era quizá más importante fuera que dentro de la maña, precisamente porque puso en evidencia consideraciones el individualismo había descuidado.

En la política alemana había habido y seguía viendo poco que pudiera fomentar el arraigo de la idea de los derechos individuales sobre la conciencia política de los alemanes, tal como había su se o con franceses e ingleses. Como teoría, la filosofía de los derechos naturales era por supuesto plenamente conocida para los alemanes, pero en cierto sentido seguía siendo para ellos esotérica y académica, como demostró ser lo el liberalismo alemán en 1848. En Francia e Inglaterra, la teoría había sido forjada como defensa de las aspiraciones de una minoría a la tolerancia religiosa contra una mayoría que puede obtenerse al poder de un gobierno ya comparativamente muy centralizado y en gran medida nacionalizado, mientras que Alemania del único país en el que las diferencias religiosas podrían hacerse coincide razonablemente con las fronteras políticas. En Francia e Inglaterra, los derechos naturales se había convertido en la defensa de una evolución nacional contra la monarquía, pero en Alemania no había habido revolución. La defensa del criterio privado y de la libertad individual de acción contra el estado, nunca había sido sentida por los alemanes común interés vital de la nación misma. Por último, en Inglaterra los derechos individuales se convirtieron un sostén filosófico adecuado para la expansión comercial e industrial bajo una política de *laissez-faire*. Alemania, por otra parte, en la época de Hegel y después, no había logrado esa unidad del sentimiento nacional que había existido por mucho tiempo en Francia e Inglaterra. Su mentalidad

estaba llena de provincialismo y antagonismos contra sus minorías imperfectamente asimiladas. Su economía era atrasada en comparación de las economías nacionales de Inglaterra y Francia y sus gobiernos, en la época de Hegel, acababan de demostrar su incompetencia política y militar frente a la agresión de Napoleón. Cuando Hegel murió pasaría todavía una generación antes que Alemania realizaría una unidad política en consonancia con su nacionalismo cultural y Hegel tenía razón al predecir que esto no ocurriría dentro de la misma línea que habían sido los liberalismos franceses e ingleses. Su gobierno sería un federalismo creado mediante la imposición de un estado fuerte sobre las unidades locales; su gabinete sería responsable ante el monarca más que ante el parlamento nacional; y su modernización y expansión económica tendría lugar no mediante el *Laissez-faire* sino bajo una fuerte dirección política. Elaborar santidad de la filosofía de Hegel prestó a la palabra "estado", que para un inglés podría parecer sentimentalismo puro, expresaba para los alemanes aspiraciones políticas reales y forzosas.

La diferencia en el punto de vista entre la teoría del estado de Hegel, por una parte, y el individualismo francés o inglés por otra podría expresarse como una diferencia entre dos maneras de concebir las realizaciones políticas de la revolución francesa y, en realidad, Hegel así la concebía. Pero esta diferencia en la interpretación de la revolución dependía de diferentes ideas acerca de los factores permanentemente importantes en la evolución general del gobierno constitucional. Desde el punto de vista liberal, la revolución era un triunfo de los derechos del hombre sobre los poderes irresponsables o dictatoriales de la monarquía francesa. Sus realizaciones permanentes fueron la libertad individual el gobierno por el consentimiento de los gobernados, las impresiones constitucionales para proteger las libertades civiles de los súbditos y la responsabilidad de los funcionarios ante un electorado nacional. Desde el punto de vista de Hegel, algunas de estas supuestas realizaciones eran incidentales y algunas no eran sino dañinas ilusiones. La realización positiva de la revolución, en ella, habría podido ser la consumación de un estado nacional, una continuación directa del proceso iniciado cuando la monarquía estableció su control sobre la nobleza, las ciudades, los estamentos y las demás instituciones feudales de la edad media. La revolución varió simplemente con los restos del feudalismo, que había sido superado, pero no realmente destruido con el auge de la monarquía, y su jacobinismo era una aberración. Como el ensayo sobre la *Constitución de Alemania*, Hegel seguía interpretando diferencia entre el estado feudal y el estado moderno en términos de contraste entre el derecho público y el derecho privado. Concebía el feudalismo, típicamente, con un sistema en el que las funciones públicas eran consideradas como canónjías privadas que podían ser vendidas compradas como si se tratara de la propiedad privada. Un estado, por el contrario, surge cuando aparece una verdadera unidad pública, reconocida como superior a la sociedad civil que representa a los intereses privados y también como competente para guiar a la nación en el cumplimiento de su misión histórica. Esencialmente, el proceso es de nacionalización de la monarquía. La cumbre del evolución política es, por tanto, el surgimiento del estado y la aceptación del estado por sus ciudadanos como su nivel de evolución política por encima de la sociedad civil. Típicamente, Hegel creía que este fenómeno producía también un nivel superior de autorrealización personal, una forma de sociedad en la que el hombre moderno se eleva a una nueva altura de libertad y en la que se produce una nueva síntesis de sus intereses como hombre y como ciudadano. Como nueva emanación del espíritu absoluto, el estado nacional es realmente divino. El pensamiento de Hegel fue expresado por el historiador Ranke cuando afirmó que los estados son "individuales, análogos unos a otros, pero esencialmente independientes entre sí... seres espirituales, versiones originales del espíritu humano-podría decirse que son pensamientos de Dios".

Por otra parte, Hegel condenaba la revolución porque, en tanto que perseguía sus ideales de libertad e igualdad, pensaba que realmente perpetraba la vieja falacia del feudalismo en una nueva forma. Reducía las diferencias funcionales entre los hombres en sus capacidades sociales a una igualdad política común y abstracta, que hacía su relación con el estado una simple cuestión de interés privado. Reducía las instituciones de la sociedad y el estado a recursos utilitarios para satisfacer necesidades privadas inclinaciones personales, que como las pasiones individuales son simplemente caprichosas. Para alcanzar la verdadera dignidad ética estos motivos individuales deben absorberse y transformarse primero en las instituciones de la sociedad civil y después, en un nivel más alto, en las instituciones del estado. La filosofía de la revolución era, pues, fundamentalmente falsa en dos aspectos. No reconocía que la personalidad del ciudadano es un ser social que exige como condición para su significación moral un papel que desempeñar en la vida de la sociedad civil y no reconocía que las instituciones de la sociedad civil son órganos de la nación, que deben encarnar en una autoridad pública consecuente en dignidad con la significación moral de la nación. No puede firmarse que la sociedad ni el estado dependen simplemente del consentimiento individual; están demasiado hondamente arraigados en toda la estructura de necesidades y satisfacciones que integran la autorrealización personal. La más elevada de todas las necesidades de participación, de ser un órgano de causas y propósitos más amplios que las necesidades y satisfacciones privadas. El error fundamental en su política fue su intento por fabricar constituciones de papel y un procedimiento político sobre los presupuestos del individualismo.

La importancia de este ataque al individualismo y la revolución está en el hecho de que expresa no sólo la experiencia política de Alemania sino también profundos cambios que estaban produciendo en el clima de política e intelectual de toda Europa. Fue esto lo que yo a la filosofía alemana de la mera mitad del siglo XIX una posición dominante entre la Europa. La Revolución Francesa cerró una época intelectual y una era política. La teoría del derecho natural, que había dominado el pensamiento político a lo largo de todo el periodo anterior del pensamiento moderno, se hizo obsoleta en un tiempo sorprendentemente corto su viabilidad como construcción intelectual había dependido de los grandes sistemas de racionalismo filosófico heredados del siglo XVII, que habían perdido su autoridad en el siglo XIX. En Francia, la idealización radical de la ciudadanía por Rousseau y en Inglaterra la idealización conservadora de la tradición por Burke de habían sugerido la línea del pensamiento de la filosofía de Hegel sistematizó. El individuo plenamente racional, que persigue fines fijados totalmente por inclinaciones innatas de su propia personalidad, en una concepción que difícilmente podía decir a un análisis histórico psicológico. El dogma de que sus derechos políticos y civiles son imprescriptibles e invariables encajaba mal con un nacionalismo que continuamente atribuye un valor más alto a sus propios fines colectivos y con una ética que queda les cobraba más conciencia de los conflictos entre los valores individuales y sociales. Así como la naturaleza de la persona individual y su relación con su sociedad-la interrelación psicológica y ética de la necesidad individual con el fin social-que había padecido una cuestión resuelta con algunas generalidades auto evidentes, se convirtió en un problema, en el problema central de la ciencia social y la ética social. La importancia de la teoría política de Hegel consistía sobre todo en el hecho de que planteaba este problema. Al hacerlo, cristalizado al mismo tiempo las tendencias antiliberales del nacionalismo en ascenso y obligaba a una cuidadosa reformulación del individualismo del liberalismo político existente. En consecuencia, como dijimos antes, la filosofía política de Hegel se refería a dos temas principales. El primero era su teoría ética de la libertad y su relación con autoridad, que coincide aproximadamente con su crítica de individualismo. El segundo era su teoría del estado, sus constitucional y su relación con las instituciones de la sociedad civil.

LIBERTAD Y AUTORIDAD

La crítica de Hegel al individualismo se dirigía contra dos concepciones diferentes. En primer lugar, identificaba el individualismo con el provincialismo y particularismo que había impedido que Alemania realizara el estado nacional moderno. Atribuía en gran medida esta razón nacional influencia del clero, que había convertido a la libertad cristiana en una independencia mística del alma en relación con todas las condiciones seculares. En segundo lugar, Hegel identificaba el individualismo con el jacobinismo, la violencia el fanatismo, el terrorismo y el ateísmo de la Revolución Francesa. Este tipo de individualismo no atribuía al racionalismo filosófico. La falacia común en ambos tipos de individualismo residía, para él, en el desapego del ser humano de su posición y su dependencia dentro de una sociedad organizada en la que tiene un papel que desempeñar, deberes que cumplir y la posición correspondiente a su actividad. De acuerdo con su concepción, el individuo es meramente caprichoso, un animal dominado por el instinto animal, como había dicho Rousseau, sin otra regla de conducta de sus propios impulsos, apetitos inclinaciones y sin una regla de pensamiento superior a sus propias fantasías objetivas. Para ser correctamente entendido, el individuo debe ser considerado como miembro de la sociedad. Pero en el mundo moderno debe ser considerado también como un miembro del estado. Porque el estado nacional, unto con el cristianismo protestante, es la única realización de la civilización moderna, que ha aprendido a combinar la mayor autoridad con el mayor grado y forma de libertad para sus ciudadanos.

La esencia del estado moderno es el universal esté ligado a la plena y verdad de sus miembros de su bienestar privado.¹⁴

Individualismo su forma mística y en su forma racionalista afirmar simplemente al individuo, como alma y como ser racional, sin considerar las condiciones históricas y las cuales su naturaleza religiosa, moral y racional no puede sostenerse. Falsea tanto la naturaleza del individuo como la naturaleza de la sociedad. Parece a la primera porque la espiritualidad y la racionalidad individuales son las creaciones de una vida social. Hegel las aceptaba como entes metafísicos, pero no de la manera en que las habían imaginado la teología o el racionalismo; son momentos o fases del espíritu absoluto, que los ha creado en su desarrollo inmanente. Pero individualismo parece la naturaleza de las instituciones sociales, porque las considera como accidentales e indiferentes el desarrollo moral y espiritual de la personalidad, como simples ayudas utilitarias inventado para satisfacer los deseos irracionales de los hombres. Esto es históricamente falso, porque lenguaje, el gobierno, el derecho y la religión no se inventan sino que “se desarrollan”. También es éticamente falso porque enfrenta a la libertad con las restricciones impuestas a las inclinaciones por la costumbre, el derecho y el gobierno. Éstos son concebidos como cargas que, en intereses de la libertad, deben ser reducidas a un mínimo y que idealmente podrían reducirse a la ausencia absoluta de restricciones en una edad de oro o “estado de naturaleza” que permitiría todos a ser lo que costarán. Pero la edad de oro es históricamente la ficción inmoral y políticamente sería simplemente la anarquía, que no es libertad sino despotismo.

Esa crítica de los derechos naturales y del liberalismo irrealista era por supuesto, dialéctica. Hegel servir también como cualquiera que Locke ningún otro ser exponente de la teoría había creído

¹⁴ *Filosofía del derecho*, sección 260, apéndice.

nunca que la civilización como tal fuera ajena, o represiva de la libertad individual, por opresora que pudiera ser una sociedad dada. La crítica desarrolló lo que Hegel consideraba “contradicción” implícito en la filosofía de Locke. En realidad, es mucho más efectiva y se considera como una llamada de atención hacia un aspecto descuidado de la psicología social y la ética social. Y que valía señalar el es importante de que la estructura psicológica de la personalidad individual está permanentemente relacionada con estructura de la sociedad en la que una persona vive y con su posición en esa sociedad. Las leyes, costumbres, instituciones y valores morales de un pueblo o reflejan su mentalidad, pero también modelan esa mentalidad y le dan forma continuamente a medida que se desarrollan. La concepción moral y hasta intelectual del individuo es inseparable de la sociedad de la cual el individuo es un unidad y de las relaciones dentro de esa sociedad, en la que participó a través de la ciudadanía, la clase social hubo la filiación religiosa. Así, por ejemplo, en sus análisis de la sociedad civil Hegel protestaba contra la identificación de las necesidades económicas con las necesidades biológicas. Las necesidades son, en realidad, es y por tanto depende de la interpretación social, el sistema económico, el modo de vida aceptado en una clase social y los valores morales. La esencia del pauperismo, decía, consiste en Iglesia su social y la pérdida del respeto personal; pobreza “no hace de por sí aún pobre”. Depende del estimación que se dé al pobre y de la que él mismo se atribuya.

En Inglaterra, hasta los más pobres creen que tienen derechos; esto es muy distinto de lo que satisface a los pobres en otros países...una vez establecida la sociedad, la pobreza tomar inmediato la forma de un daño infligido por una clase a otra.¹⁴⁵

Pasajes comunes que contienen obviamente el germen de la teoría de Marx de que la ideología depende de la posición social. El razonamiento de Hegel sugería una interpretación económica de la posición social, aunque no implicaba una interpretación próximamente económica. Suponía, sin embargo, que la sociedad, o quizá más propiamente la cultura, es una categoría indispensable para explicar la conducta humana.¹⁶ La culminación de esta idea se encuentra no sólo en Marx cimiento de la antropología cultural y la psicología social modernas.

Hegel, no obstante, se interesaba menos por la psicología y la sociología que por teorías éticas y políticas de la libertad individual. La libertad, pensaba, debe ser entendida como un fenómeno social, una propiedad del sistema social que surge través del desarrollo moral de la comunidad. Es menos. En individual que un status impartido el individuo a través de las instituciones legales y éticas que sostiene la comunidad. En consecuencia, no puede identificarse la voluntad personal o la realización de inclinaciones privadas. La libertad consiste más bien en el ajuste de inclinación y capacidad individual a la realización de una labor socialmente significativa; o, como lo expresa F. H. Bradley, en encontrar “mi papel y sus deberes”. Éstos son los que imparten valor moral a la inclinación, porque ninguna aspiración a la libertad o a la felicidad puede defenderse moralmente salvo si el deseo coincide con alguna fase del bien general y es apoyado por la voluntad general. Los derechos y libertades individuales son aquellos que corresponden a los deberes impuestos por el papel del individuo en la sociedad. Hasta la felicidad privada requiere la dignidad que depende del status social y la conciencia de participar en una labor socialmente valiosa. Hegel ella siempre que la conciencia de sí, per se, es dolorosa, una señal de frustración y sutileza. Esta concepción de la

¹⁴⁵ *Filosofía del derecho*, sección 244, apéndice.

¹⁶ La historia de esta etapa del pensamiento de Hegel aparece ampliamente desarrollada en *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, 1941*, de Herbert Marcuse; 2ª ed., 1954.

felicidad y de los derechos y deberes esenciales a ella, dependía claramente, como la de Rousseau, del renacimiento clásico. La teoría de la libre ciudadanía, como las de Platón y Aristóteles, no se expresaba en función de los derechos privados y no de las funciones sociales. Pero como lo imaginaba Hegel, el desarrollo de la moral cristiana y de la ciudadanía en el estado moderno dictaba una síntesis más completa del derecho personal y el deber público de la que había sido posible en una sociedad que dependía del esclavitud. En el estado moderno los hombres son libres y en su servicio al estado pueden encontrar idealmente la forma más elevada de autorrealización. En el estado como la libertad negativa de la voluntad individual es sustituida por la "libertad real" de la ciudadanía.

La dialéctica del razonamiento de Hegel fue, en gran medida, la responsable de las consecuencias paradójicas extraído de este contraste entre libertad y libertad real. La teoría se convierte en un simple juego de absorciones lógicas. Así, Hegel identificó a característicamente la oposición individual con el capricho, el sentimentalismo o el fanatismo oscureciendo así el hecho, fundamentalmente importante tanto para la psicología como para la ética, de que ningún ser humano real consideraba jamás sus "deseos, por pasajero su profundos que sean, como situados todos en el mismo nivel de importancia y les atribuye el mismo peso por lo que afecta la conducta. Correspondiendo esta concepción indiscriminada de los motivos individuales, la sociedad civil era descrita por Hegel como el reino de la necesidad mecánica, una resultante de las fuerzas irracionales del deseo individual, dominado por leyes, particularmente en su aspecto económico, que asemejaba a las leyes del movimiento planetario. Así, la sociedad consideraba aparte del estado de representada como regida por leyes causales no morales por tanto, éticamente anárquicas. El resultado fue, por así decirlo, una crítica caricaturesca del individualismo: el individuo era representado como controlado por motivos personales y motivos sociales le eran negados, mientras que la sociedad sin estado era representada como un equilibrio mecánico de sus impulsos no morales. Especie fácilmente, por supuesto, que el estado, que "domina" la anarquía de la sociedad civil, era considerado como el único factor auténticamente moral en todo el proceso social. Monopolizaba los fines morales simplemente por definición, porque se habían sido excluidos analíticamente de la personalidad individual y de la sociedad. Obviamente, pues, que el estado debía ser absoluto puesto que él y sólo él encarnaba los valores éticos. Obviamente, también el individuo alcanza la dignidad y la libertad moral sólo cuando se dedica al servicio del estado.

Y, si no imposible, determinar lo que habría significado este *tour forcé* lógico si Hegel lo hubiera traducido en derechos y libertades civiles reales. Declaraciones acerca de los derechos políticos concretos eran absolutamente Vargas y con frecuencia es del todo incompatible entre sí. Partiendo, como lo hacía, el supuesto de que la opción individual es simplemente caprichosa, caía fácilmente en la consecuencia de que el juicio privado, y aún conciencia, es simplemente algo "superficial". De pasajes como estos podría inferirse que consideraba el deber como simplemente obediencia, o que ser buen ciudadano constituía para él, simplemente, el adaptarse al estado de cosas existente y a las reglas establecidas por los gobiernos. El Prefacio de la *Filosofía del derecho* negaba aparentemente la filosofía política incluso el derecho de criticar al estado. Una vez más, partiendo del presupuesto general de que el fin individual requiere un papel significativo en la sociedad, hablaba con frecuencia como si no pudiera surgir un verdadero conflicto de intereses entre los individuos y la sociedad a la que pertenecen. No obstante, desde otro punto de vista, toda la filosofía social de Hegel dependía de la frustración personal que consideraba como resultado de una sociedad que no da a sus miembros ninguna labor significativa de cumplir. A pesar de su tendencia a idealizar la monarquía prusiana, Hegel en realidad un crítico acusó y hasta marzo de la

situación real de la política alemana. Como historiador admiraba al iconoclasta con éxito más que al conformista. Sin duda Hegel creía que, de alguna manera que nunca puso en claro, el gobierno constitucional moderno crea una forma superior de libertad personal y respeta más la independencia y el derecho de autodeterminación del individuo que cualquier forma de gobierno en el pasado. Indudablemente creía también que esto suponía respecto a los derechos humanos más que, simplemente, la conservación de una unidad activa de la sociedad.

Un hombre cuenta con hombre en virtud de su humanidad solamente, que sea judío, católico, protestante alemán, italiano, etc.¹⁷

Pero la creencia de que el hombre como hombre tiene un valor y ciertamente incompatible con la idea de que sus vicios morales son simplemente caprichosos o que su valor se deriva de su papel en una sociedad cuyo fin moral depende de un estado nacional.

El mismo tipo de incertidumbre y confusión existe en cuanto al sentido de la idea de Hegel de que el estado encarna los valores superiores. Aún en el plano metafísico, donde quiso plantear la cuestión, no es evidente que un solo estado, que después de todo es sólo una manifestación del espíritu absoluto, pudiera incluir todos los valores del arte y la religión, explicar la transferencia de estos valores de una cultura nacional a otra. Las afirmaciones de Hegel acerca del arte y la religión eran, en realidad, como inconsecuentes. Algunas veces los consideraba como creaciones del espíritu nacional y, sin embargo, evidentemente no consideraba a cristiano como prerrogativa de una sola nación, ni creía que el arte y la literatura fueran siempre exclusivamente nacionales. Por otra parte, no había desde su punto de vista una sociedad europea o humana general a la que pudieran pertenecer, puesto que una cultura moderna sin un estado sería una contradicción de términos. Esta confusión explicaba probablemente el hecho de que, en un nivel político concreto Hegel no tenía nada claro que decir acerca de la relación de las iglesias con el estado o la libertad de conciencia, aunque ciertamente no creía en la coacción religiosa. Su concepción hostil del catolicismo romano y del pietismo alemán y su admiración por el protestantismo luterano eran igualmente carentes de crítica. Ninguna línea de pensamiento clara relacionaba la supremacía metafísica atribuida al estado con las funciones políticas y un gobierno real. En consecuencia, la teoría hegeliana de la libertad no implicaba nada definitivo en cuanto a las libertades civiles o políticas. La idealización del estado y la baja estimación moral de la sociedad civil se combinaban, sin embargo, para ser inevitable el autoritarismo político.

EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL

La teoría del estado de Hegel, como dijimos más arriba, dependía de la naturaleza peculiar de la relación existente, como exponía, entre el estado y la sociedad civil. La relación es contrastante y dependencia mutua. El estado, tal como lo concebían Hegel, no es una institución utilitaria, dedicada a la tarea ordinaria de suministrar los servicios públicos, administrar justicia, realizar deberes de policía y ajustar los intereses industriales y económicos. Todas esas funciones pertenecen a la sociedad civil. El estado puede sin duda dirigir las irregular las de acuerdo con las necesidades, pero él mismo malas realizar. La sociedad civil depende del estado para la supervisión inteligente y el sentido moral. Considerada en sí misma, la sociedad estaría gobernado sólo por las leyes

¹⁷ *Filosofía del derecho*, sección 209, nota.

mecánicas resultantes de la integración de los motivos adquiridos y auto concentrados por muchos individuos. El estado, sin embargo, depende de la sociedad civil en cuanto a los medios para realizar los fines morales que encarnó. Pero, aunque dependen mutuamente entre sí, ambos corresponden a los niveles eléctricos distintos. El estado no es medio sino fin. Representa el ideal racional en desarrollo y el elemento verdaderamente espiritual en la civilización y como tal utiliza o quizás, en un sentido metafísico, crea a la sociedad civil para la realización de sus propios fines.

El estado es la voluntad divina, en el sentido de que es el espíritu presente en la tierra, que se despliega para convertirse en la forma y la organización real de un mundo.¹⁸

Mientras que la sociedad civil es el reino de la inclinación ciega y la necesidad causal, el estado “actúa en obediencia a fines conscientes, principios y leyes conocidos, que no están simplemente implícitos en expresamente conscientes”. Podrían multiplicarse indefinidamente las citas de esta especie: el estado es el absoluto racional, la divinidad que se sabe y se quiere, el eterno innecesario ser del espíritu, la marcha de Dios por el mundo.

Es importante observar, no obstante, que la superioridad moral atribuida así al estado no implicaba desprecio por la sociedad civil y sus instituciones sino, en cierto sentido, todo lo contrario. Hegel, en su carácter personal y en su pensamiento político, era antes que nada un buen burgués, con algo más que el respeto burgués habitual por la estabilidad y la seguridad. La relación entre el estado y la sociedad civil, tal como la entendían, era mutua aún cuando fuera también una relación de superioridad e inferioridad y aunque la autoridad del estado fuera absoluta. La vida económica de la sociedad ganó en el sentido moral-en cierto sentido fue glorificada-por el hecho de que el estado y su misión cultural dependieran de ella. Pero aunque el poder regulador del estado era absoluto, esto no significa la abolición de las instituciones de los derechos de los cuales depende la realización de las funciones económicas. La propiedad, según la teoría de Hegel, no es creada por el estado ni siquiera por la sociedad sino que es una condición indispensable de la personalidad humana, como para Locke. Explicación hegeliana de la sociedad civil fue, en realidad, un cuidadoso y elaborado análisis de los gremios y corporaciones, los estamentos y clases, las asociaciones y comunidades locales que integraban la estructura de la sociedad alemana con la que estaba familiarizado. Consideraba que éstos o sus equivalentes eran humanamente indispensables. Sin ellos, el pueblo sería simplemente una masa informe y el individuo únicamente una especie de átomo humano, puesto que es el contexto de los lazos económicos institucionales lo que la sustancia su personalidad. Desde el punto de vista de Hegel, por tanto, el estado no está compuesto principalmente por ciudadanos individuales. El individuo debe pasar por “mediación” de una larga serie de corporaciones y asociaciones antes de llegar a la dignidad final de ciudadanos en el estado. El jacobinismo, que hace al gobierno depender de la voluntad del pueblo expresada través del sufragio, significa en la práctica el gobierno de la plebe. “El pueblo”, en el sentido de un mero sector de los ciudadanos, es justamente aquello que “no sabe lo que quiere”.¹⁹

Esta idea de la sociedad civil, hay que decirlo, tenía diversos aspectos. Por una parte, podría ser considerada como reaccionaria. Indudablemente reflejaba el punto de vista de una sociedad todavía seguramente estratificada, que conservaba un incuestionable respeto por el rango y la jerarquía y que nunca había sentido los efectos ni veladores de la industrialización. Atribuía poco o ningún valor a la igualdad de ciudadanía que, a la luz de la política francesa inglesa, parecía una

¹⁸ *Ibid.*, sección 270, nota.

¹⁹ *Ibid.*, sección 301, nota.

condición de libre gobierno. La concepción hegeliana de la sociedad civil no era, sin embargo, simplemente reaccionaria. No compartía la ilusión de los economistas utilitarios, en el sentido de que el *laissez-faire* es parte de un orden inmutable de la naturaleza, sino que sugería más bien la idea de Marx de que se trata de una etapa particular del desarrollo social. El punto de vista de Hegel, además, se adaptaba bien a una forma de nacionalismo en la que se atribuye al estado la función de fomentar el comercio y la industria como parte de su misión general sesión del poderío nacional. Hay que reconocer también que muchas de las críticas de Hegel al comunismo francés estaban bien fundadas. En nombre de la libertad, destruye con frecuencia sin miramientos formas de organización social que tenían un propósito útil y que de una manera u otra tuvieron que ser implantadas por el interés del propio liberalismo.²⁰ En general, la concepción hegeliana de la sociedad civil expresaba un principio sólido: que cuando el individuo es considerado simplemente como un ciudadano, el estado tiende a absorber todas las formas de asociación humana. Y, en efecto, esto no es libertad sino despotismo, como lo prueban todas las formas de totalitarismo político. Los argumentos de los pluralistas políticos, a fines del siglo XIX, habrían podido elaborarse ampliamente partiendo de la teoría hegeliana de la sociedad civil. La importancia que es Marx atribuía a las cosas económicas en la política tenía definitivamente sus raíces allí aunque Marx condenará a la extinción el estado de Hegel.

La teoría de la sociedad civil y su relación con el estado determinaron en gran medida el significado que Hegel atribuye al gobierno constitucional. El poder del estado, tal como lo concebía, es absoluto, pero arbitrario. Su absolutismo reflejaba su posición moral superior y el hecho de que Hegel permitiera al estado monopolizar los aspectos técnicos de la sociedad. El estado, no obstante, debe ejercerse entre sus poderes reguladores bajo las formas legales. Es un encarnación de la razón y el derecho es "racional". Esto significaba para seguir que los actos de una autoridad pública deben ser previsibles puesto que proceden de reglas conocidas; que las reglas limitan las facultades discrecionales de los funcionarios y que la acción oficial expresa la autoridad del rango y no la voluntad ni el juicio privado de funcionarios. La ley debe pasar por igual sobre todas las personas a las que se aplica porque, sino general, no puede considerar las peculiaridades individuales. La esencia del despotismo es la ilegalidad y la esencia de un gobierno libre y constitucional es que excluye la ilegalidad y produce la seguridad.

El despotismo significa un estado de cosas en que ha desaparecido la ley y donde la voluntad particular como tal, de un monarca o de una multitud cuenta cómo le o, más bien, asume el papel de la ley.

Es precisamente el hecho de que todo el estado está fijo y seguro lo que constituye un baluarte contra el capricho y la opinión dogmática.²¹

El estado de Hegel, por tanto, era lo que la jurisprudencia romana posterior llamaría un *Rechtsstaat*. En el que realizar un alto nivel es administrativo interior y su sistema judicial en particular debe asegurar los derechos de propiedad y de la persona, que Hegel consideraba como indispensables para el funcionamiento económico de la sociedad civil. Su teoría del gobierno constitucional estaba, pues, de acuerdo con el liberalismo al rescindir entre autoridad legal y el poder personal, pero no reconocía ninguna relación entre la regla del derecho y el proceso político democrático.

²⁰ Véase el ensayo sobre "Man and Citizen: Applications of Individualism in the FRech Revolution", por R.R. Palmer, en *Essays in political Theory*, ed. Por Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy (1948), pp. 130 ss.

²¹ Filosofía del derecho, secciones 278, nota;270,adición.

La clave de esta fase del constitucionalismo hegeliano era una gran importancia que atribuía a una clase gobernante oficial, la “clase universal” como la llamaban, que por nacimiento y formación es para gobernar y que encarna una larga tradición de autoridad jerárquica y procedimiento ordenado. Consideraba esa clase, independiente e imparcial en relación con los intereses privados y sociales que regula de un sentido especial, por tanto, presentar la voluntad general y la “razón” de la sociedad, en contraste con el interés personal adquisitivo o los intereses especiales y parciales y es la guardiana del interés público en general. La organización burocrática de la sociedad civil y su culminación, el punto en el que entre en contacto, por así decirlo, con las instituciones aún más elevadas del estado. La propiedad esencial de todo el sistema es que está radicado en la costumbre inmemorial, en grados por largo tiempo aceptados de rango y autoridad y, no obstante, estos grados son funciones en la vida general de la nación. Esta concepción del gobierno constitucional contrastaba, en el pensamiento de Hegel, con los experimentos franceses en la elaboración de constituciones de papel y también con el gobierno parlamentario inglés. Para las primeras tenía el profundo desprecio del historiador. Preguntar quién así una constitución, decía, es una feria porque las constituciones no se hacen. “Una constitución no es simplemente algo que se fabrica; es la obra de siglos”. Debe ser considerada como “algo simplemente existente en sí y por sí, como algo divino en consecuencia y constante”.²² Las cartas de derechos, la separación de poderes, controles y equilibrios son, pues, simplemente aparato todo el constitucionalismo depende de una tradición de autogobierno y, en opinión de Hegel, esta tradición es inseparable de las diferencias de rango social un equilibrio aceptable entre una clase gobernante y los estados inferiores de la sociedad y un aristocracia caracterizada por su lealtad a la corona. La función principal de la monarquía es mantener este equilibrio. Pero el equilibrio dependiendo de una separación de poderes sino de una distinción de funciones y el objeto de la distinción no es debilitar sino fortalecer el estado. Sistema parlamentario británico, por otra parte, le parecía a Hegel un resto degenerado del feudalismo. El poder político siendo allí un presupuesto privado de una aristocracia oligárquica que no tenía una función nacional. Por ese Inglaterra no había logrado nunca la dignidad de un estado. Quizá el año de la muerte de Hegel esto equivalía una situación no poco realista, aunque algo corta división, del gobierno inglés. La convicción política más temprana de Hegel en un profundo disgusto por el gobierno de los intereses creados de una aristocracia, como ocurría en la ciudad de Berna. Su juicio maduro, expresado a la hora de su muerte, y de que el gobierno inglés pertenecía a este tipo. Le faltaba afirmar, *der grosse Sin von Fürsten* y predecir que la ley de reforma simplemente añadiría las fábricas del jacobinismo a las del feudalismo.²³ Según la concepción hegeliana historia constitucional, el paso significativo en el surgimiento de la autoridad nacional con la monarquía, no control del poder ejecutivo por el legislativo.

En comparación con el papel atribuido a los funcionarios, tanto las instituciones representativas como la monarquía desempeñaban un papel menor en la teoría hegeliana del constitucionalismo, a pesar de la reverencia mística que otorgaba la monarquía. Por razones de aclaradas, Hegel Rivera Valdez representación sobre la base únicamente en territorio y la población como carente de sentimiento, puesto que el individuo en su relación con el estado figura como miembro de una o más de las numerosas asociaciones sostenidas por la sociedad civil. El poder legislativo es el punto en que estas asociaciones entren en contacto con el estado. Lo que debe

²² Ibid., secciones 274, adición, 273, nota.

²³ Sobre el juicio de Hegel sobre la aristocracia en Berna formado durante su residencia en esa ciudad (1793-17966), véase H. Flakenheim, “Enie unbekannte politische Druckschrift Hegels”, Preussische Jahrbücher, vol. 138 (1909), pp. 193 ss. Sobre el gobierno británico, véase su ensayo *Über die englische Reformbill (1831)*, Werke (ed. por Lasson), vol. VII, pp. 291 ss.

estar representado, del lado de la sociedad civil, son los círculos significativos (o intereses o unidades funcionales). Las dificultades con que ha procesado esta idea de la representación funcional en el último cuarto de siglo ponen en claro la razón por la que Hegel nunca llegó a un plan practicable de gobierno representativo sobre este principio. Por otra parte, consideraba esencial de la clase oficial, que debe regular a la sociedad civil, estuviera representada por el poder legislativo por los ministros. Pero estos no son, en ningún sentido, responsables frente al poder legislativo. Por el contrario el poder legislativo, tal como lo concebía Hegel, se encuentra esencialmente en relación con el consejero o de carácter consultivo con el gabinete, es responsable ante la corona. El monarca sin embargo, según Hegel, no tiene poder considerable y el poder que tiene debe desprenderse, en una monarquía bien regulada, disposición legal como cabeza del estado.

En una monarquía bien organizada, el aspecto positivo pertenecen solo a la ley; la participación del monarca es simplemente dar a la ley el subjetivo "yo quiero".²⁴

El monarca es como realidad una especie de símbolo visible de hacer opciones tales como el espíritu nacional, el derecho nacional y el estado nacional que Hegel concebía como fuerzas reales en el fondo de la política y la historia.

EL SIGNIFICADO POSTERIOR DEL HEGELIANISMO

A pesar de los tecnicismos en los que Hegel envolver sus pensamientos y del aparente atracción de sus conclusiones, poca teoría política tuvieron una relación más íntima con las realidades políticas. Reflejaba de una manera muy real el estado de las cosas de Alemania al terminar la derrota polémica, tomar la humillación nacional a manos de Francia y su aspiración a la unidad política de la creación de un estado nacional correspondiente a la unidad y en la grandeza de la cultura alemana. En 1º notable también capta las principales líneas de desarrollo través de las cuales habría de realizarse desesperación a sin era posterior a su muerte. Dio sentir especial al concepto del estado y adoptó a ese concepto de connotaciones el equivalente del pensamiento político de Inglaterra, pero que lo convirtieron a lo largo del siglo XIX en el principio central de la filosofía política y jurídica alemana. Después de mediados del siglo, el concepto del estado se desprendió de los tecnicismos filosóficos de la dialéctica con los que había resistido Hegel, pero conservó sus características esenciales y la forma técnica. En esencia, era una idealización del poder, que aunado curiosamente su desprecio casi filisteo por los ideales otros que la fuerza con un respecto mar por la fuerza como casi capaz de justificarse a sí misma. Colocaba a la nación en un pináculo metafísico por encima de todo control del derecho internacional y aún por encima de la crítica. En sus implicaciones políticas, la teoría del estado era antiliberal –una forma altamente sublimada de autoritarismo monárquico en la que nacionalismo ocupaba el lugar de la legitimidad dinástica- pero no era anticonstitucionalista. Concebía, sin embargo, el constitucionalismo de una manera muy diferente a la que resultaba posible en países donde liberalismo y el constitucionalismo eran frases del mismo movimiento político. Casi todo su significado se resumía en el aforismo: "un gobierno no de hombre sino de leyes". Por eso no inclinaba nada en relación con los procedimientos democráticos, pero sí mucho con respecto la administración burocrática ordenada. Suponía la seguridad de la persona la propiedad y el ciudadano del gobierno por el bienestar público, pero para

²⁴ Filosofía del Derecho, sección 280, adición.

protegerlos dependía no de la responsabilidad política ante lo que en pública sino del espíritu público de una clase de funcionarios que se supone debe mantenerse por encima de los conflictos de intereses económicos y sociales. En la práctica, representaba la azarosa aventura de dejar la política a quienes por nacimiento o por profesión son aptos para gobernar. Pero esta era una empresa inteligible en una sociedad donde la creación de la unidad política y la extensión del poder nacional eclipsaban la preocupación por la libertad política. En todos estos respetos, la filosofía política de Hegel reflejaba con sorprendente precisión a Alemania del segundo imperio.

La importancia del pensamiento político de Hegel, sin embargo, esta apenas representada por su relación con Alemania exclusivamente. Su pensamiento tenía una extraordinaria amplitud de captación y su filosofía, tal como la concebía, no sólo pertenecía a la corriente del pensamiento moderno sino que pretendía ser suma y su consumación. Vista en esta perspectiva, su ideal central era el concepto de historia universal y lo consideraba como principio unificador que debía jugar el papel desempeñado por sistema del derecho natural en los siglos XVII y XVIII. Hegel unificada en este contexto la idea de la voluntad general formulada incorrectamente por Rousseau –un principio vital inherente la naciones, pero también la manifestación de una fuerza espiritual más amplia que formaba la raíz de la realidad misma- la edición religiosa del historia de Burke, como una “táctica divina”-. Hegel aspiraba a dar a esas especulaciones vagas la certidumbre precisión de la lógica y crear en la dialéctica un instrumento de investigación científica que desplegará realmente “la marcha de Dios en el mundo”. En el lugar del eterno sistema de invariable derecho natural colocó el despliegue racional de lo absoluto en la historia.

No es nada fácil rechazar esta grandiosa estructura especulación como una degradación de la imaginación romántica. No ante, en el que mencionó punto de vista con efecto, para bien y para mal, casi todos las manifestaciones de la filosofía social en el siglo XIX. En cambio significativo rescindía en 1000 hecho de que la fuerza cósmica en desenvolvimiento, aunque la llamará razón como los filósofos del ilustración, se manifiesten los grupos sociales en la naciones y las culturas e instituciones nacionales, más que los individuos. Si el espíritu absoluto de Hegel es sustituido por las fuerzas de producción, el resultado es siempre implícita semejante. En uno y en otro, la sociedad se convertían un sistema reforzado más que en la comunidad de personas y su historia se convirtió en el desarrollo de instituciones que pertenecían a la comunidad como una unidad colectiva. Estas fuerzas de instituciones, la comunidad a la que pertenecen, son concebida siguiendo las inclinaciones y tendencias inherentes a su propia naturaleza. La historia de las instituciones –del derecho, las constituciones, la moral, la filosofía, de religiones- se convierten en una parte permanente dominante del bagaje intelectual de los estudiosos sociales. Para la acción y desarrollo de sus grupos sociales, los juicios morales del individuo y sus intereses personales crecían importancia, puesto que los verdaderos autores de la sociedad son los que justifican por sí mismas puesto que su curso es inevitable. Las ideas como éstos, que contenían a la vez tanta verdad y tanta exageración, se convirtieron en el clima de opinión de la filosofía del siglo XIX. Enriquecieron y empobrecieron a la vez el estudio de la política. La política resultó enriquecida y mucho más realista cuando el idealismo y el individualismo fueron completados por el estudio histórico de las instituciones y por una comprensión más correcta de los factores sociales económicos en el gobierno y la psicología humana. No obstante, en cierto sentido, existencia misma de la política como actividad independiente era amenazada por una visión era reducir un “lejos” de las fuerzas sociales, de rivalidades entre naciones o antagonismos entre clases económicas. Porque esas concepciones tenían a minimizar el área de negociación en las relaciones humanas y oscurece el hecho de que las

instituciones políticas con frecuencia, factores a través de los cuales pueden efectuarse la negociación más ciertamente que factores parece ser el poder. También oscurece el hecho de que el arte de la negociación y, por tanto, la inteligencia política no puede ser resumido del todo en esa casa cálculo de las fotos. Evidentemente era una concepción liberal de la política que era el más susceptible de perderse de vista con este cambio en el mundo de mira. Todas esas tenencias existían en germen en la filosofía de Hegel, aunque no surgieron directamente sólo de ella. Pero se trataba de una vigorosa expresión de los cambios en la perspectiva social e intelectual de la dependían.

De la elaboración es de teoría política que desean directamente de Egidio hegelianismo tres reclaman una consideración especial. La línea directa del desarrollo va, individualmente, de Hegel a Marx de la historia posterior de la teoría comunista.

Aquí en el punto de conexión era la dialéctica, que Marx aceptada como descubrimiento trascendental de la filosofía de Hegel. El nacionalismo de Hegel y su realización del estado eran controladas por Marx como simples "mistificaciones" evitaban la dialéctica por el idealismo metafísico que vaciaba sistema. Transformándolo en materialismo dialéctico y poseyendo la dialéctica como interpretación económica del historia, Marx suponía que podía a conservar e método como una forma auténtica científica de explicar la evolución social. Que la sociedad civil (aparte del estado) es esencialmente económica es estructura era una conclusión de que Marx pudo tomar directamente de Hegel. En segundo lugar, el hegelianismo fue un factor importante en la revisión del el mismo interés por los idealistas de Oxford. Aquí, sin embargo, la dialéctica tuvo poca importancia. La influencia importante de la búsqueda de Hegel y toda la sólida crítica del individualismo, a la que el progreso de la industrialización prestaba una urgencia que Hegel nunca sintió. La dirección antiliberal de la teoría política de Hegel era tan remota la realidades de la política inglesa que pasó casi inadvertida. Por último, en Italia el hegelianismo fascista era casi realmente una racionalización *ad hoc*.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*. Londres, 1936.
- Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*. Londres, 1899, caps. IX-X.
- J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*. Londres y Nueva York, 1958
- M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.
- Carl J. Friedrich (ed.), *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, 1954, Introducción.
- G. P. Gooch, "The Growth of Historical Science", en *Cambridge Modern History*, volume XII (1910), cap. XXVI.
- John H. Halliwell, *The Decline of Liberalism as an Ideology, with Particular Reference to German Political-Legal Thought*. University of California Publications in Political Science. Berkeley y Los Angeles, Calif., 1943.
- F. J. C. Hershaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction*. Londres, 1932, cap. III.
- L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*. Londres, 1918.
- Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Origins of Social Theory*, segunda edición. Nueva York, 1954.
- Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and Its Place in Modern History*, trad. inglesa de Douglas Scott. Londres, 1957.
- G.R.G. Mure, *Introduction to Hegel*. Oxford, 1940.

Hugh A. Reayburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921
Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols. Munich, 1920
W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel*. Londres, 1924, parte IV, segunda sección.
C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, 2 vols. Manchester, 1925, vol. II, caps. II-IV.
Eric Weil, *Hegel et l'état*, Paris. 1950.

XXXII. EL LIBERALISMO: RADICALISMO FILOSÓFICO

La relación contra la filosofía de los derechos naturales, que comenzó con Rousseau y Burke y recibió su primera exposición sistemática de Hegel no superaba, de ninguna manera, la tradición del individualismo que constituye la principal tendencia del pensamiento político a largo de los siglos XVII y XVIII. Por el contrario, esta filosofía se produjo principalmente consecuencias políticas en el siglo XIX. Su historia un ejemplo de la paradoja la que Hegel era tan aficionado: que su filosofía está plenamente desarrollada en sus detalles explicaciones sólo con los principios esenciales son adoptados por supuestos y, en Mérida, se han quedado retrasados en su desarrollo especulativo. Los principios de la era revolucionaria, expresados claramente por primera vez por Locke y expuestos en grandes manifestaciones político de la declaración de independencia de los Estados Unidos y las declaraciones de derechos francesa y norteamericana, resumen ideales políticos que en el siglo XIX parecían bocados a una realización progresiva en la política de todos los países donde la considerada de Europa occidental prevalecía y existía la posibilidad de que se realizarán en todo el mundo. Esos ideales incluía la libertades civiles –liberales de pensamiento, de expresión y de asociación-, la seguridad de la propiedad y el control de las instituciones políticas mediante una opinión pública informada. En todas partes, parece, esos genes habrían de realizarse prácticamente mediante la adopción de forma de gobierno constitucional, por la aceptación de las reglas siguientes: en el gobierno de doctor dentro de los límites fijados por la ley, el control del asegurado política debe corresponder a los poderes legislativos que representa y que todas las ramas del gobierno debe ser responsable ante un electorado pretendía incluir a toda la población adulta. Estos ideales y este tipo de factor político para realizarlos, habían sido defendidos en nombre de los derechos naturales incide resumiendo los propósitos y, en sentido amplio, las realizaciones del liberalismo del siglo XIX. En el centro de esta forma de pensamiento político habían postulado fundamental acerca de la naturaleza del valor: que todo valor es inherente, en última instancia, la fracción y realizaciones de la responsabilidad humana. Era este postulado el que Kant había expresado en su famosa declaración acerca de que la moral consiste en tratar a las personas como fines y no como medios y que Jefferson había afirmado cuando dijo que los gobiernos existen para protegí realizar los derechos inalienables del hombre.

No obstante, entre la los de los derechos naturales en la era revolucionaria y el liberalismo del siglo XIX había una profunda diferencia de tono y de espíritu. Los de los derechos naturales será, encima, un jurado revolucionario; no podía aceptar ninguna transacción cuando era a cabo un derecho fundamental. Pero la Revolución Francesa provocó en muchos sectores una reacción contra las regulaciones. En el continente, las ambiciones imperiales de Napoleón arruinaron las tradiciones constitucionales de todas las naciones occidentales. Aunque en Inglaterra, donde no fue ese el caso, el progreso de la reforma parlamentaria fue controlado por una reacción y reanudando sólo un dificultades después de 1815. En todas las partes la revolución produjo, como suelen hacerlo las revoluciones, una repulsión contra sus excesos, y se puso de moda atribuir esos excesos a los *philodophes* dio los derechos del hombre. Chateaubriand expresó la actitud del liberalismo en toda las partes cuando afirmó: “debemos conservar la obra política que el fruto de la revolución... pero debemos erradicar la revolución de esta obra y seguido” posteriormente, la misma idea fue expresada idealizando la evolución como antítesis de la revolución.

En parte, esta moderación de la actitud liberal se debió a razones filosóficas. La teoría de la cual había dependido la filosofía de los derechos naturales era necesariamente indicio. Una manera de defender una teoría de derecho y vale y tiene pretexto para afirmar, como lo había hecho Locke y Jefferson, que a su derecho son evidentes por sí mismo. La tendencia de la ciencia en general y del pensamiento social particular se inclinaban bastante a felpismo y, por tanto, alejaba de la fe en que una declaración prueba ser tomada a somática por qué parezca obia. En resumen, la autoridad del racionalismo disminuía gradualmente en la tira del derecho natural había sido siempre un elemento del racionalismo filosófico. Más influyentes que cualquier consideración teoría fueron, sin duda, los cambios naturales que se produjeron en la visión de la clase media comercial e industrial la medida de su posición e influencia se hicieron más seguros. Esta clase formaba en todas partes la punta de la lanza de la forma República liberar en el siglo XIX en la tendencia del desarrollo no se le comercial hacia la expansión de su poder político una conclusión predeterminada. En esta forma corresponde, la influencia de la nobleza terrateniente iba inclinado relativamente los asalariados, al menos durante la primera mitad a los dos primeros tercios del siglo, había adquirido todavía poca conciencia política y ninguna ordenación efectiva. Es una burda exageración decir, como lo hacen con frecuencia los críticos marxistas del liberalismo, que los ideales del gobierno constitucional y liberal personal no representan sino los intereses de la clase media. Es un hecho, sin embargo, que un principio de esta clase fue el principal vocero de los ideales y también es un hecho de que la posición social de esta clase lo hizo progresivamente menor revolucionaria en su visión los métodos. Cuando Francis Place pudo asegurar la aprobación de la ley de reforma de 1832, amenazando con retirar los fondos del banco de Inglaterra, no exagero y evidentemente a una clase que tuviera que ejercer su influencia en las barricadas.¹ También por cierto, a medida que pasó el tiempo, la reforma política liberal paso cada vez más del campo de la ideología a la de la reconstrucción institucional. La modernización de la administración, el mejoramiento de los procedimientos legales, la organización de los tribunales, la creación de los códigos sanitarios y la inspección de las fábricas –reformas liberales típicas- efectuaron o por entusiasmo revolucionario sino por mediante una investigación dura, realiza la cuidadosa redacción de una legislación. Los ideales del liberalismo fueron la consecuencia de la era revolucionaria, pero sus realizaciones fueron, en gran medida como resultado de un alto nivel de inteligencia fresca aplicada a los problemas específicos. Teoría era todavía racionalista, racionalismo era matizado por la comprensión de que los ideales tiene que hacerse efectivos en una multitud de casos concretos. Naturalmente, sorpresa tendía convertirse en utilitaria en vez de revolucionario.

El liberalismo político, en general, un movimiento masivo que hizo sentir en todos los países de Europa occidental y los Estados Unidos, pero su desarrollo más característico tuvo lugar en Inglaterra. En Alemania, la filosofía liberal siguió siendo generalmente académica, no profundamente arraigada en el pensamiento popular y, en 1848, la causa del gobierno parlamentario y la responsabilidad en ministerial se perdieron definitivamente. La cuestión del constitucionalismo liberal desplazado de la conciencia de los alemanes por el problema de la unificación nacional y ésta realizó bajo los auspicios no liberales de Bismarck y los Hohenzollerns. Sólo en el sistema judicial alemán se realizaron valores liberales tales como la seguridad de la propiedad y una considerable medida de libertad civil y aquella liberal alemana fue, en consecuencia, jurídica más que política. En Francia, las consecuencias serán más significativo de la Revolución Francesa regresa de cinco o seis millones de propietarios campesinos políticamente inertes, salvo en su capacidad para obstruir y que

¹ Graham Wallas, *Life of Francis Place* (1898), pp. 309 ss.

consideraban sus intereses como inéditos a los de la burguesía. En oposición a ambas surgió por primera vez en Europa un movimiento proletario que era socialista y radical en su visión política más liberal, un desarrollo social de gran importancia que incorporó de inmediato a la teoría de la lucha de las clases de Marx. El liberalismo francés, pues, mucho más en inglés, tendía a ser filosofía social de una clase, más bien aristocrático en su actitud hacia “las masas” y esencialmente y confusión, puesto que difícilmente podía esperar a aplicar una política nacional.² Sólo en Inglaterra, que a lo largo del siglo XIX fue el país más altamente industrializados del mundo, logró liberales son la vez el status de una filosofía nacional y una política nacional. Aquí, en contra de los presupuestos implicados por el marxismo, aportó los principios para una transición ordenada, primero para lograr la libertad de la industria y los derechos ciudadanos para la clase media y, por último para lograr esos derechos para la clase trabajadora y su protección contra las más graves azares del industria. Esto fue posible porque el desnivel entre las clases sociales y económicas de Inglaterra nunca consiguió exactamente con las líneas entre los partidos políticos. En una etapa primero, cuando sus teorías económicas en particular presentaba claramente el interés de los industriales, liberalismo inglés al menos por su intención fue siempre una teoría del bienestar general de toda la comunidad nacional. Esas etapas posteriores, esa intención se hizo consistente y esta, cuando se hizo evidente que otros intereses, realmente los de la clase trabajadora y la agricultura, tenían que ser considerados junto con los de la industria y el comercio.

Como movimiento político real, liberalismo en Inglaterra estaba integrado por muchos elementos que aparecieron a cooperar para fines específicos sin insistir en el acuerdo ideológico. Lo más notable, quizás fue, lo que Graham Wallas llamó “la tradición de una línea efectiva” entre cristianismo evangélico y el radicalismo no religioso de Jeremy Bentham y los radicales filosóficos. La disparidad sus creces filosóficas era más que compensada por la semejanza esencial de sus fines morales y sociológicos. La columna vertebral del liberalismo político, como advertía Gladstone, eran las sectas religiosas no conformistas.³ Al principio tenían todos los motivos para proteger y defender su libertad religiosa y su participación en los derechos políticos. Aunque con frecuencia deficientes en un nivel intelectual aportado un elemento de caridad cristiana y humanitarismo ausentes en el inflexible egoísmo de la ética utilitaria y de la economía clásica. Además, los no conformistas como grupo no era en absoluto la evolución de ni siquiera radicales en sus opiniones políticas. Como mantenía en suspenso a estos y otros grupos con diversas ideologías, el liberalismo político fue desde un principio menos doctrinario que su teoría y con el tiempo con la consideración de diversos intereses se invirtió en una parte esencial de su filosofía. Fueron los radicales filosóficos, sin embargo, los que a aportar aspecto intelectual del crimen liberalismo y, en consecuencia, su programa. Fueron siempre un grupo de intelectuales nación partido político, pero su influencia no hace mención nunca su número perseguido como sucede con tanta frecuencia la política, los intelectuales contribuyeron con ideas, que los políticos aplicaron recomendaría mente o no aplicaron en absoluto, según existencia de las circunstancias.

Con el fin de acentuar esta fase conciliatoria y sintética de la filosofía liberal inglesa, es deseable que de divide en dos períodos y, sin embargo, que se mantenga claramente a la vista la continuidad histórica de ambos periodos. Por qué le petrifica distintiva de su historia fue su desarrollo desde una filosofía en que sus inicios no podían ser calificada injustamente, como lo han hecho

² Sobre el liberalismo europeo, véase Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, trad. inglesa de R. G. Collingwood, 1927.

³ Sobre la importancia de no conformismo en la vida política de Inglaterra a principios del siglo, véase Elie Halévy, *A. History of the English People in 1915*, especialmente el vol. I, libro III Trad. inglesa de E. I. Watkin (1924)

generalmente sus críticos, como la ideología de los intereses de la clase media, a la filosofía de una comunidad nacional cuyo ideal era para proteger conservar los intereses de todas las clases. Éste desarrollo fue posible porque la crítica, aunque no injusta, nunca fue del todo cierto. Los primeros liberales, aunque con frecuencia eran provinciales y doctrinarios, también eran hombres profunda y sinceramente interesados por la cosa pública que aplicaron una filosofía social deficiente a fines que, en gran medida, eran benéficos desde el punto de vista social y nunca simplemente de intención exportadora seguido por esta razón el liberalismo pudo transformarse en un puente intelectual entre el individualismo de su primer periodo, era una herencia de la filosofía de la era revolucionaria, y su reconocimiento de la realidad y el valor de los intereses sociales y comunales, que tenía en general a plantearse en forma antiliberal es perseguido así, el propósito del liberalismo posterior pudo ser, al tiempo, la concepción de la libertades civiles y políticas que encarnaba el individualismo y su dotación a los cambios progresiva del industrialismo y en el nacionalismo que procrearon filosofías que amenazaban con nulificar los. Reconociendo la libertad política como un aporte del valor permanente a la cultura moderna, el liberalismo no puedo aceptar todavía la tarea de hacer mucho más sensible a un mayor número de personas y, por tanto, un auténtico de su ser. La visión del liberalismo en dos períodos es, pues, algo más que una convivencia para la explotación. Pretende seguir un cambio de gran importancia, unida una comunidad de igual importancia. La línea divisoria puede tratarse, y quizás, a la cultura de John Stuart Mill, porque su filosofía curiosamente ambos lados de línea. En consecuencia, este capítulo se refería la versión clásica de liberalismo, la de los radicales filosóficos, y el siguiente la revisión y la modernización del liberalismo.

EL PRICIPIO DE LA MAYOR FELICIDAD

La filosofía social de los radicales filosóficos, era en esencia, un programa de reformas legales, económicas y políticas relacionadas, como ellos suponían, por el hecho de que todas se derivan del principio de la mayor felicidad para el mayor número. Sostenían que en este principio era la única guía racional de la moral privada y la política pública y la parte más cerca de su filosofía estaba destinada a ser más justamente aplicable a este principio o los hombres precisos. En realidad ningún miembro de su grupo, incluyendo el propio Bentham, era de ninguna manera notable por su originalidad filosófica ni siquiera por una comprensión muy firme de los principios filosóficos. La manera formal y deductiva exposición que adoptaba daba la apariencia de un sistema a su pensamiento que, sometió a un análisis resulta engañoso. El orden en que aparecieron las diversas partes del sistema es significativo derecho de que su relación era práctica más que los. Originalmente y, alrededor, casi hasta cumplió 60 años, Bentham interés exclusivamente en las Reformas legales y esperaba que se realizarían más pronto mediante un despotismo ilustrado que través del liberalismo político. En consecuencia, después de la publicación de los *Principles of Moral and Legislation*, en 1789, prefirió dirigirse al público europeo, publicando en Francia sus obras posteriores de jurisprudencia seguido no fue sino en 1820 cuando sus ideas volvieron a Inglaterra, a través de la traducción de sus obras francesas o mediante la publicación de nuevas obras tales como el *Rationale of Judicial Evidence*, que John Stuar Mill edicto de sus manuscritos se publicó en 1827. Mientras tanto, alrededor de 1808 James Mill convenció a Bentham de que la reforma legal en Inglaterra dependía de la liberación de la representación parlamentaria y sólo entonces abandonó la política *tory* en la que se había formado. El camino no se debió, en ningún sentido, la dependencia lógica del liberalismo de de la mayor felicidad si no únicamente los de que pudiera resultar un factor más practicable de reforma legalel aristocracia o el despotismo ilustrado.

De una manera similar, la teoría económica de los radicales filosóficos que fue principalmente obra de Ricardo y se desarrolló sin ninguna relación estrecha con las reformas legales que interesaban a Bentham, se dirigió desde el principio hacia el fin práctico de liberar al comercio de las resoluciones impuestas por el arancel sobre los productos alimentarios y por las leyes de navegación. También estas reformas, como la reforma legal, sólo podían lograrse rompiendo el monopolio político todo por la clase terrateniente inglesa. Sólo cuando objetivos prácticos tales como los estuvieron en vías de realizarse, James Mill emprendió un análisis teórico de los principios psicológicos y filosóficos sobre los cuales el grupo había declarado fundarse siempre. Su *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* se publicó en 1829, cuando ya tenía 56 años. Este libro, que lógicamente debería ser una piedra angular del sistema, fue en realidad poco más que una sistematización, de una manera deductiva y muy dogmática como la psicología de la asociación desarrollado 80 años antes por David Hartley, por los moralistas ingleses del siglo XVIII y por pensadores franceses como Condillac y Helvecio. Mill aportó poco de original hasta psicología y nada que tendría que asustar dentro de un estudio o realista de la conducta humana basado en la frase. El supuesto empirismo de los utilitaristas estaba lleno, enredado, de presupuestos no analizados. El principio de la mayor felicidad en la ética podía haber sido adoptado, como la había sido con frecuencia en el pasado, si la psicología hedonista suponía la fundaba en las reformas apoyadas en nombre de la mayor felicidad sólo estaban implícitas y el principio era completado por un gran número de primicias en relación con el sistema.

El vocero general del pensamiento utilitario, parte de la economía, se anunció de la primera obra de Bentham, el *Fragment on Government*, que publicó en 1776. Se trataba de una crítica a los *Comentarios de Blackstone* y, a través de ella, contenía un ataque a la profesión legal y en la concepción *whig* del gobierno inglés. Bentham declaraba su mayor interés en la causa de las reformas legales, y presentaba esquemáticamente la concepción que hubiera de desarrollar después en una larga serie de libros de jurisprudencia. Reubicación derecho inglés por Blackstone, decía, es cuando más simple expositiva –describe el derecho tal como es– o, en el peor de los casos, es una apología del status quo disfrazado de exposición. La verdadera función de la jurisprudencia es “defensores”, la crítica del sistema legal con vistas a su mejoramiento. Para esa crítica hace falta una norma de valores y sólo el principio de utilidad puede aportarla. “La medida de lo bueno y lo malo es la mayor felicidad del mayor número.” Bentham atribuía esta idea a Hume; cuando leyó por primera vez las obras éticas de Hume, afirmaba, sintió como si le hubiera caído encima de los ojos. La crítica de Hume memoria todo el aparato de los derechos irrevocables y las limitaciones conceptuales al poder del gobierno, demostrando que creía de sentido o que no era sino referencias confuso aclaró principio utilidad. La base nace el contrario sino la necesidad humana y la satisfacción de las necesidades humanas es su única justificación. En consecuencia, concluía Bentham, basándose las tanto en Hobbes como en Hume, la glorificación de la constitución británica por legal, por su naturaleza misma, no puede ser limitado legalmente y en toda sociedad política a la autoridad debe recibir en alguna persona o personas a las que la demás están acostumbrados obedecer. Esto es cierto, sostenía Bentham, tanto de los gobiernos liberales como los de los despóticos. Ambos son diferentes respecto de la responsabilidad de los gobernantes por sus actos, la libertad de los súbditos para criticar y ejercerse para fines políticos y libertad de prensa, pero no en relación con el poder que ejercen. El *Fragment on Government* estableció, así, las principales ideas que animaron a los radicales filosóficos: el principio de la mayor felicidad como medida de valor, la soberanía legal como presupuesto necesario de la reforma mediante un proceso legislativo y una jurisprudencia dedicada al análisis y “censura” de la ley o a la luz de su contribución a la felicidad general.

El *Fragment on Government* era esencialmente crítico, pero Bentham procedió de inmediato a la tarea constructiva. La introducción *to the Principles of Morals and Legislation*, publicada en edición privada en 1780 y editada en 1789, unía a la psicología, la ética y la jurisprudencia en torno a las líneas sugeridas ya por Helvecio. El placer y el dolor, sostenía Bentham, aporta no sólo la armonía de valor necesaria para una jurisprudencia “crítica” sino también las causas de la conducta humana mediante las cuales el legislador hábil puede controlarlo y dirigirla.

La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el dominio de dos mandos soberanos, el dolor y el placer. A ello sólo toca señalarlo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por una parte, la norma del bien y del mal y, por otra, la cadena de causas y efectos están atadas a su trono.⁴

En consecuencia Bentham incluía ahora en su teoría un espacio bastante prolongado y muy específica del placer y el dolor como foso motivadora, destinada a demostrar como un cálculo de su cantidad influencia estudio. Suponía, como había sucedido generalmente con los moralistas hedonistas, el placer y el de los repetibles hacer medios, compensando una cantidad dada de uno al equivalente del otro, y además que pueden ser asomado, de modo que pueden calcularse una suma de placeres, lo que viniera la mayor felicidad de un individuo y de un grupo de individuos. Y se calculó hay que considerar cuatro “dimensiones” o desde placer o dolor: su intensidad, sudoración, en la certidumbre con que seguirá un tipo determinado de acción y la lejanía del tiempo en que va a ocurrir. Como placer un dolor tiene a inducir a otro, esta tendencia debe ser tomada también encuentra y en cualquier cálculo social el número de personas estado debe ser considerado. Generalmente, Bentham hablaba como si creyera que los seres humanos realmente actúan de acuerdo con él paralelogramo mental de fuerzas como éste, aunque ocasionalmente reconoce que la idea de la suma de placeres y especialmente los placeres de personas diferentes, es ficticia. Lo que es sin duda cierto era que consideraba la ficción como “un postulado sin cuya aceptación todo el razonamiento político se detiene”. No tenía, en realidad, la capacidad de observación psicológica nitidez de esa proximidad y seguido pero aspiraba a hacer en “newton de las ciencias morales” y se consideraba que sus ficciones ecológicas no eran más violentas algunas que habían demostrado ser útiles en la ciencia de la mecánica.

La teoría del placer y el dolor y la psicología sensacionalista asociada a ella tenía para Bentham otro valor, además de permitir calcular los efectos de la legislación. Creía que, autorizándose psicología, podía advertir y neutralizar las “ficciones” que observaba en los estudios sociales y en el racionalmente político. La teoría del conocimiento de Benthamera rígidamente nominalista, una cualidad que debía probablemente más a Hobbes que a Hume. Pero todo nombre se nombre de algo y es algo debe ser, una definitiva, un fragmento concreto de experiencia sensorial. El significado de un hombre está determinado por la experiencia a la que se refiere, su “referencia” como se llamara ahora PRI seguido en consecuencia, en tanto que los hombres se refieren a integrales son, por así decirlo, “masas de nombres propios”; como de términos generales, corriente el riesgo cuando menos que convertirse en ficticios si se descuida este hecho. Los entes ello son necesarios, indudablemente, para “la convivencia del discurso” (“relación”, por ejemplo, en vez de “objeto relacionado”), pero la claridad exige que la referencia a los hechos sea precisamente conocida. “Han sido lamentables la confusión y la oscuridad producidas a tomar los hombres de

⁴Capítulo, I, sección I.

entes ficticios como si se tratara de interés reales.”⁵ Siempre debe ser posible poner el dedo en la expresa tangible a la que hace referencia. Como dijo William James muchos años después, para un empirista toda diferencia debe ser constituida una diferente. Para Bentham, la virilidad de este teoría de las ficciones residía principalmente en las esferas de la política y la legislación. Ambas están llenas de ficciones y a la ficción legal, estaban convencido de ello, nunca se ha empleado sino para justificar algo de qué otra manera sería injustificable”. Términos como derechos, propiedad, la corona, el bienestar general son susceptibles todos de un o ficticio y en general sirven para defender intereses creados. Desde de vista de Bentham, cualquier organismo corporativo, la sociedad o el estado, es evidentemente ficticia. Lo que se haga en su nombre es un hecho por alguien hizo bien, como decía Bentham, es “la suma de los intereses de los diversos miembros que lo componen” y seguido la utilidad del principio de la felicidad consiste, pues, en el hecho de que es el gran disolvente de las ficciones porque significa que el verdadero sentido de una ley o una institución debe ser usado en términos de lo que hace y, dentro de lo posible, de lo que hace a individuos específicos. No es posible por supuesto, como lo sabía Bentham, determinar en todos los casos donde se sienten los efectos, pero cualquiera otra cosa es un recurso pasajero como el valor es idéntico placer de placer puede producirse sólo con la experiencia de un ser humano individual, y el valor de la leyes gobierno deben recibir en sus efectos sobre las vidas y los zona de los hombres y mujeres reales. Un principio como este es un postulado de cualquiera de los liberal, pero no implica, por supuesto, aceptar la crudeza de la psicología de Bentham.

LA TEORÍA DEL DERECHO DE BENTHAM

El principio de la mayor felicidad, según creía Bentham, colocado en manos del legislador que un incremento prácticamente universal. Con el puede “fabricar el tejido de la felicidad a través de la razón y el derecho”. Porque aporta una teoría de la naturaleza humana basada, en sus valoraciones y motivaciones, que Bentham suponía aplicables a todos los tiempos y lugares. Es legislador estaba saber sólo las fotos especiales del tiempo y el lugar que han producido costumbres y hábitos peculiares y pueden controlar la conducta destruyendo dolores y sanciones, para producir los resultados más deseables. Las únicas limitaciones al método que Bentham reconocía eran psicológicas y éticas, escisión por una parte lo que el derecho puede hacer y por otra la que pueden prudentemente tratar de hacer. En la naturaleza del caos, creía, que no pueden haber limitaciones legales. Aunque las limitaciones masivas impuesto por la costumbre largamente establecida a las instituciones por él largo tiempo aceptadas eran conocidas por Bentham como psicológicas, puesto que consideraba la costumbre ya las instituciones simples como hábitos. Como todos los hábitos, contienen muchas amenazas a una ajuste inteligible de los medios a los fines; sola fuente de los tecnicismos y ficciones que el principio de la mayor felicidad debían evitar. Esta confianza de la costumbre su complemento subordinación a la legislación eran las principales características de la jurisprudencia de Bentham. Con ella se relacionan una diferencia o más bien un desprecio por la historia como factor en los estudios sociales siguió desde de vista de Bentham, la historia era y generaron contenido de los crímenes y locura del humanidad. Éste estado de ánimo fue quizás la razón principal de que la filosofía social pareciera anticuada en la segunda mitad del siglo XIX. Hasta su propio discípulo, John Stuar Mill, lo considero como una debilidad indudablemente fue como

⁵ Véase la Theory of Fictions, de Bentham, editada por C. K. Ogden (1932), con una introducción de Ogden.

presunto responsable de una comprensión precisión de las profundas diferencias entre los hombres formados dentro de diferentes herencias culturales.

La jurisprudencia de Bentham, que no sólo fue la más grande de sus obras sino una de las realizaciones intelectuales más notables del siglo XIX, consistía en la aplicación sistemática del punto de vista que hemos bosquejado a todas las ramas del derecho, civil y penal, y el derecho procesal y organización del sistema judicial.⁶ En todos los casos, sus fines eran críticos más que deshicimos, “de censura” más que de exposición, como la había postulado en un principio contra Blackstone. En todas las ramas de la jurisprudencia, pues, distinguía lo que llamaba un método natural de un método técnico. Éste consiste en tomar en su valor aparente la clasificación de los límites técnicos aceptados por el derecho y encarnados en su terminología acostumbrada, los procesos seguido el efecto de esta jurisprudencia es, cuando más, reducir los costos federales de una especie de orden formal. Un método natural, por el contrario, concibe toda las prohibiciones legales y todo lo elementos para darles efecto en función de su utilidad, como medios lograr la mayor felicidad del mayor número. Un problema jurídico es, esencialmente, la situación correcta de penas para producir el resultado deseado.

En el campo del derecho civil, este método requería un análisis de los derechos y obligaciones legales en función de la ayuda o interferencia y su aplicación produce en el cambio de bienes y servicios del que depende la autoridad. Dada la naturaleza del caso, toda obligación legal debe imponer una limitación a la libertad éstos cambios. Un derecho supone, para una persona, que su libertad de acción está garantizada por una sanción impide que otra persona animada y esto puede justificarse sólo por la relativa utilidad de esta limitación en comparación con los que sucedería si los actos de ambas personas se dejaran a su elección voluntaria. En todos los casos, la utilidad de la legislación debe medirse en términos de su efectividad, es dio de su aplicación y, en general, sus consecuencias para producir un sistema de cambios que en general sea ventajoso para la mayoría de los miembros de la comunidad. La utilidad es la única base razonable para hacer obligatoria la sesión. Los derechos de propiedad se justifica ni cenar por la necesidad de seguridad, de hacer calcular las consecuencias de la acción inevitables frustraciones que surgen de la incertidumbre y el desaliento, una concepción sin duda limitada de la seguridad social. A juicio de Bentham, la seguridad de la propiedad es una condición principal para realizar la mayor felicidad, pero se trata, como él mismo lo advertía, dio un principio muy conservador. Supone la protección legal de la distribución de la propiedad que existe en cualquier momento dado. Como política, estaba convencido de que el derecho de vender a una distribución comparativamente equitativa de la propiedad o, al menos, no debe tener a la creación de desigualdades arbitrarias. En la práctica, debe tratar de lograr un equilibrio funcional entre la seguridad y la igualdad. Igualmente, la santidad del contrato, que en opinión de Bentham había sido considerada por la jurisprudencia común especie de encantamiento, como la transustanciación en la teología, se justificaba realmente sólo porque atribuye al mantenimiento y en la conciencia de las transiciones comerciales.

En el campo del derecho penal, el precio de la utilidad aportaba, pensaba Bentham, un método natural para llegar a una irracional de las sanciones. El método técnico parte del supuesto de que delito “merece” castigo, pero él concepto de merecimiento esencialmente indefinido le salvo en una función de las prácticas e ideas existentes. El método natural, por el contrario, parte del principio de que castigo es siempre un mal, porque causa dolor y significa sólo en cuanto evita un mal mayor futuro o repara un mal ya provocado. La jurisprudencia penal debe haber una clasificación realiza de

⁶ Véase Elie Halévy, *The Growth of Philosophy Radicalism*, trad. inglesa de Mary Morris (1928), especialmente la primera parte, capítulo 2 y la tercera parte, capítulo 2.

los delitos, no en función de las categorías acostumbradas en el derecho, que Bentham consideraba justamente como contradictorias en gran medida inteligible, sino en términos del daño que determinadas formas de acción producen y la incidencia de estos prejuicios de individuos de terminales o en determinadas clases o en el público en general. Debe elaborar también una clasificación análoga de los castigos para proporcionar la nacional delito y evitará reparar el daño lo más efectivamente posible. En general, la regla es que el dolor ocasionado por un castigo deba exceder del beneficio obtenido al cometer Laurence, pero debe exceder lo menos posible del mar provocado por la fuerza. Esta parte de la obra de Bentham, se parece mucho a las conclusiones a las que ve llegado Beccaria, otro seguidor de Helvecio, aunque es más sistemática y, curiosamente, no repetía la sólida conjunción de Beccaria, en la certidumbre del castigo su pastor inhibitorio más efectivo que la severidad. Es verdad, sin embargo, que la práctica Bentham era favorable a proposiciones tales como la de Sir Samuel Romolly, para eliminar las sanciones salvajes e ineficaces que desfiguran el derecho penal inglesa principios del siglo XIX. En su vez ese penal, como en la mayoría de los proyectos de reforma de Bentham, parece que estaba más estimulado por una moral orden y el eficacia que por motivos humanitarios, aunque es justo decir que decidió gran cantidad de su tiempo y de su fortuna privada para fomentar el mejoramiento de las prisiones. la fuerza impulsora de su personalidad era la razón le preocupaban más los intereses del público en general que los intereses de los agraciados o la reforma de los delincuentes.

Fue en su teoría del procedimiento legal y la organización judicial, quizás, donde Bentham desarrolló sus ideales más características y fue sin duda allí donde se apartó más de la tradición liberal tal como se había desarrollado antes de. En su deseo de simplificar el procedimiento y mejorar la eficiencia de los tribunales proponía abandonar casi del todo los controles protecciones que había sido considerados para proteger los derechos de los súbditos. Bentham extendió aquí al derecho procesal los egipcios que ya había adoptado en relación con el derecho constitucional en el *Fragment on Government*. Señaló correctamente que formalismo legal y las reglas artificiales acerca de la lamentación de las dependían en gran medida de una creencia en el que el derecho sustantivo es malo y que el gobierno peligroso y sostenía que, en esta creencia es vida, el remedio racional y mejorar la ley, abrir para los no les seguido el formalismo, la oscuridad y los tecnicismos el derecho como sostenía, tienen como resultado un máximo de gastos, demoras y molestias para los litigantes, el privar de la justicia un gran número de personas y el aserto precioso e incierto resultado de los procesos legales. Éste sistema de técnico, como lo llamaba Bentham, era considerado por él nada menos que como una conspiración por una parte de la profesión legal para perjudicar al público. Ya en el *Fragment on Government* había apostado en las cuentas a los abogados y los persiguió, a través de su larga vida, con el rencor de un reformador.

Una raza pasiva e ineficaz, dispuesta a tragarse cualquier cosa y aceptar cualquier cosa; los intereses incapaces de distinguir el bien y el mal y consentimiento rigor indiferentes a ambos; insensible, por tradición y nada; letárgica y, sin embargo, capaz de crear en conclusiones forzosos errores; sorda a la de la razón y de los libros; obsequiosa sólo al susurro del interés y las señales del poder.⁷

El ideal de Benthamera que “cada hombre sea su propio abogado”. Para este fin propugnabapor la situación de los alegatos formales por procedimientos informantes ante un árbitro que intentaría la

⁷ Prefacion, ed. por F. C. Montague (1891), p. 104.

conciliación, la situación universal de cualquier tipo de prueba pertinente y una gran medida de desprecio oficial, en vez de las reglas rígidas, para excluir de una pertenencias seguido respecto de organización de los tribunales, Bentham atacaba especialmente a la práctica de pagar a los jueces y otros funcionarios de los tribunales con honorarios en vez de su; las jurisdicciones divididas, superpuestas y contradictorias de los tribunales ingleses existente y sistema de jurados, que en su opinión gozaba de una inmerecida popularidad.

La teoría del derecho de Bentham estableció el punto de vista de la jurisprudencia analítica, que fue casi lo único generalmente conocido entre los abogados ingleses y norteamericanos en el siglo XIX. Esta escuela se asociaba generalmente con el nombre de John Austin, pero, en realidad, Austin hizo poco más que reunir sistemáticamente ideas dispersas en las obras voluminosas y no siempre muy visibles de Bentham.⁸ En la teoría política, el principal efecto de la obra de Austin fue atribuir un exagerar la importancia la teoría de la soberanía, que en realidad era incidental al plan de Bentham para reformar los tribunales mediante control parlamentario. La claridad de organización implicada indudablemente que la responsabilidad debe residir definitivamente en alguna parte, pero la idea de Bentham de que el gobierno es simplemente un gobierno que determinadas personas destinadas a gobernar y hacia las cuales los súbditos tienen la mente un hábito de obediencia, es burdamente inadecuada para explicar la participación de las instituciones de la política. De importancia histórica cuyo mayor de la teoría de la soberanía hecho de que la obra de Bentham sobre jurisprudencia contribuyó al plan según el cual se revisó y se modernizó completamente la administración de vicia en Inglaterra en el siglo XIX. Es verdad que las ideas de Bentham nunca fueron sistemáticamente adoptadas aplicadas en un momento dado y también es cierto que algunas de sus ideas, especialmente una codificación general del derecho inglés, no se adoptaron jamás. Pero en una larga sucesión de leyes, de implante una reforma general del derecho y de los tribunales, y el número sorprendente de casos, la reforma siguieron la dirección indicada por las críticas de Bentham.⁹ Sir Frderick Pollock ha sido justamente que toda la reforma importante del derecho inglés durante el siglo XIX puede atribuirse a la influencia de las ideas de Bentham.

Es cierto, sin embargo, que la jurisprudencia de Bentham no estaba tan absolutamente determinada por el principio de vida como expone. En realidad, la utilidad es una palabra muy y definida mientras no se especifica utilidad para qué y para quién. Los elementos liberales en la filosofía de Bentham residían ampliamente en sus primicias tácticas. Cuando afirmaba que: “un hombre vale lo mismo que cualquier otro hombre”, o que para calcular la mayor felicidad cada persona “debe contar por uno y nadie más porque uno”, obviamente tomaba el principio de igualdad del derecho natural. No descansaba simplemente en el supuesto indemostrable que el placer de un hombre equivale a cualquier otro. Tras amor por el orden y la eficacia había postulado auténticamente liberales, particularmente valor de una forma de vida para todas las personas, a lo que no se referían y el eficaz en el principio de la mayor felicidad. También es verdad que su jurisprudencia, debido a su individualismo, adoptada un sesgo no previsto. La regla de que la ley

⁸ Sus conferencias sobre la jurisprudencia fueron pronunciadas entre 1828 y 1832 en University College, Londres, recién fundado bajos los auspicios de Bentham. Fueron publicadas en *Province of Jurisprudence Determined*, 1832, integrado mas tarde dentro de las más amplias *Lectures on Jurisprudence*, 1861-63. Selecciones editadas con notas de W. Jethro Brown, con el titulo de *The Austinnian Theory of Law*, Londres, 1906.

⁹ Véase el ensayo⁹ de Sir Cahrles Synge Cristopher Bowen, sobre “The Administration of the Law, 1837-1887”, en *The Reign Queen Victoria* (1887), editado por T. H. Ward, vol. I, pagina 281; incluido en *Selected Essays in Anglo-Americam Legal History*, editado por un Comite de la Asociación de Escuelas de Derecho Norteamericanas, vol I (1907), p. 516. Para una apreciación comtemporanea de Bentham como reformador del Derecho véase el discurso de Lord Brougham “On the Present State of the Law”, 7 de febrero de 1828 y la Introduccón, en *Speeches* (1838), volumen II, p. 287.

debe ser juzgada por efectos de los seres humanos y, hasta donde sea posible, en individuos determinados, era un sólido príncipe liberal, pero resultaba mucho más fácil de aplicar en algunos tipos de derechos que en otros. La resolución el derecho de propiedad es evidente, pero las consecuencias presa de una ley para proteger la salud pública no pueden demostrarse fácilmente el mejoramiento de la salud de una persona determinada. Como resultaría obvio, la exención de libertad de contrario al mayor número posible de relaciones privadas dio como resultado un sentido falso de libertad. Las connotaciones de jurisprudencia de Bentham hacían sin duda más difícil de legislación social. Mucho más de lo que creía, su pensamiento estaba influido por consideraciones *ad hoc*, parcialmente por el hecho de que la reforma legal en su tiempo era, en tan gran medida, cuestión de abandonar prácticas obsoletas. No obstante, a pesar de los errores obvios de su pensamiento, hay pocos pensadores en la historia de la filosofía social ella necesita un influencia tan amplia y tan benéfica como la de Bentham.

LA TEORÍA ECONÓMICA DE LOS COMIENZOS DEL LIBERALISMO

La Filosofía liberal del derecho se inspiró casi totalmente en Bentham. Su teoría económica-tema de colonia clásica con la teoría del Laissez-faire- por otra corriente del pensamiento liberal que debía poco a Bentham, pero que se pareció por sus fines y su punto de vista. Como las propias opiniones de Bentham sobre temas económicos, se derivó de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. A esto se había añadido la obra de una generación de autores ingleses, así como la de los sucesores de Quesnay y los fisiócratas. La economía clásica recibió su formulación más importante de los *Principios de economía* (1817) de David Ricardo, e incorporó la teoría de la población la sociedad a nombre de T. R. Malthus y también la teoría de la frente económica de Malthus había expuesto y en la que se había ligado el propio nombre de Ricardo. La economía surgió, como un estudioso ser independiente controló jurisprudencia de Bentham y el estudio de la política. Como estos, se pensaba que debía depender de las leyes generales de la naturaleza formuladas por la psicología asociativa y hedonista aplicada por Bentham. De ahí que se propusiera expresar las leyes de cualquier sociedad económica, independientemente del tiempo y lugar y sin referencias a las prescripciones señaladas por sistemas de derecho de gobierno. En su tono y. Es intelectual, pues, la economía clásica estaba plenamente de acuerdo con la filosofía de Bentham. Es una especie de newtonismo social, que consideraba las instituciones y su historia como científicamente sin importancia porque son deducibles a las formas de pensamiento y acción que pueden explicarse plenamente a través de simples leyes de la conducta individual. Esto supuesto de la economía y el gobierno son mutuamente independientes o sólo indirectamente relacionados a través de la psicología individual fue uno de los elementos más característicos en el punto de vista de los inicios del liberalismo. Es también el carácter que hace aparecer ahora la economía clásica como gravemente superada. Esto se debe no sólo al hecho de que la psicología asociativa era sumamente inadecuada o al hecho de que la política del Laissez-Faire adoptada por los economistas liberales se hiciera es más imposible de aplicar en los últimos años del siglo, aunque ambas afirmaciones son ciertas. El hecho fundamental, puesto cada vez más en evidencia por la psicología social y la antropología, es que tanto las instituciones políticas como las económicas son siempre factores relacionados en una cultura y que las instituciones de la cultura conforman desde el nacimiento los caracteres ingratos de los individuos que la componen. Cualesquiera que sean las leyes de la conducta humana, serán sin demasiado generales para corresponder a las prácticas de un tiempo un lugar determinados.

Aunque la economía clásica aspiraba ser una ciencia y, por tanto, independiente de las circunstancias sociales y políticas particulares en las que se originó estaba marcada, como la jurisprudencia de Bentham, por los fines de reforma práctica de sus creadores. La paz de 1815 produjo la serie de presiones en el mercado de productos manufacturados ingleses tanto en el país como en el extranjero. En consecuencia, sacó a la superficie la radical disparidad de intereses entre los terratenientes y los fabricantes ingleses que había permanecido disimulada debido a la crisis de las guerras napoleónicas. La agricultura inglesa había basado por mucho tiempo de un mercado protegido por el arancel sobre los granos, mientras que los intereses de los comerciantes y fabricantes se inclinaban por el alimento barato. Los mismos fabricantes, con una analogía superior a la de cualquier otro país, no tenían necesidad por el momento de apoyo del gobierno. Dadas las circunstancias, una política de libre comercio les interesaba evidentemente y la estrechez que siguió al fin de la guerra desató una controversia produjo la reforma parlamentaria de 1822 y culminó con la abrogación de las Leyes de Trigo en 1826. El resultado fue el sentimiento de Inglaterra como la primera de las naciones industriales modernas, la extensión del gobierno representativo y el ideal de un concierto internacional de naciones todas igualmente libre es en su política y persiguiendo sus intereses nacionales en una división internacional del trabajo. La economía de Ricardo característica de los años de controversia en que se formularon sus teorías.

Aunque la economía clásica pretendía ser un sistema rígidamente lógico abrazaba, en realidad, dos puntos de vista diversos y que provocaron y días muy distintas de la sociedad económica¹⁰. Esta diversidad reflejaba dos conceptos de la naturaleza que habían estado implícitas en la filosofía moderna desde el principio. Por una parte existía la idea de que el orden natural es inherentemente simple, armonioso y benéfico; por la otra, la idea de que está desprovisto de atributos éticos y que sus leyes no tienen relación con la justicia, la razón ni el bienestar humano. Aunque la jurisprudencia de Bentham, como ya se ha dicho, había rudimentos del derecho natural que contrastaban con el naturalismo o utilitarismo puro se derivaba de Hume y declaraba seguir. En el caso del economía de Ricardo, en contraste se daba entre lo que llamaba la teoría estética y la dinámica. Desde el punto de vista de la estética social, la ciencia económica es la teoría del intercambio de bienes en el mercado libremente competitivo en donde los precios se fijan por la condición del mercado mismo, sino exclusión de ninguna fuerza distinta de la elección de los individuos afectados. Una sociedad económica está integrada por productores individuales cada uno de los cuales aporta sus productos y los intercambia con otros productores, compra lo más barato posible y vende al mejor precio que puede obtener. Desde el punto de vista de la ni dinámica social, sin embargo, la economía es una teoría de la distribución del producto total entre los productores- como lo expresa Ricardo, “un investigación de las leyes que determinan la división del producto de la industria entre las clases que concurren a su formación”. Los principales integrantes de esta parte de las ciencias son las teorías de la renta, la utilidad y los salarios, que son los principales tipos de ingreso en las que deben dividirse el producto de la industria. Desde este punto de vista, una sociedad económica está compuesta por clases más bien que por individuos.

La diferencia entre estos dos puntos de vista es, en realidad, muy importante. Porque un mercado libre, despojado de todos los factores de restricción monopólica, era concebido- al menos a largo plazo- para servir los intereses de todos por igual y, por tanto, el mayor bien del mayor número. Por lo que Adam Smith la llamó “y simple principio de la libertad natural”, las operaciones del mercado tienen continuamente a producir precios tan bajos como sea consecuente con el

¹⁰ Esta disparidad es desarrollada por Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, especialmente la tercera parte, capítulo 1.

mantenimiento del servicio produciendo, al mismo tiempo, una ganancia justa por el esfuerzo dedicado. En resumen, la completa libertad de cambios produce automáticamente una armonía natural de intereses, que sólo debe ser dejada en libertad para producir tantas ventajas económicas para todos como lo permitían las circunstancias. El cuadro es, sin embargo, extremadamente distinto cuando se consideran las leyes de la distribución. No sólo esas leyes actúan en función de un sistema de clases económicas en el que el destino de cualquier individuo está ampliamente determinado por las porciones de riqueza que las fuerzas económicas atribuyen a esta clase, sino que también asciende únicamente inevitable, como creía Ricardo, y los intereses de cada clase tengan que ser siempre adversos, en general, los intereses de las demás clases. Desde este punto de vista, el estado de una sociedad económica que es típicamente el conflicto de clase. Además, la dirección en que Ricardo esperaba que las leyes dinámicas llevaran a una economía en desarrollo no era, de ninguna manera, una armonía natural de intereses.

El primero de sus puntos de vista contrastantes dependía de la teoría del valor del trabajo, el supuesto de que en un mercado libre el valor de una mercancía se fija por la cantidad de trabajo necesario para producirla. Para Ricardo, esa teoría debía aportar una norma económica absoluta, tras el confuso orden de precios que se producen en un mercado real. En general, suponía, los precios varían en torno al valor, de acuerdo con las condiciones temporales de la oferta y la demanda. Este propósito no se lograba, como reconocía a su casa Ricardo, porque el argumento era en efecto circular: sólo los precios dan una medida definida de la cantidad de trabajo invertirá en una mercancía. Pero un significado estrictamente naturalista de esta especie estaba lejos de la connotación que se le atribuido generalmente la teoría del valor del trabajo. Locke la de aplicado en un sentido ético, para justificar el derecho de propiedad de un hombre adquiere cuando “mezcla” su trabajo con los bienes que produce y Adam Smith había utilizado latería para desarrollar el concepto de un precio “natural”, que consideraba en general un precio justo. Porque si los bienes son intercambiados de acuerdo con la cantidad de trabajo que les produce, parece resultar que en general (sin tener en cuenta las aberraciones temporales) compradores y vendedores deben aportar y obtener cantidades de valores equivalentes. En general, todos conservarían un valor equivalente a la cantidad de trabajo gastada y, en efecto, conservarían todo el valor producido. Un cambio perfectamente libre produciría, pues, un sistema de justicia “natural”. No hay duda que la teoría del valor trabajo influyó en los discípulos de Ricardo, J.R. MacCulloch por ejemplo, menos por su aplicación en la economía que porque significaba una justificación ética del libre comercio y un argumento contra las obstrucciones “artificiales” de la legislación. El libre juego de los motivos humanos, todos egoístas en sí mismos, funciona por el mayor bien de la comunidad y es la aproximación más practicable a la justicia para todos sus miembros. Como decía el propio Ricardo, parafraseando la famosa expresión de A Adam Smith sobre la “mano invisible”, “la persecución del beneficio individual esta admirablemente relacionada con el bien universal de todos”.

Este argumento no era, sin embargo, utilitario y chocaba evidentemente con el papel de clase y del dolor en la jurisprudencia de Bentham. La utilidad, según Bentham, requiere una armonía de intereses y la mayor felicidad de todos, pero esta condición no es natural. Sólo puede producirse mediante la legislación del significado del placer para un jurista es que, además de adoptar una norma de valor, hace posible el control de la conducta humana. Además, Bentham se había negado persistentemente a designar a la libertad como gesto del derecho porque el derecho existe sólo para obligar a los hombres a ser lo que no habían voluntariamente. Desde el punto de vista de Bentham, la armonía social se produce por la coacción legislativa: desde el punto de vista del economista, la armonía de intereses económicos se produce por la ausencia de legislación. No puede haber duda

de que, para un utilitarista, la posición de Bentham era la más consecuente aunque posiblemente, en un intento por lograr la supresión de un arancel, el argumento de los economistas es el más persuasivo. Porque aunque la coacción, es siempre un mal, como creía Bentham, es un mal necesario y los límites de su aplicación sólo están en su capacidad para evitar un mal mayor. Es posible argüir, por supuesto, con razones utilitaristas es contra las restricciones particulares del comercio, pero es inevitable alguna regulación legal y el principio de la utilidad puede justificar cualquier "interferencia" del comercio, siempre que haga menos mal que bien. El *laissez-faire* era definido con frecuencia, sin embargo, sobre la base de que cualquier control legal es intrínsecamente productor de desigualdades en el cambio y ese argumento supone aparentemente que la condición que prevalece en la falta de regulaciones la libertad y la igualdad naturales.

Las leyes dinámicas que rigen la distribución del producto social presentan un cuadro muy distinto de la armonía y la justicia implícitas en el sistema de la libertad natural. La distribución se realiza entre las clases sociales y los intereses de las clases son en general antagónicos. Las leyes dinámicas, no obstante, son leyes de la evolución social y la esperanza normal establecen para una economía en expansión está, según definía Malthus, lejos de ser optimista. El factor esencial entre las fuerzas dinámicas es la propiedad que Malthus había atribuido a la población en su Ensayo, publicado por primera vez en 1798.¹¹ La opinión de Malthus es que la fecundidad humana, e incontrolada, pone un límite inevitable a la posibilidad de progreso social anticipado por Condorcet y en Inglaterra por William Godwin. Cualquier mejoramiento en el nivel de vida de cómo resultado un aumento de la población de nulificar la mejora y como, en general, la población aumenta más rápidamente que la producción de alimentos, la población tiende siempre a presionar fuertemente sobre los medios de vida. Aparte de las ilustraciones temporales, pues, el nivel de vida de la gran masa de la humanidad se mantendrá aproximadamente al nivel de subsistencia. No puede caer permanentemente, por supuesto, por debajo de este mínimo, pero tampoco puede subir permanentemente, porque un nuevo aumento en la población se resolverá cualquier aumento en la oferta de alimentos. Las consecuencias económicas de esta ley sociológica fueron formuladas en la segunda ley dinámica, la ley de la renta, que Malthus había formulado y que Ricardo desarrolló. El alimento es el producto de la tierra y la tierra tiene la peculiaridad de ser limitada en su cantidad y de diferir en su productividad. Evidentemente, un agricultor puede pagar una renta mayor por la tierra fértil que por ley fecunda veces posibles y producir mayores cosechas al mismo costo. Si la tierra producirá sólo lo suficiente para pagar apenas el costo de la producción no podría pararse por ella ninguna venta; por una tierra más fértil, la renta que el propietario poder cobrar será mayor a medida que crezca la productividad. La venta es, por tanto, la diferencial entre la productividad de cualquier pedazo de tierra y de la tierra que, dados los precios de los alimentos, no cubriría el costo de su explotación.

Ricardo dedujo consecuencias importantes de estas dos leyes de la población y la renta. En primer lugar, el terrateniente es un monopolista una especie de parásito económico, que puede cobrar un tributo a todas las demás clases económicas, puesto que la venta contribuye de ninguna manera la producción. Como decía Ricardo: "el interés del terrateniente se opone siempre al interés de todas las demás clases de la comunidad." Además, cualquier aumento en el precio de los alimentos, al provocar el cultivo de las tierras menos fértiles, aumentará las ventas y el aumento de la población aumentará los precios. En segundo lugar, las leyes de la red y la población implican una ley de salarios: que, salvo temporalmente, los salarios no pueden subir y bajar del nivel de

¹¹ En realidad, tantos autores se habían aproximado a las conclusiones de Malthus que su originalidad consistió principalmente en su pseudo-matemática del principio. Véase Halévy, op. cit., pp. 225.ss.

subsistencia. Como decía Ricardo, el “precio natural del trabajo es aquel precio necesario para permitir a los trabajadores, uno con otro, y perpetuar su raza, sin aumento ni disminución”. Finalmente, como el producto total de la industria se distribuye generalmente como renta, salarios o utilidades resulta que cualquier aumento en los dos primeros se sustrae a la población que corresponde al capitalista. La tendencia normal de una economía progresiva, pues, donde vaya en aumento la producción, será que los terratenientes reciban una participación mayor, aunque no contribuyan y nada al progreso, de los capitalistas reciban una participación menor y que el trabajo reciba como siempre sólo aquello que sustituya a la fuerza de trabajo. Ni el más delicado optimista podría calificar esto como un sistema de justicia natural. En las leyes dinámicas de Ricardo, la naturaleza figura simplemente como instinto animal de procreación sin tomar en cuenta las consecuencias.

Lo que dé cohesión a la idea de una sociedad económicamente naturalmente armónica y a la idea del conflicto natural entre las clases no fue la lógica sino el hecho de que ambas parecían resultado no política de libre comercio y más específicamente en la abrogación del arancel sobre los granos. Esta conclusión se desprendería obviamente de la teoría de que la sociedad económica es naturalmente auto reguladora mediante la competencia. Por otra parte, si la venta es un drenaje improductivo en economía, resultaría que la venta no debería aumentar mediante una legislación que eleva artificialmente el precio de los alimentos. Esta concentración en el propósito inmediatamente práctico de revocar un determinado impuesto tuvo el efecto de limitar el interés de la economía clásica en una forma que pretendía muy poco de la lógica del sistema. Cualquier impuesto tiene que afectar a la economía de alguna manera y, desde un punto de vista puramente utilitario, no hay razón para que legislador no dirija el impuesto a aumentar el bienestar general, siempre que sus medidas funcionen. James Mill, por ejemplo, reconocía que podría dirigirse a aumentar el capital, aunque opinaba que semejante intento probablemente no tendría éxito. Además, hay muchas formas de renta económica además de la renta de la tierra y aunque el estado las confiscará todas, la legislación, de acuerdo con la teoría, no obstaculizaría de ninguna manera la producción. *Progress and Poverty* (miles es el 79), de Henry George, que afectó tanto a los jóvenes ingleses a punto de fundar la Sociedad Fabiana, reflejaba un cambio de interés más que un cambio en la teoría, es decir, un deseo de explorar las posibilidades, dentro de la teoría económica existente, de aplicar la legislación a una reglamentación de la economía para el bien general. La oposición de muchos de los economistas clásicos a todas las formas de legislación social, como la posible sesión del juicio público a la educación, reflejaba esa preocupación por un solo problema en la economía inglesa y liquidación inconsciente a favor de una clase que representaban. La supuesta imposibilidad de mejorar la suerte de los asalariados mediante la legislación dependía de la ley sociológica de la población de Malthus, que resultó la parte menos confiable del sistema. La oposición a la legislación social nunca fue compartida por los liberales humanitarios. La legislación inglesa de la década de 1820 inició la supresión de las restricciones al comercio, pero también incluía el comienzo de las leyes fabriles y la supresión de las limitaciones al derecho de los trabajadores a organizarse. Es verdad, no obstante, el acento de la legislación liberal, hace después de mediados de siglo, recayó en el Laissez-faire.

La medida en que la economía liberal era controlada por consideraciones prácticas más que por la lógica expresamente ilustrada por la facilidad con que Karl Marx dirigió sus argumentos a un fin muy diferente. Ricardo había subrayado el antagonismo de los intereses del terrateniente con los intereses del trabajo y del capital, pero igualmente fácil sostener que los intereses del capitalista eran igualmente antagónicos a los del trabajo, porque la partición del producto que correspondía las

utilidades era sustraída de los salarios. Y si el terrateniente podía cobrar renta porque monopolizaba la tierra, podía sostener igualmente el capitalista en una economía industrializada monopoliza los medios de producción y que sus utilidades son especie de plusvalía o, en esencia, una renta económica, como afirmaban los fabianos. Además, está lejos de ser obvio que las leyes de Ricardo para una economía en desarrollo sean las únicas correctas. Ricardo podía esperar con pesimismo que los capitalistas se empobrecería en a favor de los terratenientes, pero un optimista puede esperar igualmente que serían expropiados en interés de los asalariados. La verdad es que la economía clásica aportó +1 cuadro y atrasado de la explotación del trabajo. El economista, sin duda, imaginaba que escribía sistema reinado en la naturaleza de las cosas. Pero con la dialéctica hegeliana a la mano, Max podía pensar que sólo estaba arraigado en la historia y podía atribuir la explotación al sistema capitalista.

LA TEORIA POLITICA DE LOS COMIENZOS DEL LIBERALISMO

La teoría política del radicalismo de Bentham tuvo menos importancia que la teoría jurídica de Bentham o la economía clásica. En parte esto se debió el hecho que el dogma de una economía capaz de regularse sí misma dejar gobierno un papel de importancia muy limitada. También en parte se debió a que la dirección que debían seguir las reformas políticas liberales en Inglaterra habían sido evidentemente por mucho tiempo y que esas reformas urgían desde hace tiempo. Evidentemente, el monopolio político de los intereses terratenientes en el parlamento tenía que ser quebrantado, para ser posible la reforma legal o económica. James Mill, en su artículo publicado en el recién fundado órgano de los radicales, la *Westminster Review*¹², estimaba que efectivamente la Cámara de los Comunes escogida por unas 200 familias, de las que el clero del Iglesia establecida la profesión legal eran realmente adjuntos. Entre los dos partidos políticos existentes no había prácticamente ninguna diferencia salvo que el de oposición tendía a obtener el patrocinio gozado por el que se encontraba en el poder, sin modificar el monopolio que ambos disfrutaban. El gobierno inglés, denunciaba, era absolutamente un órgano de intereses de clase. Ambos partidos representaban una pequeña clase dominante, en su mayoría de terratenientes, con alguna pequeña infiltración e influencia de los intereses financieros, sobre todo mediante el soborno. El remedio, suponía ingenuamente, consiste simplemente en extender la representación a toda la comunidad y especialmente a la clase media industrial. “En el gran descubrimiento de los tiempos modernos, el sistema de representación, se encontrará la solución de todas las dificultades, especulativas y prácticas.”¹³

Los aspectos originales de la primitiva teoría política utilitaria fueron todos sugeridos por la jurisprudencia de Bentham y habían sido bosquejados en el *Fragmento n Government*. Consisten en una extensión al derecho constitucional de las mismas ideas empleaba planes para la reorganización del sistema judicial.¹⁴ El principio fundamental es que el gobierno liberal no puede equipararse a un gobierno débil. Bentham consideraba a los recursos de limitaciones legales a la soberanía, tales como las Declaraciones de derechos (Bill of Rights), la separación de poderes y los controles y equilibrios como confusos en la teoría y engañosos en la práctica, como los formalismos y tecnicismos de la ley. En consecuencia, se estaba la plena soberanía del parlamento y la necesidad de confiar en una opinión pública ilustrada para asegurar la responsabilidad. La soberanía

¹² Vol. I (1824), p. 206; en la *Edinburgh Review*.

¹³ El artículo sobre el gobierno en el Suplemento a la Enciclopedia Británica, 1820; reeditado en *Essays on Government, etc.*, 1825.

¹⁴ La principal obra es el *Constitutional Code* (1830), *Works* (ed. por Bowring), vol. IX.

descansaba, en última instancia, en el pueblo porque sólo así puede coincidir el interés del gobierno con el interés general. Para ser efectivo en interés del pueblo creía en el sufragio universal, consoló inhabilitaciones reales mientras la educación pudiera producir un electorado letrado. Y para hacer al parlamento responsable ante el electorado, habría reducido su vida legal a un año. La importancia de estas ideas políticas están no tanto en el hecho de que eran más radicales que cualquier proyecto de reforma practicable durante la vida de Bentham como en el hecho de que éste saltaba, por así decirlo, sobre la base del pensamiento liberal que consideraba las limitaciones constitucionales como las principales garantías de libertad. Las concepciones del gobierno que había aplicado originalmente al despotismo ilustrado las aplicó entonces a liberalismo. Su fe en la ilustración era tal que no le preocupaba la posible tiranía de una mayoría. Como afirmó después John Stuart Mill, los primeros utilitaristas liberales no tanto porque creían en la libertad como porque creían en el buen gobierno. Bentham se inclinaba, sin duda, a subestimar la importancia de las protecciones institucionales de la libertad política y civil y esto iba aunado a su deficiente sentido de la realidad en las instituciones de la cultura. Al mismo tiempo, su posición era sólida en tanto que dependía de principio de que el gobierno liberal no tenía que ser defendido aceptando su ineficacia.

Las ideas de James Mill sobre el gobierno y la reforma no viene ningún aspecto importante de las de Bentham, pero su *Essay on Government* exponía un poco más claramente en la base filosófica de esas ideas. Demostraba, en particular, el pensamiento político de los liberales benthamitas dependía más de Hobbes que de Hume. Como Hobbes, Mill creyó que todos los hombres son impulsados por un inquieto deseo de poder que las limitaciones institucionales no pueden controlar. Como Bentham, rechazaba, tanto para los gobiernos liberales como para los autocráticos, cualquier concepción de la división fue el equilibrio de poderes, aunque afirmaba ampliamente que los únicos problemas difíciles de gobierno se refieren a las restricciones del poder que deban tener los gobernantes. El problema, suponía, sólo podía resolverse mediante un poder legislativo con intereses idénticos a los del país, de modo que sus miembros no tengan motivo para utilizar su poder si no en el interés general y dando al poder legislativo un control sobre él es. Como se ha dicho, imaginaba con cierta insensatez que semejante resultado sería producido automáticamente por un sistema representativo con sufragio universal y cortos períodos ejercicio. A pesar de su tendencia exponer cada argumento como sin carnada en un principio universal y eterno, cemento político de Mill estaba dominada en realidad por el propósito inmediato que él consideraba importante, es decir, la participación política de la clase media industrial. Describía francamente a esta clase como “la parte más sabio de la comunidad” y suponía que las “clases bajas” serían siempre guiadas por ella. Nunca contempló la posibilidad de que la clase media pudiera utilizar el poder político para su propio beneficio.

Una economía clásica, el pensamiento político de Mill de reunía en difícil combinación una teoría egoísta de la motivación individual con una creencia en la armonía natural de los intereses humanos. Su argumentación a favor del sufragio universal dependía de la premisa de que todos los seres humanos, al menos con una cantidad moderada educación, pueden llegar a un conocimiento claro de sus intereses y que, comprendiendo sus intereses, actuarán infaliblemente de acuerdo con ellos. Sólo dependía el supuesto tácito de que, si todos los hombres buscarán razonablemente sus intereses individuales, resultaría el mayor bien del mayor número. En resumen logró combinar, de una manera sólo accesible a un seminarista, una concepción más bien pesimista de la naturaleza humana con un resto de esa sublime de él la razón que había hecho creer a radicales revolucionarios como Condorcet y Godwin en el limitado progreso humano. John Stuart Mill cubrió acertadamente el punto de vista de su padre:

Tan absoluta era la conciencia de mi padre la influencia de la razón sobre los espíritus de los hombres, siempre que pueden penetrarlos, que consideraba que todos se obtendría si se enseñaba a leer a toda la población, si se les hace llegar toda clase de opiniones de palabra y por escrito y si, mediante el sufragio, podía designar un poder legislativo para dar efecto a las opiniones que ellos adoptarían. Pensaba que cuando el poder legislativo no representada ya un interés de clase tendería al interés general, honestamente y con la sabiduría adecuada.¹⁵

Evidentemente, una creencia semejante sólo podría basarse lógicamente en el supuesto de que una acción nacional culmina naturalmente en una armonía social y nunca habría podido partir de bases empíricas o utilitarias.

El liberalismo de los radicales filosóficos fue una fuerza intelectual enorme importancia práctica en la política del siglo XIX. Sin alcanzar por sí mismos las proporciones de un partido político, diseminaba en ideas a la luz de las cuales se barría con mucho andamiaje político anticuado y la legislación, la administración y el proceso judicial se hacían más eficaces y más democráticos. La reforma del parlamento, el rechazo de las restricciones obsoletas en el comercio y la industria y la reorganización del sistema judicial fueron los ejemplos más notables de este proceso, pero no fueron los únicos. La reforma del parlamento de 1832 justificó ampliamente la creencia de Bentham en que la reforma liberal no limitaría el poder del gobierno sino vigorizaría su acción. La reforma parlamentaria inician pocos años una larga serie de reformas administrativas en las que desempeñaron un papel importante aunque no siempre visible hombres formados en las ideas de Bentham. Casi de inmediato se inició una administración centralizada para aplicar la Ley de Pobres y los espíritus alentadores fueron Edwin Chadwick y George Grote. La organización de servicios para proteger la salud pública y de una administración centralizada para la política industrial y la inspección de fábrica se produjo pronto y nuevamente Chadwick desempeñó un papel primordial. En 1840, J.A. Roebuck y otros benthamitas lograron la promulgación de una ley inadecuada, pero sustancial por implantar un sistema universal de educación primaria. El Informe de Lord Durham en 1839, preparado en parte por Charles Buller y Edwar Gibbbon Wakefield, inició una revisión de la política colonial e introdujo en Canadá una constitución liberal que fue la primera constitución otorgada en una colonia. Esto, junto con el plan de Wakefield para la colonización de Australia, fue en realidad el principio de la Comunidad Británica de Naciones.¹⁶ La paciente labor de estos utilitarios, la fe en la razón, heredaron de la ilustración, se unía a un ideal de competencia profesional que aprendieron de Bentham y ambos dieron como resultado de formas que hicieron al gobierno más liberal y más eficiente.

Las críticas dirigidas generalmente el radicalismo filosófico y difundidas hasta por sucesores liberales como John Stuart Mill eran que había descuidado las instituciones y su desarrollo histórico y que trabajaba con una concepción falsamente esquemática de la naturaleza y los motivos humanos. Ambas críticas eran válidas. Con frecuencia, sin embargo, se hicieron para dejar implícito que el expeditivo, rígidamente lógico y sistemático y basado simplemente emprendido demasiado estrechamente limitadas. Esto no era cierto. Su debilidad fundamental era más bien que, como filosofía, nunca fue clara y crítica acerca de sus supuestos y deducciones. En algunos aspectos era

¹⁵ *Autobiography* (1873), p. 106.

¹⁶ Vease B. W. Richardson, *The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwick* (1887), especialmente la Diserartción Biografica y el vol. II, primera y segunda partes. J.A. Williamson, *Short History of British Expansion* (2ª ed. 1930) quinta parte, caps. 3 y 4.

un sistema de la "naturaleza" como las filosofías racionalistas del siglo XVII, pero carecía de una teoría del conocimiento digiere inteligible una apelación a la naturaleza. Proclamaba ser empírico, pero hacía pocos esfuerzos por comprobar sus premisas mediante la observación y en efecto su empirismo tropezaba con una cruda forma de sensacionalismo derivada de Locke dos generaciones antes. Por eso resultaba fácil víctima de la crítica le enfrentarse con pensadores menos impresionados que Mill por sus dogmas característicos. El radicalismo filosófico fue en realidad, en gran medida, la filosofía ad hoc y también el vocero de un interés social regular que identificaba, festinada aunque no hipócritamente, con el bienestar de toda la comunidad. La conciencia de este hecho, junto con una percepción de las intolerables consecuencias de su política social, tendían a desacreditarlo como filosofía social, aún antes que se realizarán las reformas que planteaba. Su debilidad como filosofía social puede resumirse afirmando que no poseía una concepción positiva del bien social y que su individualismo egoísta no asevera eficacia la validez de una concepción semejante, en una época en que el bienestar general de la comunidad se estaba convirtiendo en el objeto principal de preocupación. Su debilidad como filosofía política fue que su teoría del gobierno era casi en su totalidad negativa, cuando era inevitable el gobierno asumiera una responsabilidad más amplia por el bienestar general. En una visión de la evolución política concertada respectiva, el radicalismo filosófico tendió a ser arrastrado por la inercia en vez de proyectarse sobre las líneas crecientes de desarrollo. Su importancia como factor para determinar los aspectos políticos ya en desuso fue inestimable pero, al limitarse a esa función, se restringió a ser el órgano de un periodo.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

David Baumgart, *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton, N.J., 1952.

W. J. Brown, *The Austinian Theory of Law*. Londres, 1906.

R.G. Cowherd, *The Politics of English Dissent: The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815 to 1848*. Nueva York, 1956.

William Davidson, *Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to J. S. Mill*. Nueva York, 1916.

Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. inglesa de Mary Morris, nueva edición. Nueva York, 1949.

F.J.C. Hearnshaw (ed), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of Revolutionary Era*, 1931, cap. VIII.

Elton Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*. Boston, 1945, cap. II.

C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*. Londres, 1932, Introducción.

P.A. Palmer, "Benthamism in England and America", en *American Political Scientific Review*, vol. XXXV (1941), p. 855.

Coleman Phillipson, *Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly*. Londres, 1923, parte, II.

Jhon P. Plamenatz, *The English Utilitarians*, segunda edición revisada. Oxford, 1958, capítulos IV-VII.

Guido Ruggiero, *A History of European Liberalism*, trad. inglesa de R.G. Collingwood. Oxford, 1927.

Select Essays in the Anglo- American Legal History, seleccionado y editado por un comité de la Association of American Law Schools, 3 vols. Boston, 1907-1909, vol. I, parte IV.

Roger Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century*. Nueva York, 1959.

Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, 3 vols. Londres, 1900.

Graham Wallas, *The Life of Francis Place, 1771-1854*, cuarta edición. Londres, 1925.

XXXIII. EL LIBERALISMO MODERNIZADO

EL MAYOR éxito legislativo del radicalismo filosófico coincidió con el inicio de su declinación. El cúspide de su influencia se produjo en 1736, con la aprobación de las Leyes del Trigo y el establecimiento del libre comercio como política nacional de Inglaterra. Pero aún antes de esa fecha, los efectos sociales del industrialismo lo reglamentado comenzaron a suscitar graves preocupaciones en la conciencia de los liberales inclusive introdujeron una reacción en clases cuyos intereses creados o modos tradicionales de la vida se veían amenazados. En 1891, el Informe de una Comisión Real, designada para investigar industria del carbón, conmovió a toda Inglaterra con su revelación de la brutalidad existente en las minas: empleo de mujeres y niños, las horas bárbaramente labrarse trabajo, la ausencia de recursos de seguridad y la existencia de condiciones repugnantes, sanitarias y morales. El análisis del informe y de revelaciones semejantes en otras industrias se reflejó casi de inmediato en la literatura inglesa, en novelas sobre el industrialismo como *Mary Barton*, *de Mrs. Gaskell*, *Sybil de Disraeli* y *Alton Locke de Kingsley*, publicadas todas en la década de 1840. En el resto del siglo I corriente permanente de crítica como en parte sobre bases morales y en parte con bases estéticas, siguió dirigiéndose contra el industrialismo como parte de Carlyle, Ruskin y William Morris. En la década de 1830, el parlamento bien pesado con vacilaciones a promulgar leyes fabriles regulando las horas y las condiciones de trabajo, aunque toda esa legislación limitaba la libertad de contratación y era pues contraria no sólo a la tendencia de la primera legislación liberal sino también a la teoría generalmente sostenida de lo que debía ser la política liberal. A medida que avanzaba el siglo XIX, el volumen de la legislación social creció gradualmente hasta que en opinión de observadores competentes, a fines del tercer cuarto del siglo, el parlamento había descartado efectivamente al individualismo como su principio orientador y había aceptado el "colectivismo".¹ El liberalismo, tal como se había entendido, estaba en la defensiva y, mediante una curiosa anomalía, la legislación promulgada en interés del bienestar social y, por tanto, de la mayor felicidad, iba en contra de las ideas liberales aceptadas.

Ésa reacción contra el liberalismo económico no procedía de una filosofía social antitética ni suponía una coincidencia filosófica entre los afectados por ella. Lo que Dicey llamaba "colectivismo" no era, ciertamente, una filosofía. Podría definirse más justamente como una defensa espontánea contra la destructividad social de la revolución industrial y la imprevisión de una política que alentaba la industrialización sin ninguna protección contra los desastres que ésta acarrearía. El motivo fundamental era un sentido, no muy claramente formulado, de que el industrialismo y el comercialismo suponían una amenaza a la seguridad social y la estabilidad, una amenaza que no se había mitigado mucho aunque fuera cierto, como sostenían los economistas, que se había producido en general un aumento de la prosperidad y de los salarios reales. En realidad, en todos los países se implantaron restricciones al Laissez-faire y por los partidos políticos que profesaban filosofías sociales muy distintas.² Esta reacción puede atribuirse parcialmente al humanitarismo despertado por las condiciones inhumanas impuestas a los trabajadores industriales. El liberalismo, como movimiento político, no podía permitirse el abandono del humanitarismo porque éste había sido

¹ A. V: Dicey, *Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* (1905), Conferencia VII. Herbert Spencer, alarmado ante lo que consideraba la tendencia anti-liberal de la legislación promulgada por el Partido Liberal, resumió en *The Man versus the State* (1884) una larga lista de leyes que interferían en las operaciones de un mercado libre. Incluyen no sólo la legislación laboral sino reglamentaciones sanitarias y el subsidio público a la educación.

² Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944), pp. 145 ss.

siempre un poderoso motivo entre los liberales, aunque recibió caso reconocimiento abierto de los radicales filosóficos. Por encima de esta reacción general, no obstante, el ex lo mismo con qué liberalismo había defendido la causa de los industrialistas estimuló la conciencia política de otros dos intereses económicos de oposición era amenazada por el liberalismo. En primer lugar, la adopción de libre comercio modificó una vieja política de protección arancelaria para la avicultura británica y, por tanto, equivalía aparentemente a sacrificar los intereses de los campesinos a la expansión del comercio y la industria. El interés del sector agrícola había sido siempre mayoritariamente conservador y en la medida en que el conservadurismo tiene una filosofía política derivada de Burke. Por convicción acentuada los valores de la estabilidad social y la continuidad histórica de la comunidad y esto la convertía en crítico natural y opositor del industrialismo. El resultado era anómalo, al menos desde el punto de vista de un liberal como James Mill, tienen imaginado que los trabajadores elección siempre la orientación del “sector más avanzado de la comunidad”, es decir, la clase media industrial. Un trabajador cuyo oficio se viera amenazado por una nueva tecnología podía pensar fácilmente que sus intereses estaban más seguros con un partido controlado por terratenientes que con un vocero de sus patronos. La “democracia tory” de Disraeli se convirtió en una forma política real, aunque sólo temporal. En segundo lugar, la conciencia política de los patronos industriales produjo inevitablemente una consecuencia semejante por parte de los trabajadores. El sufragio concebido por un gobierno conservador a una parte considerable de los trabajadores ingleses, lo que se produjo en 1867, señaló el comienzo de un cambio político de importancia permanente. Significó la aparición de un grupo de votantes más preocupado por proteger los salarios, las horas y le condiciones de trabajo que por extender los negocios y que tenían plena conciencia de que su fuerza residía no le libertad de contratación sino en el contrato colectivo. Una de dos: o el liberalismo satisfacía estas exigencias o la clase trabajadora no sería liberal.

Como se dijo en el capítulo anterior, el carácter distintivo de liberalismo inglés convirtió en un movimiento nacional y no se quedó, como el principio, en vocero de los intereses industriales de la clase media. Inglaterra era el país más industrializados del mundo y sus industriales habrían alcanzado 1° de poder político no disfrutado por ninguna clase semejante en ninguna parte. Pero también formaba parte de una sociedad profundamente convencida de su solidaridad nacional y de la comunidad de sus intereses nacionales. Esta opinión pública había prendido, por la grave experiencia con el gobierno representativo, que como había dicho Halifax en tiempos de la evolución, “hay una razón natural de estado... que... conserva todavía su derecho original de salvar a una nación, cuando la letra de la ley y quizá la destruiría”. En consecuencia, y liberalismo, sino quería perder su opinión pública, tiene que revisar la letra de sus leyes y esto fue lo que hizo en realidad. Como partido tiene que revisar su política, pero para mantener su posición como factor del pensamiento social también tenía que revisar su teoría. Lo primero era lo más fácil, dependiendo como lo hacía de la conveniencia política. Sólo era necesario hartar el dogma, nunca muy convincente salvo para los ya convencidos, de que la sociedad progresa siempre “del status al contrato” y eso, como afirmaba Dicey, se había hecho en 1870. Pero el dogma tenía detrás de sí no sólo un inmenso peso de sentimiento sino el impresionante sistema de jurisprudencia de Bentham y la pretensión de los economistas clásicos de que su propio política se basa en leyes bien establecidas de conducta humana. Una revisión general de la teoría exigía, pues, un replanteamiento de la naturaleza y funciones del estado, la naturaleza de la libertad y la coacción legal. Y este replanteamiento abre el problema previo de la relación entre naturaleza humana individual y su medio social. Las 10 explicaciones, en función del interés personal, el placer y la utilidad resultaban

cada vez menos convincentes para resolver esta cuestión. Tanto en la ética como en las ciencias sociales, la corriente se alejaba del individualismo y tendía a explorar algún género de concepción colectivista. En resumen, una modernización de la teoría liberal dependía del rompimiento del aislamiento intelectual del radicalismo filosófico, a lo que se debía en gran medida su dogmatismo y de ponerlo en contacto con la perspectiva de otras clases sociales, con las corrientes de pensamiento del continente europeo y con nuevos campos de investigación científica. Sólo así podía sostener el liberalismo que se trataba de una filosofía social y no sólo de una ideología de intereses especiales.

La revisión se produjo en dos colas, por así decirlo. La primera consistió en las filosofías relacionadas, pero contrastantes de John Stuart Mill y Herbert Spencer; la segunda fue la filosofía de los idealistas de Oxford, especialmente la de Thomas Hill Green. La obra de los primeros es una prueba más clara de la urgencia, por no decir inevitabilidad, de la revisión. Ambos se formaron en la tradición filosófica nacional y, en importantes aspectos, cada uno a su manera permaneció fiel a ella. El carácter más evidente de cada uno fue la busca de influencias intelectuales de las que carecía la precisión. En el caso de Spencer, fue el esfuerzo por integrar su filosofía social dentro del contexto de la evolución orgánica y del cuerpo de las ciencias naturales. En el caso de Mill, fue el esfuerzo por revisar el utilitarismo y la concepción de la libertad personal y por tomar en cuenta la filosofía social de Comte. Fue libre e idealismo de Oxford, sin embargo, es que quebrando finalmente con su crítica el control de la tradición empírica sobre el pensamiento filosófico anglo-americano y se basó, según declaración propia, en la filosofía alemana postkantiana. No obstante, respecto de su filosofía política, el idealismo mantuvo su continuidad con el liberalismo. Green sometió críticas drásticas al sensacionalismo, pero era más clara la coherencia liberal en su teoría política que John Stuart Mill. Aunque el idealismo se llamó asimismo neo-hegelianismo, no contenía sino una huella, y ni siquiera eso en Green, del autoritarismo político que implicaba el hegelianismo en Alemania.

JHON STUART MILL: LA LIBERTAD

La concepción general de la filosofía John Stuart Mill y especialmente su ética estaba determinada quizá tanto por su experiencia personal como por consideraciones intelectuales. Desde su nacimiento, su padre lo designó a llevar adelante la cruzada de los radicales filosóficos e, ineludiblemente el viejo Mill nunca contempló la posibilidad de que los objetivos de esa cruzada pudieran cambiar. El joven Mill, desde temprana edad, fue sometido al adoctrinamiento más dogmático y la "imposición" educacional más extrema que haya sufrido jamás un hombre que más tarde lograría su independencia intelectual. No fue sino después de la muerte de su padre, en 1836, cuando Mill pudo lograr su propia línea de enfoque de las cuestiones éticas, aunque por entonces "a la edad de 30 años" se había dado a conocer al público durante algún tiempo como publicista y colaborador de las revistas liberales. Mientras tanto, esta forzosa precocidad le había provocado un periodo de fatiga nerviosa de la que escapó finalmente, según cuenta en su Autobiografía, absorbidos en la lectura de la poesía de Wordsworth, un método ciertamente no previsto en la filosofía de educación de su padre. La vida intelectual de Mill se convirtió así en ambivalente. Conservo una exagerada civilidad, por un intenso sentido de lealtad personal, hacia la filosofía que había aprendido de su padre y de Bentham y de la que el estado predestinado a ser exponente. Al mismo tiempo, desarrolló un considerable grado de simpatía y apreciación, aunque no de comprensión crítica por la filosofía artística derivado del idealismo alemán que el asociaba a Wordsworth. En el primer tercio del siglo XIX, esta filosofía estaba de presentar en Inglaterra por la

informe especulación metafísica y la influencia personal de Coleridge. La mentalidad de Mill se caracterizaba por una alta calidad que Kant y honestidad intelectual que produce una ansiedad casi nerviosa por hacer justicia a una filosofía opuesta la suya. Se inclinaba así hacer concesiones implicaban mucho más de lo que él creía y que, con frecuencia, eran más generosas que críticas. Los ensayos gemelos sobre Bentham y Coleridge, se publicó en la *London and Westminster Review*, en 1828 y 1839 respectivamente, y que fueron una especie de declaración de independencia de la influencia de su padre, hicieron más que justicia a Coleridge y no la suficiente a Bentham. Con representación intelectual, Mill advirtió en la filosofía de Coleridge una preocupación por la naturaleza institucional de la sociedad y por la evolución histórica de las instituciones que estaban ausentes, pensaba, en la tradición del empirismo británico. En una fecha posterior, fue atraído por cualidades semejantes en la filosofía francesa de Auguste Comte. En un sentido amplio, pues la filosofía de Mill fue un esfuerzo por modificar el empirismo en el que se había formado tomando en cuenta el punto de vista, muy distinto, de la filosofía alemana kantiana y postkantiana.

Desgraciadamente, la ingenuidad y actitud del criterio de Mill medieval acompañadas de la percepción ni la originalidad necesarias para producir una síntesis realmente coincide filosofía están ampliamente divergentes, una teoría que ocupó casi toda la atención de los filósofos ingleses y norteamericanos en la última parte del siglo XIX. El pensamiento de Mill tenía todas las características de un periodo en transición en el que los problemas han superado al aparato susceptible de solucionarlos. Sin exagerar demasiado, podría decirse que sus libros siguieron una fórmula. En casi todos los demás, comenzaba con una declaración general de principios que, literalmente y en sí misma, parecía tan rígida y abstracta como cualquiera de las cosas descritas por su padre. Pero, después de declarar su fidelidad a los más ancestrales, Mill groserías ser concesiones y replanteamientos de tanto alcance que un lector crítico porque dudar si no quedaba negada si la declaración original. Así, por ejemplo, su *Logica* era declaradamente empírica, aunque reconocía es sorprendente medida la importancia científica de la deducción y trataba de reducir el procedimiento inductivo a reglas análogas a las reglas del silogismo. No obstante, la teoría del conocimiento del niño no podía explicar la obligatoriedad lógica del razonamiento formal salvo "asociación indisoluble" que, como decía A. D. Lindsay, se convierte en un recurso filosófico al que acudió para explicar cualquier discrepancia entre los hechos sino que debían ser los hechos sobre el supuesto de un empirismo burdo. Mill nunca pudo ver con imparcialidad crítica la filosofía de la que se formó. Su psicología parecía un sensacionalismo de que la sucesión de ideas constituía la única ley del estructura mental. La teoría de la motivación y del valor en su ética era todavía, abiertamente, el cálculo hedonista utilitarismo todavía respondía en estricta lógica el individualismo egoísta de Bentham. Pero de ninguna manera podrían corresponder estas afirmaciones al significado real de la filosofía de Mill. Las modificaciones y no la teoría encerraban los sentidos. Pero esta razón, la crítica sistemática es fatalmente fácil y prácticamente inútil. La importancia de la filosofía de Mill consistía en sus aparecen del sistema que seguía afirmando cuya y, por tanto, en las revisiones que hacía de la tradición utilitaria.

La teoría ética que Mill formuló en su *Utilitarismo* ilustra ese defecto de su filosofía y, sin embargo, es también la raíz de su revisión del liberalismo. Comenzó aceptando aparentemente in toto el principio de la mayor felicidad, como había sido formulada por Bentham. El deseo de lograr el mayor placer es el único motivo que guía al individuo y la mayor felicidad de todos es, a la vez, la norma del bien social y el objeto de toda acción moral. Mill relacionó estas proposiciones mediante un razonamiento tan evidentemente falsas que se convirtió en un ejemplo típico en los textos de lógica. Modificó entonces organismo, afirmando que los placeres pueden graduarse como superiores e

inferiores por su calidad moral. Esto lo colocaba en la indefendible deposición lógica de exigir una norma para medir una norma, lo que resulta una contradicción de términos y reducía también a una definición completa puesto que la norma para juzgar la calidad de los placeres nunca se formuló, de formularse, no podía ser ella misma un placer. La raíz de toda esta confusión estaba en que Mill no quiere aceptar el principio de la mayor felicidad de Bentham por lo que debe, es decir, un criterio próxima vez preestablecido para juzgar la utilidad de la legislación. Aplicado este fin, el único que había interesado a Bentham era lógicamente independiente de la teoría de las motivaciones psicológicas de Bentham y puede aplicarse por igual a la legislación, sin tener en cuenta las normas de moral personal que pudiera seguir los individuos. El carácter distintivo del utilitarismo de Mill, por otra parte, era que trataba de expresar una concepción del carácter moral en consonancia con su provincianismo personal. Desde punto de vista, la famosa declaración de Bentham, que “el juego de alfileres es tan bueno como la poesía” si produce el mismo placer, es simplemente una vulgar tontería mientras que la declaración de Mill, que es “mejor ser un Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho”, postula una reacción moral normal, pero no es ciertamente hedonista. La ética de Mill importante para y liberalismo porque, en efecto, abandonó el egoísmo, surge el bienestar social concierne a todos los hombres de buena voluntad y consideró la libertad, la integridad, el respeto a la persona y la distinción personal como fines intrínsecos a partir de su contribución a la felicidad. Convicciones morales este tipo fundan toda la concepción de una sociedad liberal de Mill.

Era pues natural que su contribución más característica y más duradera al pensamiento político estuviera contenida en el ensayo *On Liberty* (1859). Se constituyó una nota íntimamente nueva en la literatura utilitaria. Un propio Mill afirmó en otra parte, los oficialistas de la generación después de deseo del gobierno liberal no en función de la libertad sino porque pensaban que sería un gobierno eficiente y evidentemente cierto que Bentham apenas modifico algunos detalles cuando pasó del despotismo benevolencia liberalismo. Para Mill la libertad del pensamiento investigación, la libertad de discusión y la libertad del juicio y la acción morales controlados la persona misma eran bienes por derecho propio. Despertaban tiene un calor y un fervor que apenas aprecien sus escritos, pero que situar el ensayo a *On Liberty* al lado de la *Aeorpagítica* de Milton como una de las defensas clásicas de la libertad en lengua inglesa. Mill creía por supuesto que la libertad intelectual y política son beneficiosas en general para la sociedad que las permite y para el individuo que la goza.

significado real de la filosofía de Mill. Las modificaciones y no la teoría cerraban su sentido. Por esta razón, la crítica sistemática es fatalmente fácil y prácticamente inútil. La importancia de la filosofía de Mill consistía en su separación del sistema que seguía firmando apoyar y, por tanto, en las revisiones que hacía a la tradición utilitaria.

La teoría ética que Mill formuló en su utilitarismo ilustra este respecto de su los habría y, sin embargo, es también la raíz de su revisión del liberalismo. Comenzó aceptando aparentemente ni todo el principio de la mayor felicidad como había sido formulada por Bentham. El deseo de lograr el mayor placer es el único motivo ella el individuo y la mayor felicidad de todos es, a la vez, la norma del bien social y el objeto de toda acción moral. Mill relacionó estas proposiciones mediante un razonamiento tan evidente falaz que se convirtió en un ejemplo típico de los textos de la lógica. Modifico entonces su hedonismo, afirmando que los placeres pueden agudizarse como superiores o inferiores por su calidad moral. Esto lo colocaba en la indeficiente posición única de exigir una norma para medir una norma, lo que resulta una contradicción de términos y reduce también su utilitarismo a una definición completa puesto que la norma para juzgar la calidad de los placeres nunca formuló y, tras formularse como podía ser ella misma un placer. La raíz de toda esta confusión estaba en que

Mill no quería aceptar el principio de la mayor felicidad de Bentham por lo que era en efecto, es decir, un criterio aproximado y preestablecido para juzgar la utilidad de la legislación. Aplicado este fin, lo único que había interesado a Bentham, era lógicamente independiente de la teoría de las motivaciones psicológicas de Bentham y podía aplicarse por igual la legislación, sin tener en cuenta la toma de la moral personal que pudiera seguir los individuos. El carácter distintivo del utilitarismo de Mill, por otra parte, en la que trataba de expresar una concepción del carácter moral en consonancia con su propio idealismo personal. Desde este punto de vista, la famosa declaración de Bentham, que “el juego de alfileres es tan bueno como el de la poesía” y producen mero placer, y simplemente una vulgar teoría mientras que la declaración de Mill, es que “mejor pero Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho”, postulaba una reacción moral normal, pero no es ciertamente hedonismo. La ética de Mill fue importante para el liberalismo porque, en efecto, abandonó el egoísmo, supuesto que el bienestar social ciertamente todos los hombres de buena voluntad y consideró la libertad, la integridad, el respeto la persona y a la división de personas como bienes intrínsecos aparte de su atribución a la felicidad. Convicciones morales este tipo funda toda la concepción de una sociedad liberal de Mill.

Era pues natural de su contribución más característica y más duradera al pensamiento político será contenida en el ensayo *On Liberty* (1859). Este ensayo constituyó una nota definitivamente nueva en la literatura utilitaria. Como el propio Mill afirmó en otra parte, los utilitaristas de la generación de su padre habían decido don gobierno liberal no en función de la libertad sino porque pensaba que sería un gobierno eficiente y era evidentemente cierto que Bentham apenas modificó algunos detalles cuando paso del despotismo benevolente a liberalismo. Para Mill la libertad de pensamiento e investigación, la libertad de discusión en la libertad de juicio y la acción morales controlados por la persona misma eran bienes por derecho propio. Despertaban en un calor y un fervor que apenas aparecía en sus demás escritos, pero que citaba el ensayo *On Liberty* al lado de la Aeropagítica de Milton como una de las defensas clásicas de la libertad en la lengua inglesa. Mill teoriza por supuesto que la libertad intelectual y la política son beneficiosas en general para la sociedad que las permite y para el individuo que la goza, pero la parte efectiva del planteamiento no era utilitaria. Cuando afirmaba que la humanidad entera no tiene derecho silenciar a un solo disidente estaba afirmando realmente que la libertad de juicio, el derecho a hacer convencido más que obligado es una cualidad inherente de una persona moralmente dura y que una sus modalidades aquella que mismo tiempo reconoce derecho y modelo sus instituciones de tal manera que realiza un derecho y seguido permite que individualismo y el juicio privado como fuera vicios tolerados no, una salida les atribuye un valor positivo como esenciales para el bienestar y como prueba de una elevada civilización. Esta valoración de la ley personalidad efecto profundamente la evaluación del gobierno liberal por Mill. No dependía al gobierno liberal porque por eficaz. Tenía grave duda de lo que fuera siempre y había perdido la confianza de su padre en el aparato del gobierno liberal, como él sufragio por ejemplo, fue utilizado siempre racionalmente para fines benéficos. El verdadero argumento a favor de la libertad política, pensó, es que produce y da cabida la parte moral elevada. Desde que la libre discusión de las cuestiones públicas, tales decisiones políticas, convicciones morales y asume la responsabilidad de ser no son algunas de las formas para producir seres humanos racionales. La razón para construir este tipo de carácter no es que sirva a un fin ulterior sino que es un tipo de carácter intrínsecamente humano y civilizado.

Si se creyera que libre desarrollo de la individualidad es una de las esencial del bienestar; eso les un elemento coordinado con todo lo que designa con los términos de civilización, instrucción,

educación, cultura, sino es que en sí mismo una parte y condiciones serie de todas esas cosas; no habría peligro de que se minusvaluara la libertad.³

Una característica notable de razonamiento de Millen favor de la libertad a un de su ensayo sobre *Representative Government*, el de las cuestiones estrictamente políticas ya no están en primer plano. Su argumentación no se dirigía al estado sino la sociedad. El ensayo *On Liberty* fue un llamado no para aliviar la opresión política ni para provocar un cambio en la organización política, sino para lograr un opinión pública auténticamente tolerante, que valore las diferentes un punto de vista, que limite la medida de acuerdo que fija y que acoja las nuevas ideas como fuente de descubrimiento. La amenaza a la libertad que Mill tenía principalmente en el gobierno sino una mayoría intolerante frente a lo no convencional, que veía con eficacia las minorías divergentes y que esté dispuesto a utilizar el peso del mayor número para reprimendas y reglamentarias. Esto era una posibilidad que no había preocupado a las viejas generaciones de la libertades, en la que ni siquiera había pensado, mientras su problema había sido a reforzar el gobierno las manos de una minoría atrincherada. El viejo Mill había supuesto que la reforma de la presentación y la extensión del sufragio, dado un nivel moderado de educación pública, resolvería todos los problemas graves de la libertad política. En 1859 en evidente que aún después de las reformas sustanciales no se produjo la felicidad y que la realización de la libertad era algo más que un problema en la mecánica de la organización política. Lo que reconoció Mill y lo que nunca había visto los viejos liberales era detrás de un gobierno liberal tiene que haber una sociedad liberal.

Este reconocimiento de que las instituciones políticas son parte de un contexto social más amplio que determina en gran medida la manera en que funcionan fue de por sí un importante descubrimiento y un aporte importante los conceptos políticos. La sociedad o la comunidad se convierten un tercer factor y un factor preponderante en la relación entre el individuo y el gobierno para lograr la libertad individual. El temor de Mill a una opinión pública opresiva e intolerante era, en parte, la comprobación de que el individualismo de la primera teoría liberal era inadecuado. Al mismo tiempo, es difícil determinar lo que significó precisamente su etapa del pensamiento de Mill. Es evidente que constituye una nota de desaliento en comparación con las grandes esperanzas de la generación de su padre. Probablemente refleja en parte también la reserva de una personalidad sensible, melindrosa y altamente intelectual frente al contacto con la mediocridad implícita en la política práctica. Quizás también indica un temor expresado a medida de que la democratización de la sociedad pudiera demostrar una posibilidad con la distinción individual. Su temor era bastante común a mediados del siglo XIX. No obstante, es indudable que Mill no había perdido de las líneas tradicionales de la reforma liberal; que por el contrario, valoraba algunas, como el sufragio para la mujer, desproporcionadamente en la relación con su importancia. En su *Representative Government* proclamó como un gran descubrimiento ese *ignis fatuus* del liberalismo doctrinario, la representación proporcional. La empresa total producido por la teoría de la libertad de Mill es, pues, algo indefinido y resulta negativa. Aunque ahora valoración ética de la libertad, que había estado ausente los orígenes del pensamiento liberal, no identificaba la libertad con nuevas líneas de enfoque de los problemas políticos. En particular, nunca se planteó realmente las ramas de libertad individual peculiarmente característico de una sociedad industrial y los problemas de la libertad, que presionan duramente los asalariados en la sociedad.

³ On Liberty, cap. 3.

Cuando Mill pasó de su concepción general del valor moral de la libertad a las reglas éticas para determinar las limitaciones que la sociedad o el estado están justificados para imponerle, su ensayo perdió fuerza. Lo que proponía era que es posible definir un tipo de acción personal que “no afecte los intereses de ninguna otra persona” fuera del sujeto en cuestión y en la que no debe interferir en la sociedad y el estado. Literalmente, esto reduce la libertad a una trivialidad puesto y un acto que no cita nadie sino a una persona probablemente no afectará mucho. El razonamiento de Mill evita la apariencia de trivialidad sólo por qué era circular, como sin duda lo habría señalado Bentham. Porque un acto que “concierna” sólo un individuo sin que realmente un acto por qué tiene que asumir la responsabilidad y que, por tanto, debe depender de su propia decisión. Pero era precisamente estaría de la decisión privada la que proponía definir Mill. Su argumento sería convincente sólo hiciera realmente un conjunto de derechos naturales que perteneciera intrínsecamente a los individuos y del que nunca hubiera que privarlos, pero obviamente una línea de razonamiento semejante no estaba abierta a un utilitarista. Por otra parte estar igualmente claro, en vista del valor intrínseco que había atribuido a la libertad, que Mill no podía recaer en el argumento de Bentham y sostener que los derechos son creados por la ley de los individuos sólo gozan de aquella libertad que les concede el estado. Las o fundamental de razonamiento de Millera que nunca analizó realmente la relación entre la libertad y responsabilidad. A veces obtuvo la cosa tradicional derivada de Bentham de que cualquier imposición incluye cualquier influencia social es un recorte de la libertad. Nunca supuso, sin embargo, que pudiera darse una libertad significativa si la ley y cuando identificaba la libertad con civilización no imaginaba que pudiera haber civilización sin sociedad. lo que requería la teoría de la libertad de Millera una minuciosa consideración de la dependencia de la libertad personal de los derechos y obligaciones sociales y legales. Esto era lo que T. H. Green trató de añadir a liberalismo.

La falta de claridad el criterio de Mill para definir los límites propios de la legislación y así evidente cuando analizaba casos reales. Sus conclusiones no se ajustaban a ningún arreglo si no tenían débitos de juicio absolutamente subjetivos. Consideraba así la prohibición de la venta de los licores alcohólicos como un atentado a la libertad mientras que la educación obligatorio no les – conclusión que no podía justificar recientemente sobre la base de que el educación de un hombre a a otras personas más que a él mismo- y estaba dispuesto a aceptar una ley mal definida reglamentación del comercio y la industria en interés de la salud y el bienestar público y seguido por oscuro que fuera el principio, el resultado importante era que Mill había abandonado el *laissez-faire* económico. Hasta la máxima de Bentham de que la legislación es un mal en sí y por tanto debe reducirse al mínimo había pedido la connotación que tenía para Bentham. Para todos los fines prácticos, Mill simplemente descartó el dogma del liberalismo anterior de que la mayor cantidad de libertad coincide con la falta de legislación y aceptó el hecho evidente de que hay muchas formas de imposición además de la felicidad por la ley. Pero hay esta alternativa: a la legislación no puede ser juzgada en absoluto por el propósito liberal de disminuir la coacción a la teoría liberal debe extenderse a considerars la relación de la coacción legal con la coacción efectiva aunque no legal que existiera si el estado se abstuviera de atar. Esto era lo que Green trataría de Francia después con la teoría de la “libertad positiva”. En cuanto a Mill, simplemente aceptaba la necesidad de una legislación social, probablemente por razones humanitarias, si una teoría clara de sus límites justificables.

Las teorías económicas de Mill mostraban erigirse semejante de claridad lógica y, por tanto, estos las aparecidas críticas. Partió de la economía de Ricardo y los teóricos clásicos y el principio nunca abandonó definitivamente esta posición. Se convirtió, sin embargo, de que los economistas

clásicos habían confundido algunas condiciones generales inevitables de la producción con condiciones de la instrucción de los productos de la industria, que surgen del desarrollo histórico de las instituciones económicas y sociales. Pensaba, pues, estas eran cuestiones relativas a la política pública y, por tanto, dentro del campo del control legislativo. En sus últimos años se mostró quedamente dispuesto a contemplar cierto tipo de control al que llamaba socializó. Esta crítica a la economía clásica indica una sociedad eficiente general que Mill atribuye la filosofía social de los primeros y reales, es decir, que discutía la naturaleza institucional de la sociedad y del desarrollo histórico de las instituciones. Su crítica de la economía clásica era sólida en tanto que señalaba simplemente una tendencia considera todos los conceptos económicos, absolutamente generales, sin tomar en cuenta las condiciones históricas y, por tanto, como derivados de la propiedad de universales de la naturaleza humana y de condiciones físicas imperiales de la vida humana. La distinción de Mill entre las instituciones históricas y las leyes ecológicas generales de la conducta humana o entre las instituciones de las condiciones físicas imperiales no coincidían, sin embargo, con la distinción económica entre la producción y de la distribución. En consecuencia, no se refería realmente a las dificultades económicas de compartir un sistema capitalista de producción con un sistema socialista de distribución. El rasgo significativo del economía de Mill es que abandonó sustancialmente la concepción de las leyes económicas naturales y, en consecuencia, el dogma de un sistema económico competitivo autorregulado. Así planteó todo el problema de la relación entre la legislación en economía, inclusive su relación con el mantenimiento de mercado libre. Las implicaciones prácticas de este cambio no eran claras, sin embargo. Como los liberales en general, Mill abrigaba grandes suspicaz respecto del gobierno y de sus manifestaciones. Lo que éste hiciera, sospechaba, no haría probablemente mal. Por eso prefería la iniciativa individual y tenía el paralelismo, aunque su posición a este era ética y económica. El pensamiento económico de Mill, como su filosofía social en general, estaban guiados por una generoso indignación moral contra las injusticias de una sociedad capitalista, el Grecia, distribuye el producto del trabajo “casi en proporción inversa al trabajo realizado”.

Es muy difícil hacer una apreciación justo y al mismo tiempo favorable del liberalismo de Mill. Nada resulta más fácil, por las razones que hemos explicado, que demostrarlo como un ejemplo típico de una inutilidad de depositar vino nuevo en botellas dice. Sus teorías expresamente declaradas –de la naturaleza humana, la moral, la sociedad y el papel del gobierno en una sus deliberaciones bien resultaban siempre adecuadas para el peso que les hacía cargar. No obstante, este tipo de análisis y crítica abstracta no es ni adecuado históricamente válido. La claridad de su estilo, aunque con demasiada frecuencia era una claridad superficial, su manifiesta generosidad y su higiene vida, que muchas veces agravaba sus defectos, y su posición casi hereditaria como sucesor de la primera generación de los liberales daba un peso a una influencia sus opiniones sin proporción con la argumentación filosófica que había detrás. Su paradójico que perezca este juicio cuando se aplican pensador que se preocupaba continuamente de la racionalidad de las pruebas, las más importantes concesiones de Mill eran impositivas, el fruto de una fina sensibilidad moral y una profunda conciencia del obligación. Sin hacer referencia los defectos de coherencia que afectaban a la filosofía sistemática de Mill, su contribución a una filosofía liberal puede reunirse quizás en cuatro puntos. El primero, su versión del utilitarismo rescató a esta forma de la ética de la desecación a la que estuvo condenada mientras su teoría de no sólo se definió en función de un cálculo de placer y dolor. La diferencia moral central en la ética de Mill, como en la de Kant, era realmente el respecto a los seres humanos, el sentido de que deben ser tratados con debida consideración por la dignidad que merece la responsabilidad moral y sin la cual es esa responsabilidad moral. La ética de Mill era

utilitaria principalmente en el sentido de que pensaba en el valor de la personalidad no como mundo con metafísico sino como algo que debe realizarse las condiciones reales de una sociedad libre. En segundo lugar, el liberalismo de Mill aceptaba la libertad política y social como un bien en sí, no porque contribuyera a un fin ulterior sino porque la libertad de la Comisión propio ser humano responsable. Vivir la propia vida, desarrollar los propios rasgos y capacidades personales no es un medio para lograr la felicidad; es, liberalmente una parte sustantiva de la felicidad. Su buena sociedad debe ser, pues, aquella que permite la libertad y la oportunidad de formas de vida libres y satisfactorios. En tercer lugar, la libertad no es sólo un bien individuo sino también un bien social. Silenciar una opinión por la fuerza hace violencia la persona que lo sostiene y priva la sociedad de la ventaja que habría podido tener de una libre investigación y crítica de su opinión. En realidad estados romanos, la del derecho individual y la de utilidad pública están estrechamente relacionadas. Porque una sociedad en la que las ideas divino mueren mediante un proceso de libre discusión no son una sociedad progresiva sino en realidad el único tipo de sociedad que puede producir personas aptas para gozar de los derechos de la libre discusión. en cuarto lugar, la confusión de un estado liberal es una sociedad libre no es negativa. No pueda ser libres a sus ciudadanos simplemente absteniéndose de legislar y suponer que las condiciones de la libertad existe simplemente porque se han suprimido algunos aspectos legales. La legislación ser un medio para crear, a aumentar o igualar las oportunidades y liberalismo no puede imponer límites arbitrarios a su aplicación. Sus límites son determinados por su capacidad, dados los medios a su disposición, para conservar y genera un mayor número de personas las condiciones que hacen la vida más humana y menos coactivo.

LOS PRINCIPIOS DEL ESTUDIO SOCIAL

La teoría del liberalismo político y ético de Mill, desarrollada principalmente en su *Utilitarianism*, el ensayo *On Liberty* y *Representative Government* permanecía en líneas generales dentro del círculo de temas de idea propia de su tradición inglesa. Los importantes cambios que produjo eran considerados erróneamente por él como enmiendas y adiciones. Pero Mill creía también que habían deficiencias generales en esta filosofía social y con su habitual amplitud de criterio trató de comprender y aplicar otros puntos de vista. Consideraba que sus defectos podían reunirse en dos recitales. Primero, la política y economía de la época de Bentham trataba de partir de unas cuantas leyes generales de la naturaleza humana, consideradas universalmente iguales en todo tiempo y lugar, directamente a la conducta política y económica de los hombres de las sociedades, en época determinada y dentro del marco de sistemas completos de liquidación. Por eso los viejos utilitarista una habían reconocido suficientemente la importancia de las instituciones ni el hecho de que las instituciones son, por así decirlo, una tercera realidad entre la psicología individual y la práctica concreta de un tiempo y lugar determinados. En segundo lugar, como las instituciones no eran reconocidos como realidades independientes, todo el desarrollo o crecimiento histórico no recibió importancia merecido. Mill asociada ambas contribuciones a la filosofía social con las influencias extranjeras, largamente con el idealismo alemán y dos seguidores de Coleridge y definitivamente que la filosofía de Auguste Comte. Lo que no estaba y lo que Mill pensaba que aportaba Comte era una ciencia general de la sociedad, para fundar ciencias más limitadas como la política y la economía y la formulación en la ley General del desarrollo social. Se trataba, en resumen, de la sociología y las leyes de las “tres etapas”.

Estos proyectos serán altamente característicos del pensamiento social a mediados del siglo XIX y en un momento dado produjeron consecuencias importantes, pero entonces significaba más bien un cambio en el punto de vista que una realización específica. En cierto sentido, la filosofía de Comte fue una culminación de la especulación social que había inclinado por la enigmática idea de Rousseau de la voluntad general, el concepto de la sociedad como un ente colectivo con propios caracteres y valores y que supera los fines y voluntades de sus miembros. La reacción contra la Revolución Francesa dio a esta concepción un papel central en la filosofía social de principios del siglo XIX. El propio Comte tropezó con esta reacción principalmente en los tradicionalistas de ley Iglesia católica como Bonald y De Maistre. La filosofía social de Hegel, sin embargo, fue autorizada por la misma tendencia general en una forma diferente y el marxismo fue una nueva elaboración de lámina. La contribución de Comte no fue tanto un nuevo descubrimiento con la esperanza de que la especulación pudiera ser sustituida por la ciencia, con el concepto de sociedad pudiera ser analizado y sus leyes descubiertas por métodos que se adaptarían a los cánones de la comprobación empírica y que las relaciones entre las instituciones sociales y la naturaleza humana pudieran retraerse en detalle. En otro sentido, pues, la filosofía de Comte no fue una combinación sino un inicio, el punto de partida en que puede fijarse todo el enorme esfuerzo por llevar los estudios sociales del rumbo de la ciencia moderna. Consideraba necesario, simplemente comenzó una teoría cuya complejidad se advertía oscuramente y que, aunque ahora lo ha logrado éxitos notables. Su historia desde la época de Comte hasta el presente ha sido la historia de nuevos problemas y métodos, nuevos campos de investigación y aunque de nueva ciencia como la antropología cultural o la psicología social. Este propósito fundamental de la filosofía de Comte atraía fuertemente a Mill por razones obvias. Era la apelación de una creencia y siempre había sido centro de la doctrina liberal, la convicción de que las relaciones humanas son susceptibles de comprensión y control inteligentes.

Para entonces, el plan general de Comte para una ciencia de la sociedad parecía ligado a su segunda y dudosa idea de que el principal resultado de una ciencia sería el descubrimiento de la "ley" rectora del conocimiento y desarrollo de las sociedades. Esa ley, se suponía, señalar una línea de evolución normal general que toda la sociedad decidiría, con cierto grado de variación de acuerdo con las circunstancias. Esta patinadora especulación, que Léon Brunschvicg llamó que "simpático vicio" del pensamiento social en el siglo XIX, recibió el apoyo de fuentes diversas y lógicamente discrepantes. Yo estaba implícita en la creencia en el progreso heredada de pensadores prerrevolucionario como Turgot y Condorcet. En otra forma, estaba implícita en la filosofía de la historia de Hegel y en el método histórico que el hegelianismo introdujo en los estudios sociales. Y como habría demostrado Herbert Spencer, parecía darse la mano cuanto menos con la evolución biológica, Heberto de Darwin se convirtió en una preocupación científica del siglo XIX. Mejor orientación de sus ideas, que por el momento parece a conseguir en un solo punto de vista, el "método comparativo" se convirtió no procedimiento comúnmente aceptado en casi toda la rama del estado social. En general resultado, aunque extendió enormemente el campo de su información acerca de los frentes de organización social y política, fue muy desalentadora relación con el propósito principal. Probablemente pocos antropólogos aceptarían ahora el presupuesto de que las posturas siguen vivamente una línea de crecimiento general los que, por lo que se sabe de las causas del cambio social, existiendo razón para esperar que así sea.⁴

Sin embargo, cuando Mill entró en contacto con la filosofía de Comte, las especulaciones de su equipo eran definitivamente parte del clima de opinión. Estaba ansioso por complementar y

⁴ Sobre las dificultades metodológicas en la concepción de las leyes históricas, véase Karl Poper, "The Poverty of Historicism", *Economica*, N. S., Vol. XI (1944), p. 86; p. 119; Vol. XII (1945), p. 69.

completar una filosofía social heredada que consideraba limitada e insular. En consecuencia este, con algunas reservas, tanto la idea de una ciencia social general como la esperanza de una filosofía de la historia, aunque llegaron demasiado tarde para enriquecerse con las más antiguas corrientes originales de su pensamiento. En su *Autobiografía* enumeró las conclusiones más importantes de las que conducía Comte y los seguidores de Coleridge.

En la mente humana tiene cierto orden y progreso posible, en el que algunas cosas deber proceder a otras, un orden que el gobierno y los mentores públicos puede modificar en cierta medida, no ilimitada: que todas las cuestiones de las instituciones políticas son relativas, no cortas, y que las diferentes etapas del progreso humano no sólo tendrán, sino que deben tener instituciones distintas; que el gobierno está siempre en manos o pasa a manos de poder más fuerte dentro de la sociedad y que lo que es este poder no depende de las instituciones, sino que las sustituciones dependen de y, de cualquier teoría o filosofía general de la esto supone una teoría previa del progreso humano y que lo mismo sucede con una filosofía de historia.⁵

Hacer una glosa completa de este párrafo exigir a un comentario sobre una parte sustancial de la ética evolucionista y la sociología evolucionista de la segunda mitad del siglo XIX, mucho de lo cual se hizo desde de vista de una filosofía social liberal derivado de Mill y Green.⁶ En ese sentido, el pensamiento de Mill era programático. El liberalismo y durado siempre que se fundaba una base empírica, pero el empirismo había sido concebida como una psicología individual desarrollada y de la “nueva corriente de ideas” que Locke había considerado como la contribución original de su *Essay*. Ahora parecía que una psicología individual no bastaba sino que tenía que ser comportaba por un estudio de las instituciones sociales y particularmente de su desarrollo y seguido el método sería todavía empírico, pero un empirismo en mayor escala. El programa tenía como, un enorme campo y evidentemente Mill no teníamos idea de que todo lo que estaba en Quito. Si la mente “cierto orden de progreso libre” tiene que ser posible demostrar por la inducción histórica lo que ha sido este orden y seguido día y “diferentes etapas del progreso humano” tiene que ser posible demostrar una evolución de las ideas morales y un desarrollo de las instituciones sociales en el que se expresen las ideas morales. Y, por último, tiene que poderse demostrar, mediante comparaciones de amplio alcance, que el desarrollo de la mente es correlativo a la base de la civilización y seguido si todo este lograra, de robaría que liberalismo dependía de una “teoría del progreso humano”, que fue una culminación y una suma de desarrollo político. En la Europa del siglo XIX era posible y hasta quizás plausible abrigar la esperanza de que las instituciones políticas de todas partes se liberalizaría mediante un proceso de evolución gradual. Y todavía la investigación antropológica no había revelado las dificultades, por no decir las falacias, que se encerraban en el método comparativo.

Por poco que hubiera previsto Mill de este ambicioso proyecto cuando escribió el párrafo citado en 1873, había captado dos ideas válidas importantes. La primera, dependía de las instituciones políticas de la relación con las instituciones sociales y la segunda, la naturaleza psicológica de la sociedad. El primero correspondía a su crítica general de los viejos liberales, que no habían tenido consecuencia de la medida en que las leyes generales de la psicología individual son adaptables a un amplio campo de instituciones y circunstancias históricas seguido así, en

⁵ *Autobiography* (1873), p. 162.

⁶ El mejor ejemplo de una combinación coherente de liberalismo y evolución, junto con un cuidadoso intento por comprobar las generalizaciones mediante una inducción histórica minuciosa, fue la sociología de Leonard Hobhouse; especialmente *Mind in Evolution* (1901) y *Morals in Evolution*, 2 vols. (1906). Hay ediciones posteriores de estas obras.

mejores Este, había concebido la soberanía como un simple “hábito de obediencia” a determinadas personas y, en la economía, pensaba Mill, había atribuido erróneamente las prácticas de la sociedad capitalista o necesidades psicológicas embriones. En su ensayo *On Liberty*, Mill había desarrollado prácticamente la misma crítica considerando al liberal como dependiente de un respeto social y moral por la individualidad. La conciencia de la sociedad y el sentido de que la conducta dividen está, en cierto sentido, socializada o de realmente un carácter importante del pensamiento de Mill, aunque cuando no siempre advertiera claramente cuanto implicaba. En la segunda idea central, que la psicología (más que la violencia) en la cinta basada de la conducta social, Mill difería de Comte. A este respecto se adhería a la posición que había prevalecido siempre los estudios de los ingresos. Posiblemente sus conclusiones todo determinada en parte por el hecho de que el pensamiento se formó antes que la revolución bélica fuera un factor a considerar pero, en un caso, en una conclusión sólida. El intento por llegar el desarrollo sesionan moral directamente evolución orgánica fue un error que sirvió para confundir ambos, como lo demostró la filosofía burguesa lista de Spener. Por otra parte, es imposible ver cómo Mill habría podido explicar en “cierto orden de progreso posible” que atribuía a la mente mediante la psicología de la asociación y sin proceso. Porque la asociación de ideas significaba parcialmente el único proceso requerido por explicar el desarrollo mental era la formación de los hábitos y las ideas asociadas por los hábitos no dependía de la mente sino de las circunstancias. También en este punto, un desarrollo efectivo del pensamiento de Mill habría implicado una reconstrucción completa.

Mill introdujo su lógica una sección especial, el sexto libro, en relación con el método científico los estudios sociales. La simple inclusión del tema en una obra de lógica que se refería principalmente la metodología de las ciencias naturales indicativas era significativo. Demostraba la necesidad que sentía Mill de ampliar el campo de los estudios sociales, de hacer más rigurosos métodos y especialmente del es un sentido al lado de las hizo naturales. En general, asumió la posición de que el método de las instituciones suponía una doble aplicación de la inducción y la deducción, lo que sin duda era cierto, pero no distinguía los estudios sociales de otros temas. Éste conclusión era la de sonar concepción a las críticas dirigidas contra el procedimiento deductivo de los radicales filosóficos y una reafirmación de la necesidad y la justificación de su procedimiento. En 1829, Macaulay había publicado en la *Edinburgh Review* un artículo despreciativo sobre los *Essays on Government* de James Mill, atacando a libro por su método altamente racionalista y asumiendo aparentemente la posición de que la ciencia política debía ser puramente empírica. Mill, en la lógica, rechazó ambos enfoques separando, favor de una aplicación coincide entender educación y la inducción. La política exigía, afirmaba, leyes de conducta que califican que sólo pueden descansar en la inducción, pero la explicación de los acontecimientos políticos tiene que ser en gran medida deductiva puesto que su explicación significa referidos a la psicología. Mill seguía la misma línea de argumentación al tratar de hacer coincidir su propio método con el de Comte. Aceptaba la posibilidad de establecer íntimamente algunas leyes del desarrollo histórico, aunque con algunas huellas de escepticismo acerca de la medida en la certidumbre de que procedimiento, pero seguía considerando esas leyes, explicar es únicamente reduciendo la de la psicología. La conclusión general de Mill era, pues, que existen dos métodos aplicables a los estudios sociales, que deben completarse entre sí. Aún lo llamo método adoptivo directo, el suyo propio, y al otro método activo indirecto, que atribuía a Comte.

HERBERT SPENCER

Para el fin de apreciar la situación de la teoría liberal en el tercer cuarto del siglo XIX es interesante e instructivo comparar la filosofía de Mill con la de Herber Spencer. Ambos eran reconocidos generalmente, las más importantes exponentes de la filosofía del liberalismo político y de la tradición filosófica inglesa. Ambos tuvieron sus orígenes intelectuales en el radical filosófico. En el caso de Spencer esto no era tan evidente como en el caso de Mill porque colocaba en el centro de su filosofía la nueva concepción de la evolución orgánica. No ante, todas las ideas éticas y políticas importantes de Spencer se deriva de él utilitarismo y no tenían una estrecha dependencia lógica de la violencia o la evolución. *Social Statics* el público nueve años antes que el origen de las especies de Darwin y, en grado considerable, la posterior ética abolicionista de Spencer consistió en constituir lazos psicológicos especulativos entre el placer y la supervivencia biológica. El hecho de que tanto Mill como Spencer partieron del radicalismo filosófico y diferían tanto entre sí, sin embargo, apoyaba la conclusión del capítulo anterior de que dos corrientes del pensamiento serían reunido en coherentemente en esas filosofía. Mill era, especialmente, el descendiente intelectual de Bentham, un empírica que establece algunas limitaciones a *priori* a las funciones sociales de la legislación. Spencer prosiguió, en la última parte del siglo XIX, la tradición racionalista de los economistas clásicos y útiles o elaboración para reconstituir el sistema de una sociedad natural con fronteras naturales entre la economía y la política. Sin embargo, una parte sustancial de lo que hicieron Spencer y Mill por la filosofía social produzca nuevas condiciones intelectuales y romperla insularidad del viejo liberalismo. En el caso de Spencer consistía en ponerlo en relación con la violencia y la sociología y con la evolución biológica y social.

La filosofía sintética de Spencer fue un sorprendente sistema de racionalismo en el siglo XIX (que cubría todo el campo del conocimiento desde la física hasta la ética) elaborando en 35 años y en 10 volúmenes y construido sin ningún cambio importante de entre proyecto y el volumen final seguido nada semejante puede encontrarse fácilmente, salvo los grandes sistemas de derecho natural que florecieron en el siglo XVII y, en efecto, las finalidades intelectuales entre estos y la filosofía de Spencer eran estrechos. Para Spencer, la versión modernizada de la "naturaleza" era la evolución de seguido de la embriología de Von Bacer tomó la ley de la diferencia e integración, "de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad coherente y definida" y la elevó a un principio cósmico que se manifiesta en mil demás conservando la identidad forma. Reconociendo la "inestabilidad del homogéneo", Spencer se dedicó a la singular tarea de "deducir" devolución orgánica de la conservación de la energía. Y, a partir de este propio, el sistema procedió sucesivamente los principios de biología, psicología, sociología y ética. Con reflujos temporales de "disolución", la naturaleza avanza una línea recta de la energía a la vida, de la vida a la mente, de la muerte a la sociedad, de la sociedad a la civilización y a la civilización más altamente diferenciadas e integradas.

Apenas hay que decir que este tipo de *tour de forcé* lógico no fue notable por su rigor científico ni por la evidencia de sus deducciones. En gran medida fue, en su tiempo, una popularización sorprendentemente exitosa y ha sufrido la suerte de todas las popularizaciones obsoletas. En cierto sentido de una típica de su época, aún cuando pocos dos intentarán una síntesis filosófica tan amplia. El evolucionismo de Spencer fue otra versión de la filosofía del historia ya mencionada. Expresó una vez más esperanza en que el desarrollo de la sociedad aportaría criterios claros sobre las etapas inferiores y superiores del desarrollo para distinguir lo obsoleto de lo adecuado, lo

pertinente de lo no pertinente, lo bueno de lo malo. Con Spencer, se le vio a una esperanza la parece detener tras de sí el hecho establecido de la evolución orgánica, puesto que el mejoramiento moral parece simplemente una exención de la idea de lógica de la adaptación y el bienestar social parecía equivaler a la supervivencia del más apto. Además de suponer muchas ambigüedades gráficas, esta confluencia de ideas fue una fuente de grave conclusión científica. La única manera en que Spencer podía pasar de la adaptación biológica del proceso moral era suponiendo que la conducta socialmente válida, una vez establecida por la prescripción moral como hábitos, se producen cambios automáticos que se conocían por herencia. Esta creencia, de la que Spencer fue un exponente durante toda su vida, no sólo creía deba ser biológicamente sino que fue el origen de intermediarias confusiones acerca de la naturaleza de la cultura y del cambio social. No obstante, una de dicho todo esto sobre la diferencia de la filosofía de Spencer, hay que añadir con justicia que contribuyó a importantes cambios de los estudios sociales, en referencia con la validez de conclusiones particulares. Relación de la psicología con la biología y este fue el primer paso para romper el dogmatismo de la vida psicología de las asociaciones. También introdujo a la política y a la ética dentro del contexto de la investigación social y antropológica y, por tanto, dentro del contexto del estero cultural. La época de la filosofía sintética fue también la época de la obra, científicamente más original importante, de E. B. Tylor y L. H. Morgan.⁷ Spencer como Mill, aunque de otra manera, rompió el aislamiento intelectual del viejo utilitarismo filosófico y de los estudios sociales en general, convirtiéndose en parte de la amplia corriente de la ciencia moderna. A este respecto su filosofía, como la de Comte, tuvo en su tiempo una profunda importancia del lector.

La filosofía política de Spencer, por otra parte, era simplemente reaccionario. Siguió dentro del radicalismo filosófico cuanto éste estaba superando desde hacía una generación. La teoría de la evolución le aportó el concepto de una sociedad "natural" y esto resultó ser una nueva versión del viejo sistema de libertad natural presidido la educación representaba algunas dificultades, porque podría aparecer que el evolucionaría al estado y la sociedad más complejos y más altamente integrados, mientras que Spencer tenía que probar que una sociedad cada vez más complejas obtendría un método simplificado hasta casi desaparecer. Resolvió la paradoja suponiendo que la mayoría de las funciones ejercidas por el gobierno se originaron en una sociedad militar y que la guerra creía en desuso en una sociedad industrializada. De ahí sería que, con la globalización creciente, cada vez correspondería más a la empresa privada. En realidad, la teoría del estado de Spencer era más bien una lista de las funciones que el estado debía abandonar de inmediato, puesto que había sido asumida en primer lugar por algunos de los innumerables "pecados de los legisladores" o de las funciones que resultarían innecesarias con el proceso del evolución. Casi toda la legislación es mala, porque afecta la perfección de la naturaleza tiende a producir mediante la supervivencia de los más aptos y virtualmente toda la legislación resultara obsoleta a medida que la evolución se acerque a una perfecta adaptación del individuo a la sociedad. Por eso Spencer reponía, consecuentemente, a toda la reglamentación de la industria, incluyendo los reglamentos sanitarios o la exigencia de recursos de seguridad, a todas las formas de caridad pública y al subsidio público a la educación. En social *Statics* llegaba proponer el estado integrará la acuñación de moneda y el correo a la empresa privada.

La filosofía de Mill y de Spencer cuando dejaron en un estado de confusión inteligible a la teoría del liberalismo. Mill formuló su filosofía con la intención de su civil que no se separaba ningún aspecto importante de los principios de su padre y de Bentham, pero modificada de tal manera las

⁷ Primitive Culture de Tylor se publicó en 1871 y Ancient Society de Morgan en 1877.

conclusiones que sostenía poco o nada en absoluto lo que siempre se había considerado la línea característica de la política liberal, es decir, la limitación del control por los gobiernos, el estímulo a la iniciativa privada y el extensión más amplia sobre la libertad de contrato. Spencer había contribuido a liberalismo, por el contrario, con una nueva filosofía que pretendía depender de un descubrimiento científico desconocido para todas las generaciones anteriores, pero resultó que la nueva filosofía postulaba más rígidamente que nunca antes una política de los liberales prácticos, no demasiado preocupados por la consistencia lógica, ya había descubierto como urgida de modificaciones sustanciales. En uno y otro caso, parecía valer el proverbio francés: *Plus ça change, plus c'est la même chose*. El liberalismo parecía una serie de fórmulas que habían dejado de significar lo que siempre había creído que significaban y una política han que no correspondía ninguna formulación y seguido no obstante, había los hechos evidentes cualquier persona del pensamiento claro y simpatías liberales. Una era que el sufragio y organización de los trabajadores otro lo político a una clase terrateniente acciones de aceptar sin lucha la afirmación de que su nivel de vida estaba fijado permanentemente en el nivel de subsistencia y la reproducción, si las ventajas que la industrialización está ofreciendo en volumen cada vez mayor. La otra era que la opinión, por razones éticas o religiosas o humanitarias, estadios a fomentar y apoyar esta demanda. Frente los resultados descentralización no reglamentada, una nueva generalización de los liberales no estaba de aceptar la creencia de que el gobierno sólo tiene un papel negativo en la liberación de los hombres y seguido fuese mar comenta lo que hizo de John Stuar Mill, a pesar de que la incidencia de su filosofía formal, el liberal más conveniente de mediados del siglo XIX y seguido lo que estaba evidentemente era un replanteamiento de la filosofía que apoyaba los ideales de una sociedad liberal y la función, dentro de ésta, de un gobierno liberal.

LA REVISIÓN IDEALISTA DEL LIBERALISMO

Esa revisión de la teoría liberal se realizó en las dos décadas que siguieron a 1880, por los idealista de Oxford cuyo presente más importante era Thomas Hill Green, al menos en la filosofía política. En los Estados Unidos se produjo en filosofía movimiento análogo y relacionado con éste, cuyo exponente más conocido fue Josiah Royce; en el pragmatismo de John Dewey un desarrollo posterior de Libia el mismo, se desarrolló su liberalismo pero rechazó su metafísica. Con concepción de Dewey, este grupo de pensadores apenas relacionadas entre sí era calificada generalmente como neo-hegeliano, aunque ningún sentido muy discreto se atribuía esta definición. Ciertamente ninguno de ellos consideró nunca la dialéctica como un instrumento exacto de análisis lógico, como Hegel o Marx lo imaginaban, y si ninguno de ellos aceptaba el carácter autoritario de la teoría política de Hegel. El bono se inclinaban al conservacionismo, en contraste del liberalismo, era un conservatismo que no rechazaba las instituciones políticas representativas y los más radicales no se inclinaban a una teoría de la lucha de las clases como la de Marx. Lo que relacionaban su filosofía con la Hegel era, sobre todo, le degenerar de que la naturaleza humana es fundamentalmente social. El idealismo de Oxford fue la culminación del robo conjunto de influencias intelectuales que venía de era de la tradición empírica británica, principalmente del historia alemana poskantiana y que se había asociado a los nombres de Coleridge y Carlyle. Pero existía una diferencia importante. Este idealismo original, por ser en gran medida una crítica del individualismo y de sus efectos sociales, nunca había sido liberar en una persona política. Lo que hizo Green podría describirse, pues, como una doble inversión de posiciones. Por una parte, atrajo por el liberalismo a un movimiento de pensamiento que habría de dominar a la filosofía anglo americana durante toda la una generación al

terminar el siglo. Por otra parte, realizó liberalismo para responder la objeción válida de que, como manifestación unilateral de intereses de clase, había postulado una concepción de libertad que, de hecho si no de intención, equivalía una diferencia desconsiderada por la estabilidad y la seguridad sociales. En considerable medida, esta revisión sólo tenía que ser coherentes y explicitado modificaciones mediante las cuales Mill había rechazado el individualismo y el egoísmo de la forma de liberalismo de Bentham.

El propósito principal de liberalismo era reconstruir un sistema filosófico mientras el recibo de dirigir un movimiento político era incidental. Visto con perspectiva, es fácil advertir que su principal realización fue crítica.⁸ Libero al pensamiento inglés de una vez por todas de lo que se había convertido en una pesada tradición: la psicología de la sucesión y sus supuestas implicaciones para lógica y, en la ética, la teoría de la motivación y el valor basada en el principio de placer y el dolor, con sus implicaciones individualistas para la filosofía social. Respecto de esta última, los idealistas desarrollaron y vieron por ese la crítica del individualismo que comenzó con la teoría de la voluntad general de Rousseau y que encontraban aún más elaborada la teoría de libertad de Hegel. Los problemas filosóficos fundamentales del idealismo eran, pues, la naturaleza de la personalidad, la naturaleza de la comunidad social y la relación entre ambas. Su fin era demostrar que la personalidad se “realiza” al encontraron papeles y que cateó que desempeñar en la vida de la sociedad seguidos lemas eran concebidas o función del análisis lógico y la concepción metafísica, responden que de parte de la fuerza y mucho más de la debilidad del idealismo. Por su parte constituía una crítica bastante efectiva de una formación de dos partes no mecánicas más común de la ciencia hace cincuenta años que ahora. Por otra parte, el razonamiento idealización movía en un alto nivel de absorción que le impedía con frecuencia ser su debida influencia los científicos hubo las personas principalmente dedicadas a la política. El idealismo tendió a ser siempre una filosofía académica y expresar una terminología engorrosa, generalizada, que lo hacía esotérico. No obstante su problema –las dependencia mutua entre la estructura de la personalidad estructura cultural de su medio social- ha crecido progresivamente en importancia en todo el campo del estado social. El idealismo de el factor a través del cual se produjo este problema en la psicología social y tropezó con una concesión más concreta de una sociedad liberal.

Circunstancias especiales dificultaban el estudio de la filosofía de T. H. Green. Murió relativamente joven y los únicos libros que concluye públicos mencionan un problema político o social concreto. Sus *Lectures on the Principles of Political Obligation* fueron reunidas publicadas después de su muerte, a partir de sus notas y la de sus discípulos. Además, la propia experiencia de Greenera principalmente académica aunque le preocupó toda su vida han el mejoramiento de la enseñanza secundaria. No tenía casi ningún conocimiento de primera mano de los problemas sociales creados por la especialización, aunque había podido observar algo de sus efectos directos sobre trabajo agrícola y sus observaciones sobre sus problemas son como siempre un poco remotas. La influencia directa de Green, por tanto, se mide sobre todo por el efecto de sus enseñanzas de los estudiantes y aunque fue enorme difícilmente podía inferirse de sus obras publicadas. En la raíz había una fuerte sentido de jurisprudencia moral de una sociedad que privaba

⁸ En este sentido, las obras de importancia Historica critica producidad por los idealistas de Oxford fueron una larga y tediosa Introducción que escribió Green para su edición del Treatise de Hume (1874), sus Prolegomena to Ethics (1883), Ethical Studies (1876), de F. H. Bradley y los capítulos de crítica en sus Principles of Logic (1893). Otras obras mejor conocidas y en general mas características, como Appearance and Reality (1893) de Bradley y Pricipe of Individuality and Value (1912), de Bernard Bosanquet, eran elaboradas metafísicas basadas en la crítica.

a una gran parte de sus miembros de los bienes, parte materiales, pero principalmente escritores, que creaba la cultura de esa sociedad de seguido, firmó una vez Green, el “habitante subalimentado de una vecindad ingleses” apenas participaba en la civilización Inglaterra más de lo que precisaba un esclavo en la de Atenas. En cierta medida, ese sentimiento se asemejaba al que provocó rechazos por Mill de una economía competitiva, pero también era diferente. En la ética de Green y el idealismo en general había un elemento religioso que no tiene contrapartida en el utilitarismo y Green no pensaba en la aprobación como realmente económica. La pobreza abyecta, pensaba, tiende a provocar cierta degradación moral. La plena participación moral en una vida social era para Green la más alta forma de desarrollo personal y crea la posibilidad de esa participación era el fin de una sociedad liberal. La fuente de esta convicción en Green no era Hegel. Representada, por una parte, su comprensión de fraternidad cristiana y, por otra, una concesión liberalizada de una ciudadanía griega, no preservada como en Aristóteles a unos pocos privilegios y no otorgaba a todos los hombres. En consecuencia, la política era para Green oficialmente un factor para crear las condiciones sociales que hace imposible el desarrollo moral.

Nos contentamos con establecer que ningún hombre debe ser utilizado por otros hombres como medio contra su voluntad, expresión de sobre el que se le pre progre o no parar llenar una función social, para contribuir de alguna manera el bien común y para hacerlo libremente.⁹

La expresión más concreta de su liberalismo hecho por Green se encuentra en una conferencia pronunciada en 1880, titulada “la legislación liberal y libre contrato”.¹⁰ La conferencia fue provocada por la proposición de Gladstone de reglamentar los contratos entre los arrendatarios irlandeses y los terratenientes. Éste proyecto planeaba una posición que, como dice Green, había surgido repetidas veces en relación con la legislación liberal: pretendía ser liberal y, sin embargo, limitaba el derecho de contratación. La política liberal anterior había seguido en general la regla de que la libertad de contratación debía extenderse. Para los fines de disminuir las restricciones legales, hasta donde fuera compatible con el orden político y la seguridad. ¿Es inconsistente entonces el liberalismo a seguir las políticas opuestas en los distintos casos? Hay que responder, evidentemente, en sentido firmado si la posición adoptada por Bentham es correcta, es decir, que toda legislación es intrínsecamente una relación a la libertad y la libertad es siempre mayor cuando una relación no es reglamentada por la ley sino que se dejara al acuerdo voluntario entre las partes. Pero como decía Green, la posición de Bentham suponía prácticamente que la ley es la única restricción a la libertad y esto no es cierto a no ser que se identificaron sinceramente la libertad, por definición, como la ausencia de restricciones legales. Con esta concepción, que Green llamaba “libertad negativa”, opone una definición “positiva”: la libertad de “un poder o capacidad positiva de ser o gozar algo digno de hacerse o de gozarse”. La libertad no debe implicar solamente, una posibilidad legal sino un bien, pero no un fin en sí. Puede, por ejemplo, en los casos en que la capacidad auténtica creciente por una parte del individuo para para los bienes que una sociedad ha producido en otros la creciente prepucio y el mercomún y seguido la libertad de contrato puede ser un medio para lograr ese fin y, en caso, es un bien pero no un fin en sí. Prevé, por ejemplo, en los casos en que la capacidad de regateo del patrón y el empleado no es notablemente desigual, reducir simplemente la práctica general en una rama determinada a la de los patrones menos es. La libertad es un arrendatario irlandés para contratar con el dueño de su tierra se convierte en un simple formalismo cuando el de

⁹ Political Obligation, Sección 155.

¹⁰ Works, Vol. III, p. 365.

desahucio significa morir de hambre. En tales casos la coacción real que un patrón o terrateniente parece ser bajo la forma legal de un contrato es el hecho, sostenía Green, mucho más ofreció Edesur de la libertad efectiva con la coacción legal ejercido el estado cuando restringe el derecho de contrato para proteger a la parte más débil. La lección de este camino no es, afirmaba Green, una modificación de la política liberal. Porque el derecho ha reconocido siempre que algunos contratos son subversivos del bien general y, por tanto, deben ser evitados como contratos a la política del gobierno y no hay falta de liberalismo al colocar a otros contratos esta categoría y bien producida a intereses generales como la salud pública o a un nivel respetable educación pública.

La argumentación de Green en esta referencia fue un análisis efectivo, en escala limitada, los propósitos liberales en la liquidación. Señaló el hecho de que la teoría liberal en el pasado había sido elaborada *ad hoc*, dirigida el fin de aprobar una legislación inoperante sostenía lógicamente que liberalismo no podía fundarse permanentemente en una base tan estrechas seguido la política liberal tiene que ser simula los cambios circunstanciales y si es quedado éticamente liberal siempre debe seguir la orientación de los final morales. Es, esencialmente, un esfuerzo por propiciar un modo de vida humano para un mayor número de personas. En consecuencia, inferior, en el centro de la filosofía liberal está la idea de un ni general o bienestar humano como de ser compartido por todos que sirve de norma a la legislación. Esta forma no puede ser sólo la libertad individual o al menos restricción legal posible o a la libre elección. Porque la libre elección siempre tiene que ser jefe en una situación y algunas situaciones tales como se produce la unión a un engaño. Se significaba o unidad y oportunidad significado una sociedad que no sabía más objetiva de lo necesario en su estructura legal o política en su cultura económica y social presidido la libertad es realmente una concepción social además individual; se refiere a la vez a una cualidad de la sociedad y a una cualidad de las personas que integran la sociedad. Por eso es imposible que un gobierno se libera simplemente por permanecer al margen y a frenarse de legislar o que una sociedad liberal pueda surgir simplemente, por así decirlo, de la inadvertencia política. De la función o gobierno liberal es apoyar la existencia de una sociedad libre y aunque el gobierno no puede hacer que la situación moral por ley, puede suprimir muchos de los obstáculos que pueden inferir en la vía de su desarrollo moral. La ética y la filosofía política de Green fueron una labor así de reforzamiento de sus ideas, aplicando lección sobre la legislación liberal al caso específico especie.

El principal central de la ética de Green era de carácter motor de la relación entre el individuo de la comunidad social de la que es miembro. Según él, "el ser es un ser social". Quiere decir con esto, como hubiera dicho Aristóteles, que la forma más elevada de comunidades aquella en que el igual se asocia con su igual y en que el brazo que lo une con la comunidad es la lealtad de todos los miembros y grupos y fines. Mismo tiempo, ser miembro de ese grupo, compartir su labor y tener un papel significativo que desempeña en el esa condición para una persona bien en redondeada, y en la más alta satisfacción que pueda lograr un ser humano. Dentro de ciertos límites, pensaba Green, cualquier grupo social de esa especie. Ni el gobierno más poderoso y más despótico puede mantener unida una ciudad por fuerza pura; en esa medida, había una verdad limitada en la vida creencia de que los gobiernos por el consentimiento. El gobierno decía Green, depende de la voluntad y no de la fuerza, porque el lapso que diga ser humano con la sociedad es el impulso de su propia naturaleza y las sanciones de la ley ni el cálculo de ventajas posteriores. El argumento indiscutible para la sociedad liberales que se reconoce impulso social fundamental en la naturaleza humana, es al mismo tiempo un impulso moral, y trata de realizarlo de una manera adecuada al pleno sentido ideal de la moral. Este ideal requiere que los miembros de una sociedad se encuentren como iguales, que traten entre sí con respeto, que todo sea libre de pensar y actuar por sí mismos y

que su pensamiento y acciones estén guiados y controlados por una responsable rumora plena. Por esta razón, la coacción debe reunirse mismo tiempo y esto no es más válido de la coacción ejercida por el estado que de cualquier otra forma de coacción que tenga el efecto de reducir a las personas algo menos que sujetos moralmente libres. Para Green, como para Kant, una comunidad de personas es un reino “reino de fines” en el que cada uno es tratado como un fin y no simplemente como un medio. Cómo está eso naturales ideal inherente de una comunidad y de una persona, todos deben tener la oportunidad de realizar estado vida hasta el límite de sus propias capacidades. De ahí que una ser realmente liberal no puede pretender nada menos que otorgará todos los hombres del derecho de auto-determinación moral y de esa dignidad moral que es a la vez la condición y el derecho de la personalidad.

Green desarrolló esa concepción principalmente en su análisis del derecho. Un derecho, sostenía, tiene siempre dos elementos. En primer lugar una demanda de libertad de acción que, sustancialmente, la afirmación del impulso de un debido para realizar sus propios autoridades y capacidades internas. Una psicología hedonista, afirmaba, es fundamentalmente falso porque la naturaleza humana es una masa de deseos intereses de acción dirigidas no hace a placer en general si no hace asociaciones hombres. La demanda, sin embargo, no se justificaba nunca sólo moralmente por el deseo, sino únicamente por el deseo relacionado, que tome en cuenta las demás de otras personas. Lo que justificaba el hecho de que el bien general y los permite esa libertad de acción. Es una demanda de participación en contra. En consecuencia, el segundo elemento en un derecho es un reconocimiento social general de que las demás se otorgue, que la libertad individual contribuye realmente al bien general. Una comunidad moral, desde el punto de vista de Green, es aquella que el individuo limitara solamente sus demanda de libertad a la luz de intereses sociales generales y en de la comunidad mismo apoya sus demandas porque el bienestar general puede realizarse sólo mediante su iniciativa y libertad. Idealmente es como decía Rousseau, “una forma de asociación que defenderá y proteger a con toda la fuerza común la persona y bienes de cada asociado en la que cada uno, aunque sea una a todos, puede obedecer se sólo así mismo”. Hay,, un bien o bienestar social general que sirve de criterio para los derechos deberes del individuo-lo que Platón llamaba la “salud” de la comunidad-pero no es muy distinto ni opuesto a la felicidad del individuo, porque el individuo puede compartirlo y porque las participaciones, y misma, una parte significativa de la felicidad individual. El elemento fundamentalmente liberal de la ética de Green consistía en su negativa a contemplar un bien social que exigiera simplemente el sacrificio o la relación personal por parte de quienes lo comparten y apoyan. La obligación y el derecho de la comunidad responden al derecho y la obligación de sus miembros. El pensamiento de Green fue bien expuesto por Leonard Hobhouse, en un libro destinado a refutar lo que Hobhouse consideraba la tendencia antiliberal, o hegeliana, de elevar a la sociedad dual estado por encima de los intereses sus miembros que atribuía a Bernard Bosanquet, el discípulo más distinguido de Green.

La felicidad de la miseria de la sociedad es la felicidad y miseria de los seres humanos aumentado profundizada por un sentimiento de la posesión común. Su voluntad es el resultado conjunto de sus voluntades. Su conciencia es una expresión de lo que es noble o innoble en ellos cuando se logre el equilibrio. Si podemos juzgar a cada hombre por la contribución que hace a la comunidad, tenemos el mismo derecho a pedir cuentas a la comunidad de lo que hace por este hombre. La mayor felicidad no se realizará para todos ni para una mayoría sino en una forma en la que todos participar, en la que la pasión sea para cada uno un ingrediente esencial. Pero me felicidad en absoluto salvo la experimentada por los hombres y las mujeres individuales y no hay un ser común absorba el alma de los hombres. Hay

sociedades en las que sus personalidades, distintas e independientes pueden desarrollarse en armonía y contribuir en una realización colectiva¹¹.

Esta interdependencia mutua de las demandas individuales y el reconocimiento social era, en Green, una concepción ética y no jurídica. Rechazaba explícitamente la definición de Bentham, de los derechos como “producto de la ley”. La razón estaba en la convicción de Green de que un gobierno liberal es imposible, salvo en una sociedad donde la legislación y la política pública responden continuamente a una opinión pública árabe ilustrada inmaterialmente sensible. Esta era, pensaba, la verdad contenida en la teoría del derecho natural; comportaba la ley con un ideal de justicia, equidad y humanidad al que había de aproximarse. No quería decir con esto que la ley pudiera intentar hacer morales a los hombres, porque la moral, por ser esencialmente una cuestión de carácter, no puede provocarse mediante la coacción legal. La ley concierne necesariamente al respecto externo de la conducta y no al espíritu ni la intención están detrás. no obstante, para que el gobierno sea realmente liberal tiene que existir, creía Green, una reciprocidad continua entre la ley y la moral to es intercambio es doble. Por una parte, los derechos y obligaciones establecidos por la ley nunca están a nivel de sería posible. El juicio moral de la sociedad es el medio indispensable para que el gobierno actúe lo mejor posible. Por otra parte, aunque el estado no puede hacer morales a los hombres, puede influir mucho para crear condiciones sociales en las que pueden desarrollar por sí mismo un carácter moral responsable en todo caso puede suprimir muchos obstáculos parece desarrollo como lo así, por ejemplo, al reconocer que los niños tienen derecho la educación. Los gobiernos que se declaran liberales han realizado, sostenía Green, mucho menos de lo que podrían hacer a este respecto. La obligación moral del estado de crear oportunidades no disminuyó porque los hombres no puedan ser obligados a ser el mejor uso de esas oportunidades y es ocioso y cruel someter a los hombres a una norma moral que no tienen oportunidad de cumplir. El elemento más característico del liberalismo de Green era su creencia en la realidad de una conciencia social que al mismo tiempo regula la ley y es apoyada por la ley. Ese el sentido que atribuía la voluntad general de Rousseau. Pero afirmaba que Rousseau simplemente estaba confundido al tratar de determinar donde se localiza la voluntad general en una sociedad. El juicio moral no puede localizarse en ninguna parte, dada la naturaleza del caso, porque ningún hombre y ninguna institución social es infalible. Todo hombre debe seguir a su inteligencia y su conciencia y una sociedad liberal es aquella que respeta su derecho de juicio y aumenta demás la posibilidad de que sus juicios sean socialmente dignos de confianza.

Esa libertad moral que Green concebía como originada en la naturaleza metafísica del ser o la personalidad, era para él el fundamento del liberalismo político. Carece de sentido inquirir en general, sostenía, porque un ser humano está sujeto a reglas creadas por las instituciones sociales o por qué como miembro de la Sociedad tiene derechos. Sus libertades y obligaciones son dos aspectos de la misma relación social que le da a través los deberes de su papel en la estructura social y la personalidad que puede ser investidas de derechos. Una sociedad humana, por tanto, es un complejo de instituciones dentro de las cuales los seres humanos viven sus vidas personales y sus personalidades consisten en gran medida en la participación que implica esa pertenencia. El papel del gobierno en este complejo social es el de reglamentación y control, a la luz de este ideal de libre participación. Un gobierno liberal tiende a llevar al mínimo la coacción, pero la coacción es de muchos tipos y puede defenderse diversas circunstancias. En general, cualquier situación es coactiva cuando frustra la autoexpresión espontánea de capacidades innatas y sustituye al

¹¹ *The Metaphysical Theory of the State* (1918), p. 133

autocontrol moral la obligación. La justificación de la coacción legal es precisamente que compensa o neutraliza a otras formas de coacción menos tolerables. El derecho a la libertad de juicio y acción extendido por Green a todos los hombres, sin distinciones de rangos riqueza, en tanto que aceptan la responsabilidad social y creía que todos los hombres se llevan más o menos a este nivel si se les da la oportunidad de participar en la cultura moral creado por la civilización. Por eso consideraba a la educación como la función social más importante y creía que la participación diferencia entre las civilizaciones antiguas y las modernas estaba en el grado en que la nación moderna pone al alcance de todos los hombres bienes que en la antigüedad estaban reservados a la aristocracia. En el presente, pensaba Green, la nación es probablemente el núcleo más amplio con la cohesión social necesaria para hacer efectiva la idea de un bien común, pero estaba convencido de que los estados deben dirigir su política con la debida consideración por el bienestar general de la humanidad. La guerra, sostenía, nunca puede producirse sin alguna falta moral y aunque en ocasiones puede ser inevitable siempre es una confesión de fracaso moral.

LIBERALISMO, CONSERVATISMO Y SOCIALISMO

El replanteo entre el liberalismo por Green suprimió la rígida línea divisoria entre la economía política que había servido a los hijos liberales para excluir la interferencia del estado en el funcionamiento del mercado libre. Desde el punto de vista de Green, hacer mercado libre era una institución social más que una comisión natural que posiblemente hacía falta la legislación para mantenerlo libre. Lo político y lo cómico, embebecer áreas distintas, son instituciones entrelazadas, ciertamente no independientes entre sí y e idealmente deben contribuir juntas a los fines éticos de una sociedad liberal. En la teoría política, este cambio supone una separación radical de la actitud así el estado y la legislación que había sido característica del liberalismo. El liberalismo había visto siempre con suspicacia el estado y había mantenido sus actividades dentro del estrecho límites, mediante una rígida serie de garantías constitucionales o mediante el supuesto de que la legislación puede “interferir” de una manera indeseable en la libertad. El liberalismo de Green, por el contrario, fue una franca aceptación del estado como factor positivo utilizable en el caso en que pudiera demostrarse que la legislación contribuía a la “libertad positiva”, en resumen, para cualquier fin que contribuyera al bienestar general en crear males peores de los que evitaba. Es verdad que el propio Green y toda la generación de liberales a la que pertenecía, no asumieron un cambio súbito de actitud para adaptarse al cambio teórico. Permanecieron ansiosamente temerosos del “paternalismo” y de la socavación de la responsabilidad individual por la legislación social. Pero, desde el punto de vista de Green, esta cuestión no suponía ya una diferencia de principios sino que se convertía en un problema de hechos y de los probables efectos de la legislación. El fin principal de su revisión era posar al estado seguir una línea legislativa en la que se había abstenido previamente por los principios supuestamente liberales. Así, el propio Green estaba convencido de que el estado debía ir más allá en el financiamiento de la educación pública siendo la obligatoria, aunque en este campo ningún liberal salvo Spencer había adoptado una postura de *laissez-faire*. También estaba convencido de la necesidad de una extensión de la regulación sanitaria en interés de la salud pública, de las normas sobre la vivienda a favor de condiciones de vida decentes y del control sobre los contratos de trabajo. Y como sostenía, en general, que todos los derechos de la propiedad privada sólo pueden defenderse si contribuyen al bien común, su teoría abría posibilidades muy amplias de reglamentación legislativa. En realidad, creía que no se necesitaban grandes cambios en los derechos de propiedad porque sostenía, en términos vagos, el desarrollo del capitalismo en gran

escala no interfiere en el desarrollo paralelo del capitalismo en pequeña escala por pero esta era también una cuestión de hechos y si se le hubiera convencido de su error habría modificado lógicamente su creencia.

Esa cualidad del liberalismo de Green tendía sostener o a confundir una línea divisoria muy segura con otras teorías políticas, tanto que no fueran incompatibles con la concepción ética de una sociedad liberal. O, para plantearlo de una manera diferente, el liberalismo de Green dejó de significar una línea singular e inevitable de la política en general y de la política legislativa para suponer más bien una combinación de diferentes líneas políticas para proteger diversos intereses sociales, aceptados todos como contribuyentes al bienestar general. Así, las diferencias entre liberalismo y conservatismo o entre liberalismo y una forma liberal de socialismo deja de ser cuestiones de principio. La filosofía política de Green, como la de Mill, podría ser descrita como una forma más amplia e idealizada de utilitarismo. En cierto sentido, este cambio no era contrario al carácter inclinación general del liberalismo, sino que constituía simplemente una ampliación del concepto de la mayor felicidad. En realidad, sin embargo, Green corroboró realmente liberalismo un cuerpo de valores y de políticas sociales que, dentro de la tradición de la política inglesa, había pertenecido característicamente al conservatismo. Fue esto lo que indujo algunos de sus contemporáneos, a Mark Pattison por ejemplo, a conservar su filosofía política como simplemente confusa. El conservatismo de Disraeli, de esencialmente de Burke, se ve declarado protector del estabilidad y la seguridad contra un cambio demasiado rápido y demasiado drástico, siendo la principal causa del cambio la expansión del comercio y la industria, era una política típica del liberalismo. La revisión que hizo Green de la teoría liberal equivalía, en parte, a la insistencia en que la estabilidad y la seguridad son elementos importantes del bienestar general y condiciones necesarias para la libertad. La filosofía de Green pretendió formular una plataforma moral tan amplia de todos los hombres de buena voluntad social pudieran apoyarla y, en cierta medida, lo logró. Su propósito era transformar el liberalismo, de filosofía social de una serie concreta de intereses vistos en la perspectiva de una clase determinada en una filosofía que pudiera tomar en cuenta todos los intereses importantes, desde el punto de vista del bien general de la comunidad nacional.

Obviamente, sin embargo, este propósito no podía tener pleno éxito. La generalidad, por no decir la variedad, de los términos éticos de Green, eran tal que no suprimía las diferencias de opinión ni siquiera entre los más jóvenes, que se consideraban todos sustancialmente de acuerdo con él. La teoría idealista era susceptible de dos formulaciones, una más autoritaria o posiblemente más conservadora y otra más definitivamente liberal. En considerable medida, la diferencia dependía de la carencia que se atribuyera a la filosofía de Green en relación con Hegel. Los elementos hegelianos en la filosofía de Green fueron seleccionados y subrayados, en parte como objeto de corregir a Green, por su discípulo más distinguido, Bernard Bosanquet, en *The Philosophical Theory of State* (1899). Bajo la atención de la Primera Guerra Mundial, es el libro fue sometido a una crítica drástica por Leonard Hobhouse, también fuertemente influido por Green, en su *Metaphysical Theory of State* (1918). En esencia lo que hizo Hobhouse, bajo el estímulo de la guerra, fue poner en relieve algunas de las consecuencias antiliberales del hegelianismo en los hegelianos ingleses y norteamericanos habían considerado de importancia pasajera. Las discusiones entre Bosanquet y Hobhouse, giraron principalmente en torno a dos puntos, ambos oscuros en Green: La relación ética entre el individuo y la comunidad y la relación de la sociedad con el estado.

La afirmación de Green de que el ser es un ser social era una afirmación importante mientras que alguien se sin inclinado a olvidarla pero, una vez reconocida, quedaba en pie determinar lo que significaba exactamente y, en particular, lo que implicaba cuando un individuo entraba en conflicto

con creencias o prácticas sociales aceptadas. Bosanquet, como Hegel de diferencia de Green, atribuía escaso valor a la chica social del disidente por razones morales, pero suponía que los cambios en las instituciones tienen lugar por “la lógica inherente del desarrollo social”. En consecuencia, como Hegel había identificado las inclinaciones individuales con él “capricho”, Bosanquet de identificar las con “las actitudes triviales ordinarias” y la “voluntad estrecha, arbitraria y contradictorias”. Y, así como Rousseau definía a veces la voluntad general como aquella que “daba a las acciones del hombre la moral de que habían carecido antes”, Bosanquet atribuía a la sociedad una “voluntad real” con la que la voluntad del individuo se identificaría ser que lo estuviera plenamente moralizado y fuera plenamente inteligente. Literalmente, esto equivaldría en la práctica supone que la sociedad siempre tiene la razón y el individuo siempre esta en el error o a la conclusión práctica de que la conciencia privada debe simplemente adaptarse y someterse a la autoridad

Esta opinión estaba implícita, aunque no declarada, cuando F.H. Bradley afirmó el capítulo sobre “My Station and its Duties” (“Mi posición y sus deberes”):

Sería bueno considerar si él alentar se el individuo tener opiniones propias, en el sentido de pensar de manera distinta a la del resto del mundo en cuestiones morales no significa, en una persona que no sea un profeta venido del cielo, simple vanidad.¹²

Una conclusión de este tipo es consecuente con mucho del pensamiento de Hegel pero ciertamente no con Green, quien consideró siempre el toma y daca entre el juicio privado y las instituciones sociales como algo mutuo. La presión social fuese siempre a los individuos, como afirmaba Bosanquet, hacia normas de conducta superiores a las que ellas podía sostener dejados a su propio arbitrio, pero es igualmente cierto que los ideales personales elevan constantemente al derecho y al gobierno a normas que no podrían aplicarse sin la crítica. Una filosofía política que negará la segunda de estas afirmaciones no sería muy liberal porque sin ella el libre pensamiento y la libertad de palabra pero tenían en gran medida su sentido político.

La introducción de la palabra “estado” en el en inglés, como término técnico, con connotaciones tomadas de Hegel, fue en general afortunada. Antes de los idealistas, ningún pensador político había empleado el término en un sentido especial y nadie utilizado comúnmente. Tampoco le daban los idealistas un sentido exacto; en Green y todavía más en Bosanquet, significó una fuente de confusión constante, no sólo en la terminología sino también en el pensamiento. Algunas veces significaba gobierno, otras nación, en algunos casos significaba sociedad-palabras todas vagas, pero no intercambiables-y en otros ser moral que como la voluntad general de Rousseau, “está siempre en lo justo”, pero no puede identificarse con ninguna otra cosa sobre la tierra. En particular este último significado, combinado con otros, tuvo el resultado de vestir a una institución con una dignidad y autoridad moral es que nunca había merecido y esto era lo que Hobhouse atacaba como un ejemplo “metafísico” fueron el del término. Demostró que podría ser utilizado para justificar la reglamentación política o la estratificación social por largo tiempo establecida y, en cualquier caso, contravendría al espíritu del liberalismo. En otra obra, Hobhouse sostuvo que una característica de la sociedad liberal es que se reconoce que la demanda de un

¹² *Ethical Studies (1876)*, 2ª ed., p. 200

papel moralmente y significativo en la conducta para cada hombre descansa en la justicia y no en la caridad y que, en consecuencia, hay una gran distinción moral entre liberalismo y la filantropía¹³.

Aunque liberalismo de Green por inclinarse así al conservatismo, también aceptaba una forma liberal de socialismo, siempre que no se basará en una teoría de la lucha de clases. No había una aguda diferencia de principios de separada el liberalismo de Green del socialismo del grupo de jóvenes que organizaron la Sociedad Fabiana de 1884. Esto no parece haberse debido a una influencia directa del pensamiento de Green sobre los fabianos ni en influencia de cualquier teoría filosófica abstracta. Tanto Green como los fabianos reflejaron, probablemente de una manera independiente, un cambio importante en el clima de la opinión inglesa, es decir, una pérdida de confianza en la supuesta eficacia social de la empresa privada y la creciente intención de utilizar el poder legislativo y administrativo del estado para corregir sus abusos y humanizarla. Como Green, los fabianos defendían su programa como una extensión del liberalismo. En los *Fabian Essays* (1889) Sidney Webb afirmó que “el aspecto económico del ideal democrático es, en realidad, el propio socialismo” y Sidney Olivier dijo que “el socialismo simplemente el individualismo racionalizado”; su moral “no es sino la expresión de la pasión eterna de la vida, que trata de satisfacerse a través de la lucha década individuo por la actividad más libre y plena”. El socialismo no es la supresión siendo la racionalización de la personalidad y la individualidad. No sería difícil representar el socialismo fabiano como un esfuerzo de aplicar la “libertad positiva” de Green sobre la base de un conocimiento mucho más amplio de la economía y de la administración industrial y política que el poseído por Green. Y aunque los fabianos se proponían ir mucho más lejos que Green encuentra la nacionalización de las industrias básicas el control de la producción y la distribución, fundaban sus planes-como Green- en los malos efectos evidentes de una economía incontrolada y sin distinguirse mucho de Marx-en la dialéctica del desarrollo económico y la inevitabilidad de la lucha de clases. La economía fabiana no era, en general, marxista sino una aplicación de la teoría de la renta económica a la acumulación de capital, tiene sentido sugerido ya por Henry George. La política fabiana se basaba en la justicia y la posibilidad deseable de recuperar la ganancia no merecida para fines sociales. Estos fines dependían de la Comisión, esencialmente semejante a la de Green, de que la libertad es imposible sin un grado razonable de seguridad y que, en consecuencia, la seguridad social y la estabilidad son, en la misma medida que la libertad, con objeto de la política. En consecuencia, los principios socialistas para el Partido Laborista británico reorganizado, expuestos en *Labor and the New Social Order* (1918), de Sidney Webb, adoptaron la forma de los mínimos nacionales-de ocio, salud educación y subsistencia por debajo de los cuales el contrario a la política pública que cayera una proporción considerable de la población. Este fin sigue siendo defendido como una extensión de la libertad. En -52, el ejecutivo del partido reafirmó su confianza en que una sociedad planificada puede ser “una sociedad mucho más libre” que una sociedad competitiva, porque puede “ofrecerles a los que trabajan en ella el unguento, por una parte, de una oportunidad constante y para la expresión de su capacidad y, por otra parte, la capacidad para participar plenamente en la reglamentación de su trabajo”.

EL SIGNIFICADO ACTUAL DEL LIBERALISMO

Una precisión del sentido del liberalismo y su situación actual en la teoría política debe tomar en cuenta el hecho de que el término desempleado, generalmente comento sentidos, una más

¹³ Liberalism (1911), capítulo 8.

restringido y el otro más general. Éste uso no es arbitrario, sin embargo, puesto que existen razones históricas válidas para ambos. En un sentido más estrecho, “liberalismo” significa una posición política intermedia entre el conservatismo y el socialismo, favorable a la reforma pero opuesta al radicalismo. En este sentido, se considera congruente con el punto de vista de una clase media más bien que con el de una aristocracia con intereses creados en el estatus quo o de una clase trabajadora con una política de regulación o inclusive de situación o de la empresa privada. Ese significado restringido del “liberalismo” es quizá más característico de la Europa occidental el empleo angloamericano del término; los marxistas definen generalmente liberalismo como una teoría política capitalista que postula el *laissez-faire* en lo económico o, cuando menos, la aproximación más factible al *laissez-faire*. En un sentido más amplio, se ha utilizado el término “liberalismo como algo casi equivalente a lo que se llama popularmente “democracia”, en contraste con el comunismo o el fascismo. En el plano político, este sentido del “liberalismo” supone la conservación de las instituciones populares de gobierno, como en sufragio, las asambleas representativas y el poder ejecutivo responsable ante el electorado, pero significa, más generalmente, instituciones políticas que reconocen ciertos principios amplios de filosofía social o de moral política, cualesquiera que sean los métodos de realización de los mismos. En este sentido amplio, el liberalismo no puede identificarse, naturalmente, con la ideología de ninguna clase social ni con ningún programa limitado de reforma política; puede decirse que es la culminación de toda la “tradición política occidental”¹⁴ o “la forma secular de la civilización occidental”. Por distantes que se encuentren estas dos acepciones de “liberalismo”, ambas se relacionan naturalmente con la historia del liberalismo en la política moderna.

En los comienzos de su historia, liberalismo inglés fue literalmente un movimiento político de la clase media, que reflejaba el esfuerzo de una clase industrial en ascenso por tener una posición política consecuente con su creciente importancia en una economía que se industrializaba rápidamente. Su política se dirigía, en gran medida, a la abolición de las restricciones inoperantes a la industria y el comercio y su opositora era una clase terrateniente, cuyos intereses descansaban en el mantenimiento de esas restricciones. *Laissez-faire* no era un lema antinatural al programa liberal. No es injusto afirmar que este primer liberalismo era doctrinario su teoría y temeraria su política. Era doctrinario especialmente a sostener una psicología que era, en gran medida, una expresión estereotipada de conducta en un mercado competitivo, pero que aquel liberalismo consideraba una explicación científica de la naturaleza humana en general. Era temario, sobre todo, por que pasaba por alto la destructividad social de un capitalismo no regulado y daba simplemente por supuesto un fundamento de seguridad y estabilidad sin el cual su propio programa de libertad política y económica había sido imposible. Exagerando el hecho de que la ley siempre limita la libertad, descuida el hecho más importante-tácitamente supuesto-de que la libertad sin ley es imposible. No obstante, después de valorar todas estas críticas, es una burda exageración afirmar que inclusive el liberalismo en sus orígenes sólo estuvo motivado por los intereses de una clase social; suponer, por ejemplo, que los beneficios a largo plazo de las reformas legales de Bentham sólo favorecieron a los ingleses de clase media. Además, aunque el *laissez-faire* era un dogma de la filosofía liberal, nunca abarcó todo el programa de la legislación liberal. La legislación laboral en Inglaterra trata, según todos los cálculos, de 1802 y aunque fue más lentamente de lo debido, a fines del siglo XIX la legislación liberal significaba más bien legislación social legislación destinada a implantar la competencia económica. Desde John Stuart Mill, ningún pensador liberal importante, salvo Herber

¹⁴ Estas expresiones son utilizadas por Frederick M. Watkins en *The Political Tradition of the West: A study in the Development of Modern Liberalism* (1948).

Spencer, defendió una teoría que se le aproximará siquiera al laissez-faire. Era liberalismo con una teoría puramente negativa de la relación entre el gobierno y la economía es una exageración tendenciosa, que no vale la pena decir. Un análisis racional de esta relación podría centrarse en esta cuestión: ¿qué punto se convertiría la regulación de los negocios en un peligro para el liberalismo político? Porque un liberal puede abrigar razonablemente sus dudas acerca de una economía totalmente planificada puede ser compatible con la libertad política.

El periodo que va de 1850 a 1914 aproximadamente fue extraordinariamente estable, en comparación con el que lo precedió y el que lo siguió. Las diferencias de partidos que entonces recién importantes cubrían, en realidad, un considerable acuerdo en lo sustancial. No es más válido llamar a liberalismo la filosofía de una clase media industrial que llamar conservatismo a la filosofía de una nobleza terrateniente y, sin embargo, ni una ni otra pensaba en sus diferencias en términos de una lucha de clases marxista. Los conservadores ingleses se oponían a las reformas liberales, pero pocos tenían alguna esperanza, o deseaban seriamente subvertirlas y fue, de hecho, un gobierno conservador el que dio el derecho de voto, en 1867, a la clase trabajadora inglesa. En el extremo opuesto del espectro político, el *manifiesto del Partido Comunista* fue, efectivamente programa de un movimiento obrero revolucionario, no obstante lo cual el marxismo nunca tuvo más que un efecto marginal sobre la práctica del sindicalismo inglés. En Alemania, donde el socialismo era en teoría tanto marxista como revolucionario, y donde el partido socialista adquirió considerable fuerza electoral, sus triunfos obtuvieron mediante la legislación; a fines del siglo, la revolución había dejado de ser un aspecto serio de su política. Era una época en que los hombres podían vanagloriarse de que la evolución había sustituido la revolución y podían creer, con cierta razón que determinadas situaciones representativas poco mal menos, algún tipo de gobierno popular habría de dar gradualmente el mundo político. Por el momento, todos los partidos dentro del campo de la política práctica se contentaban con mantener sus objetivos dentro de los límites que pudieran alcanzarse mediante estos métodos y, a la inversa, los movimientos que se pasaban de estos límites permanecían al margen para todos los fines prácticos. Un filósofo como Nietzsche, que denunció toda la época como un triunfo de la estupidez complaciente, podía ser descartado como un literato excéntrico. La guerra de 1914-1918, con su secuela de comunismo y fascismo, trazó una línea tan decisiva sobre esta era de buenos sentimientos como la que trazó la Revolución Francesa sobre el siglo XVIII.

Tanto el comunismo como el fascismo enemigos confesos, hasta exageradamente manifiestos, del liberalismo, al abandonar las prácticas de la política liberal y declarar la posesión de nuevos principios filosóficos. Ambos pretendían ser exponentes de una "verdadera democracia y calificaban a liberalismo de democracia simulada y, sin embargo, ambos barrían con las libertades civiles de las instituciones democráticas estaban destinadas a proteger y destruían las libertades políticas que habían sido las bases del gobierno democrático. Ambas negaban que la protección de los derechos y las libertades fuera un propósito primario del gobierno y que el ser humano individual fuera juez competente de sus propios intereses o la política y la práctica que debiera seguir el gobierno para proteger un interés general o social. Ambos establecían una entidad colectiva-la raza en el caso del fascismo y la sociedad o la comunidad en el caso del comunismo- como usura de un valor superior al individual y defendían a los seres humanos como agentes u órganos de colectividad. Para ambos la política era, pues, un misterio por encima del juicio del hombre corriente y la concebían como la función de un ente dotada de una capacidad o facultad especial. El fascismo representaba esa capacidad como instinto politización o el genio más allá del alcance de la

inteligencia ordinaria. Y el comunismo lo consideraba como un tipo superior de ciencias, prerrogativa de los expertos preparados para reconocer el curso necesario que debe seguir el progreso histórico.

Estas pretensiones eran obviamente incompatibles no sólo con la política y el problema de los gobiernos liberales, sino con la filosofía sobre la que se construyó el liberalismo. La idea de que la política era prerrogativa de genios o superhombres elaborados y liberal de que los problemas que surgen en las relaciones políticas y sociales entre hombres deben ser resueltos con inteligencia y buena voluntad, simplemente porque los seres humanos no poseen facultades superiores a estas para resolver ningún tipo de problemas. Las pretensiones del líder fascista de poseer las facultades superiores no parecía mejor es al liberal que las pretensiones de un charlatán, que fue lo que resultaron en realidad. La pretensión comunista de una forma superior de conocimiento científico era, formalmente, una idea racional, pero violaba otro principio fundamental del liberalismo. Aunque las relaciones sociales entre los seres humanos habían sido considerada siempre por los liberales como relaciones morales y susceptibles de ser resueltas, por tanto, en última instancia mediante juicios morales que, por su naturaleza, no serían simplemente cuestiones de conocimiento científico. Desde el punto de vista de un liberal, el concepto de un experto moral era, como decía Kant, una contradicción de términos. El hecho de que en la política tiene que haber, necesariamente, un lugar a los expertos no sólo era un principio del liberalismo; de acuerdo con la experiencia histórica, puede considerarse inclusive un descubrimiento del liberalismo. Pero la política liberal había considerado siempre que el experto en política estaba sometido al que hacía la política, cuya decisión final no era simplemente un cálculo de causa o de oportunidades, sino un juicio de lo que podía considerarse un cuerpo limpio, por un justo o que el interés a largo plazo fue el bienestar general-de ahí, en última instancia, un juicio ético acerca de lo que debería suceder más que un juicio práctico acerca de lo que sucedería. Para un liberal, pues, la idea comunista de que los juicios morales pueden ser engranados en el curso de la historia, el concepto de progreso podía sustituir al concepto de lo justo, parecía una manera indirecta de decir que es justo todo lo que tiene éxito. Como las decisiones políticas son, en última instancia, opciones morales, los liberales creían que debían alcanzarse mediante un libre intercambio de ideas y discusión de las diferencias, en lo que dijo el juez Holmes llamó un mercado libre de ideas. Porque la experiencia humana no ha revelado mejor manera de llegar a un consenso racional.

El análisis de estas ideas parece demostrar que las filosofías políticas liberales han dependido de los postulados, opuestos o axiomas-cualquiera que sea la expresión adecuada. Uno puede llamarse "individualismo", en contraste con cualquier forma de colectivismo, aunque la palabra sido utilizada en demasiados sentidos para explicarse por sí mismo. El otro-por el cual no hay ningún nombre eficiente-es que las relaciones entre individuos de una comunidad son irreductiblemente relaciones morales. A estos podría añadirse, quizás, un tercer postulado es decir, que los dos primeros no se contradicen entre sí o, como decía Green, que la naturaleza del individuo humano es tal que aquel es intrínsecamente un ser social. Aunque estos postulados fueron expuestos, en general, en toda la filosofía ética moderna, de tal modo que representan efectivamente "la tradición política occidental", nunca ha habido una manera común o generalmente aceptada de expresar los.

El individualismo, en una u otra forma, ha sido considerado generalmente por los liberales como un axioma de cualquier teoría del valor. Para los liberales que sostenían la tradición cristiana, hubiera parecido quizás también expresado por Jesús como por cualquier sistema filosófico cuando aquél dijo: "El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre parece sábado". En la filosofía ética modernas expresa de dos maneras distintas, según que la teoría se inclinan a hacia una ética

del bien o hacia una ética de la obligación o del deber. La primera podría estar representada por la afirmación de Bentham: “los intereses individuales son los únicos intereses reales” y la segunda por el principio de Kant de que el respeto por las personas, considerándolas como fines más que como medios, es la esencia de la moral. Las dos formas no son equivalentes, pero ambas tienen una esencia común: son individualistas. La idea que fundamenta la afirmación de Bentham era que si nada tiene valor en absoluto, el valor debe seguir en alguien en alguna parte, como experiencia humana real. “Principio de la mayor felicidad” no era más que el corolario de la acción y su psicología del placer y el dolor fue un esfuerzo muy elaborado y sin trascendencia por formularlo en una seguridad pseudo científica de la conducta. La ética de Kant, tanta como era la ética de los utilitarios, coincidía con esta el ser individualista en el sentido que aquí llegamos al término. Porque el principio de Kant significaba que la personalidad humana es la única susceptible de valorizarse; si el valor de la práctica social, de una institución o de una forma de gobierno estuvieran en tela de juicio, su efecto sobre los hombres tomados como personas individuales tendría que ser la norma de medida. El principio de auto realización de la ética individualista era kantiano en la misma medida en que era hegeliano y, aparte del cálculo del placer y el dolor de Bentham, no había razón para afirmar que la filosofía política de Green aceptaba un “principio de la mayor felicidad” como su norma del bienestar público. Como la jurisprudencia de Bentham, el idealismo hegeliano basaba su análisis en cualquier cuestión política en un presupuesto favor de la libertad individual o hacía recaer la carga de la prueba sobre la restricción o colaboración, suponiendo que la cohesión creía que justificarse con una ganancia neta de libertad cuando se toman en cuenta los intereses de todos. En sustancia, en una teoría individualista del valor político, en tanto que consideraba cualquier requisito como un medio, en relación con sus efectos sobre los individuos humanos como fines.

Éste supuesto estuvo profundamente arraigado en la tradición de la teoría política moderna y fue expresado en muy diversos idiomas filosóficos. La expresión más directa fue la teoría del derecho natural, con su afirmación de que los hombres son creados iguales y que el gobierno deriva sus justos poderes del consentimiento de los gobernados. Cuando este modo de expresión mitológico o alegórico comenzó a ofender el sentido común de Bentham, no aclaró realmente la teoría liberal sustituyeron a la norma de la utilidad. Porque la utilidad es una norma relativa: significa obtener el mayor resultado del menor gasto de energía y Mill tenía probablemente la razón cuando decía que los números generales se interesaban más por la eficacia que por la libertad. El auténtico liberalismo de la jurisprudencia de Bentham dependiente la vitalidad de la tradición de los derechos naturales, mucho después de haberse convertido en un idioma político anticuado. Una introducción que hace Mill de diferencias cualitativas entre placeres y dolores fue un intento por rectificar el relativismo de la utilidad y era lógicamente necesario para mantener a la teoría de Bentham como liberal sin ninguna ambigüedad, aún cuando el razonamiento de Mill sobre este punto nunca estuvo muy claro. El intento de los idealistas de Oxford por adaptar la filosofía de Hegel como fundamento de liberalismo, y, en realidad, más considerable por qué, en muy importantes aspectos, la filosofía social de Hegel no era liberal. Su cruda afirmación de que los seres humanos pueden ser utilizados en interés de las naciones se acerca más bien a la afirmación, igualmente ruda, de Marx de que son personificaciones de categorías económicas. Debido a la naturaleza de la política inglesa, los idealistas podían cerrar los ojos ante los aspectos autoritarios del hegelianismo alemán pero, aún así, las diferencias que surgieron entre los discípulos de Green demostraron que la alianza con Hegel no era, en absoluto, fácil. Al mismo tiempo, la filosofía de Hegel era un brillante importante en el de la sociedad, subrayando su naturaleza institucional, que la filosofía social inglesa nunca había apreciado adecuadamente. Sirvió temporalmente como correctivo que los idealistas podían utilizar

provechosamente, aunque no era un punto de partida para una filosofía política liberal. Aparentemente, una filosofía semejante debe postular al individuo humano como la única fuente de valor y, cualquiera que sea el nombre que se le de a este principio, el postulado sirve a los mismos fines que un derecho natural. Posiblemente estas la razón por la cual los filósofos liberales han recurrido, una y otra vez, algún tipo de teoría sobre el derecho natural, aunque nunca hayan coincidido acerca de la labor manera de exponerla.

El segundo postulado que hemos mencionado- que las relaciones entre los seres humanos en una comunidad son, irreductibles, relaciones morales-significa que existe una comunidad porque sus miembros se reconocen más o menos entre sí como fuentes de valor y, por tanto, como seres con derechos y con una idea moral sobre las obligaciones que impone los derechos mutuos. En el lenguaje de Kant, una comunidad es “y no define”. Un problema político es pues, el y Francia, un problema de relaciones humanas que debe al verse mediante el mutuo reconocimiento de derechos y obligaciones, con autolimitación por ambas partes pero, igualmente, con determinación de ambas partes a sostener sus propios derechos. Dentro de semejante relación, la disputa y los desacuerdos serán evidentemente tercios, debido al problema de encontrar una base práctica sobre la cual pueden resolverse la innumerables transiciones que constituyen una comunidad humana. El presupuesto liberal es que la solución puede encontrarse la discusión, intercambio de demandas y proposiciones, mediante negociación, acuerdo, transición, siempre sobre la base de que ambas partes reconocen honestamente los derechos y cumplir de buena fe con las obligaciones. Y las instituciones de esta comunidad son consideradas capaces de adoptar los medios de determinar la discusión en un encuentro de los espíritus, que reduzca la simple coacción al mínimo inevitable. Ejercen la autoridad, pero es un tipo de autoridad flexible, casi nunca pesada y, en general, aplicar en gran medida por los interesados. Porque una comunidad como sus costumbres establecidas es tan “natural” como las ideas privadas de sus miembros. Éstos nacen de ella, se adaptan a ella y tienden más bien a sentirse cómodos que oprimidos dentro de ella. Y, sin embargo, en algunos casos puede ser opresora, pero entonces se trata de un problema de ajustes parciales más que echar abajo la estructura y reconstruir la sobre un nuevo plan. Historia es un interminable reajuste, pero nunca se rompe ni se pierde la continuidad de la comunidad; no sería válido decir que en esa historia la comunidad es simplemente un medio para lograr un fin ajeno y, por otra parte, la suerte de su elemento humano es siempre la cuestión esencial. Puede exponerse que esto es una versión simplificada de lo que quiso decir Green cuando llamó a su filosofía un replanteamiento de los derechos naturales reiterando, además, que los seres humanos son sociales por naturaleza.

La versión del liberalismo de Green tomó algo de Hegel y, sin embargo, fue profundamente distinta de Hegel. Lo que importancia la filosofía social de Hegel, en relación en el siglo XIX, fue su definición de la sociedad como una constelación de instituciones. La historia de las instituciones y el estudio institucional de la economía política eran descubrimientos relativamente nuevos y la filosofía de Hegel expresó este descubrimiento. Era una idea casi ausente en los orígenes del liberalismo, que suponían, virtualmente, de una sociedad carece en absoluto ruptura o de historia. Puede imaginar, pues, una economía de *laissez-faire* donde el interés personal y limitado, si es inteligente, actuó automáticamente en beneficio de todos los intereses públicos existentes. En cierto sentido, las instituciones son impersonales: el parlamento puede durar siglos, sujetando a sus miembros a su propia modo establecido de funcionamiento, aunque éste no exista sino la conducta de los miembros. No obstante, la concepción de la sociedad de Hegel como un simple sistema de fuerza que engendra el cambio mediante su tensión interna era tan unilateral como el concepto de *laissez-faire* de un mercadoinstitucional; su virtud consistía en ser unilateral en sentido opuesto. Igualmente,

Marx tenía razón cuando decía que las condiciones peculiares de la sociedad industrial crear una clase de asalariados que, a su vez, creen sindicatos que son no es instituciones, el estado no significa que actúe así como personificaciones de las categorías económicas. Actúan como seres humanos con un problema, si quieren hacer algo para resolverlo y pueden formar una institución porque son capaces de especializar su conducta en el papel de su adhesión como miembros a una organización, lo que es característico de la conducta humana. Es precisamente esta tendencia a pensar en las sociedades como combinaciones de abstracciones personificadas lo que hace que tanto la teoría de Hegel como la de Marx no ser liberales. Esto se expresa en la definición que hacen de todos los tipos de oposición como “contradicciones”-un “sí” contra un “no”-la solución tiene que producirse como lucha, entre naciones en el caso de Hegel, entre clases sociales en el caso de Marx. Para seguir, la sociedad civil era un sistema de regulación mecánica sin inteligencia ni autodirección, así como el capitalismo era para Marx una “anarquía de la producción”. Nada reducía a la sociedad civil de Hegel a proporciones humanas salvo la imposición sobre ella de un estado, así como una base tolerable el capitalismo para Marx, salvo el hecho de que tuviera que ser destruido y superado por un tipo distinto de sociedad y un tipo diferente de personas. La insistencia de Green en que los seres humanos son naturalmente sociales era, en realidad, muy distinta. Equivalía decir que la organización de la sociedad mores más externa a los hombres que la organización de sus propios caracteres; existe sólo en el hecho de que, en general, los hombres un bien con sus obligaciones, desempeñen los papeles requeridos por las instituciones y pueden hacerlo únicamente porque son seres humanos y tiene personalidad.

La derrota del análisis de Green fue su excesiva abstracción y generalización como si, en vez de ser una cuestión de la experiencia cotidiana, la sociabilidad humana fuera un extraño rasgo de la conducta humana que hubiera que imponer mediante razonamientos a la autosuficiencia humana. Generalmente emplear la palabra “social en singular y a veces con S mayúscula. El hecho es, por supuesto, que la “sociedad” es una abstracción, un término general que expresa una increíble complicación de grupos y asociaciones interno esclavos en los que se encuentran los seres humanos, algunos temporales e insignificantes y otros, como la familia por ejemplo, mucho más antiguos y humanamente más importantes que cualquier tipo de organización política. Los grupos sociales no son más desusados y misteriosos el mecanismo biológico de un organismo humano individual (aunque ambos son misteriosos). Porque toda persona normal es miembro de numerosos grupos o se encuentren variadas relaciones con otras personas, con las cuales se identifica más o menos asimismo y a sus intereses. Patria de una serie de relaciones a otra sin discordancia y, generalmente, sin ninguna preparación elaborada o auto consciente. Ninguno la absorbe completamente, indudablemente, conserva una capacidad innata para ser miembros de otros muchos de los cuales nunca llega a serlo. Su lealtad a un grupo puede entrar en conflicto, naturalmente, con su lealtad a otro, pero ésta es una sección más bien que una regla puesto que, generalmente, los grupos se corresponden fácilmente sin fricción y sin demasiado esfuerzo. Una familia puede, por supuesto, sostener una conducta *vendetta* con el vecindario pero esto no es lo acostumbrado. Los individuos que forman los grupos pueden llegar a tener una especie de personalidad dividida, al tratar de pertenecer a ambos, pero ésta no es la regla general. Los intereses personales o privados de un individuo pueden entrar en conflicto, y así sucede frecuentemente, sus obligaciones o sus intereses como miembro de un grupo, pero no son conflictivos de por sí; pertenecen a una familia puede ser difícil o desagradable, pero la mayoría de los seres humanos le experimentan sin una sensación de pérdida irreparable. En resumen, la relación entre egoísmo y altruismo, intereses privados e interés público, es problema lógico porque

estos son fracciones. Como un mismo individuo tiene ambos tipos de intereses es una cuestión distinta porque, en realidad, siempre los tiene. Un problema general acerca de cómo los seres humanos se convierte en seres sociales es artificioso y gratuito; son sociales simplemente porque son humanos.

La consecuencia de este análisis por el liberalismo político es que la sociedad o la comunidad es una cosa y un estado es algo muy diferente. La sociedad es amplia, pero también pluralista y no necesita ninguna organización ni autoridad superior que la mantenga unida, mientras que el estado es una organización, pero por esa razón, no lo abarca todo. Por el contrario, es una de las numerosas formas de asociación a las que pertenecen los hombres, con funciones limitadas y, en consecuencia, con poderes limitados. "La función de la sociedad" es una combinación de palabras absolutamente sin sentido, así como "la función de un ser humano", con un sentido generales ante, carece de sentido-si no se da a la expresión una especie de sentido teológico-. La función del estado es una expresión perfectamente apropiada. En inclusive si se define al estado como poseedor de un monopolio de la autoridad legal, no es inconsecuente suponer que su autoridad se ejerza por procesos legales y dentro de los límites de las garantías constitucionales. El marco de los derechos y obligaciones legales que un estado sostiene centro de una comunidad es un marco y no una camisa de fuerza; puede dejar un aria privada, dentro de la cual un individuo pueda ser lo que quiera por su propia responsabilidad y puede dejar que otras asociaciones y grupos de personas realicen otras funciones y posean otros derechos, aunque el estado ejerza facultades específicas de regulación sobre ellos. Una característica esencial y quizá la más importante del gobierno liberal es la cualidad negativa de no ser totalitario. Históricamente, el liberalismo creció en una comunidad europea con 1° relativamente alto de unidad cultural, pero también con centros relativamente independientes de poder. Incluía no sólo a los estados sino a una o varias iglesias; siempre incluyó a una grande y creciente variedad de corporaciones y asociaciones voluntarias con un campo considerable de libertad de acción y que ejercían también, de hecho, facultades disciplinarias muy efectivas sobre sus miembros. El derecho de asociación voluntaria era un aspecto extraordinariamente importante de la libertad individual. El cuatro de una comunidad política liberal como masa de individuos desligados reunidos sólo por la común ciudadanía en un estado nunca fue un hecho, ni siquiera la aproximación, sino únicamente una ficción de algunos filósofos estimulados por la Revolución Francesa. Obviamente, otras corporaciones distintas del estado pueden ser tan opresoras y tampoco liberales como el estado, pero esto no justifica la idea de que los hombres pudieran ser libres si no tuviera organización. También es cuestionable si cualquier comunidad humana, aún las más primitivas, fueron alguna vez lo suficientemente simples como para tener sólo una organización. Ciertamente ninguna sociedad moderna puede aproximarse siquiera a esta condición y tanto el fascismo como el nacional-socialismo demostraron que los experimentos en esa dirección eran ficciones y verdaderos desastres.

¿En qué términos puede ser gobernada una comunidad, si tiene que incluir a una multitud de asociaciones que son todas, al menos en potencia, centros de poder cierra? Es posible suponer, como Hegel lo hizo más o menos y Lenin definitivamente, que toda la dirección tiene que concentrarse en un lugar, el estado o el partido, y que la regulación y dirección son prácticamente sinónimo de dictadura. El supuesto liberal, por el contrario, es que el gobierno puede ser, más racionalmente, una cuestión de consulta continua, de discusión, de negociación, con la aceptación franca del hecho de que un estado tiene que contentarse con objetivos limitados y el ejemplo de medios limitados. Depende de que se suponga que, aunque una comunidad humana depende del acuerdo, una forma útil del acuerdo es simplemente el acuerdo de diferir. Que también de la

suposición de que, si existe inteligencia y buena voluntad, puede llegarse a un consenso porque el acuerdo suficiente para apoyar la acción colectiva y esto puede ser razonablemente eficaz sin ser opresora. Constituye el supuesto generalmente empírico de que la discusión abierta es, después de todo, la comprobación de una idea y tiene que aceptar pues, cándidamente, la conclusión de que la política es intrínsecamente controvertible y sus procedimientos son artísticos. Porque los intereses absolutamente legítimos entran frecuentemente objeto, aún en la sociedad más homogénea y el empirismo se inclina la posición del Derecho Común que consiste en la opinión de que dejar que cada parte exprese su propia posición, aún al precio de estos ser los juicios y de cierto grado de mendacidad, es después de todo la mejor manera de llegar a la verdad o de alcanzar una decisión justa. Desde este punto de vista liberal, un gobierno es antes que nada una serie de instituciones destinadas a reglamentar la reflexión y la discusión públicas y a pesar las demandas contrarias con el fin de elaborar una política aplicable. Un gobierno es, indudablemente, una organización del poder y Bentham tenía razón cuando afirmaba que la ley existe para hacer que la gente haga lo que no haría sin ella. Pero el poder ejercido tras una apreciación racional de las demandas es moralmente distinto de la fuerza desnuda y tiene muchas probabilidades de ser más inteligente. Porque la sabiduría humana consiste menos en la certidumbre en la posibilidad de corregir los errores.

Es obvio que estos presupuestos del gobierno liberal puede no ser válidos en casos particulares. Plantean condiciones, especialmente condiciones morales, que frecuentemente no existen. Resumen, por parte del gobierno, el reconocimiento de que actúa sobre un consenso casi nunca es total y que, al actuar por la voluntad de una mayoría, tiene que prestar la debida atención a las minorías que lo representa. Supone que el gobierno otorgue a las minorías el derecho de organizarse y hacer propaganda, que la minoría representará la línea divisoria entre la visión y la subversión y que ambas partes representarán una autolimitación y se abstendrán de contaminar las fuentes de información pública. El sistema requiere la situación sincera del hecho de que el desempeño del poder por cualquier partido no debe ser perpetuo, que una oposición organizada es parte necesaria de un gobierno liberal y que sólo los métodos legítimos pueden ser utilizados para mantener fuera del poder. Existe una serie de instituciones constitucionales que apoyen e implanten, en lo posible, este tipo de moral política. Y, sobre todo, requiere una comunidad con un firme sentido de su propia solidaridad y preocupación por el interés público, con una población educada totalidad y, probablemente, con cierta experiencia en el funcionamiento de las instituciones requeridas.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- R.P. Anschutz, *The Philosophy of J.S. Mill*. Oxford, 1953.
- Ernest Barker, *Political Thought in England, 1848-1914*, 2ª ed., Londres, 1950.
- Ernest Barker, *Reflections on Government*, Londres, 1942.
- Isaiah Berlin, *The Concepts of Liberty*, Oxford, 1958.
- Crane Britton, *The Political Ideas of the English Romanticists*, Oxford, 1926.
- Crane Britton, *English Political Thought in the Nineteenth Century*. Londres, 1933.
- Karl Britton, *Jhon Stuar Mill*, Baltimore, 1953.
- James Bryce, "Thomas Hill Green, 1836-1882", en *Studies in Contemporary Bibliography*. Nueva York, 1903.
- E. F. Carritt, *Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*. Oxford, 1935.
- Y.L Chin, *The Political Theory of Thomas Hill Green*, Nueva York, 1920.
- G.D.H. Cole, *Fabian Socialism*. Londres, 1943.

Dorothy Fosdick, *What is Liberty? A Study in Political Theory*, Nueva York, 1939.

Frederick P. Harris, *The Neo- Idealist Political Theory: Its Continuity with the British Tradition*, Nueva York, 1944.

F. J. C . Herashaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Reperesentative Thinkers of Age of the Reaction and Reconstruction*. Londres, 1932, caps. VI-VIII.

F. J. C . Herashaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Reperesentative Thinkers of the Victorina Age*. Londres, 1933, cap. VII.

Leonard T. Hobhuose, *Social Evolution and Political They*, Nueva York,1911.

Benjamin E. Lipincott, *The Vicorian Critics of Democray*. Mineapolis, 1938.

Helen M. Lynd, *England in the Eigtheen-eigthies: Toward a Social Basis for Freedom*, Nueva York, 1945.

R. M. McIver, *The Web of Goberment*, Nueva York, 1947.

Iris W. Mueller, *Jhon Stuart Mill and French Thought*, Urban, II, 1956.

J.H. Muirhead, *The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of t. H. Green*, Londres, 1908.

Emery Neff, *Carlyle and Mill. An Introduccion of Victorian Thought*. 2^a ed. Revisada, Nueva York, 1926.

Michael S. Packe, *The Life of Jhon Stuart Mill*.Londres, 1954.

Edward R. Pease, *History of the Fabian Society*. 2^a ed. , Oxford, 1958.

Jhon P. Olamennatz, *The English Utilitarims*. 2^a ed. Revisada, Oxford, 1958.

Frederick M. Watkins, *The Political Trdition of the West: A Study in the Develompnet of Modern Liberalism*. Cambridge, Mass., 1948.

T.D. Weldon, *States and Morals: A study in the political Conflicts*, Londres, 1946.

XXXIV. MARX Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

EL PENSAMIENTO político liberal se desarrolló principalmente como elaboración de las ideas sociales o morales fundamentales: de la política es, esencialmente, el arte de llegar a acuerdos no coactivos entre intereses antagónicos y que los procedimientos democráticos son el único camino efectivo para llegar a esos acuerdos. En consecuencia, aunque su historia posterior decidió tomar en cuenta la válida crítica que hizo Hegel al individualismo, nunca aceptó los dos supuestos principales de la filosofía social de Hegel. Éstos presupuestos eran: que la sociedad es un equilibrio móvil de fuerzas antitéticas, engendran el cambio social mediante su tensión y lucha y que la historia social es una evolución interna o quasi- lógica sin embargo, un gran papel en la teoría política del siglo XIX y posteriormente. Esto se debió, principalmente, a la transformación de la filosofía de Hegel realizada por Karl Marx. Marx suprimió de la tv de Hegel el supuesto de que las naciones son las unidades efectiva del historia social-supuesto que nunca tuvo una estrecha relación lógica con su sistema-, y sustituyó a la lucha de las naciones por la lucha de las clases sociales. Así, eliminó del hegelianismo las cualidades distintivas como aquella política-su nacionalismo, su conservatismo y su carácter contrarrevolucionario-lo transformó en un nuevo y poderoso tipo de radicalismo revolucionario. El marxismo se convirtió en progenitor de las formas más importantes de socialismo de partidos en el siglo XIX y después, con muy importantes modificaciones, del comunismo actual.

En importantes aspectos, sin embargo, la filosofía de Marx continuó la de Hegel. En primer lugar, Marx sigue creyendo que la dialéctica era un eficaz método lógico, el único capaz de demostrar una ley del desarrollo social y, en consecuencia, su filosofía como la de Hegel fue una filosofía de la historia. Para ambos, la base de todo cambio social es su necesidad o "inevitabilidad" y ese término era tan ambiguo en Marx como lo había sido en Hegel, combinando como lo hacía los conceptos del explicación causal y de la justificación moral. Aunque Marx elaboró su filosofía como una forma de materialismo, utilizó la dialéctica para apoyar una teoría del progreso social en la que los más altos valores morales se realizarán necesariamente. En segundo lugar, para Marx como para Hegel la fuerza impulsora del cambio social es la lucha y el factor determinante, en última instancia, es el poder. La lucha tiene lugar entre clases sociales más bien que entre naciones y el poder económico más que político, siendo el poder político en la teoría de Marx una consecuencia de la situación económica. Pero ni para Marx ni para Hegel la lucha por el poder era susceptible de un arreglo pacífico para mutuo beneficio de las partes contendientes. Más compartía con Hegel un profundo escepticismo acerca de la capacidad de la previsión humana o las buenas intenciones para modificar la acción de las fuerzas sociales y temperamentalmente y debió su filosofía social, confiaba poco en la eficacia de la legislación para remediar los abusos económicos. Es verdad que Marx confiaba y esperaba que su radicalismo revolucionario desembocará en una forma de socialismo, en la igualdad social y una auténtica libertad, que completaría la igualdad y la libertad de la democracia política. Pero, en realidad, no aportó ninguna razón convincente para pensar que la política del poder del radicalismo resultará menos autoritaria en la práctica de la política del poder del nacionalismo conservador. Su filosofía social, pues, encerraba una discrepancia entre sus aspiraciones democráticas y la lógica interna del sistema. Durante la vida de Marx Este permaneció latente, porque la revolución social que contemplaba nunca fue una cuestión política práctica. Se hizo explícito en la versión comunista del marxismo revolucionario.

LA REVOLUCION PROLETARIA

La filosofía social de Marx se basa y fue la primera en llamar la atención sobre un cambio social de primerísima importancia se produjo en el siglo XIX: el seguimiento de la conciencia política y, finalmente, el acceso hacia el poder político, de una clase trabajadora industrial. Esto, como dijimos en el capítulo anterior, fue determinante para cambiar el curso del pensamiento liberal, pero Marx percibió su importancia mucho antes que los liberales. Especialmente los estudios históricos que formaban parte integrante de su filosofía, presentaba al capitalismo por primera vez en lo que podría llamarse su aspecto humano, como institución que había producido y aumentaba constantemente una clase de hombres que tiene que vivir absolutamente del salario y que se relacionaba, pues, con los patronos sólo mediante un nexo monetario. Su fuerza de trabajo es mercancía, a única mercancía económicamente valiosa que poseen, que debe ser vendida en un mercado competitivo donde la única ubicación del comprador es pagar el precio establecido. La relación del patrón y obrero en la industria tiene que dar desprovista, así, el sentido humano y de obligación moral y se convierte simplemente en una relación de poder. Marx vio justamente en esta situación el hecho potencialmente más revolucionario del historia moderna-por una parte, una clase definida por su propiedad de los medios de producción y motivada esencialmente por la necesidad de crear ganancias y, por otra parte, un proletariado social sin ningún poder salvo a través de la revisión de las masas organizadas y obligado a fijarse como fin no la libertad política sino sostenimiento hubo el mejoramiento de su nivel de vida. Entendiendo esto como un hecho histórico, Marx concebí al capitalismo como institución, no como resultado de leyes económicas temporales sino como fase en la evolución de la sociedad moderna. Partiendo, pues, del hecho de los intereses divergentes de clases, ya bien aclarados por los economistas clásicos, se dedicó a interpretar el liberalismo político como ideología característica de la clase media y a crear una filosofía social para el proletariado en ascenso, apropiada para servirlo en su lucha por el poder.

Este proyecto, como la teoría del estado de Hegel, se difundió en una apreciación del importancia histórica de la Revolución Francesa. Como Hegel, Marx creía que la revolución había señalado el desplome de la sociedad feudal pero, mientras que Hegel pensaba que la revolución se consumiría con el surgimiento de los estados nacionales, Marx la consideraba como un paso previo a una revolución más drástica y completa. La revolución, creía, había sido al mismo tiempo fundamentalmente importante y, en cierto sentido, superficial. Había sido importante porque había realizado una etapa necesaria en el desarrollo de la civilización y, sin embargo, era superficial en el sentido de que simplemente habría el camino a una etapa superior. La abolición del feudalismo significaba para Marx la subida al poder de la clase media y la creación de un sistema político que hiciera efectivo este poder. En su forma más desarrollada, todavía sólo parcialmente alcanzada, este sistema sería la República democrática. La Revolución Francesa, pues, había sido esencialmente una revolución política. Había trascendido el dominio social de la nobleza y el Clero a la clase media industrial y comercial; había creado el estado como un típico órganos de representación y explotación, de la clase media; y su filosofía-el mismo sistema de derechos naturales en la política y la economía-era la justificación y la racionalización ideal del derecho de la clase media para explotar al trabajador. El paso obvio más allá de la revolución política era una más profunda revolución social. Esta debe ser la obra del proletariado en ascenso, que debe desplazar a la clase media del poder como la clase media había desplazado al antigua clase feudal. La clase en ascenso también debe tener su filosofía y, como la filosofía de la clase media era sustancialmente la afirmación de los derechos naturales de propiedad, una filosofía proletaria debe ser la afirmación socialista de los

derechos humanos de los hombres desposeídos. Pero precisamente porque el proletariado se encontraba en la base de la estructura social, sin ninguna clase por debajo del que pudiera ser explotada, una revolución proletaria no transferiría simplemente el poder de explotar sino que aboliría la explotación. Sería el primer paso hacia una sociedad sin distinción de clase social y el verdadero comienzo de la historia como un proceso de realización plena del hombre. Esta era la grandiosa misión que la filosofía de Marx se fijó a sí misma.

Por su intención, pues, la filosofía de Marx era profundamente práctica, como lo había sido la de Hegel. Ambos creían que la acción política efectiva dependía de comprender la dirección General en la que marcha la historia-lo que más llamaba "las bases naturales de la evolución"-y de aceptar las tareas impuestas por la propia situación dentro de ella. Y tras que Hegel había supuesto el historia europea culmina con el surgimiento de las naciones germánicas y anticipó la elevación de Alemania a una posición de dirección espiritual dentro de la civilización europea, Marx creía que la historia social había culminado el resurgimiento del proletariado y contemplaba el avance de esa clase hasta ocupar una obsesión dominante en la sociedad moderna. En la filosofía de la historia de Hegel, la fuerza impulsora era un principio espiritual auto de abollado encarnaba sucesivamente en naciones históricas; para Marx, era sistema de fuerzas productivas encarnado en formas básicas de distribución económica y en las clases sociales correspondientes a esas fuerzas. Para Hegel, el mecanismo del progreso era la guerra entre las naciones; para Marx el antagonismo entre las clases sociales. Ambos consideraban el curso de historia como racionalmente necesario, una serie de etapas desenvolviéndose según un plano lógico y avanzando hacia una meta determinada. Esta marcha majestuosa de la civilización humana invita a los hombres a cooperar y a servir. Ambas filosofías fueron fuertes incitaciones a la acción y formas muy efectivas de exhortación moral. Mientras que Hegel apelaba al patriotismo nacional, Marx apelaba a la fidelidad de los trabajadores hacia sus compañeros. En ambos casos, la apelación era distinta del individualismo de las filosofías políticas liberales. Se dirigía a la lealtad más que al interés personal, a los deberes más que los derechos y no ofrecía más recompensa que la esperanza de que la vida privada de cada cual cobra sentido mediante el servicio a una causa superior a uno mismo. La filosofía de Marx era concebida por él como la aportación de un plan y un motivo para una revolución social deliberada a los trabajadores de la pobreza y la explotación.

Esta unión en Marx de un programa de acción evolucionar ya con una teoría filosófica del curso "necesario" del desarrollo social es ininteligible si no se entiende el sentido peculiar que imparte la dialéctica a la palabra como "necesario" e "inevitable". Significaría simplemente la relación de causa y efecto, la participación humana en el curso de la historia carecería de sentido; su consecuencia sería el quietismo político. Pero, obviamente, ni los comunistas marxistas ni los nacionalistas hegelianos han sido quien pistas; por el contrario, han sido activistas decididos y hasta despiadados, algunas veces al precio de sus intereses privados. La distinción que han hecho con frecuencia los comentaristas entre Marx filósofo social, y Marx, organizador del socialismo de partidos, es una distinción que ningún marxista-ni ningún hegeliano- haría jamás. La "necesidad" que ambos atribuían a la historia exige la participación y la cooperación activa; es un aguijón para la acción y la dedicación personal. Tiene menos afinidad con la causa y el efecto científico que con la predestinación que los calvinistas atribuían a la voluntad de Dios. De modo análogo, la Historia le da al revolucionario marxista su vocación, su seguridad del éxito final y, quizá, la absolución de los crímenes que conecta en nombre de la historia. La necesidad histórica, pues, no significa únicamente causa y efecto, ni una situación deseable, y una obligación moral, sino las tres al mismo tiempo-una especie de imperativo cósmico, y crear y guiar al interés y el cálculo humanos y que sirve

para ellos. Pero, mientras que los calvinistas llamaban a esto teología, los hegelianos y los marxistas lo llamaban ciencia.

La filosofía social demás corresponde a dos periodos, divididas aproximadamente por la fecha de 1850 o unos cuantos años después. Al primer periodo pertenece el plan del sistema, resultado del estudio de Hegel realizado por Max en la Universidad de Berlín. Por entonces (unos cinco años después de la muerte de Hegel) la escuela está dividida en una de idealista, preocupada sobre todo por la apologética religiosa, y una la materialista, dirigida por Ludwing Feuerbach. Posteriormente, más calificó a Feuerbach de pequeña figura, en comparación con Hegel, pero indicativa en una época puesto que liberó al hegelianismo de sus "mistificaciones" idealistas y así, pensaba Marx, lo despojó de sus consecuencias conservadoras y lo puso en el camino de la ciencia. Cuando Marx salió de Alemania hacia París ya estaba profundamente ligado al socialismo francés, era parte de todo el fermento revolucionario que culminó en 1838. Esto convenció a Marx de que la teoría socialista había sido superficial porque carecía de comprensión de la dinámica del evolución social que, pensaba, encerraba la dialéctica de Hegel. El productor de esta línea de pensamiento fue el materialismo dialéctico hubo económico-la teoría de que el desarrollo social depende del evolución de las fuerzas de producción económicas-. Esta teoría fue laborada en diversas obras, bastante secos sociales y controvertibles, de las cuales la más notable fue el *Manifiesto del Partido Comunista*(1840 y ocho), pero ni entonces ni después fue expuesta sistemáticamente ni liberada de variedades y ambigüedades.

Con el cese de los estallidos o escenarios después de 1848, terminó la vida de Marx como revolucionario activo y el resto de su vida lo pasó como exiliado en Inglaterra. Allí se dedicó a escribir su gran obra, *El capital*, cuyo primer volumen fue publicado en 1867; el segundo y el tercer volúmenes fueron reunidos, recogiendo sus manuscritos, por su amigo Frederich Engels después de la muerte de Marx en 1883. *El capital* yo por supuesto el materialismo dialéctico, pero tampoco allí se desarrolló la teoría. Marx había concebido ahora la idea de apuntalar su filosofía con una crítica general de la economía clásica, que consideraba una teoría representativa de la economía capitalista. Marx construyó, en oposición, su propia teoría de la "plusvalía", destinada demostrar dialécticamente como un sistema capitalista está lleno de contradicciones inherentes. En consecuencia, el estudio del marxismo en la parte final del siglo XIX se concentró, casi exclusivamente, en la economía de Marx; sus primeras folletos revolucionarios fueron pasados por alto y el materialismo económico no fue muy estudiado sino después de la muerte de Marx. Sucedió, sí, que la filosofía social de Marx no fue nunca sistemáticamente expuesto por el y está contenida en algunas exposiciones muy resumidas en trabajos ocasionales, mientras que la teoría sistemática de *El capital* (a diferencia de los capítulos históricos) no puede tomarse ahora más que como un escolasticismo económico. No obstante, difícilmente puede negarse que Lenin tuvo razón cuando afirmó que el materialismo económico es "el punto central en torno al cual se mueve toda la red de ideas, expresadas y analizadas". La teoría de la plusvalía puede quedar, pues, para la historia de las teorías económicas anticuadas. Considerado como filosofía social, el marxismo depende del sentido y la validez de la tesis principal de Marx: la evolución de la producción económica de una sociedad determina su superestructura institucional e ideológica.

Las fuentes para el estudio del materialismo económico entran en dos grupos. Primero, hay varias obras de Marx escritas antes de 1852. Son escritos polémicos, escritos mientras formulaba su teoría de la evolución social y folletos circunstanciales donde analizaba el fracaso de los movimientos revolucionarios en Francia. Segundo, hay varias obras de Engels, incluyendo algunas cartas importantes escritas después de la muerte de Marx, explicando la teoría y criticando lo que

consideraba como deformaciones de los jóvenes escritores socialistas de Alemania hacia finales del siglo. Como un intervalo de más de 25 años se para a estos dos grupos de trabajos, es conveniente analizarlas separadamente aunque es seguro que Engels nunca se desvió intencionalmente de lo que quiso decir más, sus explicaciones fueron algunas veces un poco diferentes.

MATERIALISMO DIALECTICO

Las primeras afirmaciones de Marx acerca del materialismo dialéctico fueron expuestas en un grupo de escritas entre 1844 y 1848, bajo el estímulo de la interpretación materialista de Feuerbach de Hegel como incidentes en la carrera de Marx como socialista revolucionario.¹ Debe advertirse que Marx utilizaba la palabra “materialismo” en un sentido específico que puede desorientar, puesto que la palabra ya tenía y conservó después de Marx un significado muy diferente del de Marx. Las obras francesas posrevolucionarios, como *El sistema de naturaleza* de Holbach, había utilizado el término “materialismo” en el sentido de una filosofía que tendía a depender de la física y la química y que sostenía que las explicaciones mecánicas aportadas por estas ciencias podían extenderse a todos los campos, vitales, mentales y sociales. Esta conclusión no era en absoluto compartida por Marx y en su *Sagrada familia* distinguió claramente su materialismo del materialismo francés del siglo XVIII. Para Marx, la calificación de “dialéctico” era la esencia de la cuestión. Como Hegel, consideraba el explicación mecánica era había la física y a la química porque estas ciencias se refieren a temas que no suponen problemas de desarrollo histórico; Marx no creyó nunca esos métodos pudieran ser adoptados por los estudios sociales. Consideraba a la dialéctica como un metodológico, el único capaz de explicar una materia de estudio en constante desarrollo y revelar la “necesidad” de su desarrollo. Como Hegel, más consideraba también la explicación mecánica como correspondiente a una forma inferior de la lógica porque se refiere a una etapa inferior de la realidad. Posteriormente, después de la publicación de *El origen de la especie* de Darwin, más sostuvo que su teoría del desarrollo social tenía cierta afinidad con evolución orgánica y ahí, de hecho, una semejanza superficial entre la lucha de clases y la selección natural. Lo que impresionó Marx en una primera lectura del libro de Darwin fue “el burdo método de desarrollo inglés” y semejante reacción era característica de un hegeliano.² Porque la teoría de la evolución de Darwin era estrictamente una generalización empírica-una teoría causal del cambio en implica un progreso-Mitras que la dialéctica era para Marx, como para seguir, una ley de la lógica. Suponía una teoría a priori del progreso que era, al mismo tiempo, un principio de explicación y una evaluación. El materialismo de Marx no desplazó, en ningún sentido, expuestos en el llano de una fuerza básica que es la realidad escondida tras una multiplicidad de manifestaciones y apariencias más o menos efímeras. El modelo metafísico apropiado no era el mecanismo sino una especie de vitalismo naturalista.

Al mismo tiempo, varias implicaciones del “materialismo” eran de importancia para Marx. En primer lugar, tendía identificar el término con la palabra “científico” y, aunque no creía que los estudios sociales pudieran imitar a la física, pensaba que podía alcanzar la misma precisión y certeza. Por eso se dejó convencer fácilmente por Feuerbach de que las ideas sigue lianas como el

¹ *Dutsch-französische Jahrbücher, 1844; Die heilige Familie, 1845*; selecciones de éstas han sido traducidas por H.J. Stennig con el título de *Essays by Karl Marx, Nueva York, 1926*. Die deutsche ideologie, 1846 (publicada por primera vez completa en el Gesamtausgabe); *The German Ideology*, trad. inglesa de la primera y la tercera partes por R. Pascl, Nueva York, 1939. *La miserie de la philosophie, 1847*; trad. inglesa, *The Poverty of Philosophy*, ed. Por C. p. Dutt, Nueva York, 1946. *The Communist Manifesto, 1848*. La edición clásica de las obras de Marx y Engels (incompleta) es *Karl Marx, frederich Engels, historischkritische Gesamtausgabe, Werke, Schriften, Briefe*. En ediciones del Marx- Engels Institut, Moscú, reprod. De D. Rjaznnov, Francfort del Meno, 1927.

² Carta a Lasalle, 16 de enero de 1861; Marx-Engels Corespondence, 1846-1895 (1934), p. 125. Cf. *El Capital*, ed. del F. de C.E., Vol. I, p. 303, n. 4, trad. por Wenselao Roces, México, 1946-1947.

“espíritu absoluto” o del “espíritu de la época” eran sólo imaginarias y que las verdaderas fuerzas motivadora de la historia de una sociedad son sus condiciones materiales. Marx carecía por completo de esa despreciativa arrogancia respecto de la ciencia que despliega ocasionalmente sigue se tiene la impresión, en, de que la inclinación innata de la mente de Marx era esencialmente factual y empírica; pocos políticos han apoyados política con un acervo de conocimientos históricos y económicos parecidos al de Marx. Quizás fue esta cualidad mental la que impartió o cierta variedad a las amplias generalizaciones de la política de Marx. Algunas expresiones como “tendencias que actúan y se imponen con férrea necesidad” (que aparecen en el prefacio del capital) son utilizadas como si fueran simples dogmas, pero también pueden ser empleadas como sugestivas hipótesis de trabajo. Hablar algunas veces como si el materialismo dialéctico fuera una fórmula que pudiera aplicarse mecánicamente a cualquier período de la historia, pero otras veces proceso violentamente contra este uso. Y, aunque fuera muy libre al formular, así, de la revolución en inevitable, pero también podían ocurrir en Inglaterra un Estados Unidos; o bien puede afirmar que el capitalismo era una etapa necesaria del desarrollo social, pero sosteniendo también la idea de que quizás en Rusia el socialismo pudiera surgir directamente de las comunidades aldeanas. En general, la dialéctica impartía una flexibilidad analógica demás que le impedía distinguir entre probabilidad y rígida necesidad por conocer en los supuestos necesarios son característicamente incondicionales.

En segundo lugar, el materialismo implicaba para Marx un rechazo radical de la religión, en verdad un ateísmo militante. Como la religión es, indudablemente, una de las grandes fuerzas sociales conservadoras, el materialismo tenía para Marx, como para otros muchos, una connotación de racionalismo. El hegelianismo disidente al que se encontraba aliado más ya había producido, en 1825, la *Vida de Jesus* de David Friedrich Strauss, considerada en su época como libro escandaloso porque interpretaba la historia de las escrituras como un simple mito. Y aunque las implicaciones de la filosofía de Hegel había sido en general conservadoras, Marx estaba convencido de que su aplicación correcta era revolucionaria. Porque la dialéctica puede ser considerada como disolvente de toda verdad puesta mente absoluta y que todo valor trascendente, al demostrar que estos son relativos-productos sociales que crean en la vida de una comunidad en el curso de su evolución temporal histórica. Todas estas llamadas verdades, concluía Marx, son apoyos ficticios de la clase que controle a la sociedad y explote a las clases subordinadas. La religión aporta satisfacciones imaginarias o “fantasía” que desvían cualquier esfuerzo racional por encontrar satisfacciones reales. Así el cristianismo, con su distinción entre el alma y el cuerpo, imparte a los hombres una doble vida y ofrece los goces imaginarios del cielo como un solaz para las miserias reales de esta vida. Es “el opio del pueblo”, su político que impide a los oprimidos a ser el esfuerzo por mejorar su parte y resistir a sus explotadores. El materialismo significaba para Marx, como lo ha seguido significando para los marxistas, un laicismo antirreligioso considerado como la precondition necesaria de cualquier reforma social efectiva.

El tercer significado que tenían el materialismo y la dialéctica para Marx era la sugestión de una nueva revolución de mayor alcance. La Revolución Francesa había abolido efectivamente el feudalismo, como decía Hegel, pero los derechos naturales del hombre, de los revolucionarios postulaban como consecuencia no son más absolutos que los dogmas de la religión. El estado espiritualizado de Hegel no puede ser la síntesis última que exige la dialéctica. Más allá de las libertades de la República democrática, aunque esa es la forma superior de la sociedad de la clase media, y más allá del estado con se ha desarrollado hasta el momento, está una forma más elevada de sociedad en la que el estado será superado y, para alcanzar esta etapa superior, es necesaria una nueva revolución, una revolución social en contraste con la revolución política que ya se ha

producido. En el pasado, las revoluciones han transferido el poder de una clase a otra, pero manteniendo el abuso fundamental, el poder para dominar y explotar. Como cristianismo, la revolución política deja a los hombres todavía con una doble vida, la libertad imaginaria y la servidumbre real porque la raíz de la servidumbre no es política; descansa en un sistema de producción que permite a una clase monopolizar los medios de producción y en la división del trabajo entre consigo una propiedad privada. Más allá de la revolución política, pues, está la revolución social que, socializando la producción, y certifique plenamente al hombre con el ciudadano y destierre efectivamente las raíces de la explotación y la desigualdad social y casi como la clase media fue la fuerza activa que produjo la revolución política, el proletariado, producto del dominio de la clase media y clase última por debajo de la cual no hay ninguna otra clase explotada, es la fuerza que, al liberarse, liberar a a la sociedad y al abolir la desigualdad social puede crear una sociedad sin clases.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí... en efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse... el paso en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encargará de regular la producción general con el que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello.³

Así, en última instancia, el materialismo tenía para +1 sentido ético: la raíz de la desigualdad social económica; en consecuencia, toda reforma política es superficial, dejando intocada la fuente de la desigualdad; y sólo aboliendo la propiedad privada puede efectuarse un cambio sustancial. Mediante ese cambio toda la estructura de desigualdad de la sociedad se transformará de inmediato. La sociedad sin clases es, al mismo tiempo, la meta final del desarrollo social y el siguiente paso lógico más allá de las libertades burguesas ya realizadas por la revolución burguesa. Para Marx, como para Hegel, el imitador relativismo que parece imponer la dialéctica a la historia está coronado por un fin último y absoluto cuyo camino será mostrado por su filosofía.

DETERMINISMO ECONOMICO

La idea de Feuerbach de que las fuerzas impulsoras de la historia social son materiales significaba para Marx estas fuerzas son económicas. Lo económico significa además, para él, el método de producción económica, puesto que estaba convencido de que cualquier sistema de producción lleva consigo una forma correspondiente de distribución del producto social, la única forma que hiciera el funcionamiento del sistema y, a su vez, la distribución crea una estructura de clases sociales, cada una de las cuales está determinada por su posición en el sistema. El método mediante el cual una sociedad utilicen los recursos naturales y produce los bienes que le permiten vivir es, pues, para Marx la fuente de su existencia. Su modo de producción, en un momento dado, explica su situación política y toda su situación cultural en ese momento y los cambios en el sistema de producción explica los cambios correspondientes que se producen en su política y escultura. Esta es, en esquema, del determinismo económico de Marx, que es el sentido social y político concreto que atribuía al materialismo dialéctico.

³ *La ideología alemán*. Trad. Inglesa de R. Pascual, p. 22. (Ed. en esp., Pueblos Unidos Montevideo, 1959.)

Considerada entre las cinco del futuro, esta teoría sirvió a Marx de programa para una nueva revolución de la clase trabajadora, que consiste en una abolición de desigualdad social y creación, en última instancia, de la sociedad socialista y sin clases. Considerada en relación con el pasado, la teoría le sirvió para interpretar la Revolución Francesa. Esta fue una revolución burguesa, mediante la cual la nueva clase capitalista de una sociedad industrial destruyó los privilegios políticos de la nobleza y el clero y barrió con los restos del derecho y el gobierno feudales, que habían obstaculizado el sistema ascendente de la producción capitalista. Había racionalizado y significado sus fines en nombre de los derechos del hombre, que calificaba de verdades naturales eternas y auto evidentes. Desde el punto de vista de una clase trabajadora, sin embargo, las libertades civiles y políticas del gobierno democrático no son derechos del hombre; son los derechos de la clase media. Esto significa que carezcan de valor, puesto que la República democrática es una etapa del evolución social superior a la sociedad feudal a la que sustituyó, es, en realidad, la etapa típica de una sociedad de clase media y la más alta que puede alcanzar, aunque lejos aún del etapa más elevada posible. La cita de Marx respecto a la libertad política y civil siempre, pues ambivalente. En comparación con las libertades indefinidas que atribuía a una sociedad socialista, definía los derechos tales como extranjero y los métodos políticos como la representación, como simples formalismos o disfraces de un despotismo disimulado de clase. En general, sin embargo, daba por supuesto que el socialismo continuarían y extendería la libertad política. Pero esto no se basó nunca en un análisis del socialismo sino en la creencia a priori de que, en una sociedad en desarrollo, no puede perderse nada valioso.

Así llegó más a una teoría evolucionista de la sociedad, en la que todo el sistema del derecho natural constituía la ideología apropiada a una etapa específica del desarrollo. El curso normal del desarrollo social es el feudalismo, el capitalismo y socialismo, como una forma de realización política adecuada a cada una de esas etapas. Además, su teoría de la revolución puso en evidencia el mecanismo mediante el cual se realiza el cambio político: los intereses incompatibles de las clases sociales y la lucha entre estas por dominar a la sociedad su propio interés. La Revolución Francesa liberó a la clase media del explotación por las antiguas clases, pero la mantuvo a ella misma como clase explotadora. El proletariado asalariado es un producto inevitable del capitalismo que surge *pari passu* con la burguesía. El triunfo de la revolución burguesa abre el camino para la más completa revolución proletaria que, en definitiva, suprimirá a la nueva clase explotadora. Pero el paso final completará el seso, aboliendo totalmente las clases y la explotación.

Mas puso de manifiesto que no se consideraba el creador de la teoría del antagonismo de clases. Adoptó y amplió una teoría creada por los historiadores franceses por explicar la revolución. En una carta a Ebgels, se refirió a Agustín Thierry como “el padre de la lucha de clases en la historiografía francesa”.⁴ Lo que Marx objetaba los historiadores de clase media y del presupuesto de que la lucha de clases había terminado con el ascenso al poder de la burguesía, así como objetaba los economistas el presupuesto de que las leyes de una economía capitalista eran eternas e inmutables. En las soluciones de su tiempo Max creía ver un nuevo tipo de levantamiento revolucionario cuya punta de lanza no era un intento de la clase media por lograr los derechos políticos, sino la toma de conciencia por la clase trabajadora de su propia degeneración y decisión, confusa aún, de alterar no la superestructura política sino las causas económicas básicas de la desigualdad social.

⁴ 27 de julio de 1854; marx-Engels Correspondence, 1846-1895, p. 71

Mi nueva aportación fue aprobar: 1) que la existencia de clases sólo va ligada a determinadas fases históricas, particulares, en el desarrollo de la opción; 2) en la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) esta dictadura misma sólo constituye la transición hacia la abolición de todas las clases y Asia la sociedad sin clases.⁵

El paso final en la argumentación de Marx es Omar pues, que la estructura de clases existe en una sociedad en cualquier período dado y es en sí misma un producto histórico que varía según las fuerzas de la producción económica que la sociedad puede utilizar. Consideraba esto como la causa última que puede explicar todo el marco social, legal y político de la sociedad, mientras que los cambios en ese marco debe relacionarse con los cambios en los métodos de la producción económica. En 1859, en uno de los pocos pasajes autobiográficos aparecen en sus obras, Marx explicó como una breve experiencia editorial con cuestiones económicas, para las que se sentía poco preparado, lo llevó a una reconsideración de sus estudios hegelianos en la filosofía y el derecho.

Mis estudios me llevaron a la conclusión de que las relaciones legales y las formas de estado no podían ser entendidas por sí mismas, ni explicadas por el llamado progreso general del espíritu humano, sino que están arraigadas en las condiciones materiales de vida, resumidas por Hegel... con el nombre de "sociedad civil"; la anatomía de esa sociedad civil debe ser analizada por la economía política.⁶

Este era, pues, el sentido que Marx atribuía en definitiva materialismo en contraste con el idealismo de Hegel. La sociedad civil de Hegel y no su estado es el factor primario del evolución social. Las relaciones legales e institucionales que constituyen el estado y todas las ideas morales y religiosas que las acompañan, son únicamente una superestructura constituida sobre el fundamento económico de la sociedad civil.

Los fantasmas que se forman en la mente humana son también, necesariamente, sublimación es de su proceso vital material, empíricamente probable y sujeto a premisas materiales. La moral, en la religión, la metafísica, todo el resto de la ideología sus correspondientes formas de conciencia no conservan ya, pues, la apariencia de independencia. No tienen historia, ni desarrollo; pero los hombres, desarrollando su producción material y su intercambio material alteran, junto con su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento. Nos la conciencia la que determina la vida sino a la vida la que determina la conciencia.⁷

El orden de importancia y de eficacia causal es invertido: es el orden económico el que "produce" mientras la mente simplemente "refleja". Como diría Max después, en Hegel "la dialéctica estaba puesta cabeza abajo"; el materialismo dialéctico "lo puse de pie", eliminando las "situaciones" del idealismo y sustituyéndoles las realidades sustanciales y tangibles del sistema industrial. Así, la dialéctica no se mueve ya en el campo de las abstracciones lógicas sino en el campo de las fuerzas reales. Es importante advertir, sin embargo, que no fue la dialéctica de lo que Max cambio sino más bien una interpretación metafísica de la dialéctica. La dialéctica era un método y es evidente que más quería conservar el esquema general de la metodología hegeliana. el propósito del método de Hegel había sido el fin esencialmente metafísico de establecer un orden de preferencia o de "grados de realidad", mediante el cual el pensamiento puede elevarse de las apariencias hasta la Idea Absoluta. Lo que Marx "puso de pie" fue el orden de preferencia, mientras que sus fuerzas de producción constituían una especie de analogía material del Espíritu Absoluto de Hegel. Así, los

⁵ Carta a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852; *ibid.*, p. 57. Las cursivas son de Marx.

⁶ *Crítica de la Economía Política*. Prefacio. Trad. inglesa de N. I. Stone 81904), p. 11 (hay trad. esp.)

⁷ *La ideología alemana*, trad. inglesa de R. Pascal, pp. 14 ss. (hay trad. esp.)

hechos y acontecimientos reales de la historia social, legal y política eran concebidos por él como las “formas en fenoménicas”, las apariencias o manifestaciones esta realidad básica, una especie de juego superficiales circunstancias transitorias y en gran medida accidentales, extrae su necesidad de la fuerza escondida de la cual surge en su terreno puramente empírico, el hecho de que las instituciones políticas y las ideas morales son “productos” de la condición económica no traería consigo, de ninguna manera, la conclusión de que no pueden afectar, a su vez, a estas condiciones. En resumen, los factores económicos en el materialismo dialéctico no actúan simplemente como causas científicas que producen consecuencias empíricas. Son más bien energías creadoras que funcionan como agentes semi personalizados, aunque es justo decir que cuando más trataba un problema real de análisis histórico, era casi siempre mejor que su método. Pero la cuestión crítica importante existe, es decir, si la dialéctica era o no un seudométodo. En efecto, la importancia sociológica el materialismo de Marx dependía de grado en que dejara de ser dialéctico, en un sentido definido, y se convirtiera simplemente en empírico y causal.

En *La miseria de la filosofía*, Marx aplicó su nuevo punto de vista a la crítica de la ciencia económica, tanto de la economía clásica como de la economía del socialismo contemporáneo. Por la primera tenía una gran admiración, convencido de que como explicación del capitalismo era sustancialmente correcta. Sus objeciones contra ella se dirigían principalmente con la increíble ingenuidad de los economistas en relación con los aspectos históricos de la cuestión. Como Engels y días después, razonaban como si Ricardo Corazón de León, si hubiera sabido poquito de economía, hubiera podido ahorrar seis siglos de errores adoptando el libre comercio, en vez de perder su tiempo en las Cruzadas. Así como los teólogos dividen a las religiones en verdaderas y falsas, la suya y las de los demás, los economistas consideran todos los sistemas económicos como si fueran destinadas aproximación es del capitalismo, considerando al capitalismo como si sus relaciones y categorías fueran naturales y externas. Marx sostenía, contra esto, la tesis de que la economía es una ciencia histórica. Sus leyes son aplicables sólo a la etapa de la producción económica a la cual pertenecen; sus categorías-las utilidades, los salarios y la venta-son “expresiones cívicas, abstracciones, de las relaciones sociales de producción”.

Estas ideas, estas categorías, son tampoco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios.⁸

Así, la economía se convirtió para Max en una combinación de historia y análisis: análisis de las relaciones prevalecientes en cualquier sistema dado de producción, complementado por la historia de la urbe y el desarrollo de ese sistema.

Mas era menos tolerante en relación con el humanismo, el utopismo y las críticas reformistas al economía clásica. Éstos proyectos, en su opinión, ofrecen paliativos, sentimentalismos y sueños ideales sin historia ni análisis. En sustancia, todos se reducen a algún plan para separar lo bueno de lo malo en el capitalismo, generalmente a alguna manera simple de unir la producción capitalista con la distribución socialista. El socialismo utópico, creía, se niega a afrontar la dura realidad de que, dado un sistema de producción, la distribución del producto social se desprende de él, lo mismo que toda la estructura de clases y el sistema político. En realidad, no fue justo con los socialistas utópicos, porque su propia teoría de la sociedad sin clases es tan utópica como cualquiera de Proudhon. Simplemente aplazaba la utopía hasta un futuro indefinido. Marx compartía con Hegel un desprecio por todo ideal o deseo personal, que identificaba con el simple capricho. Todo el ideal

⁸ *La miseria de la filosofía*. Trad. inglesa ed. pro. C. P. Dutt, p. 93

debe atribuirse al impulso interno del sistema mismo y es bueno simplemente porque es “inevitable”: es decir, la meta final de la evolución del sistema. El efecto práctico de este presupuesto fue que Marx descartó todo intento de reforma. Consideraba que la legislación era incapaz de modificar el sistema industrial en ningún aspecto importante por ello valorizaba la legislación social simplemente como un paso hacia la revolución. El sistema capitalista debe ser “aplastado” en definitiva y Marx no abandonó nunca la idea esencialmente utópica de que destruir un sistema esa manera segura de crear un sistema mejor.

LA IDEOLOGIA Y LA LUCHA DE CLASES

Lo característico de Marx era que le interesaba menos el perfeccionamiento del materialismo dialéctico como filosofía de la historia de su aplicación a situaciones concretas, especialmente con el propósito de encontrar un programa de acción para un proletariado conscientemente revolucionario. Así, en 1848 él y Engels utilizaron la lucha de clases como la clave de “todas las sociedades existentes hasta el momento” tiene en *Manifiesto comunista*, que se convirtió en uno de los grandes documentos revolucionarios de todos los tiempos. Poco después escribió dos folletos para explicar el fracaso de la lucha revolucionaria que acababa de producirse en Francia. En ellos se aplicaba la interpretación económica a un problema de la historia contemporánea⁹. Estos trabajos ilustran la singular combinación del dogmatismo con la voz observancia y la formación realista y detallada, característica de Marx. Ofrecen un hábil e incisivo análisis de la filiación política de los diversos partidos con la revolución y una clara visión del estado primario de los partidos proletarios. Constituyen, en efecto, el tipo de análisis de una situación revolucionaria de cualquier periodista de primera clase intentaría ser ahora, lo que indica claramente la medida en que la interpretación taxista adquirido aceptación general. Al mismo tiempo, la explicación de Marx está basada en una teoría muy *a priori* de las clases sociales y esos trabajos no justifican las pretensiones extravagantes que los marxistas formularon frecuentemente, en el sentido de que la dialéctica es un medio de predicción. La profecía de Marx de que la repetición de una depresión económica como la de 1847 desencadenaría nuevamente la revolución estaba cerrada y, como lo reconoció francamente Engels más tarde, Marx no supo apreciar las posibilidades de desarrollo inherentes al sistema capitalista.

Esos escritos sirven también para poner más en claro la concepción de Marx de la relación de las clases sociales con el curso de la historia y con su propia conciencia. La clase tenía para Marx una unidad colectiva como la nación para Hegel. Actúa en la historia como una unidad y produce sus ideas y creencias características como una unidad, actuando bajo la presión de su situación en el sistema económico y social. El individuo cuenta principalmente por su participación en la clase, porque sus ideas-sus convicciones morales, sus preferencias estéticas, inclusive el tipo de razonamiento que le parece más convincente-son esencialmente un reflejo de las ideas creadas por la clase.

Sobre las distintas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de la existencia se eleva toda la superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensamiento y visiones de la vida precisos y característicamente formados. La clase como un todo los crea y los forma sobre sus fundamentos materiales y las correspondientes

⁹ *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848-1850*, artículos en la *Neue Rheinische Zeitung*, 185, publicados por Engels, 1895; trad. inglesa ed. por C. P. Dutt, *The Class Struggles in France (1848-50)*, Nueva York, 1934. Der achzehnte Brumaire des Luis Bonaparte, 1852; trad. inglesa ed. por C.P Dutt, *The Eigteenth Brumaire of Luis Bonaparte*, Nueva York, 1935. (Hay trad. esp.)

relaciones sociales. El individuo singular que los deriva de la tradición y la educación puede imaginar que constituyen los motivos reales y el punto de partida de su actividad.¹⁰

Este fragmento sugiere sentido peculiar con que Marx utilizaba la palabra ideología. Las ideas reflejan y disfrazan más o menos una realidad económica básica; son “mistificaciones” de esa realidad, al menos mientras no sea desenmascarados origen. Como motivos razones ideales de conducta son simples apariencias o manifestaciones de algo que es muy distinto en su naturaleza real. Y aunque parece válidos y forzosos a su ingenio poseedor, su fuerza compulsiva es realmente algo que nos encuentra en su conciencia sino que está latente en la posición social de una clase y en sus relaciones con la producción económica. La teoría depende evidentemente de contraste establece Hegel entre apariencia y realidad. Las fuerzas de producción de Marx, como el Espíritu Universal de Hegel, son infinitamente diestras para crear todo tipo de ilusiones y fijaciones con el fin de realizar su propósito inherente y las clases demás dan origen a sus ideologías apropiadas así como Hegel imaginaba el espíritu de la nación da origen a una cultura nacional. Una expresión como “modos de pensamiento y visiones de la vida” puede ser, sin embargo, muy mañoso. Puede cubrir toda una serie de creencias y prácticas que van de la superstición a la ciencia y el hecho de que una creencia se originen una clase social o será característica de ya no supone que sea válida o no. Más no suponía, más que cualquier otro, que todas las creencias corresponde a un mismo nivel de verdad ni que todas las acciones prácticas sean igualmente morales. La idea de ideología era, al mismo tiempo, una de las ideas más fecundas de Marx una de las más bajas sensibles de abuso. Es obvio que los hombres son prejuiciados por la posición social; puede ser cierto inclusive que ese prejuicio le sirva veces para ver realidades que otros no perciben, pero la idea de que un error sobre otro error pueda llegar a constituir una verdad no es más que un mito. La ideología, tal como lo utilizó Marx, era un arma poderosa y controvertible, pero susceptible de ser empleada por todos los contendientes hasta que todas las teorías inclusive el marxismo, se han “desenmascarar” como una forma de interés especial. El árbitro de todas estas controversias es el poder.

Los dos folletos sobre el movimiento revolucionario en Francia establecían también el esquema general de la teoría de la estructura de clases de Marx en las sociedades industriales modernas. Esta teoría le fue claramente sugerida por su observación de la sociedad francesa y su experiencia con el socialismo francés, aunque la concepción del capitalismo industrial de Marx y de un proletariado industrial dependía sobre todo de la historia de la industria inglesa. Sin una razón muy coherente, supuso esta combinación constituía tipo al que se aproximaría en general todas las sociedades industriales. La teoría postulaba una clase media principalmente urbana y comercial intereses y dedicada políticamente a las libertades civiles y políticas de la revolución y un proletariado industrial también principalmente urbana, pero más preocupado por la seguridad económica que por la libertad política. Marx consideraba estas clases como las fuerzas políticas activas en una sociedad moderna, las fuerzas entre las cuales tiene lugar es igualmente la lucha de clases, de modo que el problema es fundamentalmente el dominio de una por otra. Las demás clases reconocidas por la teoría, el campesinado y la pequeña burguesía, eran consideradas por Marx como políticamente inherentes aunque puedan, en circunstancias adecuadas, estar de acuerdo con lo que hagan las dos clases activas. Marx consideraba también la ideología de la clase campesina y de los agricultores como característicamente pequeño-burguesa.

Esa teoría está obviamente constituida para adaptarse a la dialéctica, que obliga a Marx a encontrar dos oponentes que generan el cambio mediante sus tensiones mutuas. Por esta razón era

¹⁰ *The Eighteenth Brumaire*, trad. inglesa, pp. 40ss.

en gran medida una teoría *a priori*, aunque encarnaba su penetrante percepción de las consecuencias revolucionarias de la revolución industrial. Como la dialéctica funciona en términos de la contradicción lógica entre dos tipos, los detalles son considerados como simples variaciones sobre un tema y las diferencias menores no cuentan. De ahí que la teoría incluya observaciones de la sociedad en general, pero no la observación detallada de una sociedad singular. Lo que queda de las dos grandes clases es simplemente una mezcla informe, con el resultado de que lo que llaman la pequeña burguesía es una heterogénea colección de alimentos que tienen poco en común salud que resisten a la clasificación como capitalistas o trabajadores. Así, colocar agricultores y campesinos al lado de los artesanos independientes y los pequeños tenderos; no tiene sentido para los profesionales ni el número creciente de empleados, cuyos trabajos fueron creados por la industria. En consecuencia, aunque los marxistas han creído siempre en la lucha de clases es la única guía confiable en estrategia política, la vaguedad de la concepción de clase social de Marx fue responsable de algunas de sus peores errores de predicción. A través de todo el siglo XIX, los agricultores fueron la desesperación de los séricos y organizadores marxistas y los campesinos se convirtieron en trabajadoras industriales sólo por la fuerza. Ninguna sociología empírica se quedaría a los artesanos independientes y a los empleados de oficina como si tuvieran el mismo tipo de experiencia de trabajo. Y la suposición de que todo el empleado asalariado sería absorbido por la clase de los proletarios era de ese tipo. Es imposible no creer en las penetrantes predicciones de Marx de alguna tendencia del capitalismo fueron hechas a pesar de la dialéctica más por ella.

EL RESUMEN DE MARX

La manera fragmentaria en que Marx elaboró la teoría del materialismo dialéctico justifica que citemos ampliamente su única exposición resumida de la teoría que no fue escrita, sin embargo, sino varios años después elaborada la teoría.

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción forma la superestructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material visión a el proceso de la vida social y política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más el expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así un época de revolución social. Al cambio la base económica se revoluciona, más o menos la mente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esa soluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con exactitud propias de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo... ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización.¹¹

¹¹ Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía política, ed. inglesa de N. Stone, pp. 1 ss. (Hay trad. esp.)

La teoría del desarrollo cultural de Marx incluía, pues, según parece expuesta en este fragmento, cuatro puntos principales. Primero, es una sucesión de etapas cada una de las cuales está dominada por un sistema típico de producción e intercambio de productos. Éste sistema de fuerzas productivas genera una propia ideología característica y adecuada, que incluye el derecho y la política así como productos ideales o llamados espirituales de la civilización, tales como la moral, la religión, el arte y la filosofía. Como patrón ideal, cada etapa es completa sistemática, un todo coordinado en el que los factores ideológicos ajustan a las fuerzas básicas de la producción y se ajustan entre sí. En la práctica, como por ejemplo en los capítulos descriptivos e históricos de *El Capital*, Marx y su más flexible la rigidez lógica de la teoría. En todo momento, el desarrollo de las fuerzas de producción ha sido desigual en los últimos países y en las distintas industrias de un solo país; hay restos de la antigua economía y los comienzos de la nueva. En consecuencia y, en forma correspondiente distintas cirugías en los diferentes estratos de la población. En segundo lugar, todo el proceso es “dialéctico”; su fuerza amortiguadora surge de las tensiones internas creadas por disparidades entre un nuevo sistema de producción y la ideología persistente apropiada a un sistema anterior. Un nuevo método de producción se encuentra en un medio ideológico hostil que debe ser disuelto antes de que pueda desarrollarse. La ideología apropiada al viejo sistema se hace cada vez más restrictiva del nuevo y las luchas tensiones internas crecen hasta alcanzar un punto crítico. Una nueva clase social, con una ideología propia a su posición social en el nuevo sistema de producción, entra en más agudo conflicto con las viejas clases cuyas ideologías han sido creadas por el sistema obsoleto. El patrón general de desarrollo es, pues, cíclico, una Francia de periodos de evolución, en los que se forma gradualmente un nuevo sistema de producción y se crean gradualmente nuevas ideologías y periodos de revolución en los que toda la constelación de fuerzas se rompe y vuelve a cristalizar, por así decirlo, en todo modelo. Tercero, las fuerzas de producción-los métodos de producción de artículos y de distribución de los productos de la industria son siempre primarias en comparación con las consecuencias secundarias, ideológicas. Las cosas materiales o económicas son “reales” o sustanciales, mientras que las relaciones ideológicas son sólo aparentes o fenómeno y casi. En cuarto lugar, el desarrollo dialéctico es un proceso interno que se realiza desenvolviéndose un forma vitalista. Las fuerzas productivas inherentes a toda sociedad se desarrollan plenamente antes de que tenga lugar la transformación dialéctica o de cristalización. Y como la superestructura ideológica refleja simplemente el desarrollo interno de la sustancia metafísica básica, los problemas que aparecen a nivel de conciencia siempre podrán resolverse con el desenvolvimiento y la realización progresiva del sustrato que se encuentra tras ellos.

En este imponente estructura especulativa, al mismo tiempo tan sugestiva y tan embrollada, es el tercer punto, la primacía de las “fuerzas de producción”, lo que pertenece más característicamente a Marx es también esencial para cualquier aplicación empírica de la teoría. Porque esta tesis es lo que califica el sistema como “materialismo”, en el sentido que da Marx a, y también funda la pretensión de que la teoría brinda un enfoque especialmente “científico” de los problemas sociales. Si la teoría ha de ser utilizada para explicar una serie histórica de acontecimientos, es evidentemente necesario que las “fuerzas de producción” se distingan claramente de las “relaciones de producción”, un fundamento de la superestructura. Pero esta distinción no es hecha nunca claramente por Marx y aparentemente es imposible en principio es expuesta claramente. Porque las fuerzas de producción de una sociedad deben incluir cuando menos las materias primas disponibles y las rutas comerciales y, sin embargo, no puede excluir a la analogía porque la tecnología determinase las materias primas son “disponible” en sentido efectivo. La simple presencia del hierro o el carbón no afecta una cultura que carece de la técnica visión. Pero

la tecnología depende, al menos en parte, de la capacidad y el conocimiento, o sea, de la ciencia y la ciencia debe pertenecer a la conciencia o a la superestructura. O, para plantear a la inversa la dificultad, la superestructura incluye claramente a las instituciones legales que rigen la propiedad de los instrumentos o la acumulación del capital, pero estos pueden determinar cómo son utilizadas las materias primas o si son en absoluto utilizadas. Así, cuando Marx mismo utilizó su teoría para explicar el auge del capitalismo en Inglaterra, calificó la expropiación de los monasterios como una fuente de capital y la emancipación de los ciervos como un factor en la creación de una clase de trabajadores libres; pero éstos serán, obviamente, cambios políticos o legales o, en el caso de los monasterios, dependían de un cambio en la creencia religiosa. En una red de instituciones sociales no tiene sentido insistir en que algún cambio singular es siempre la “causa” de todos los demás cambios. La verdad es que la distinción de Marx entre superestructura y fundamento no era empírica. Su modelo era la decisión metafísica de Hegel entre apariencia y vialidad, como es evidente en su conclusión singular de que todo problema social tiene que ser soluble. La oscuridad de la teoría de Marx se hizo más evidente en la elaboración a que la sometió su colaborador, Friedrich Engels.

LA DIALECTICA DE ENGELS

La teoría del materialismo dialéctico fue completada por Marx alrededor de 1850. Desde entonces se dio por supuesta en todo lo que escribió, pero ni siquiera en *El capital* fue expuesta; el problema del socialismo en esta obra situó la discusión en teorías económicas intrínsecamente menos importantes, como la de la plusvalía. No fue sino más avanzado el siglo XIX cuando la explicación económica de la historia empezó a asumir la importancia que merecía y a extender su influencia más allá del círculo de los marxistas declarados. Entretanto, el público se había ido preparando para interesarse por el tema, debido a la difusión de la tesis del evolución biológica, aunque era escasa la relación lógica inherente entre ambas. Antropólogos como Lewis Morgan, al parecer sin influencia de Marx, había subrayado la importancia de la tecnología en las culturas primitivas. El desarrollo de los estudios históricos entre los socialistas, especialmente en Alemania, hizo que se aplicará y replanteará la interpretación económica de la historia. Por entonces ya Marx se encontraba muy mal de salud (murió en 1883) y la ulterior exposición de su teoría correspondía su amigo, Friedrich Engels¹². Desgraciadamente Engels, aunque era un hombre de fuerte sentido común y transparente candor, no era filosóficamente muy agudo ni en absoluto original. Elaboró los textos fragmentarios de Marx, pero dejó los aspectos oscuros casi tal como se encontraban.

La tabulación en su concepción de la naturaleza general de la dialéctica y el tipo de necesidad que se revela en la historia, es evidente que tanto Marx como Engels se fundaban en Hegel. Objetaban determinadas aplicaciones de la dialéctica por Hegel, que según Engels eran casi siempre arbitrarias, rechazaron por supuesto la interpretación idealista de la dialéctica como un desarrollo autónomo del pensamiento. La dialéctica es, por el contrario, un desarrollo de la naturaleza misma reflejado en el pensamiento. Pero esto no suponía una modificación demasiado grave de Hegel, puesto que también creía Engels en la dialéctica revelaba un desarrollo implícito en la salida. La

¹² Herm Eugen Dührings Unwärlzum der Wissenschaft, 1878 (llamado generalmente el “Anti Dühring”; Marx colaboró en la redacción de esta obra; trad. inglesa de E. Burns, *Herr Eugen Düring’s Revolution in Science*, Nueva York, 1935. *Ludwing Feuerbach und der Ausgang der deutschen Phulosopjie* (1884); trad. inglesa *Ludwing Feuerbach and the Outcome of Classical German phylisophiy*. Nueva York, 1934. *Crats a Conrad Smith*, 5 de agosto y 27 de Octubre de 1880, 1 de Julio y 1 de noviembre de 1891, *Marx- Engels Correspodence*, 1846-1895, pp. 472, 477 y 487, 494; a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890, *ibid.*, p. 475; a Frnz Mehring, 14 de julio de 1893, *ibid.*, p. 510.

lógica metafísica de Hegel, pues, era una premisa mayor aceptada en todo razonamiento marxista, con la diferencia de que Marx y Engels sustituyeron una metafísica idealista por una metafísica materialista. Para Engels y para seguir, el valor de la dialéctica residía en el hecho de que permitía el descubrimiento de una evolución necesaria de la historia:

Desde el punto de vista (de la filosofía de Hegel) la historia de la humanidad no parecía ya como un confuso torbellino de actos de violencia sin sentido, todos igualmente condenables ante el tribunal de la razón filosófica ahora madura... sino un proceso de desarrollo de la humanidad misma.¹³

En su *Feuerbach*, Engels atribuía una racionalidad a la naturaleza exactamente en el sentido hegeliano. Lo real o racional no puede equivaler al existencia porque una gran parte de lo que existe es irracional y, por tanto, irreal; por ejemplo, en 1879 la monarquía francesa existía, pero no era real. En otras, para Engels como para Hegel “real” significa no sólo existe sino que es significativo o valioso. El proceso de la historia es de por sí selectivo y supone una autorrealización más que una causas John y, en efecto, considera que lo importante surgiera la existencia simplemente porque es importante, a la manera de una iglesia aristotélica. Concepción era fundamentalmente vitalista o teológica, lo mismo que en Hegel. A pesar de su llamado materialismo, la necesidad de la historia, para Marx y Engels como para Hegel, era realmente una necesidad moral, el “desarrollo progresivo”- como lo llama Engels –de la civilización mediante la expansión de sus fuerzas internas. La supuesta necesidad reflejaba su fe en el triunfo inevitable de la revolución proletaria, así como para Hegel reflejaba su fe en la misión de Alemania.

Teclee tabulación de acuerdo con la exposición de la ética que hace Engels en el *Feuerbach*, la diferencia importante entre Marx y Hegel están el hecho de que Marx adoptó una visión materialista de la dialéctica; las ideas no son fuerzas, como suponía Hegel, sino “imágenes de las cosas reales”, “el reflejo consciente de la evolución dialéctica del mundo real”. La definición de Engels de las ideas como millas imágenes” adquirir importancia póstuma cuando fue reproducida por Lenin en su *Materialismo* y empirio-criticism. Obviamente la palabra “imagen”, utilizada como término colectivo por expresar todo tipo de idea, desde una teoría científica hasta una alucinación, no era sino una figura del lenguaje sin mayor contenido. Aparentemente debía tener dos connotaciones. Sugería, primero, que le que lo quiere relativamente sustancial en comparación con las fuerzas económicas y de cualquier forma de idealismo filosófico es una “mistificación”, cuyo propósito real es apoyar a la reacción. Sugería, en segundo lugar, en las ideas tienen contrapartidas reales en el mundo; en este sentido era una manera figurativa degenerar es el civismo. Y aunque es el civismo no ha sido nunca una posición filosófica sería, a Engels le convenía considerar a Kant y a Hume en ese extremo. Suponía, simplemente, de toda filosofía debe ser idealista o materialista y así, sin más que una simple frase, descartaba toda la tradición anti metafísica de Hume a Kant. ¡Aparentemente, Engels creía realmente que sus razonamientos podían ser refutado simplemente señalando que existe la confirmación empírica Sierra! La verdad es, por supuesto, el problema crítico acerca de la dialéctica no era en absoluto metafísico. La cuestión era así Hume y Kant tuvieron razón al hacer las distinciones metodológicas entre explicaciones causales y juicios de valor.

Engels expresó claramente en el *Feuerbach* lo que más interesaba de la dialéctica a él y a Marx era su capacidad para acabar con el dogmatismo. Esto era, decía, lo que convertía al hegelianismo en una filosofía revolucionaria.

¹³ Anti-Dühring, trad. inglesa de E. Burns, p. 30. [Hay trad. esp.]

La verdad, cuyo conocimiento es el objeto de la filosofía, se convirtió en manos de Hegel, no ya ha delegado de afirmaciones concluyentes y dogmáticas, que una vez descubiertas sólo había de aprenderse de memoria. La verdad estaba ahora en el proceso mismo del conocimiento, en el largo desarrollo histórico en la ciencia, que va de los niveles inferiores a niveles cada vez más superiores de conocimiento sin alcanzar nunca, en el descubrimiento de la llamada verdad absoluta, punto en el que ya no pueda seguir adelante y donde no tenga más que seguir que cruzarse de brazos y admirar la verdad absoluta que ha alcanzado.¹⁴

No hay ni verdades absolutas evidentes en la ciencia ni derechos naturales e inalienables en la sociedad; no es absoluto, definitivo ni sagrado. Lo más que puede decirse es que una teoría científica o una práctica social es “adecuada” a su tiempo y condiciones y todas las teorías y las prácticas que prevalecen son adecuadas, como lo demuestra simplemente el hecho de que prevalezcan. Pero es un hecho que, con el paso del tiempo y el cambio de condiciones, desaparecerán serán suplantadas por algo “superior”. Engels suponía, simplemente de una manera no crítica, y la civilización progresaría siempre como un todo o, más específicamente, el socialismo será un mejoramiento sobre el capitalismo.

Marx y Engels jugaron ocasionalmente con la idea de que la dialéctica es simplemente una hipótesis de trabajo, que no supone una conclusión sustantiva. Eso fue quizá un signo de diferencia hacia Kant, difícil evitar en Alemania, en el tercer cuarto del siglo XIX. Fue también una “desviación”, a la que los marxistas revisionistas se inclinaron y que Lenin consideró necesario refutar en 1909, cuando surgió entre los marxistas rusos, porque si la dialéctica no era más que una hipótesis de trabajo, su incentivo moral desaparecería en gran medida. Así, Engels, en el *Anti-Duhring*, decía que la dialéctica no prueba nada sino que es, simplemente un modo de avanzar hacia nuevas esferas de investigación y que elimina la necesidad de una metafísica o de una filosofía de la historia. Marx fue aún más explícito. En una carta que escribió en 1877 a un corresponsal ruso, decía que la exposición acerca de la acumulación primitiva en *El capital* no pretendía hacer más que rastrear el camino través del cual el capitalismo surgía de un economía feudal en Europa occidental y protestaba contra un crítico que, al aplicar su explicación a Rusia, había transformado un esquema histórico en una “teoría histórico filosófica de la *marche générale* impuesto por el destino a todos los pueblos”.

Al estudiar separadamente cada una de las formas de evolución y compararlas entre sí, puede encontrarse fácilmente la clave de este fenómeno (resultados históricos diferentes en condiciones aparentemente semejantes), pero nunca se llegará allí mediante el pasaporte universal de una teoría histórico filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser su prehistórica.¹⁵

Si tomamos literalmente esta afirmación, la dialéctica significaría más o menos lo mismo que el “método comparativo”, tan popular en la antropología durante el último cuarto del siglo XIX. Con el mismo sentido, Engels en sus cartas criticaba a los jóvenes socialistas alemanes que, decía como utilizaban el materialismo histórico como una excusa para no estudiar historia. No obstante, es indudable que Marx no consideraba a la historia del capitalismo simplemente como historia empírica. Si así hubiera sido no habría podido referirse, en el Prefacio de *El capital* a las “tendencias que actúan dentro de una férrea necesidad hace un fin inevitable”, ni a “las fases naturales del evolución”, y hubiera dicho que un país más altamente industrializado que otros “simplemente presenta los demás una imagen de su propio futuro”. O bien la dialéctica es un método que hace posible la previsión histórica o historiador marxista sólo tiene a su alcance los mismos métodos que

¹⁴ *Ludwing Feuerbach, tard. Inglesa, p. 11.*

¹⁵ *Marx-Engels Correspondence, 1846-1895, pp. 354 ss.*

emplean los otros historiadores. Si la dialéctica es sólo una hipótesis de trabajo, no garantiza la afirmación de que la revolución proletaria es “inevitable”. La línea

ENGELS Y EL DETERMINISMO ECONÓMICO

A parte de los primeros filósofos que entran en la dialéctica, la elaboración del materialismo dialéctico por Engels se refirió principalmente a la aplicación de la interpretación económica en historia. En las cartas a las que ya nos referimos, escritas en 1890 a 1902 y 1902-94, analizó la medida en que es posible o útil esta interpretación, siendo su propósito esencial el corregir lo que consideraba pretensiones exageradas de los miembros más jóvenes del partido. Reconocía que él y Marx, al plantear una nueva idea, habían acentuado demasiado la medida en que podían atribuirse causas económicas a las instituciones políticas y legales. Afirmaba que sería pedante buscar causas económicas en toda la historia, poniendo el ejemplo del cambio de consonantes en el Alto Alemán, como un caso en el que no podría encontrarse probablemente ningún origen económico. El ejemplo es poco extraño y que nos preguntamos si se da cuenta de que estaba refiriéndose a la historia del lenguaje, con todas sus implicaciones relativas a las diferencias de cultura nacional, ni fuera del campo de la explicación económica. Surgió que, en el caso de la religión y la mitología, las fuerzas económicas pueden actuar negativamente más que positivamente. Reconocía que, dentro de un marco general de fuerzas económicas, las relaciones políticas e inclusive dinásticas pueden ejercer una gran influencia histórica, como en el auge de Prusia desde Brandemburgo más que de cualquier otro pequeño estado alemán. Y pensaba que la legislación “puede cerrar algunos caminos del desarrollo económico y abrir otros”, aunque no puede alterar su curso fundamental. Marx no había creído nunca, dijo, que las fuerzas económicas fueran las únicas causas del cambio histórico, sino únicamente que son causas “últimas” o “fundamentales”. Factor económico es “el más fuerte, el más elemental, el más decisivo”. Finalmente Engels los cimientos es el mérito especial de la dialéctica era tomar en cuenta la interacción de todos los diversos factores que están presentes en la situación histórica.

Según la concepción materialista de la historia, el factor decisivo, en última instancia, es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado Thomas otra cosa que esto. Pero cuando alguien la reforma, para entender el factor económico es el único elemento, convierte la afirmación en una frase sin sentido, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura-las formas políticas de las luchas de clases y sus resultados, las constituciones-las formas legales y los reflejos de esas luchas reales en los cerebros de los participantes, las opiniones políticas, legales, filosóficas, religiosas... todas ejercen una influencia en el desarrollo de las luchas históricas y, en muchos casos, determinan su forma.¹⁶

Con todas esas concesiones es fácil determinar qué aspectos de la explicación económica de la historia podría preocuparse por negar el más burgués de los historiadores o exigía una explicación dialéctica. Lo que dice Engels equivale sustancialmente a poco más de afirmar que Marx subrayó un factor en los estudios sociales que había sido pasado por alto o minusvaluado-es decir, en cualquier sociedad las maneras de producción o de intercambio de los artículos están intrínsecamente relacionadas con las instituciones y las prácticas económicas, políticas y morales. Pocos historiadores, y quizá ninguno, pondría a esto en duda ahora ni negaría su importancia o se

¹⁶ Citado por E. R. A. Seligman, *The Economic Interpretation of History* (1902), pp. 142 ss. De una carta publicada en Der sozialistische Akademier, 15 de October de 1895.

negaría reconocer la originalidad de Marx. Ha sido llamado, quizás con cierta exageración, pero indudablemente con cierta justificación, el “verdadero padre de la ciencia económica”.¹⁷

Al mismo tiempo, es obvio que Engels quería atribuir mucho más que esto a Marx y a la teoría del determinismo económico. Insiste en que el factor económico es el “más elemental”, aunque cuando admite que la legislación puede controlarlo algunas veces y conserva la distinción entre la estructura y la superestructura, aún cuando afirma que la superestructura influye causalmente sobre la estructura. Pero la filosofía de Marx dependía de expuesto de que ambas pueden distinguirse siempre claramente y de que hay sentido evidente en el que la estructura influye sobre la superestructura, pero no a la inversa. Sin estos presupuestos, no tiene sentido llamar materialismo a la filosofía de Marx o suponer que sólo una revolución modificará al capitalismo. De acuerdo con la demostración de Engels, no hay razón para qué una idea moral-la repugnancia consciente que puede sentirse contra una jornada de trabajo de quince horas para las mujeres y los niños, por ejemplo-no conduzca a una restricción legal de las horas de trabajo o para que la ley no sea efectiva. En realidad, Engels ha minado el significado que Marx atribuía a la “inevitabilidad” histórica.

Las cartas de Engels también ampliaron alguna breve exposición que Marx había hecho el problema de la ideología y su dependencia del sistema económico. Aún más explícitamente que Marx, se llegaba a la ciencia de una manera totalmente diferente del derecho, la moral, la filosofía, la religión y el arte, aunque todas debían de contar lógicamente como parte de la superestructura. En sustancia, ambos consideran a la ciencia simplemente, la verdad y, por ser la verdad, aportaron una base firme a la tecnología. Engels sólo considera que la ciencia es afectada por la economía, primero, en el sentido de que los problemas investigados por los científicos pueden haber sido planteados una industria y, segundo, en tanto que los descubrimientos científicos pueden ser socialmente importantes porque actúan a su vez sobre la tecnología. Aparentemente, nunca se le ocurrió a Marx ni a Engels si alguien pudiera tratar de encontrar una derivación económica para el concepto de la verdad científica misma, como tendría que hacerlo un relativismo marxista consecuente que considerará a la ciencia de la misma manera que a la moral, el arte y la religión. Si esto se hiciera, la verdad aceptada en una sociedad debería depender de su estructura de clases y la ciencia proletaria debería diferir de la ciencia burguesa. Algunos marxistas, con fines de controversia, han llegado ocasionalmente a una conclusión semejante, pero esto no significa más que un esfuerzo desesperado por desarrollar la distinción inoperante entre estructura y superestructura. La idea de que la ideología puede afectarla, en algunos casos, lo que aparece en una sociedad como una norma de verdad ha producido, no obstante, el cuerpo relativamente amplio de teoría conocido ahora como sociología del conocimiento.¹⁸

Engels consideró de manera muy distinta los demás aspectos de la superestructura ideológica. La validez que los hombres atribuyen al derecho, la moral, la política, el arte, la religión y la filosofía es una “conciencia falsa”, o un reflejo engañoso de los intereses del sistema de producción asigna a diversas clases que participan en él. El pensador no tiene clara conciencia de los motivos que actúan sobre él sino que imaginar que sus ideas son verdaderas simplemente en sí y por sí. Engels atribuía a esta característica especialmente las abstracciones como justicia, la

¹⁷ Isaiah Berlin, *Karl Marx* (1948), p. 144.

¹⁸ Véase por ejemplo *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim (Fondo de Cultura Económica, México, 1941), que contiene una amplia bibliografía. Hay un estudio más reciente, de W. Stark, en *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid Deeper Understanding of the History of Ideas*, 1958.

libertad y supuestas verdades estéticas, morales y religiosas cuando no son reconocidas como pertenecientes a un contexto social específico. Éstas son como se las ha llamado más recientemente, “racionalizaciones”-defensas bellas de la idealización encubierta de los intereses de clase. Al mismo tiempo, Engels no consideraba que todas las ideologías fueron igualmente falsas. La ideología del proletariado es superior a la de la burguesía por dos razones opuestas. En primer lugar, la filosofía de Marx explica al proletariado que sus ideas de la moral, el arte y la filosofía dependen de su clase y de su posición en la lucha de clases. Por eso fue ajustar su moral a la causa de la revolución. En segundo lugar, el proletariado es una clase “en ascenso”, está siendo elevada a una posición de dominio por la historia de nuestro tiempo; su ideología y es, pues, “la ola del futuro”. En ambos casos, la fuerza de los razonamientos de Engels dependía de su fe en el progreso y en la ser presa de la predicción se afirmaba que la dirección del progreso tiene ahora hacia una revolución proletaria y una nueva sociedad proletaria.

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO Y LA POLÍTICA

Los conceptos de ideología, determinismo económico y lucha de clases completan la parte que dedica de la filosofía social de Marx. Debían constituir un estímulo para la revolución proletaria y servir de guía para la estrategia de los partidos revolucionarios puesto que el fin de la filosofía, como decía Marx, no es interpretar el mundo sino transformarlo. Da la impresión de un alto grado de originalidad intelectual y de penetrante observación, pero en o menor medida da la sensación de una irritante definición de significado. La raíz de su indefinición, en todos los casos, es la variedad básica del sistema de Marx que ya hemos mencionado, es decir, la imposibilidad para distinguir claramente entre la base económica y la superestructura. Por su identificación, las pretensiones de que el socialismo de Marx es especialmente “científico” y de que sus teorías tienen un valor singularmente profético son muy exageradas. Es cierto que Marx hizo algunas penetrantes predicciones acerca del futuro del capitalismo, pero también se equivocó con frecuencia, como puede sucederle a cualquier hombre provisto de un gran acervo de conocimientos y una aguda visión. Pero esto no equivale a la ciencia. La gran importancia de los conceptos mencionados merecen ahora un comentario.

La palabra “ideología” es el único término del formidable vocabulario de Marx que ha pasado al uso común y, aunque Marx lo acuñó la palabra, le dio más o menos el sentido que ahora tiene en el uso común. La palabra ha dejado de tener, hace tiempo, toda connotación del marxismo. Su significado no admite una definición precisa, aunque se refiere a un hecho ahora generalmente reconocido: el hecho de que todo grupo social que actúe como un todo debe tener en común un cuerpo de creencias, valores y convicciones que “refleje” su concepción de sí mismo, de su medio y de otros grupos sociales con los cuales tenga relaciones. Ese cuerpo de creencias comunes es, en efecto, una condición de su existencia como grupo. Estas creencias van del saber al mito, sin una aguda línea divisoria entre ambos, porque mientras no son puestas en duda se presentan a los que las comparten como simplemente la manera “normal” de penetrar y creer de los seres humanos. El hecho de que toda la sociedad tiene y debe tener ese cuerpo de ideas compartidas es ahora un lugar común de la antropología cultural. En el vocabulario de Marx y, en cierto grado, en el uso común, la palabra “ideología” tiene un ligero tinte-a veces explícitos-de condescendencia es rey, impone un nivel mental más elaborado en el que la emplea, en comparación con la actitud ingenua de los que simplemente aceptan las ideas sin ponerlas en cuestión. Algunas veces la palabra tiene connotaciones como “racionalización”, o “prejuicios”. Lo que distingue a la teoría de Marx es su teoría de que las creencias ideológicas son características de las clases sociales y refleja la posición de una clase en la estructura de la sociedad, que puede explicarse a su vez por el sistema

económico de producción. Esta es, sin duda, una tesis muy limitada, porque cualquier grupo puede tener sus creencias y actitudes típicas y, si se le da a la palabra del significado usual de racionalización, la psicología de Freud puede aportar más ejemplos de la economía. En la ascensión de Marx, la palabra se refería especialmente a las teorías del derecho natural en la teoría política liberal o en economía clásica, que consideraba como típicas de la clase media. Daba línea el uso del término “ideología” en relación con la política se presta casi siempre a controversias. “Desenmascarar” a un opositor es una práctica marxista corriente: significa demostrar y sus argumentos pretenden ser razonables, pero que son realmente defensas descubiertas de privilegios de clase y parecen inválidos sólo por sus prejuicios de clase. Para fines polémicos resulta con frecuencia muy eficaz, pero es negativo y también puede voltearse contra quienes lo utilizan porque, si todo el mundo tiene alguna ideología, “desenmascarar la” es un juego que puede jugarse con cualquiera y que todos pueden jugar. Cuando todo, inclusive el marxismo, ha quedado “desenmascarado”, la conclusión positiva tiene que ser todavía extraída y defendida.

Cualquier razonamiento serio, sobre política o sobre cualquier otro tema, debe suponer que los datos fehacientes deben distinguirse de los malos. Esta capacidad no es más característica de la clase social que de otra.

La teoría del determinismo económico de más era también una idea muy original y altamente sugestiva, pero capaz también de fantásticas exageraciones el propio Engels consideraba necesario rechazar y que en varias ocasiones desprestigiaron inmerecidamente a la idea. Como dijo alguna vez G.D.H. Cole, que no puede ser considerado de ninguna manera como crítico adverso al marxismo, “hay marxistas y no por vender a una mujer coqueta hincarse los labios sin formular de inmediato explicación de su conducta en función del proceso de producción la lucha de clases”. La dificultad para advertir la importancia de la idea se debió en gran medida el propio Marx, a su insistencia en la prioridad del explicación económica sobre todas las demás y a su definición de los factores económicos como factores materiales y, por tanto, más científicos, susceptibles de ser observados que otros. Esto era, en realidad, una parte de la metafísica de Marx, su predilección por el materialismo. Pero fondo un científico social habla de la conducta humana-y lo que hacen los hombres en las relaciones económicas una forma de conducta-trazar una línea divisoria entre el espíritu y la materia no es ni útil. Otro obstáculo que Marx usó contra la apreciación del determinismo económico fue su tendencia a convertirlo en una filosofía de la historia. Esto constituyó una frecuente especulación del siglo XIX, sin base muchas veces una simple malinterpretación del evolución orgánica-que hay una sesión determinada, en línea recta, de etapas que atraviesa toda sociedad. Pero, una vez planteadas todas las objeciones, la explicación económica es enormemente útil en la historia política y social. Ningún historiador la descartaría en la actualidad. La tecnología, el transporte, las rutas comerciales, las materias primas disponibles, la distribución de la riqueza en la sociedad han sido siempre importantes para la historia y la política siguen siéndolo. Se relacionan con las instituciones políticas de una sociedad, con su derecho, sus clases sociales, su moral y su arte. Todos los forman un complejo en cada mente relacionado y ningún factor singular los “explica” a todos, sin que eso signifique que haya que dejar fuera a la economía. El determinismo económico fue un factor-nuevo único-e influyó en un estudio más realista de la política de lo que era posible con la separación utilitarista de la política y la economía o con un enfoque casi exclusivamente legalista de la cuestión. Fue un paso hacia la tendencia posterior a ponerla en contacto con historia social y cultural, con la antropología y la psicología social. Los abusos de la interpretación económica de la

historia por los socialistas después de Marx partieron, como dijo Engels, de quienes se utilizaron como una excusa para no estudiar historia.

Los conceptos de cristianos y hay determinismo económico fundan el concepto de lucha de clases, de modo que los... eran considerados por Marx como una guía estratégica para el proletariado a realizar la revolución social. La teoría de las clases sociales de Marx era, en realidad, una teoría *a priori*, destinada a adaptarse a su teoría de la revolución social. Nunca hizo un estudio empírico de la estructura de clases de una sociedad. Su teoría se fue acumulando, poco incongruentemente, a partir de su experiencia de la revolución en Francia, complementada por su posesión de la importancia social de la revolución industrial que, por la época en que escribía Marx, era esencialmente un fenómeno de la sociedad inglesa. Así, contemplaba una clase media dominante, esencialmente socrática y urbana, claramente distinguida de una nobleza era un remanente feudal y de una gran masa de agricultores. Nada de esto se aplica adecuadamente a Inglaterra, donde la agricultura capitalista había desplazado al agricultor propietario. En Inglaterra, además, la clase media rica se había ligado por matrimonios a la nobleza. La teoría de Marx, pues, no era en muchos aspectos una buena orientación de estrategia política. Nunca produjo una impresión significativa en la clase trabajadora inglesa que, según latería de Marx debía de haber sido la más rápidamente influida. El socialismo marxista de partido tuvo mucho más éxito en Alemania en Francia y, sin embargo, Marx consideró siempre a Alemania un país atrasado en comparación con Francia o Inglaterra.

La descripción de Marx de la conducta de las clases sociales presentaba algunas peculiaridades históricas. Una clase social es para él una entidad colectiva, como las naciones no eran para Hegel, y sus miembros, como decía el prefacio a *El Capital*, puede ser considerados como "personificaciones de categorías económicas, representantes de determinados intereses y relaciones de clase". Por regla general, pues, una clase social actúa competitivamente en su propio interés, como el hombre económico de la economía clásica. De la dialéctica exige que su ideología también, en algún punto, contradictoria y su conducta suicida. Aunque las creencias y la conducta de un individuo se consideran en general como aquellas que le impone la posesión de su clase, la clase debe también producir ocasionalmente individuos que se liberen y creen una nueva ideología de la clase ascendente les exigirá a la vieja clase dominante. Como decía Marx en el *Manifiesto comunista*, hay "una parte de los ideólogos de la burguesía, que se han elevado a nivel de comprender teóricamente el movimiento histórico como un todo". Este pasaje fue escrito en una época en que Marx pensaba que los comunistas, no como un partido político sino como intelectuales óvulos son arios, capaces de encender y dirigir el descontento desde afuera. El citado pasaje aportó el germen del papel que Lenin del partido como vanguardia del proletariado. Las se han final de las clases sociales, que Marx concebía en la etapa última del socialismo, parece no ser más, lógicamente, que un fragmento de individualismo romántico del que Marx no se desprendió nunca. Discrepa con la inclinación colectivista de su filosofía social y el acento generalmente realista de su pensamiento. Tanto él como Engels atribuía la existencia de las clases a la división del trabajo social y no explica cómo una sociedad cada vez más industrializada podría simplificar esa especialización.

La lucha por el poder entre las clases sociales contribuye la fuerza impulsora de la política porque, según la concepción que tiene Marx de la organización política, alguna clase debe ser dominante en un momento dado. Utilizará su poder superior para explotar a las clases con menos poder y el estado no es más que el aparato del poder en la clase dominante llama sus "derechos". La clave del éxito en la política reside en la comprensión de que la política es simplemente una forma convencional de guerra, que un partido es el estado mayor manera y dirigir la estrategia de la clase a

la que represente. Una concepción cómo está de la política representa obviamente el punto de vista de un óvulo su navío que consideran sistema político existente tan injusto que sólo puede ser “destruido”. Representa también el punto de vista de una persona tan alejada del poder que nunca concibe, ni siquiera en la imaginación, lo que sería tener la responsabilidad de gobernar. Una vez destruir el sistema, sin embargo el revolucionario victorioso no dispondrá sin el derecho y la política para construir un nuevo sistema y evidentemente no describía esto, ni siquiera fue interno, como simple medio de explotación. Como Stalin describirá las relaciones entre campesinos y trabajadores industriales en Rusia como “amistosa”, lo que será ficticio o tan verdadero como la misma afirmación hecha acerca de las relaciones entre las clases de cualquier sociedad. Porque las clases depende de la división del trabajo, es tan fácil seguirá Platón y describir sus relaciones como cooperativas como seguir a más inscribirlas como hostiles, siendo la verdad en algunos aspectos son lo primero y en otros lo segundo. Antes de las evolución, un partido que piensa en las clases sociales como sujetos de la fuerza continúa dedicada a toda su atención a planear la revolución y tendrá planes muy confusos acerca de la acción constructiva posterior. En general, esto fue lo que hizo Marx.

EL CPAITALISMO CONO INSTITUCIÓN

El pensamiento de los escritos de juventud de Marx muestra una gran influencia de su formación hegeliana. El razonamiento mediante el cual construyó su teoría sobre todo deductivo, pero, como Hegel, tendía a costar dentro de ese marco una gran masa de datos extraídos de sus estudios históricos. Quería ser una filosofía e historia, siguiendo el modelo de ella, Marx ponía que todos los datos significativos encontrarían un lugar dentro de un marco suficientemente amplio. Como decía Hegel, “sólo los racional es real” y también Marx suponía que el materialismo dialéctico podía elaborar una teoría universal de la evolución de la civilización. Nunca abandonó esta idea pero, después de 1850, dedicó su vida de investigador menos a este tipo de especulación y más a emplear sus ideas en una interpretación histórica de la sociedad contemporánea en Europa occidental. Al hacerlo estaba desarrollando el germen más fructíferos de hegelianismo filosófico-su concepto del historia institucional-y lo que en sustancia trataba de hacer Marx le considera el capitalismo como institución social. Pensaba renunciar, naturalmente, a su propósito práctico inicial de fomentar una revolución social o de elaborar sus bases intelectuales. De ahí que, sin pensar estaba dispersando sus esfuerzos, puede dedicarse al mismo tiempo a continuos planes de organización de los partidos socialistas. Su doble plan comprendía un estudio intensivo de los orígenes económicos de las clases sociales existentes y un análisis económico completo de la naturaleza del antagonismo entre esas clases. Ambas líneas de investigación constituyeron los temas principales de su obra sobre *El capital*. La primera la condujo a una investigación histórica acerca de los orígenes de la organización capitalista en la industria, el auge de la clase media y la formación de su contrapartida, la clase industrial asalariada, a la que Marx consideraba justamente como el principal resultado de la sociedad europea moderna. La segunda pretendía respaldar el estadista y o con un análisis económico preciso del capitalismo, en las líneas ya citadas por los economistas clásicos para mostrar al mismo tiempo el mecanismo a través del cual el capitalismo produce las dos clases principales y las bases de su inevitable y creciente antagonismo. Esta parte de la obra de Marx desembocó en la teoría de la plusvalía, extendió desgraciadamente monopolizar el estudio del socialismo marxista en sus primeras etapas.

En los capítulos históricos de *El Capital* especialmente aquellos en que se refiere historia de los inicios de la organización capitalista, antes del siglo XVIII, y a la formación de una clase exclusivamente de sus salarios son lo mejor de toda la obra de Marx. Apenas han sido superadas en

la actualidad, a pesar de la atención escritores posteriores han prestado a la historia económica, inspirados en no poca medida en los hallazgos de Marx. Abrió los grandes caminos para enfocar el estudio histórico del capitalismo, especialmente en cuanto a cómo el nuevo sistema industrial afectaba la historia social: la formación de un proletariado mediante el divorcio del campesinado de los hechos comunes a la tierra, la destrucción de la industria artesanal por el desarrollo de la organización capitalista, el incremento regular de tamaño y poder de las unidades de esas organizaciones y la aceleración de estos procesos por la expropiación de la Iglesia y la explotación colonial de América y las Indias. El rasgo distintivo del análisis de Marx fue su asiento en los cambios de las relaciones humanas y sociales resultan de los cambios industriales y comerciales y, particularmente, de la paralización y de formación de las vidas de los trabajadores debido al aumento creciente de la división del trabajo. La tesis general de Marx era que la clase trabajadora ha sido sometida por la organización industrial a un régimen que no está de acuerdo con la profesión de la libertad y la igualdad en la filosofía democrático-burguesa.

En la manufactura, el enriquecimiento de la fuerza productiva social del obrero colectivo, y por tanto del capital, se halla condicionada por el empobrecimiento del obrero fuerzas productivas individuales.¹⁹

Marx creía, erróneamente, el capitalismo dependía de una reducción progresiva de los niveles de vida del trabajador. No estaba equivocada de pensar que las condiciones de trabajo en las minas y las fábricas, en la época en que él escribía eran con frecuencia escandalosas, que las horas de trabajo no sólo para los hombres sino para las mujeres y los niños eran terriblemente largas el cuidado de las máquinas ponía frustraciones y riesgos que no habían existido en un sistema más primitivo de producción. Los capítulos descriptivos de *El Capital* iniciaron el conjunto de las críticas de la industria capitalista de son corrientes en la actualidad y reforzó hípicas con muchos datos estadísticos y otros datos extraídos de los informes oficiales. Esta parte de su obra fue probablemente escrita en colaboración con Engels, que había publicado su libro, *The Condition of the Working Class in England*, en 1844. Marx examinó con realismo temas tales como la recurrencia periódica de las crisis, la existencia inclusive en las épocas prósperas de un desempleo tecnológico crónico, la destrucción de los oficios calificados por las nuevas máquinas, el desplazamiento de trabajo calificado por el no calificado, el ahogamiento de los oficios no industrializados y el desarrollo de un lumpenproletariado desempleado. Como sucedía con sus estudios históricos, la característica nueva y distintiva del análisis de Marx era su asiento en las repercusiones sociales de la industrialización, en su tendencia a debilitar a los grupos sociales primarios, como la familia y por tanto, en los problemas humanos que creaba. La cualidad contradictoria del capitalismo le parecía, como había sucedido con Hegel, su paradójica unión de organización y anarquía: la organización tecnológica de la producción unida a una anarquía del cambio, una elaborada concordancia social de las unidades de producción aunada a una indiferencia casi completa por la adaptación de los medios industriales a los fines humanos. Aunque el ideal sólo era manifestado de una manera ocasional y de paso, Marx siempre tenía en cuenta el contraste entre el capitalismo y una economía planificada y socializada, destinada a producir y distribuir los bienes cuando y donde se hiciera una necesidad legítima de ellos.

La fuerza real de la obra de Marx estaba, no es un razonamiento teórico sino en el vigoroso realismo con el que pinte las condiciones reales de trabajo y, al hacerlo, describió al capitalismo no regulado como un parásito que devora la sustancia humana de la sociedad. En realidad, aunque no

¹⁹ *El capital*, k vol. I, trad. Inglesa de E. y C. Paul, pp. 294 ss. (ED. del F.C.E., 1959)

por su intención, *El Capital* fue el primero y probablemente el más fuerte de los ataques críticos a la fealdad moral de una sociedad adquisitiva sin protección adecuada para su fuerza de trabajo industrial. Característicamente, no obstante, más nunca emprende su ataque contra el capitalismo como un juicio moral abierto, ni su argumentación de que el capital explota al trabajo significa que los trabajadores se encontrarán mejor bajo algún sistema anterior de producción. La dialéctica era para él una garantía y afirma con frecuencia que el capitalismo es un avance sobre el feudalismo que lo precedió. Tampoco significan las crueldades del capitalismo que los capitalistas sean crueles personalmente; capitalistas y trabajadores por igual se encuentran presos en el sistema y deben hacer, en general, lo que el sistema requiera. Desde el punto de vista de Marx, el sistema mismo tiene contradicciones inherentes y, en definitiva, lleva los elementos de su propia destrucción, pero lo que lo hace autodestructivo es que contiene los gérmenes de un sistema superior y mejor está luchando por surgir. Implícitamente, pues, las críticas de Marx siempre miran más bien hacia el futuro que así el pasado: hacia lo que él cree que a decir la condición del trabajador en una economía racionalmente planificada y socializada. Algo así debe ser, creía, el resultado lógico de una economía despojada de las contradicciones del capitalismo. No trató de describir esa economía futura ni la formuló como un ideal por el que hubiera que luchar. Creía, como Hegel, que el curso de la historia es inevitable irracional: los hombres lucharán pero, en definitiva, su lucha será a favor de aquello que demanda sea que deben crear. Así, dentro de un árido análisis de las causas y efectos económicos, Marx desarrolló realmente una fuerte llamada moral, apoyado por una convicción cuasi religiosa. No era nada menos que una llamada a participar en la marcha de la civilización y el derecho; y fue esta llamada la que trajo verdaderos ejércitos de trabajadores al socialismo marxista.

EL FIN DEL CAPITALISMO

El objetivo primordial de *El Capital* era, pues, mostrar que el capitalismo, al destruirse a sí mismo, debe dar origen al socialismo, su antítesis. El plan del razonamiento de Marx era aceptar la teoría del valor trabajo, que Ricardo había convertido en el príncipe central de la economía clásica y que Marx consideraba como una teoría auténticamente científica del capitalismo y demostrar luego, dialécticamente, que es lógicamente incoherente. El concepto básico del análisis de Marx era la "comilla plusvalía". La diferencia clásica del capitalismo había sido la tesis de que, en un sistema de libre cambio todos recibirían, a largo plazo, un valor equivalente al que aportan al mercado, obteniendo así su participación equitativa del producto social. Marx trataba de demostrar, en contra de esto, que en un sistema industrial en donde los capitalistas son dueños de los medios de producción, el trabajo siempre se verá obligado a producir más de lo que recibe y más de lo necesario para el funcionamiento del sistema. Los salarios, en general, corresponderán al mínimo de subsistencia, no como había sostenido Malthus por la presión de la población sino porque el sistema de propiedad privada y la monopolista del capitalista en el sistema le permitiría apropiarse de la plusvalía en forma de utilidades y rentas. Este argumento con sus infinitas ramificaciones y sus excesivos tecnicismos, condujo a una larga controversia que se produjo en su momento, pero que pasó de moda aún antes de llegar a su fin. Porque la teoría del valor de Ricardo, de la que partía la controversia, parece obsoleta a los economistas marxistas cuando aún la polémica estaba en pleno desarrollo. La economía marxista en general y la teoría de la plusvalía en particular pertenecen pues, propiamente, a la historia de la teoría económica. Los marxistas de hoy lo dan por supuesto, aunque un marxista la naciente como Lenin casi nunca se refería a ello. Marx, la teoría de la plusvalía era la clave de su argumentación, puesto que constituía la base de su conclusión, en el sentido de que el

sistema capitalista debía llevar en sí mismo los elementos de su destrucción. La teoría traía consigo dos afirmaciones que siguen siendo artículos de fe para los marxistas posteriores: primero, el capitalista debe pertenecer inevitablemente y, segundo, que su desaparición debe dar origen inevitablemente al socialismo.

El análisis económico de Marx produjo, pues, a varias predicciones acerca del curso que debe seguir una sociedad capitalista en su camino hacia el fin definitivo. Por la competencia de los capitalistas entre sí, la industria tenderá a concentrarse en unidades cada vez mayores de producción. Éstas tenderán a hacerse monopolistas y la riqueza se concentrará en unas cuantas grandes fortunas cada vez menos numerosas. La competencia para mantener altas las ganancias a la más severa la explotación y la clase trabajadora se empobrece la cada vez más. Como el trabajo es crónicamente incapaz de consumir todo lo que produce, una economía capitalista estará sujeta periodos de sobreproducción, de depresión y de desempleo. Los pequeños negociantes, los agricultores, los artesanos independientes-la pequeña burguesía, restos de una economía artesanal-se verán reducidos cada vez más al nivel de proletarios asalariados y una sociedad capitalista tenderá a polarizarse, entre los capitalistas, con su clase satélites por una parte y las masas proletarias por otra. En definitiva, sostenía Marx, esto debe provocar una situación revolucionaria en la que los expropiadores serán expropiados en los medios de producción socializados.

Todas estas predicciones fueron objeto de una prolongada controversia y, juzgadas a la luz de lo que sucedió después de Marx, sus valores eran muy variables, lo que sugiere que no eran deducciones de una teoría sólida sino, cuando resultaban correctas, intuiciones penetrantes acerca de la manera en que habrían de funcionar la industria capitalista. La tendencia de las unidades locales y comerciales a combinarse y crecer en tamaño y la tenencia a la sucesión de siglos recurrentes de prosperidad y de presión quedaron comprobadas, aunque las compañías tendieron a extender la propiedad antes de mediar la de las implicaciones de control que Marx le atribuía. Por otra parte, la predicción de la clase trabajadora se vería progresivamente empobrecida resultó muy cerrada, puesto que las sociedades industriales elevaron indudablemente su nivel de vida. La predicción de que la clase media baja sería absorbida por el proletariado asalariado también resultó falsa, puesto que la industrialización incrementó gradualmente a la clase llamada de cuello blanco que, según la clasificación de Marx, debe ser considerada como pequeña burguesía. Aunque el capitalismo asumió proporciones internacionales, como había expuesto más, la clase trabajadora de los países más altamente industrializados no mostró una tendencia a unirse para realizar una lucha de clases internacional, como había despegado confiadamente Lenin que ocurriría en 1914. Tampoco es evidente el industrialismo capitalista agudizará el antagonismo de clases. Si es posible a ser estas comparaciones amplias, parece más cercano a la verdad afirmar que las sociedades industriales son menos estratificadas que las sociedades artesanales, de sus divisiones de clase son más fáciles de atravesar y que son extraordinariamente estables. Las revoluciones sociales se produjeron en Rusia y en China, no en Inglaterra ni en Alemania. La certidumbre de Marx acerca de la validez de su método favoreció una tendencia a predecir que la revolución y el desplome del capitalismo eran inminentes y estas predicciones resultaron erróneas en la mayoría de los casos, puesto que la revolución no se produjo o estalló en los lugares imprevistos.

La otra mitad de la profecía de Marx-el colapso del capitalismo sería seguido por una economía socializada o colectiva-era una especulación que dependía totalmente de la dialéctica. Había tras ella, ciertamente, una actitud perfectamente justificada de repugnancia contra las brutalidades del capitalismo en sus orígenes. Pero la dialéctica no le permitía pensar en términos críticos; había que hacer una predicción y lo que revise tiene que resultar. El desarrollo debe

conducir al opuesto de donde parte y lo puesto del capitalismo es el comunismo. Sin ninguna razón sustancial, Marx creía que todos los males del capitalismo se concentraban en la propiedad privada de los medios de producción y por eso pensaba que la abolición de la propiedad privada cortarían el mal de raíz. La “anarquía” de la producción de vida a la propiedad privada y a la competencia será seguida por una economía planificada y armonizada, “una asociación de individuos libres, que trabajan con medios de producción de propiedad conjunta de inteligentemente emplean sus fuerzas de trabajo reunidas como una fuerza de trabajo social combinada”. El primer paso de este fin es colocar a la producción “bajo el control consciente y planificado de la sociedad” o, en una palabra, bajo la propiedad del estado. Debido a este cambio, toda la estructura de clases basada en una industria de propiedad privada será minada y destruida en definitiva y surgirá una sociedad sin clases en la que no será ya necesaria la coacción. El estado, según la famosa frase de Engels, “se desvanecerá”, puesto que es un órgano de represión en una sociedad basada en la explotación que, inexplicablemente, la especialización y la división del trabajo dejarán de ser necesarias. Como decía Engels, en una famosa frase tomada de Satin Simon, “el gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas y la dirección del proceso de producción”.²⁰

Esther el pago de Marx por todo el desprecio que había acumulado contra los socialistas utópicos o, quizás, era la división apocalíptica necesaria para ser convincente cualquier teoría de la revolución social: las relaciones humanas que a lo largo de la historia han sido dominadas por la fuerza y la explotación tienen que ser sustituidas, en algún momento por otras relaciones plenamente idealizadas y fundadas en la cooperación. La sociedad sin clases es el mito futuro que compensa las desilusiones del presente y las deserciones de la revolución misma. Pero, unida la idea de que la historia tiene un fin inevitable, el mito del futuro puede ser una peligrosa filosofía moral. Porque el futuro es lo que nunca llega y si el presente es el dominio de la fuerza, la fuerza quedará siempre justificada moralmente si conduce al fin predestinado de la historia: o sea, nunca en la práctica. Marx abrigaba, como Hegel, algo así como un desprecio por los escrúpulos y los ideales y las convicciones morales y, tanto por temperamento como por convicción, creía que la reforma era imposible. La sociedad, tal como es, tiene que ser “destruida para comenzar de nuevo y, aunque la revolución debe ser planeada, lo que ha de seguir a la revolución puede confiarse al nuevo orden. La moral social de la visión apocalíptica en el fanatismo, pero más allá de esa visión existente una posibilidad que la existencia de más no llegó nunca a considerar, es decir, que llegara a producirse la revolución. La moral social de una utopía realizada puede caer fácilmente en el cinismo.

LA ESTRATEGIA DE LA REVOLUCION SOCIAL

Marx consideró siempre su propia filosofía como la orientación para una triunfante revolución proletaria y su carrera se dividió entre la investigación y la labor de dirigente socialista. Sería difícil citar algunas manifestaciones de radicalismo político en Europa occidental después de Marx que no resultará influida por su pensamiento. Pero ha habido dos grandes movimientos políticos que se han proclamado versiones auténticas del marxismo y son, al mismo tiempo, tan semejantes citan sorprendentemente diferentes de su relación con Marx es un factor importante para entender la filosofía de este. Me refiero, primero, al socialismo de partido tal como existió en Europa occidental hasta la Primera Guerra Mundial, segundo, al comunismo tal como ha existido desde la revolución rusa de 1917. Este surgió directamente de aquél, puesto que Lenin y del líder de un partido marxista

²⁰ *Anti-Dühring*, trad. inglesa de E. Burns, p. 315. Cf. la carta de Engels a Bebel, 18-28 de marzo de 1875; Marx- Engels Correspondence, 1846-1895, pp. 332 ss.

ruso y, sin embargo, también puede el destructor de la segunda internacional, organización de los partidos socialistas marxistas. La enemistad entre comunistas y socialistas se hizo todavía más aguda que la enemistad entre los comunistas y los partidos de la clase media. La estrategia de los partidos comunistas había sido totalmente diferente de la de los partidos socialistas. Porque éstos, en mi los hitos 14 habían ganado posiciones de considerable fuerza política en distintos países de la Europa occidental, especialmente en Alemania, y en general fuerza creció atrayendo votos en las elecciones libres, una vez que se extendió el sufragio a las clases trabajadoras. El partido de Lenin, por el contrario nunca fue ni pretendió ser un partido popular que obtuviera sus fines mediante el apoyo de las masas. Y, sin embargo, es verdad que tanto el socialismo de partidos como el comunismo derivaron sus concepciones diferentes de la estrategia de Marx. Una explicación más amplia de esta aparente paradoja debe basarse en la explicación de la versión leninista del marxismo, que aparece en el siguiente capítulo; aquí basta señalar que el propio Marx sugirió dos líneas distintas de estrategia, cualquiera de las cuales podría ser considerada como la consecuencia justa de su filosofía.

En primer lugar, parece probable que Marx, quizá alrededor de 1850, cambiará de idea acerca de la estrategia de la revolución, aunque nunca lo dijera explícitamente. En el *Manifiesto del partido comunista* (1848) negó enfáticamente que los comunistas formarían un partido político; son “el sector más avanzado y decidido de la clase trabajadora” y esta expresión es obviamente el origen de la definición que hace Lenin de su partido como la “vanguardia” del proletariado. Marx creía, en esa época, era inminente una revolución burguesa en Alemania y también creía que sería impulsada por una revolución socialista en Francia. En consecuencia, podía pensar que una élite de revolucionarios dedicados, con un programa definido y en aclarar comprensión de la necesidad histórica de la revolución social, podría actuar con éxito como un estado mayor de todos los movimientos proletarios radicales como por ejemplo, los sindicatos de izquierda. Aparentemente, sin embargo, pronto se convenció de que estas organizaciones radicales pequeño burguesas eran demasiado fuertes para hacer manejadas de esa manera y, con el fracaso de los intentos revolucionarios de 1848, sacó en consecuencia es necesario un largo periodo preparatorio, Mientras la industrialización crear en los trabajadores una conciencia de clase efectivamente revolucionaria. Creía que la revolución social era inevitable pero también creía, de acuerdo con su teoría de la evolución social, que no podía “hacerse” una revolución mientras la sociedad burguesa no hubiera desarrollado todas las potencialidades del sistema capitalista. La estrategia implícita era doble: un Partido Socialista debe presionar por reformas burguesas que fortalecen a la clase trabajadora, pero su preocupación principal debe ser conservar su propia fuerza ideológica y su libertad de acción. No debe dispersar su responsabilidad política cooperando con los partidos de clase media. Esto fue convertido en estrategia convencional por los partidos socialistas marxistas: la negativa a aceptar cargos de gabinete en los gobiernos formados por colisión con partidos no socialistas.

Obviamente, sin embargo, si triunfaba esta estrategia, lo más probable sería que contradijera su propósito revolucionario original. Siente a fortalecer atrayendo votantes con reformas que no son intrínsecamente socialistas; inclusive el *Manifiesto* había pedido un impuesto gradual sobre la renta. A medida que un partido consigue más reformas mediante el voto, tiene menos razones para seguir siendo revolucionario. Esto es lo que tendió a ocurrir a los partidos socialistas marxistas con éxito. En 1809 cinco, hasta Engels se trataba de que los socialdemócratas alemanes tenían más éxito por métodos legales que por métodos ilegales. Los intelectuales socialistas, marxistas filosóficos, siguieron siendo revolucionarios que teoría y sólo algunos “revisionista” como Eduard Bertein, se convirtieron en evolucionistas confesos. Pero, a fines del siglo XIX, un partido como el

socialdemócrata alemán tenía pocas posibilidades de ser una revolución. En efecto, una sociedad comunista tal como imaginaba Marx se había convertido en un ideal al que había que acercarse a través de métodos políticos liberales, mediante un proceso infinitamente largo. Se suponía que, si llegaba producirse una revolución, conservaría todas las conquistas políticas democráticas que se habían logrado mientras tanto. En 1914, algunas de estas creencias se habían convertido en la convicción arraigada de los marxistas en los partidos socialistas de Europa occidental.

En segundo lugar, Marx tendía a ser una distinción entre la estrategia apropiada a un partido socialista en un país con una economía industrial “madura” y la adecuada a otro, en un país con una economía relativamente atrasada. Sólo el primero podía hacer una revolución, puesto que la revolución debe producirse, en última instancia, en una economía desarrollada. Quedaba todavía el problema de que estrategia deberían seguir los partidos socialistas en los países marginales al desarrollo. Marx tendía a considerar a Francia común haría a natural de una revolución y a considerar a Alemania como relativamente atrasada, como lo era efectivamente en vida además, pero no en 1914. Por razones obvias, las observaciones de Marx acerca de la estrategia que debía seguirse en un país atrasado tenían especial importancia para los marxistas rusos. Fue así, como dos documentos el propio Marx nunca publicó, pero que dictó Engels después de la muerte de Marx asumieron, para Trotsky y Lenin, una importancia tal como nunca la vía tenido para los socialistas alemanes.²¹

En 1850, creyendo que estaba a punto de estallar una revolución burguesa en Alemania y que ésta triunfaría, Marx escribió un Discurso al Comité central de la Liga Comunista (para la cual había sido escrito el *Manifiesto*), haciendo recomendaciones a la minoría socialista acerca de la estrategia relativa a esta revolución. Un partido socialista, dice, debe cooperar con los revolucionarios de clase media hasta que triunfe la revolución. Entonces debe volverse contra sus aliados; de mantener intactos su propio centro de poder; y, aunque no pueda esperar el triunfo de la revolución socialista, de utilizar todos los medios de subversión y obstrucción para impedir que la economía vuelva gobierno se establezcan. Debe instigar a los campesinos pobres contra los campesinos ricos; debe tender a la nacionalización de la tierra; y debe obligar al gobierno revolucionario, en lo posible, atacar a la propiedad privada. En resumen, el grito de batalla de los proletarios debe ser: “la revolución permanentes”. Así, en 1850, Marx creó el concepto de revolución permanente y que Trotsky adoptó y desarrolló en 1906 y que fundó, en lo sustancial, la política que siguió Lenin en 1917, en relación con la revolución burguesa en Rusia.

Mucho más importantes fueron los comentarios de Marx al programa elaborado en el Congreso de Gotha que, en 1875, reunión en Alemania a una serie de organizaciones radicales que constituían el comienzo de lo que resultó después un verdadero partido socialista. Los comentarios de Marx fueron fragmentos muy agresivos y no fueron dados a la publicidad entonces en aras de la armonía, pero se dirigían contra un estado de cosas en Alemania que, más que ningún otro escritor de Marx, se parece al estado de cosas que prevalecía en Rusia cuarenta años después. Como decía Marx, “La ‘clase trabajadora’ de Lehman y esté integrada por campesinos, no por proletario”. Lo que “quieren” conscientemente los campesinos es muy distinto de lo que deben querer y, por tanto, de lo que “realmente” (o dialécticamente) quieren. En una sociedad cada vez más industrializada, son políticamente impotentes para cualquier propósito constructivo pero, simplemente por el peso de su número, constituyen un factor crítico en la situación. Aunque son incapaces de asumir la dirección,

²¹ *Adress of the Central Committee of comunist Leaeue, March, 1850*, publicado por Engels en 1885. *Marx and Engels: Selected Works (Moscú, 1955)*, vol. I, pp. 106-117. *Marginal Notes to the Programme of the German Workers Party, 1875 (crítica al Programa de Gotha)*, publicado por Engels en 181. *Ibid.*, vol. II, pp. 18-37.

pueden ser impulsados y guiados y su descontento puede canalizarse en apoyo de la minoría proletaria, la única que puede asumir la dirección de una auténtica revolución socialista. Los efectivos fijados por el programa criticado por Marx eran criticados en el sentido de que no eran en absoluto socialistas, sino simplemente equipos de cualquier evolución de clase media: el sufragio y otros derechos políticos. Éstos tienen valor en una sociedad pre socialista pero, en relación con el socialismo, son simplemente “juegos de niños”. Las sugerencias de Marx acerca del control de una sociedad predominantemente campesina por una “vanguardia” proletaria surgió, evidentemente, el plan de Lenin de 1905 para una “Dictadura democrático revolucionaria del Proletariado y el Campesinado”. Las notas marginales de Marx al Programa de Gotha contenía también su más amplia referencia la transición a una sociedad capitalista a una sociedad socialista aún que, significativamente, es más bien una referencia de una definición. La transición se producirá en dos etapas. La propiedad estatal de los medios de producción abolir al de por sí la propiedad de la plusvalía y realizará la suposición burguesa de dar a los trabajadores el pleno valor de lo que producen. Esto no constituida, sin embargo, el auténtico comunismo, que debe abolir la división del trabajo y aumentar el producto social para permitir la realización del ideal comunista: “cada uno de acuerdo con sus capacidades, a cada uno de acuerdo con sus necesidades”. En el periodo de transición entre capitalismo y comunismo, “el estado no puede ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado”. Obviamente, las notas de Marx al Programa de Gotha, así como otras observaciones encerradas en otros escritos, contienen el germen de lo que expreso posteriormente Lenin, en 1917, en su opúsculo sobre el *Estado y la revolución*.

La filosofía social de Marx fundó, pues, dos concepciones de la estrategia política que ese mostraron divergentes en la práctica. Una, desarrollada por el socialismo marxista de partido, esperaba que la evolución de la industrialización produciría un proletariado con conciencia de clase, que crecería en fuerza hasta que pudiera asumir el poder de una sociedad ya políticamente democrática. Hasta 1914, ésta pareció ser la línea principal de una estrategia marxista ya en vías de éxito, a través de la organización política de la clase trabajadora y grandes partidos populares como el de los socialdemócratas alemanes. El liberalismo político era el antecedente necesario de esta estrategia y la revolución sería un su mansión de un largo camino de desarrollo político y económico y de educación popular. Otra línea, que caracterizó después de 1914 la estrategia del leninismo, volvió a las primeras etapas del pensamiento marxista, que consideraba el comunismo como él ideal de una élite intelectual o de una minoría proletaria sumergida en una sociedad predominantemente campesina y sin derechos políticos liberales. Para esta corriente, la revolución era una realidad actual y el antecedente de la transformación política y económica. Se fundaba principalmente en las observaciones, un poco incidentales, de Marx de la estrategia propiedad a los partidos comunistas en las sociedades atrasadas. Por lo que se refiere a sus intenciones, los marxistas rusos no pensaban abandonar ni modificar el principio central de la filosofía social de Marx, es decir, el determinismo económico y, sin embargo, inevitablemente los marxistas occidentales pensaban el estaban descartando.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

Isaiah Berlin, *Karl Marx, His life and Enviroment*, 2ª ed. Londres, 1948.

Midell M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, 2ª ed. Revisada. Cambridge, Mass., 1948.

R. N. Carew Hunt, *Marxism, Past and Present*. Londres, 1954.

R.N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism*, 2ª ed. Londres, 1957, parte I.

G.D. H. Cole, *The Meaning of Marxism*. Londres, 1948.

Karl Feden, *The Materialist Coception of History: A Critical Analysis*. Londres, 1939.

Sidney Hook, *Towards the Understanding of Karl Marx: A revolcucionary Interpretation*. Nueva York, 1933

Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intelctual Development of Karl Marx*, Nueva York, 1936.

Sidney Hook, *Reason, Social Myths and Democracy*, Nueva York, 1940, Caps. IX-XII.

Jhon H. Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism*. Londres, 1957.

Harold J. Laski, *Karl Marx*, trad. española de A. Castro Leal, México, Fondo de Cultura Económica, 1935.

A.D. Lindsay, *Karl Mrax's Capital: An Introductory Essay*. Londres, 1925.

H.B. Mayo, *Democracy and Marxism*. Nueva York, 1955.

Franz Merhring, *Karl Marx: The Story of His Life*, trad. inglesa de Edward Fizgerald, Nueva York, 1935.

Alfred G. Meyer, *Marxism: The Unity of Theory and Prctice*. Cambridge, Mass, 1954.

Jhon P. Plamentaz, *German Marxism and Russina Communis*. Londres, 1954, Parte. I.

K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, ed. Revisad, Pricenton, N. J., 1950, capitulos XIII-XXI.

Joan Robinson, *Ensayo sobre la economía marxista*, trad. española de Emilio Adame. México, Fonod de Cultura Economica, 1944.

Arthur Rosenberg, *Democracy and Socialism: A Contribution to the Political History of the Past 150 Years*, trad. inglesa de George Rosen, Nueva York, 1939.

Otto Rühle, *Karl Marx, His Life and Work*, trad. inglesa de E. y C. Paul, Nueva York, 1949.

Vermon Venable, *Human Nature: The Marxian View*, Nueva York, 1945.

XXXV. EL COMUNISMO.

LA FILOSOFIA de comunismo es una versión revisada del marxismo, digitalmente la obra de Lenny y por eso se llama frecuentemente "marxismo-leninismo". La participación de Trotsky, fue realmente considerable, es negada u oscurecida sistemáticamente por los autores comunistas por la expulsión ulterior de Trotsky del partido. La definición oficial de la relación de Lenin con Marx, expuesta por Stalin en sus *Fundamentos del leninismo* (1924), es que "el leninismo es marxismo en la etapa del imperialismo y la revolución precaria". Se acentúa, pues, la importancia de los escritos y discursos de Lenin durante la Primera Guerra Mundial y después de la revolución comunista de Rusia de 1917. De la definición de Stalin se desprende, pues, que las revisiones de Lenin oro provocadas por la evolución del capitalismo duro pero después de la publicación de *El Capital* (1800 en principio), especialmente su expansión colonial y, por tanto, su supuesta responsabilidad por la guerra de 1914. En el mismo ensayo, de Stalin se refería a otra interpretación de la filosofía de Lenin: que era una adaptación del marxismo a la situación de Rusia, rechazada por supuesto por Stalin porque reducía al leninismo a una simple adaptación ideológica local de Marx. No obstante, la segunda interpretación ha sido repetida con frecuencia productores no comunistas, ya que en 1914 Lenin había sido por más de 12 años el jefe de un ala del marxismo ruso y la mayor parte de sus escritos hasta el momento se había referido, efectivamente, los problemas de un partido ruso.

Las dos interpretaciones acerca de Lenin contienen elementos de verdad, pero ninguna expresa justamente la enorme importancia de su versión del marxismo. Además, aunque las dos interpretaciones parecen independientes y hasta opuestas están, por el contrario, estrechamente relacionadas. No hace falta subrayar que el espíritu de Lenin siempre estuvo absorbido, antes y después de 1914, con los problemas de un partido revolucionario ruso. También es cierto que la guerra desvió su atención hacia el imperialismo, pero sus trabajos sobre este tema no fueron en realidad muy originales yaquis. Ampliamente la autores anteriores, marxistas y no marxistas que en muchos casos habían aportado un análisis científico más incisivo del desarrollo del capitalismo el de Lenin. Como es de costumbre, Lenin se interesó casi exclusivamente por el lado tácito del imperialismo-las oportunidades que ofrecía a un dirigente revolucionario-y la guerra le abrió los ojos a las posibilidades exponía el descontento y las aspiraciones nacionales de los pueblos coloniales. La experiencia de Lenin como dirigente del socialismo revolucionario ruso resultaba directamente significativa en un sentido. Porque lo que logró Lenin en Rusia fue hacer triunfar al marxismo en un país relativamente subdesarrollado en la industria, con la economía principalmente agraria y una población en gran medida campesina, un tipo de país que siempre había sido impenetrable al marxismo de la Europa occidental. Las condiciones con que tropezó el Lenin en Rusia eran ampliamente características de los países atrasados y coloniales en todo el mundo; en consecuencia, su adaptación del marxismo a Rusia resultó una adaptación del marxismo a la etapa del imperialismo, no porque la cara el marxismo a los países imperialistas, sino porque sus métodos eran efectivos en las dependencias coloniales de los países imperialistas. Esto no era, o supuesto, lo que quería decir es tal y, pero contribuía a que su interpretación resultará más o menos veraz. Como clase, los países subdesarrollados tenían pequeñas, pero fuertes minorías europeizadas, capaces en un momento dado de controlar la política y manejar la economía; tenían aspiraciones nacionales y sufrían necesidades económicas que hacían casi imperativa la industrialización; experimentaban una fuerte tendencia adoptar los métodos rusos como medio para obtener amplios resultados en un plazo corto; y no poseían una tradición política ni una organización que pudiera actuar como freno contra el

empleo de métodos exigieran exorbitante costo humano. El éxito de Lenin en Rusia ejerció una fuerte atracción sobre sus países. El leninismo puede definirse, pues, como una adaptación del marxismo a las economías industrializadas y a las sociedades con una población predominantemente campesina; su importancia mundial depende de que el mundo está lleno de esa clase de sociedades.

El marxismo tuvo siempre dos significados para Lenin lo mismo sigue sucediendo con el comunismo. En uno de esos significados, el marxismo era para Lenin una especie de credo o símbolo religioso, el objeto de una creencia no sujeta a ninguna duda y, por tanto, un dogma; en este sentido, el marxismo aporta al comunismo la fuerza adhesiva de una fe un ideal común. Así, Lenin apoyo frecuentemente determinado política citando una frase o unas tesis de Marx, que pudiera servir de lema y que podía adaptar a esa política por una especie de exegesis escolástica. A la inversa, condenaba frecuentemente la política de un opositor sosteniendo que era contraria a algún aspecto de Marx, así como algunos religiosos utilizan estos de la Biblia. Las acusaciones más frecuentes y agudas que Lenin dedicó a otros marxistas-y su vida estuvo llena de esas controversias-se basaban en que estos “adulteraban” el sentido de Marx, tal como se expresaba una interpretación literal y correcta del texto. Lenin creía realmente de esta manera incuestionable en algunas de las afirmaciones generales de la filosofía de Marx, como por ejemplo, la necesidad absoluta de una revolución social o la certidumbre absoluta de que la revolución crearía una sociedad comunista sin los males del capitalismo. Creencias como éstas eran para él simples cuestiones de fe y, en este aspecto cuasi religioso, el marxismo era objeto de su total dedicación; a ser la revolución era para ir un imperativo moral. Al mismo tiempo, el marxismo tenía otro sentido para Lenin: como Marx mismo, afirmó siempre que la filosofía debía ser una guía para la acción. En este sentido, el marxismo no era un cuerpo estático de reglas sino una serie de ideas sugestivas podrían ser utilizadas para analizar una situación, afirmando sus posibilidades y llegando así al curso de acción más efectivo. No hay razón para dudar que Lenin aplicó el marxismo de esta manera. Toda su vida fue un estudioso dedicado, no sólo de todo lo que había escrito Marx y Engels sino también de toda la obra de los demás autores marxistas, en alemán un ruso. En este aspecto práctico, el marxismo de Lenin era muy flexible. A los ojos de otros marxistas más convencionales, su acción era con frecuencia ocurren todo y estos le devolvieron con creces sus acusaciones de “adulterar” a Marx. No hubo casi una decisión política importante de su carrera que no fuera condenada, frecuentemente por miembros de su propio partido, como al marxismo. Lenin convino, así, la más rígida ortodoxia en la doctrina con una gran flexibilidad en la práctica. En realidad, la práctica precedía frecuentemente a la teoría, pero su ortodoxia reconoce los cambios que estaban introduciendo en su fuente marxista. Significante, siempre los explicaba con una interpretación destinada a demostrar que Marx siempre quería decir “realmente” lo que Lenin había decidido que se debía decir en el caso en cuestión. Es la manera normal en que los que son muy dogmáticos, pero también muy prácticos e inteligentes adaptan sus escrúpulos a lo que tiene que hacer. Toda línea

La transición de la teoría y la práctica del marxismo en los partidos de la Europa occidental a lo que en definitiva resultó la teoría y la práctica del marxismo soviético no podía realizarse de una sola vez. Se efectuó resolviendo los problemas especiales de Rusia a medida que se hacían más urgentes. Los dirigentes rusos partieron del presupuesto de que el gran Partido Pocial-demócrata en Alemania era un modelo a seguir, pero frecuentemente tal cosa resultaba imposible. Lenin y Trostky, en su calidad de revolucionarios rusos, se veían obstaculizados frecuentemente por su lealtad a las tradiciones del marxismo occidental e inclusive después de que se había convencido de la necesidad de desviarse de aquél, su labor más difícil era convencer a sus propios seguidores. La formación del

leninismo se realizó, pues, paso a paso; consistió en encontrar la política aplicable a medida que guían los problemas usar esa política lo mejor posible al marco del marxismo. Para comprender toda la estructura, pues, es necesario tener en cuenta la situación de un partido marxista en Rusia y los supuestos, convicciones y dogmas básicos, que su lealtad al marxismo imponían a los seguidores rusos. Lo que surgió finalmente de este proceso fue una resultante de ambos factores, que nadie había planeado en su totalidad. La teoría era con frecuencia improvisación, porque resolver los problemas impuestos por la situación en Rusia era una condición de supervivencia, pero siempre improvisaban a partir de una base y esa base era la filosofía marxista. Este capítulo seguirá, en su orden generalmente cronológico, los principales pasos en la construcción del marxismo soviético.

EL MARXISMO RUSO

Cuando se fundó por primera vez un partido socialista marxista en Rusia, a principios de la década de los 80, surgió la orientación de un socialismo característico de su país con una filosofía agraria y humanitaria en general. La mental desde filosofía era la idea de que una sociedad socialista podría desarrollarse a partir del comunismo primitivo de la aldea rusa, sin pasar por la etapa de la industrialización. Como dijimos en el capítulo anterior, el propio Marx no dejó de considerar esto como una posibilidad. La implicación tácita de esta filosofía era que la propaganda socialista debía dirigirse principalmente a los campesinos y, cuando se intentó, fracasó terriblemente. En consecuencia, los marxistas rusos se adhirieron desde un principio a la idea de que la línea del desarrollo social establecida por Marx-del feudalismo al capitalismo y de éste al socialismo-era una ley absoluta del evolución. Concluyeron que la propaganda socialista, en Rusia como en todas partes, debía dirigirse a una clase trabajadora urbana, industrial. Ningún marxista ignoraba naturalmente el atraso industrial de Rusia ni el hecho de que la clase trabajadora industrial era una pequeña minoría en una población en su mayoría agraria y campesina. La dirección de su teoría se disponía, no obstante, a los marxistas rusos empequeñecer la importancia del campesinado. Una primera fuente de la fuerza de Lenin como dirigente revolucionario era indiscutiblemente convicción de que ninguna revolución podía tener posibilidades de éxito sin la aceptación, cuando menos, del campesinado. Compartía plenamente la teoría marxista de que una revolución socialista debía ser un movimiento proletario; pero nunca perdió de vista el hecho de que debía ganarse, a cualquier precio, la adhesión cuando menos temporal de los campesinos. Así, en 1917, buscó su simpatía posponiendo su solución John o cualquier solución socialista-del problema de la producción agrícola. En resumen, utilizó conscientemente el hambre de tierra de los campesinos para maniobrar los y conseguir su pasividad temporal, mientras la producción industrial socializada expresaba crecer.

La "ley" rígida del evolución social suponía también que un partido marxista en Rusia debía ser, y seguir siendo, marginal al movimiento socialista europeo. Porque, si era posible "saltar las fases naturales del evolución", sólo una revolución de clase media sería factible en Rusia y eso debía ser "concluida" antes de que madurar el momento del triunfo de una revolución socialista. Un partido marxista en Rusia estaba, pues, en una situación totalmente diferente a la de un partido marxista en Europa occidental. Porque la teoría de más su práctica como revolucionario supone que la Revolución Francesa había establecido que de una vez por todas el predominio del capitalismo burgués tipo de la sociedad moderna bucea y nada semejante había sucedido en Rusia. La revolución rusa de 1095 fue, pues, un acontecimiento trascendental para los marxistas rusos. Demostró que podía realizarse en Rusia una revolución burguesa. Planteó un problema estratégico de primer importancia: ¿cuál debía ser la política de un Partido Socialista revolucionario respecto de un partido revolucionario burgués en una sociedad atrasada, donde el partido de clase media estaba

del lado del progreso y el Partido Socialista no tenía posibilidad de lograr sus fines? Marx no daba una respuesta clara a esta interrogación sino sólo algunas sugerencias referentes sobre todo a Alemania, a la que consideraba en su tiempo un país atrasado. En 1905 y 1917, Lenin y Trotsky tropezaron con este problema; ningún marxista ruso creyó, hasta mucho después de 1917, de la revolución rusa pudiera ser duradera si no era apoyada por otras revoluciones en los países industriales “más maduros” del Europa occidental.

Otro problema estratégico esencial al que debía enfrentarse un partido marxista en Rusia el tipo de organización del partido que podía tener más posibilidades de éxito; más específicamente, ¿cómo debía dividir sus energías entre las actividades legales y las extralegales? Ni Marx ni la experiencia del Partido Socialista alemán podían aportar mucha orientación directa. Después de 1850, Marx y Engels habían roto sus relaciones con la clandestinidad, medida que ningún líder socialista en posición de sus facultades habría seguido en la Rusia zarista. El partido socialdemócrata alemán había crecido atrayendo votantes, en un país donde la clase trabajadora ya poseía el derecho de sufragio. Hasta 1906 nada semejante existía en Rusia e, inclusive después, la historia de la Duma, como todas las reformas zarista, fue una historia trágica: demasiado poco y demasiado tarde. Los partidos socialistas occidentales suponían que las reformas políticas liberales y los derechos democráticos tales como la libertad de expresión y de asociación, serían los antecedentes de su triunfo y presumía, por tanto, que los partidos socialistas serían partidos de masas como otros partidos políticos y tendrían una organización interna democrática. En Rusia se pudiera profesar principios semejantes como un ideal, pero en con Partido Socialista hubiera podido seguirlos; es dudoso que, como esta orientación, hubiera podido triunfar una revolución. La organización del partido fue definitiva en la determinación de la naturaleza política del comunismo.

Los marxistas rusos estuvieron divididos y subdivididos acerca de este problema de la organización del partido, desde los primeros años del siglo XX. la primera aparición de Lenin en el papel de teórico marxista puede proponer tipo de organización por el partido y, al final de su vida, y del jefe del ala bolchevique del Partido Social-Demócrata marxista.¹ Fue ante un cínico como un organizador, pero primero fue organizador y sus escritos séricos siempre se referían especialmente a la práctica. Prácticamente todo lo que escribió, excepto su *Desarrollo del capitalismo en Rusia*, que fue escrito durante la etapa de su exilio en Siberia, se refería a una situación específica fuera ocasionada por algún acontecimiento en particular. Durante años, antes de la revolución, se distinguió por la rudeza de las polémicas del partido, en las que se participó. La controversia entre la facción bolchevique de Lenin o si podrá, la menchevique, se desarrolló con toda la sutileza dialéctica que caracterizó siempre al marxismo ruso. Tras el bizantinismo había, sin embargo, una diferencia real y absolutamente práctica, no relación con los principios marxistas, acerca de los cuales estaban de acuerdo ambas facciones, sino respecto de la organización y la táctica adecuadas para un partido revolucionario socialista. En general, los bolcheviques consideraban el centro del movimiento debía ser la conspiración clandestina y las actividades extralegales de esa clandestinidad. Lógicamente se

¹ Los términos bolchevique y menchevique, que significan respectivamente mayoría y minoría, fueron asignados a las dos facciones, por primera vez, debido a la situación accidental de su fuerza relativa en una convención del partido en 1903. Lenin siguió llamando a su facción “la mayoría” por el prestigio que suponía este nombre, aunque generalmente no constituía una mayoría y en ocasiones casi dejó de existir como partido. La escisión que comenzó en 1903 no se hizo permanente y completa sino en 1912. En el intervalo de una desconcertante serie de “unificaciones” y nuevas divisiones, como cambios de posición de ambas partes. Solo puede generalizarse en relación con cada una de las tendencias. Curiosamente, las dos facciones parecían aproximarse en la doctrina, cuando la división se hizo permanente. Por esta ha podido concluirse que: “En último análisis, la división real del partido era mucho más de temperamento y de tácticas que de doctrina.”. Leonard Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union (Nueva York, 1960)*, p. 132. Para los detalles de la historia del partido hasta la revolución, véase la primera parte de este libro.

desprendía que el núcleo del partido debía ser un grupo interno de revolucionarios profesionales, absoluta y fanáticamente dedicados a la revolución, rígidamente disciplinados y organizados, no demasiado amplio para la necesidad de mantener el secreto y que actuara la “vanguardia” de todos los elementos potencialmente revolucionarios, aunque no lo fueran realmente, en los sindicatos y entre los trabajadores. Los mencheviques es, sin negar que la acción extralegal fuera necesaria, tendían a considerar como fin del movimiento revolucionario la organización de la clase trabajadora para la geopolítica legal. De ahí que el partido fuera para ellos una organización de masas, tendiente a incluir el mayor número posible de sindicatos y otras agrupaciones de trabajadores. Necesariamente, pues, su forma de organización tendría que ser descentralizada o esas, de carácter feudal y, potencialmente cuando menos, “democrática”. La ideología de los dos grupos correspondiente al, a estos dos puntos de vista. Reflejaba, por una parte, la relación de un conspirador revolucionario con una sociedad secreta ilegal y, por otra parte, la relación de un obrero con su sindicato.² Y estas actitudes suponían, como se verá, agudas diferencias en opinión acerca del curso que seguiría la revolución después de su triunfo inicial. Es evidente que el punto de vista de la región de Lenin tiene una afinidad clara con el de vista que había sido característico por mucho que de las organizaciones revolucionarias rusas y hasta de las organizaciones terroristas, marxistas o no, mientras que el de sus opositores era un intento por imitar el camino seguido por los partidos marxistas en Europa occidental. El marxismo de Lenin era, en este aspecto, característico de Rusia y más cercano a los escritos revolucionarios demés de alrededor de 1080 50 el año posterior de la tradición marxista occidental.

LA TEORÍA DEL PARTIDO DE LENIN

Este problema de la organización del partido fue el tema de la primera obra teórica importante de Lenin, un folleto titulado, *¿Qué hacer?*, que publicó en 1902 en *Iskra*, un nuevo periódico planeado durante mucho tiempo y fundado por él. Trabajo fue un duro ataque al sindicalismo economista y a todas las formas de revisionismo marxista, pero demostraba su admiración por los revolucionarios, y hasta los terroristas, de los años setenta,. Su tesis principal, se convirtió en el principio de organización del partido de Lenin, expresa brevemente en este pasaje:

un núcleo pequeño, compacto, integrado por trabajadores leales, experimentados y regios, con agentes responsables en los principales distritos y relacionados por todas las reglas de estricto secreto con las organizaciones de revolucionarios puede, en el amplio apoyo de las masas, y sin una serie de reglas precisas, realizar todas las funciones de una organización sindical y realizarlas, además, tal como lo desean los social-demócratas.³

No estaba dentro de la personalidad de Lenin, sin embargo, postular una forma de organización para el partido simplemente sobre la base de la conveniencia. Sabía muy bien, y también los habían sus opositores, que un partido como el descrito en el pasaje citado no estaba planeado de acuerdo con la línea de la social-democracia en Alemania. También sabía que iba en contra de los principios aceptados del marxismo. Ningún pasaje de Max ha sido citado más frecuentemente que la famosa frase: “la emancipación de la clase trabajadora corresponde a la clase trabajadora misma”. Esta frase resumía el sentido práctico del materialismo económico, que las relaciones de producción

² Bertran D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution* (Nueva York, 1948), p. 367.

³ *Collected Works*, Vol. IV, libro II, p. 194. *Selected Works*, *vol III*, p. 133. La edición inglesa de las *Collected Works* (*Obras Completas*), traducida de la edición rusa publicada por el Instituto Lenin de Moscú, no está completa. La *Selected Works* (*Obras escogidas*), en 12 volúmenes, responde aun selección hecha por el Instituto Lenin. Ambas han sido publicadas por International Publishers, Nueva York.

crean la ideología revolucionaria característica del proletariado y que esta ideología es la fuente de una efectiva revolución social. Partiendo de este principio, los marxistas habían distinguido siempre entre su propio socialismo “empírico” y el utopismo, así, entre la revolución “inevitable” y las revoluciones “fabricadas” por los idealistas y aventureros. La revolución social no puede simplemente lograrse por la fuerza o la exhortación, adelantarse a la estructura del desarrollo industrial, del que depende una mentalidad proletaria. Sabiendo todo esto, Lenin comprendía que su concepción de los dioses del partido era lógicamente insostenible, sin un cambio correspondiente en la teoría marxista de las ideologías. En consecuencia, introdujo una crítica aunque le ni acudió a una cita del *Manifiesto comunista* para apoyar su modificación.⁴ el razonamiento marxista son, afirmó, confundida la mentalidad o la ideología del sindicalismo con la del socialismo. Espontáneamente los trabajadores no se hacen socialistas sino sindicalistas; el socialismo tiene que ser les inculcado desde fuera por los intelectuales de clase media.

Dijimos que no podía existir todavía una conciencia social-demócrata entre los trabajadores [en las huelgas que estallaron en Rusia en los años noventa]. Esta consecuencia sólo podía serles inculcada desde fuera. La historia de todos los países demuestra cómo la clase trabajadora, dejará sus propios esfuerzos, sólo puede desarrollar una conciencia sindicalista, es decir, puede comprender por sí misma la necesidad de agruparse en sindicatos, para luchar contra los patronos y tratar de obligar al gobierno aprobar la legislación laboral necesaria, etc.⁶

La filosofía socialista de Marx y Engels, sostenía Lenin, reúne histórico creado por representantes de la *intelligentsia* porque esa y fue introducir en Rusia por un grupo semejante. Un movimiento sindical es capaz de elaborar por sí mismo una ideología revolucionaria. Dedicó un Partido Revolucionario tenga elegir entre permitir que los sindicatos se han presa de ideología de la clase media o adoctrinarlos con la ideología de los intelectuales socialistas.

Esta concepción del ideología era una característica de toda la manera de pensar de Lenin se merece un comentario. En primer lugar, Lenin postulaba punto de vista que parecía natural para un intelectual revolucionario ruso, acostumbrado a pensar en la revolución como algo que debe ser llevado a las masas “desde fuera” y dispuesto a creer el pueblo, de no ser dirigido por los intelectuales, se mostraba soñoliento, inerte e incapaz de pensar por sí mismo. En segundo lugar, el punto de vista de Lenin no era evidentemente normal para un marxista en Europa occidental. Porque, en efecto, Lenin decía que la clase trabajadora no se inclina mucho naturalmente a la revolución, ha aprendido muy poco de su experiencia con la industria capitalista y, en general, poca capacidad para reflexionar acerca del lugar que ocupa en la sociedad o la manera de mejorarlo. Todo esto iba en contra del ella marxista de que es precisamente el experiencia industrial la que crea un proletariado y lo hace inherentemente revolucionario. Por último, el pensamiento de Lenin tenía un matiz definitivamente antidemocrático, como si no confiara realmente en el proletariado, aún cuando estuviera planeado ostensiblemente un partido proletario, para formar un gobierno proletario. Porque el proletariado de Lenin requería, evidentemente, ser manejado y maniobrado por líderes no proletarios, pero conocedores de lo que debe querer el proletariado aún que pocas veces lo quieren realidad. La tesis de Lenin sobre los sindicalistas resultaba curiosamente paralela a la tesis de Marx sobre la pequeña burguesía, políticamente importante salvo si se sigue al proletariado o a la burguesía. Pero, paradójicamente, Lenin aplicaba esta tesis al proletariado mismo y para él la ideología proletaria no era creada por una clase social sino por un pequeño grupo de intelectuales de

⁴ Leini citaba una frase del *Manifiesto comunista*: “ los ideólogos burgueses que se han elaborado al nivel de comprender el movimiento histórico como untod”.

⁶ Collected Works, Vol. IV, libro II, pp. 114 ss. Selected Works, Vol. II, p. 53. Las Cursivas son de Lenin.

clase media. Su concepción de la ideología era ultra intelectualista, porque sólo el experto marxista es realmente competente para tener una opinión acerca de la estrategia proletaria y el proletario la posición singular de necesitar un consejo experto, hasta/saber lo que es el proletariado. Por la misma razón, su consecuencia práctica era la manipulación, porque el proletariado tiene que ser maniobrado para que se comporte como proletariado. Años más tarde, después que Lenin forma festivamente un gobierno, lo llamó “un gobierno para la clase trabajadora, de los elementos avanzados del proletariado [el partido], pero no de las masas trabajadoras”. La excusa para eso era, originalmente, el atraso de la clase trabajadora rusa, pero se hizo característico de todos los partidos comunistas.

Esta actitud hacia el proletariado y su ideología ejemplificó una etapa del pensamiento de Lenin que aparece en tantos contextos debe ser considerada como característica de su filosofía personal. Generalmente establecía un contraste entre “conciencia” y “espontaneidad” y tenía una confianza exagerada en la primera y una arraigada desconfianza por la segunda. La conciencia significa, en general, inteligencia: la facultad de comprender y prever; la capacidad para organizar, hacen planes, calcular las oportunidades; la burguesa para aprovechar las oportunidades, anticipar los movimientos de un opositor y prevenirlos. El producto último de la conciencia es la ley de la historia de Marx, que permite a un partido inclusive, por así decirlo, anticipar la historia misma, planear sus movimientos de acuerdo con la tendencia general del cambio social. La política era literalmente, para Lenin, el arte de lo posible aún en una escala cósmica; la victoria corresponde al partido que posee a la más clara percepción del “paso siguiente”. El partido de Lenin era la encarnación de la conciencia, la personificación de la previsión perfecta y una idealización estar preparados para todas las contingencias. En “espontaneísmo”, por el contrario, significaba impulso, estímulo o voluntad. En un nivel social es la tremenda emoción de un gran movimiento social, esencialmente sigo en comprensivo, pero irreversible y provisto de la fuerza sin la cual no es posible ningún cambio social revolucionario. La actitud de Lenin respecto del espontaneísmo era de respeto, fuertemente teñido de desconfianza y hasta de temor. Creía que no podía hacerse nada importante ese fenómeno y que no podía ser provocado por ningún líder o partido, pero desconfiaba de ello como algo sin objeto determinado, primitivo, y lo tenía como imprevisible. Dirigente suficientemente asunto, suficientemente armado con todos los artes que puede elaborar la conciencia, puede guiar, dirigir, maniobrar el espontaneísmo por la línea del progreso en vez de permitir que la pierna en una violencia sin sentido. Las masas encarnan el espontaneísmo lo mismo que el partido encarnada la conciencia. El partido es la élite inteligente e instruida, esencialmente desprovista de fuerza por sí misma, pero capaz de una fuerza infinita, se pueden caminar el enorme impulso del descontento social de las masas y la acción de las masas. Como filosofía personal, se trataba de una curiosa mezcla de arrogancia intelectual unida, es de sospecharse, con una buena dosis de duda y aún de escepticismo y, en el fondo, se acercaba más a Schopenhauer que a Hegel. Era quizás natural, en el caso del frustrado intelectual ruso, agudamente conscientemente de su aislada superioridad, con profundas aspiraciones, poca esperanza real y una honda necesidad de seguridad. En el plan universal, el partido de Lenin era nada menos que un proyecto para controlar el destino humano y reducirlo a un plan a ejecutar bajo la dirección y el control burocráticos.

El contraste del espontaneísmo y la conciencia de Lenin matizaba el sentido que daba la democracia. Su partido estaba destinado a ser una élite, una minoría escogida por la superioridad intelectual moral, el sector más avanzado de la clase trabajadora y, por tanto, su “vanguardia”. Pero Lenin no pensaba crear una aristocracia. Porque, tal como concebía la labor del partido, se distinguía pero no se encontraba separado uña alejados del pueblo al que dirigió. El dirigente del partido puede

perder el contacto de dos maneras son pecados mortales en el código de luchador del partido comunista. Una es “adelantarse”, es decir, ir más rápidamente, de lejos de lo que puede convencerse al pueblo para que no siga o proponer un camino, aunque sea en sí justo, para el cual todavía no haya sido preparado el pueblo mediante la propaganda. El otro es “quedarse atrás”, es decir, no ir tan rápidamente como podría incitarse a marchar al pueblo. La democracia no significa para Lenin mucho más que un cálculo preciso de la posición intermedia entre los dos errores. No significaba que un dirigente democrático debiera revisar la voluntad popular, porque éste siempre corta de vista o supone un juicio hado. Lo que quiere el pueblo es importante sólo para calcular lo que se le puede inducir a hacer. Al decir cuál es la política objetivamente correcta, el partido, armado con la ciencia marxista, tiene siempre razón o está tan cerca de la razón como es humanamente posible. De ahí que un dirigente no tenga nada que aprender acerca de los fines del pueblo al que dirigió. Tiene mucho que aprender acerca de cómo impulsarlo lo más rápidamente y lo más lejos posible sin utilizar indebidamente la fuerza, que funciona mejor si se emplea moderadamente. La democracia del partido consiste en aceptar lo inevitable, obtener sus fines principalmente mediante la propaganda y la orientación y mantener la fuerza dentro de los límites que le impiden hacer fracasar sus propios fines. Lenin siempre consideró democrática la política que siguió en 1917, de entregar la tierra a los campesinos.

La teoría del partido de Lenin estaba perfectamente de acuerdo con su concepción de la ideología. El partido tenía tres características principales que se convirtieron en características de los partidos comunistas de todo el mundo. Primero, se suponía que el partido poseía un singular conocimiento y penetración del marxismo, con el único método de la gran fuerza y utilidad, la dialéctica. Esta era considerada como una ciencia, pero las facultades que se le atribuían se salían de lo que se consideraba generalmente como científico. Porque pretendía prever el progreso social y ser una guía de la política conducente al progreso. En consecuencia, puede originar decisivamente que son realmente morales y hasta religiosas. El marxismo se convierte así, pues, para un partido comunista en una doctrina cuya pureza debe ser conservada y, si fuera necesario, impuesta por el partido tiene algo, pues, de sacerdocio y exigir de sus miembros la correspondiente sumisión de juicio y una sujeción total de los fines privados a los fines realizados. Segundo, el partido de Lenin, que era en principio una élite cuidadosamente seleccionada y rígidamente disciplinada, nunca fue planeado para convertirse en una organización de masas para ejercer su influencia través del convencimiento y la atracción de votantes. Pretendía poseer una superioridad intelectual y moral, intelectual porque está compuesto por adeptos a las teorías de la ciencia única del partido inmoral porque sus miembros se dedican sin ningún egoísmo a la realización del destino de la clase social que pretenden representar, que es también el destino de la sociedad de la especie humana. Su ideal era de dedicación absoluta, primero a la revolución y después a la construcción de la nueva sociedad cuyo camino fue abierto por la revolución. Tercero, el partido de Lenin estaba planeado como una organización rígidamente centralizada, excluyendo cualquier forma de federalismo o autonomía de sus organismos locales o de cualquier otro género. Debía tener una organización casi militar, sosteniéndose sus filas a una estricta disciplina y reglas de obediencia y sus dirigentes a una década jerárquica de autoridad de la cima a la base. Permitted la libertad de discusión entre sus miembros acerca de las cuestiones políticas a uno de sillitas por el partido pero, una vez tomada la decisión, debía ser aceptada y seguirá sin discusión. Lenin llamó a esta forma de organización “centralismo democrático”.

Desde principios del fin de su carrera, Lenin estuvo convencido de que el éxito de su movimiento dependía de dos factores: la unión material a través de una organización y una disciplina

regidas y la unión y de lógica, a través del marxismo como credo o como fe. Se proponía hacer la revolución sobre estas dos bases y nunca abandonó la creencia en su eficacia. Sería fácil citar muchas declaraciones en este sentido, pero la siguiente basada para ilustrar el punto.

En su lucha por el poder, el proletariado no tiene más arma que la de la organización. Dividido por el predominio de la competencia mágica en el mundo burgués, quebrantado por el trabajo esclavo para el capital, constantemente empujado hasta las “más bajas cimas” de la más tremenda pobreza, salvajismo y regeneración del proletariado puede convertirse, y se convertirá inevitablemente, en una fuerza invencible sólo cuando su unidad ideológica en torno a los principios del marxismo se consolide mediante una unidad material de una organización, que una a millones de obreros en el ejercicio de la clase trabajadora.⁶

No es difícil entender por qué el plan de organización del partido de Lenin tropezó con agudas críticas, sin excluir las de otros marxistas. Estaba totalmente en desacuerdo con la organización aplicada por todos los partidos marxistas que habían tenido algún éxito en occidente. Podía reclamar a su favor las exigencias de cualquier partido legal en la Rusia zarista, pero esto no lo salvaba de la crítica, ni siquiera de los marxistas rusos que no pertenecían a la facción de Lenin. Porque sus consecuencias antidemocráticas y sus implicaciones antiliberales eran claramente percibidas. La marxista polaca, Rosa Luxemburgo, decía que lo que Lenin llamaba “disciplina proletaria” era la disciplina impuesta por el Comité central, no “la autodisciplina voluntaria de la social-democracia”. La crítica más a las al partido de Lenin fue formulada como predicción por su futuro colaborador, entonces su decidido opositor, Leon Trostky.

La organización del partido asume el lugar del partido mismo; el Comité central asume en lugar de la organización; y, por último, el dictador asume el lugar del Comité central.⁷

El plan de organización del partido que trazó Lenin contenía los principios según los cuales fue organizado el partido hasta 1917, cuando tomó el poder y de acuerdo con los cuales están organizados todavía hoy los partidos comunistas. Sin embargo, la teoría de 1902 no era todavía el partido de 1917 y el partido, tal como existió durante la vida de Lenin, no era igual al partido de Stalin. Aunque se fijaron los principios generales, casi siempre que se aplicaba un principio se ocasionaban diferencias de opinión y algunas veces agudas controversias. En que se convirtió el centralismo democrático y como se transformó en una línea rígida será el tema de otro capítulo.

LENIN Y ELMATERIALISMO DIALECTICO

Los escritos de Lenin acerca del partido y, en realidad, todo lo que escribió lo revelan claramente como hombre de acción, político, práctico, astuto y no demasiado es, dispuesto a manejar su marxismo, como manejaban generalmente a sus aliados, para sus propios fines. Había, sin embargo, otro aspecto sorprendente de su carácter que raramente descubría. La idea de la dialéctica lo fascinaba. La estudio no sólo con Marx sino también en Hegel, de cuya lógica se derivó el concepto y llenó muchos cuadernos de notas con sus reflexiones acerca de esto. En cierto sentido, la obsesionaba el misterio filosófico de la relación entre el pensamiento y realidad o conocimiento y acción y creía que la dialéctica era la clave del misterio. Esta era la raíz de su fe fanática en el

⁶ One Step Forward, two Steps Back (1904), selected Works, vol. II, p. 466.

⁷ En un venenoso ataque a Lenin, incluso en un folleto titulado *Our Political Task*(1904). El Ataque no fue ocasionado por el entusiasmo democrático de Trostky, sino por una disputa en torno a la conducta de Lenin en el consejo editorial de Iskra. En realidad, las ideas de Trostky acerca de la organización del partido eran muy semejantes a las de Lenin. Véase Isaac Deutscher, *The Prophet Armed, Trostky: 1879-1921* (1954), pp. 45,78 ss.

marxismo, ya que aceptaba seriamente la tesis de Marx sobre Feuerbach, en los filósofos sólo han interpretado el mundo y lo que hay que hacer es transformarlo. La dialéctica, escribió Lenin en uno de sus cuadernos, es “la idea de la relación universal, muerte de viviente de todas las cosas entre sí y la reflexión de esta relación es la concepción del hombre”.⁸ Aquí como siempre se refiere Lenin a “todas las cosas” está pensando en los hechos de la historia social, en la que todos los acontecimientos directa o indirectamente parecen relacionadas con el pasado y el futuro y con todos los demás acontecimientos en una red infinitamente complicada de fuerzas opuestas y semejantes. Existen obstante, pensaba, una relación o nudo principal que, si se resuelve, explica todo el problema. Y el pensamiento, misteriosamente, lo duplicará todo-lo “refleja” según la metáfora habitual de Lenin-lo analiza, encuentra el nudo y hace posible una nueva combinación de las partes en un nuevo modelo. No obstante, el pensamiento en sí no es más que una serie de atracciones, “imágenes”, “producciones” mientras que en “la vida real” las abstracciones se unen en alguna extraña manera para formar algo nuevo y único. La vida es perfectamente nueva, está llena de auténticas posibilidades que pueden resultar en uno u otro sentido, es más “original” de lo que puede preverse; o, como decía Hegel en un aforismo del grado de Lenin, ninguna nación aprende nada de la historia. No obstante, paradójicamente, no hay manera de aprender efecto de la vida, de la experiencia, o de la historia. Y aunque todas las reglas que pueden obtenerse de la vida fallan-nunca debe seguirse mecánicamente como si lo nuevo sólo fuera una repetición de lo ya sucedido-comprendiendo sus reglas puede producirse la chispa de perfección capaz de hacernos comprender cuál ha de ser el “siguiente paso”. La dialéctica significaba para Lenin esta unión de abstracción e intuición, o de agotamiento e improvisación, de su propia actitud como dirigente ejemplificó con toda frecuencia. Se sitúa, por así decirlo, entre el pasado y el presente aportando el conocimiento de lo pasado y una visión de lo que deberá ser. De ahí que constituyera un objeto permanente de interés para Lenin-algo así como una ciencia, pero todavía más, quizás, como una mafia.

Un libro escrito por Lenin estuvo dedicado a estudiar seriamente este tema: su *Materialismo y empirio-criticismo* (1909).analizó allí se incrementa la dialéctica, su relación con las ciencias naturales y sociales y los sistemas filosóficos como el materialismo, el idealismo y el positivismo científico. Pero cualquiera que acuda esta obra en espera de encontrar una explicación del auténtico interés de Lenin por la dialéctica se sentirá decepcionado, aunque sí puede aprenderse algo acerca de su posición intelectual y su manera de actuar. En realidad, el libro fue escrito incidentalmente, en una de las disputas del partido en las que siempre estaba envuelto⁹. Varios miembros de su fracción que se habían unido a él porque estaban de acuerdo con las prácticas bolcheviques se había sentido atraídos durante mucho tiempo por el neokantianismo , una tendencia que prevalecía en Alemania finales del siglo XIX. Éste interés nunca había sido un secreto y Lenin había tolerado la herejía doctrinal para conservar la cooperación de sus miembros en el partido. En 1909 uno de ellos había cobrado influencia suficiente como para poner en peligro el liderato de Lenin y éste decidió no tolerar más la herejía. Su libro fue un acto más que una purga dentro del partido. Si Lenin hubiera querido probar simplemente que cualquiera que pretendiera ser marxista italiano al mismo tiempo tenía una verdadera confusión de ideas, era respondió perfectamente a la realidad. Hay, ciertamente, algunos pasajes ocasionales, mencionados en el capítulo anterior, en los que Marx y Engels hablaban del materialismo dialéctico como una hipótesis de trabajo y también esta opinión era, indudablemente, una concesión al Kantianismo. Pero era imposible que el materialismo dialéctico fuera al mismo tiempo me hipótesis de trabajo y una ley de la lógica y Marx lo definía generalmente como esto

⁸ Alfred G. Meyer, *Leninism* (Cambridge, Mass., 1957), p.10

⁹ Vease Wolfe, *Three Who Made a Revolution* (1948), capítulo 29.

último; nada, salvo una reconstrucción total de la base a la cima, quedó convertida Marx hegeliano a kantiano.

Hasta ahí tenía razón Lenin, pero su libro estaba lejos de ser simplemente un análisis lógico de los sistemas filosóficos diferentes. Estaba expulsando a los renegados del partido y, como reconoció ingenuamente en otra parte, una vez que un opositor está fuera del partido, ni la verdad ni la justicia deben impedir que se le desacredite. No tenía escrúpulos, pues, para malinterpretar sus opiniones y consideraba su filosofía simplemente como una desviación de la ortodoxia marxista, que hacía el juego al enemigo burgués.

No se puede eliminar siquiera supuesto básico, una parte sustancial de esta filosofía es el marxismo (es como si fuera un sólido bloque de acero) sin abandonar la verdad objetiva, sin caer en brazos de la falsedad burguesa-reaccionaria.¹⁰

El objeto específico de la de Lenin en el positivismo científico del físico Ernest Mach, cuyo esfuerzo por formular una filosofía de la ciencia sin compromisos con la metafísica era entonces un ejemplo del neokantianismo y que había impresionado en especial a los jueces dice es que Lenin quería eliminar. Lenin tomó sus argumentos, casi en su totalidad, de *Anti-Dühringy el Feuerbach* de Engels, pero su argumentación era muy distinta que la de Engels. Engels criticaba la seriedad de sus opositores; Lenin atacaba la personalidad de los suyos. Hasta el deseo de encontrar un nuevo punto de vista, decía “revela cierta pobreza de espíritu” y semejante filosofía lleva la marca de una “conciencia culpable”. “La filosofía de Mach, el científico, es a la ciencia lo que el beso de Judas a Cristo.” Lenin tomó de Engels el dogma de que sólo son posibles dos tipos de sistemas filosóficos, el materialismo y el idealismo. El materialismo, en la exposición de Lenin, se reduce a la afirmación no muy profunda de que la realidad objetiva (es decir, la materia) existe independientemente de nuestra conciencia de ella. Lo afirmaba, sin embargo, diversas maneras que, si la analizamos, tendrían implicaciones muy distintas y se reducirían simplemente, en definitiva, a reafirmar sienes de nuestra capacidad de conocer. Afirmaba en ocasiones que los objetos determinan las percepciones, otras de las percepciones nos dan impresiones correctas de los objetos (lo que no es lo mismo) y algunas más decía que conocemos directamente los objetos, como si la percepción fuera una especie de intuición. Utiliza, como si se explicará por sí sola, la metáfora de que las ideas “reflejan” a los objetos, o son “imágenes” o “reproducciones” de aquellos, pero no sugiere nada acerca del sentido, aunque interesante, que atribuía la palabra “reflejo”, en la frase antes citada, que aparece en su cuaderno de notas. Identifica el idealismo con el subjetivismo, la negación de que exista una norma de la verdad objetiva y, como Engels, consideraba que el hecho de que la ciencia diera comprobar las hipótesis teóricas demostraba la falsedad de aquel. El idealismo es falso, pero se explica, de que la existencia de seres no espaciales o intemporales fue un mito inventado por el clero para engañar a las masas- en una palabra, “el opio del pueblo”-y funcionó durante siglos. Lenin siempre utilizaba los términos “idealismo” y “clericalismo” en el mismo sentido, como una defensa de la religión para sostener a una clase dominante y justificar su explotación. Como no puede haber un camino intermedio entre el idealismo y el materialismo, un positivismo como el de Mach es una desatinada pedantería una “pretensión pseudoerudita de trascenderá el idealismo y el materialismo”-o bien un idealismo deshonesto que encubre el clericalismo bajo una supuesta aceptación de la ciencia-una charlatanería conciliadora”, “una tolerancia burguesa, dice y cobarde de los dogmas”. La exposición

¹⁰ Collected Woks, Vol. XIII, p. 281, Selected Works, vol. XI, p. 377.

que hace Lenin de la dialéctica no nos hace pensar que fuera para ir un tema de frecuente reflexión, puesto que simplemente reproduce los sentidos lugares comunes de Engels. La verdad es, al mismo tiempo, relativa y absoluta, parcialmente errónea, pero una “aproximación a la verdad absoluta, objetiva,. Todas las ideologías están históricamente condicionadas, pero hay una verdad objetiva que corresponde a toda teoría. Esto, decía, es lo suficientemente indefinido como para impedir que la ciencia se convierta en dogmática pero lo bastante definido como para excluir cualquier forma de fe o de agnosticismo.

Como expresión de una posición filosófica todo esto es inútil y, sin embargo, esclarece la perspectiva intelectual o el modo de pensamiento de Lenin. A través de toda su argumentación se aprecia una curiosa simpatía por el clericalismo y un aborrecimiento moral por el positivismo científico. Odiaba al clericalismo, o idealismo como lo llamaba, pero no lo tenía porque sabía cómo responderle. Lo entendía como un enemigo honesto que no oculta su propósito dogmático y autoritario, que tácitamente el atribuía a toda filosofía. Como escribió en uno de sus cuadernos, el clericalismo es en verdad “una flor estéril, pero que crece en el árbol vivo de un conocimiento humano prolífico, verdadero, fuerte, omnipotente, objetivo y absoluto”. Por otra parte, la interferencia de un científico como Mach ante las disputas metafísicas y el carácter ético y no autoritario de su filosofía, producía en el espíritu de Lenin una profunda repulsión moral. Era tan extraño a su modo de pensamiento que no podía considerarlo honesto.

Con esa tendencia de espíritu, no es sorprendente que le ni modificará más de lo que era su intención la explicación de Marx de la relación entre la tele de la ciencia. Marx había seguido a Hegel al considerar la dialéctica como un método especialmente adaptado a la historia y los estudios sociales por qué esos tienen que ocuparse de crecimiento y el desarrollo, que la lógica ordinaria no puede tratar. Marx había considerado que el materialismo dialéctico no desplazaba el materialismo de pensadores como Holbach, que consideraba perfectamente adecuado a campos como la física y la química sino que sólo complementaba para la aplicación a los estudios llamados “histórico”. En 1909, la situación en la física misma había cambiado. Una parte de lo que hacían científicos como Mach, o Henri Poincaré en Francia, se debía al uso de la física moderna de conceptos-la geometría no euclidiana, por ejemplo-que no tenía cabida en la física newtoniana de la generación de Marx. En cierto sentido, es la prueba de una extraordinaria fuerza intelectual y amplitud de interés es que Lenin, absorbió como estaba en la actividad política y las intrigas del partido, se hubiera preocupado por la filosofía de la ciencia. Hay que reconocer también, para ser justos con Lenin, que no se equivocaba al sospechar que otros, además de sus propios seguidores, hacían de la “nueva” física una excusa para la especulación teológica fácil. El descubrimiento de que conceptos físicos tales como los de “materia” y “energía”-seriamente distintos de la mecánica clásica-son a veces intercambiables puede inducir a pensar que se aclararían las cosas si se imaginara la energía como algo semejante al “espíritu”. Lo malo de Lenin es que, en otro sentido, lo mismo que aquellos contra quienes sostenía una objeción válida. El materialismo eléctrico era hoy siete ya masca o “ábrete sésamo”, capaz de solucionar todos los enigmas. Si los físicos y los matemáticos supieran que la dialéctica demuestra que todas las distinciones son relativas y no absolutas, no se sorprenderían si la materia aparente en determinadas circunstancias como energía y a la inversa. Simplemente confirma lo que decía Engels: Que no hay líneas fijas de demarcación en la naturaleza. Siguiendo las direcciones establecidas por la teoría marxista, es posible acercarse cada vez más a la verdad objetiva. En efecto, el marxismo transformado de explicaciones una especie de método universal aplicable a todos los temas y la única guía para confiar en todos los casos –una forma superior de conocimiento, un árbitro de todos los puntos discutibles de todo las ellos. En consecuencia, el

método último de la silla se convertiría simplemente digital autoridad y la negación de la autoridad era simplemente un herejía. Y esta es, en realidad, la crítica definitiva que hace Lenin a Mach: Por su dudoso cerca del espacio tridimensional, abandonó la ciencia por el teísmo. Este tipo de argumentación es sólo un libro sencillo, sino que también es una manifestación de Marx. Porque, aunque Marx era con frecuencia intolerante, le preocupa profundamente sus principios explicar a la sociedad, tal como la mostraba la observación y la historia. Marx tenía el espíritu de un hombre respetuoso de realidad. El espíritu de Lenin era el de un hombre de fe: si los hechos van contra la fe, tanto peor para los hechos.

Este aspecto del pensamiento de Lenin depone naturalmente más en evidencia cuando hablaba de los estudios sociales. Afirmaba que, en este campo, imparcialidad científica no sólo es imposible sino que ni siquiera hay que buscarlo. Las ideas son armas y una filosofía social simplemente parte del equipo con el que un partido interviene la lucha de clases. Los profesores de economía, decían, no son más que “agentes” entre de la clase capitalista y los profesores de filosofía no son sino “agentes” científico de la teología, que no es más que un instrumento no de la explotación. Lo más que puede descubrir una teoría realmente científica de la sociedad es un esquema general del evolución económica histórica y la lógica que condiciona esa evolución; esto lo hace el materialismo dialéctico. En filosofía, economía y política una pretensión de facilidades es simplemente una apariencia que reduce una defensa de intereses creados. Dentro del marco del materialismo del éxito, son posibles dos sistemas de ciencia social: uno producido en interés de la clase media o uno producido de interés del proletario y seguido ya sea que pertenezca la clase media o al proletariado, todo científico de la sociedad representa algo determinado. Si es honesto, empieza por confesar su fe y no por pretender y las conclusiones a las que llegue se han independientes esa profesión de fe. Lenin afirmaba, por supuesto, el ácido social proletaria es superior. Pero no es porque sea formalmente más exacta, ni siquiera porque científicamente Madrid de su conciencia. Su superioridad consiste en el hecho de que representan la ola del futuro, la extensión de una clase “en ascenso” en el primer plano del progreso social. La clase media, por el contrario, lucha en la retaguardia, un esfuerzo inútil por impedirlo demostrar el desplome del capitalismo en la lectura inevitable del comunismo. Sus ciencia es, en el mejor de los casos, estática o, verdaderamente, de decadente y reaccionaria. El argumento de Lenin puede atribuirse el mérito de la franqueza, pero supone un círculo vicioso. Porque la prueba de que el proletario es una clase “en ascenso” depende de que esa verdadera la ley que rige la historia según Marx. A no ser que el Lenin pretende que su filosofía constituya una sección al carácter partidista que contribuye todo lo demás seres, no tiene ninguna seguido Lenin consideraban marxismo simplemente como artículo de seis argumentación estaba llena, notablemente, de *odium theologicum*, adobado con epiteliosinsultante insultante y acusaciones de truco de mala fe. A este respecto, difería de mucho de Engles, al que le seguían otros puntos. Engles desde que la teoría de Duhring se contradecía entre sí; nunca surgió siquiera que Durhing fuera deshonesto.

Como materialismo y empirio-cristianismo tendía a la integración de una teoría de la ciencia, no desea mucho acerca de la literatura y el arte, pero no hay razón para dudar que Lenin estuviera dispuesto a subordinar los caminos intereses la revolución. En 1905, y del discurso de la misma polémica que culminó en 1909, afirmó que la literatura “debe convertirse en una rueda y un tornillo de la gran maquinaria social-demócrata”. Al mismo tiempo, su actitud hacia el arte era singularmente ambivalente. Parece tener una genuina apreciación por la literatura rusa; respetaba sinceramente los hombres de letras, aunque tenía una opinión pobre desabrida como revolucionario, en la música le

como profundamente, como lo demuestra la anécdota muy citada, relatada por Gorki.¹¹ Lenin era un intelectual auténtico, pero compartir sinceramente los intereses de los intelectuales, pero también un fanático, insensible como todos los monárquicos ante el sacrificio de los hombres, amigos o enemigos, y el de los príncipes, el derecho, la moral o la verdad, un objeto de su fanatismo, que era hacer la revolución. Era temerario, como lo son todos los hombres cuando no tienen una responsabilidad pero nunca será convertirse en único no, lo que ha acabado por ser su destino. Cuando escribió materialismo y empirio-cristianismo, era un exiliado y esperaba sin duda morir en el exilio. En 1909 casi nadie leyó el libro y los que lo leyeron lo tomaron como lo quiera, el producto de una espesa polémica de partida, entre un grupo insignificante de revolucionarios rusos en Suiza. Ahora en un texto autorizado, que todo estudiante de filosofía en Rusia debe estudiar y en el que debe creer y todo psicólogo ruso debe escribir su teoría de la percepción tomando en cuenta lo que escribió Lenin acerca del “reflejo”. Así como en la ciencia de Lenin creó un epígono de Marx, estaba destinada tener sus propios epígonos que decidieron en 1948, por decreto del Comité central del partido de Lenin, en mendilismo era un “fraude burgués”, perpetrado conjuntamente por sacerdote austriaco y un especialista en genética, “agente” del capitalismo norteamericano. No ante, suponer que todos los escritos controversiales de Lenin son absolutamente veraz resulta algunas veces difícil y esto podría decirse de su conversión de la dialéctica en el método científico universal. Porque el único valor de de la dialéctica es crítico: es simplemente una manera de mostrar que un razonamiento contiene una contradicción. El leninismo en el poder no acepta crítica disimule el descubrimiento de “contradicciones” en sus propias instituciones, porque esto podría ser el anuncio de una nueva revolución para convertir al socialismo el comunismo. Así en el fin de su vida, Stalin descubrió que “sólo hay una lógica formal, universalmente válida”. Pero, ¿puede un régimen conservar su honestidad intelectual, si tiene que modificar su lógica para adaptar las política?

LAS REVOLUCIONES BURGESA Y PROLETARIA

Ningún principio de la estrategia marxista fue mejor establecido que la realidad de que es imposible hacer una revolución por la fosa o la constelación, antes de que el tiempo haya “madurado” por ello, es decir, antes de que la “contradicciones” en una sociedad hayan producido una situación de gobernar. Se pensaba que esto era lo que distingue al socialismo “científico” de Marx el utopismo o simple aventurerismo. Engles había utilizado no menos de tres capítulos del Anti Duhring para reforzar e ilustrar este principio. Su *locus classicus*, sin embargo, era el pasaje en el prefacio de el capital, en el que Marx decía que, aún que una nación puede aprender a otra, “jamás podrá saltar ni destacar por decreto la fases naturales de su desarrollo”. También había dicho que “los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países nuevos progresivos del espejo de su propio porvenir”. Lo único que pueden hacer una revolucionario es “aportar y mitigar los dolores del parto” o hacer lo más rápido posible la transición “necesarias” al socialismo. En sentido literal de esos pasajes pareciese que todas las sociedades deben, por ley natural, través de las tres etapas del feudalismo, capitalismo y socialismo, haciéndose en cada caso la transición mediante una revolución. Por una razón ya mencionada, esta “le” asumía una especie de base para los marxistas rusos. Cualquier socialista marxista, sin embargo, estaba en situación de tener que tolerar temporalmente en su gobierno de clase media, alto moralmente estaba comprometido a derrocar. Su actitud justa en esa circunstancia siempre una fuente de preocupación, pero no europea occidental, a fines del siglo, se le había dado una solución convencional: los

¹¹ En sus Days with Lenin (1932), p. 52.

socialistas apoyarían la reforma cerebrales fortalecían a la clase trabajadora, pero no entrarían en gobiernos de coalición con los partidos burgueses.

En esa solución no tenía sentido para un marxista ruso. En Rusia, no había ni situaciones parlamentarias ni gobiernos de gabinete, ni se había surgido una revolución burguesa. Según la teoría, desarrollo de una economía capitalista debía provocar primer una revolución burguesa, para destruir feudalismo del gobierno zarista y establece las instituciones políticas liberales adecuadas a una sociedad. Sólo entonces podría existir la esperanza de dar al socialismo. Porque materialismo dialéctico parece aprobar el espíritu revolucionario del proletariado es educación política sólo bien producirse como resultado de la socialización el liberalismo político. Partido social uso de adaptar, pues, tácticas de las de los partido de la clase media que no están en el poder que se suponen también revolucionarios deben apoyar a una revolución burguesa. Ante, la clase media seguía siendo el enemigo de la clase intratable del proletariado y éste no debía comprometerse en una revolución progresista hasta el punto de perjudicar el éxito futuro de su propia revolución. La revolución rusa de 1905 agudizó este problema. Porque fomentó la esperanza de que la revolución rusa era simplemente y hasta íntimamente y, sin embargo, estaba lejos evidentemente de ser una revolución burguesa completo protegido nada de lo que se había producido la política europea occidental correspondía ella y tampoco en Marx podía encontrarse mucho en relación directa con este fenómeno. Porque el esquema general de la filosofía de Marx dependía del presupuesto de que la Revolución Francesa ya había marcado una línea clara divisoria entre feudalismo y capitalismo. En 1848 e inclusive después, Marx creyó que una revolución socialista no era inminente en Francia o quizás en Inglaterra. La situación más parecida a la rusa era la de Alemania, que Marx consideraba un país atrasado y que esperaba, en el 1848, que siguiera el camino ya recorrido por Francia. Aunque 1875, en la crítica al programa de Gotha, decía que “la mayoría del pueblo trabajador en Alemania está integrada por campesinos y no por proletario”, lo que describía con rectitud el estado de cosas en Rusia en 1905. A fines del siglo, se nombró como socialismo alemán debe adoptado a un programa gradual de reforma (aunque la teoría de su partido seguía siendo revolucionaria) y esto no puede servir de guía para los revolucionarios activos en Rusia. El resultado fue que algunos comentarios de dada, que parecía referirse a un país no industrializado, aunque tuviera poca relación con los conceptos generales de Marx, se volvieron muy importantes para los marxistas rusos.

El problema de las revoluciones fue el tema de muchas inquietas reflexiones después de 1905, porque ningún marxista responsable podía completar la posibilidad de “alta” la revolución burguesa, por el simple hecho de tomar el poder. Existía dos teorías incompatibles, con ellos mis acerca de las prácticas adecuadas para un partido marxista en Rusia. Una pertenencia a los mencheviques y responden a su tendencia a imitar lo más cerca posible a los grandes partidos marxista de excedente. Seguía una línea convencional: era imposible que el socialismo triunfar en Rusia antes de que se desarrollara una industria capitalista y de que proletario se convirtiera gradualmente en una mayoría. En una revolución, los marxistas deben apoyar, pues, la clase media, desde que la revolución liberarse la política, los partidos socialistas forman una posición de izquierda, hasta que en este maduro el momento para la revolución socialista. La posición táctica tras esta teoría era que la clase media rusa era en realidad, revolucionaria y asumiría la dirección y sus consecuencias serán no Partido Socialista debe buscar aliados entre los más liberales de los partidos de clase media. Aunque esta teoría era absolutamente ortodoxa, sería difícil imaginar un programa menos esperador; durante un tiempo en miedo, un partido marxista no podía aspirar más que a una posición auxiliar. No era una teoría muy realista, ya que no se tienen una política positiva respecto al campesinado, que constituía Rusia el más serio de todos los problemas éticos. Ni Lenin

ni Trosky, aunque se había sido aliado de los menchevique, podían sentirse satisfecho con este tipo de programa.

Elevó que más duro del problema de las dos revoluciones por el hecho por Trosky. En efecto, su teoría de la “revolución permanente” fue el más brillante siempre de análisis marxista que pudo encontrarse.¹² Calificaba a la teoría menchevique como marxismo “positivo”.

Imaginar que existe una dependencia automática entre la dictadura del propietario lado los recursos técnicos y productivo de un país es entender el determinismo económico de una manera muy primitiva. Esta concepción no tendría nada que ver con el marxismo.

“El marxismo es, sobre todo, un método de análisis.” Debe tomar en cuenta toda la situación, el museo y el capitalismo internacional. En primer lugar, Trosky sostenía, la clase media rusa en tímida y débil, incapaz de compararse con la burguesía francesa de 1789. Porque la industria en Rusia dependió siempre del estado y del capital extranjero que, a su vez, confiaban el estado para garantizar sus inversiones. Pero, en segundo lugar, la industria rusa ya había creado un proletariado, puesto que adoptó la tecnología moderna y organización en gran escala como cosas hechas. El resultado es que el industrial ruso tiene más medio de sus trabajadores de la autocracia. Aunque en 1848, la clase media alemana no pudo hacer su revolución y, en 1905, los trabajadores urbanos rusos dirigieron la revolución. En consecuencia, concluía audazmente Trosky. “En un país económicamente atrasado, el proletariado puede tomar el poder antes que en otros países donde el capitalismo avanzado.” Debe comenzar, por supuesto, como una revolución hasta cierto punto burguesa, puesto que debe destruir los restos del pluralismo, pero no podrá detenerse ahí. Tendrá que enfrentarse con el capitalismo, expropiado las grandes propiedades de tierras apoyando a los campesinos contra los terratenientes: ambas revoluciones coincidieron. Los campesinos, por el momento, considerara a los trabajadores como liberadores. “El poder político pasa necesariamente a manos de la clase que ha desempeñado un papel dirigente en la lucha, la clase trabajadora”; en el gobierno revolucionario será una dictadura del proletariado. Troskyllamaba a la combinación de ambas revoluciones “la ley del desarrollo combinado”.

Los trabajadores tomar el seguido pero, ¿deben conservarlo? Esto depende, sostenía Trosky, no de Rusia sino de lo que suceda en Europa occidental. La alianza de trabajadores y campesinos era temporal porque, aunque los campesinos se uniría los trabajadores contra los terratenientes, no apoyarán la colectivización ni él internacionalismo. La revolución proletaria tendrá que hacer frente a la intervención de los gobiernos capitalistas y, a su vez, los trabajadores tendrán que incitar a la rebelión al proletariado ausente. Por sí mismo, el proletariado ruso no será capaz a más de constituir una economía socialista; si no obtiene el apoyo del proletariado mundial, “la clase trabajadora de Rusia será insolvente habla platón o por la contrarrevolución”. Europa occidental estuviera realmente

¹² El título “revolución permanente”, fue tomado de un lema que propuso Marx a la Liga Comunista en 1850, cuando anticipó el próximo estallido de una revolución en Alemania. Trosky publicó por primera vez su teoría como capítulo de su historia del Soviet de Petersburgo, escrita cuando guardada en prisión después de su fracaso. Algunos fragmentos, titulados “Prospects of a Labor Dictatorship” (“Perspectivas de una Dictadura Proletaria”), se publicaron en traducciones inglesa en *Our Revolution* (Nueva York, 1918), pp. 63-144. La cita se encuentra en la p. 85. La teoría fue elaborada en *The Prophet Armed. Trosky: 1879-1921* (1954), de Issac Deutscher, pp. 149-162. La teoría tuvo una extraordinaria historia. En 1906 apenas fue destacada, en parte por que el libro de Trosky fue casi de inmediato confiscado. En 1924, Stanlin, queriendo desacreditar a Trosky, la condenó como mala interpretación del leninismo aunque, en 1917, Lenin, como todos los marxistas rusos, creía que la permanencia de la revolución rusa dependía del estallido de otras revoluciones en Europa Occidental. Stanlin sostenía que Lenin había tomado directamente de Marx todo lo importante de su teoría y que la versión de Trosky era “sabiduría desvitalizada y libresca”. *Problems of Leninism* (Moscú, 1940), pp. 122-123. Así, la revolución permanente se convirtió en “troskismo” y en herejía, con carácter retroactivo.

“madura” para la revolución era una creencia generalmente sostenida por los marxistas en la época escribía Trosky y que la llamó revolución rusa estuviera condenada, si no recibía el apoyo de revolución, el menos en Alemania, era una creencia universalmente sostenida por los marxistas rusos, aun cuando los bolcheviques tomaron el poder en 1917. Esto era lo que salvaba su ortodoxia marxista, manteniendo la revolución rusa dentro de los límites de una teoría internacional del desarrollo capitalista. La revolución de 1917, pues, formulada por Trosky Desde el punto de vista de lo que llamaba máximo vivo, una revolución socialista en el menos industrializado de los precios europeos no pierde más que una destinada ventura. Su éxito modificó en forma permanente la concepción convencional del marxismo: como dirían Stanlin mucho más después, la cadena se rompe por “el dragón más débil”. En realidad, el análisis de Trosky demostraba que la explicación económica no tiene relación con “leyes serbias del historia” de Marx.

Las reflexiones de Lenin acerca de las revoluciones no protegieron tan provisto de elegante lúdica, la teoría de la revolución permanente que, por razón alguna, no considero muy importante.¹³ Sin embargo, el mismo llegó a conclusiones no muy diferentes. Significativamente, Lenin pensaba en términos tácticos y no quería prejuzgar cómo podrán organizarse las diversas fuerzas en una revolución rusa. Suponía, como todo el mundo, y una revolución socialista podría contar con el apoyo occidental y compartiría plenamente la desconfianza de Trosky por la clase media rusa, posiblemente por la que no razones. En consecuencia, la política menchevique de una alianza con el partido de clase media le parece poco realista. Lenin acusó a Trosky de tomar en cuenta al campesinado, pero la diferencia entre ambos era cuando +1 diferencia de acento, puesto que si no podía confiarse en la clase media, la única alternativa posible era una alianza temporal de la clase trabajadora industrial con los campesinos y eso fue lo importante ideal ratificado por ambos. Lenin creía que podía iniciarse una revolución con una vuelta agraria y que podía convertirse, bajo la dirección de la clase trabajadora, en una auténtica revolución burguesa. En 1905, calificó a su programa de “dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado”. El primer paso era apoyar el campesinado con la expropiación de los grandes terratenientes, pero eso suponía el peligro de la revolución pudiera acabar en una transacción Junker, como en un Prusia. De ahí el objetivo del proletariado por impulsarla hacia una República democrática plena. En ningún momento, ni en 1905 ni más tarde, quiso crear Lenin una clase de campesinos proletariado; el único momento reformista al que temió el esfuerzo de Stolypin por hacer precisamente eso después de 1907. La política de Lenin era nacionalizar la tierra, lo que convertiría los campesinos en arrendatarios del estado es el gran paso hacia un económica obrero. También serían pasase la agricultura colectivista –hasta que un. Sería grande este paso lo descubrí a los campesinos en los años treinta- pero, en 1905, Lenin todavía pensaba en completar la revolución progreso.

La idea central subrayada por Lenin era que el campesinado tenía posibilidades revolucionarias sido proletario podía explotar pero, como Trosky, comprendía que es una alianza tenían que ser temporal. Por eso calificaba su teoría de plan para un “gobierno revolucionario provisional”. En algún momento, la alianza con el campesinado tendría que convertirse en una alianza con el proletariado de Europa occidental ello no pretendía saber cuánto duraría el intervalo entre las dos falacias. Aunque antes que Trosky especuló ocasionalmente sobre la posibilidad de que no hubiera intervalo, aunque significó afirmando que las revoluciones serían distintas.

¹³ Deutscher cree que Lenin conocía el libro de Trosky sólo de segunda mano, quizás debido a su confiscación; op. cit., p. 162. Lenin pudo haber estado dolido, también, por el duro araque de Trosky a su teoría a su partido, que ya hemos mencionado.

De la revolución democrática comenzaremos directamente a pasar, de acuerdo con el grado de nuestra fuerza, la fuerza del proletariado con conciencia de clase y organizando, a la revolución socialista. Creemos en la continuidad de la revolución. No nos detendremos a medio camino.¹⁴

Y sin embargo, mismo tiempo, escribía pasajes que habrían podido atribuirse a un menchevique.

Por supuesto entre cosas históricas concretas, los elementos del pasado se entrelazan con los del resto, ambos caminos se mezclaban... pero esto no nos impide trazar una línea divisoria lógica e histórica entre las etapas importantes del desarrollo. Hacemos naturalmente la distinción entre revolución burguesa y revolución socialista, hicimos absolutamente en la necesidad de trazar una estricta línea divisoria entre ambas, pero, ¿puede negarse que algunos elementos particulares de ambas revoluciones se entrelazan en historia?¹⁵

Inclusive diez años después del estallido de la Primera Guerra Mundial había hecho nuevamente de la revolución en Rusia un problema práctico, Lenin seguía diciendo que la transferencia a la alianza del campesinado al proletariado europeo materia para distinguir ambas revoluciones.¹⁶ Aun cuando el intervalo desapareciera en un momento dado, la distinción debía conservarse. La lucha desesperada de Lenin con su ortodoxia marxista parece haber correspondido a una razón básica: no puede abandonar la creencia en que la distinción entre ambas revoluciones garantizaba, hasta cierto punto, la democracia de la revolución socialista que habría de seguir. Porque ningún marxista puede olvidarlo, dijo en la dos tácticas arriba citadas, que no puede haber un camino de libertad real para el proletariado, algo “de libertad burguesa y el progreso burgués”, la “plena libertad política”, que consideraba incluía en su atmósfera como una dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado. Mismo tiempo, es evidente en estos agitados que, ya en 1905, Lenin había reunido todos los elementos importantes de una teoría semejante en lo sustancial a la teoría de Trosky de la revolución permanente. También es evidente, sin embargo, vigilado revoluciones se pudiera no habría una semejanza real con él prolongado desarrollo de los partidos socialistas en occidente y su experiencia con los procesos de un gobierno liberal responsable. Los escrúpulos de Lenin acerca de la “libertad burguesa” eran, básicamente, escrúpulos rituales más que una convicción real respecto al valor de la democracia política, así como los escrúpulos de Trosky en torno la dictadura del partido de Lenin eran crepúsculos rituales más que una convicción real de la negatividad de la dictadura. Todos esos escrúpulos se desvanecieron como humo antes de 1917.

EL CAPITALISMO IMPERIALISTA

El estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914 y, más especialmente, el apoyo de la guerra por los dos partidos socialistas de Europa occidental, inclinaron entre mito de Lenin hace una nueva dirección. Hasta 1914, aunque había sido un atento estudioso de toda la literatura marxista como su pensamiento se había centrado en los problemas de Partido Socialista Rusia. La guerra si marxismo en el contexto de la política nacional e internacional a la dirección de los marxistas de sus posiciones internacionalistas y antipatrióticas demostró que ésta eran cuestiones de importancia primaria para el ejercicio de la revolución. Los años que pasaron entre 1914 y el estallido de la revolución Ambrosio fueron dedicados por Lenin al estudio de la evolución el delito del realismo y sus consecuencias para la revolución socialista.

¹⁴ “The Attitude of Social Democracy toward the Peasant Movement” (septiembre de 1905), Selected Works, Vol. III, p. 145.

¹⁵ “Tow Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution” (junio-julio de 1905), Selected Works, Vol. iii, P. 99-100.

¹⁶ “A Few Thesesw” (Octubre de 1915), Collected Works, Vol. XVIII, p. 357.

La defección de los marxistas occidentales fue una conmoción para Lenin. Había dado por supuesto los contrarrevolucionarios de los teóricos alemanes como Karl Kautsky y, en principio, simplemente se negó a creer el informe de que el partido alemán había votado a favor del presupuesto médico. Cuando ya no era posible dudarlo. Kautsky se convirtió para Lenin en “el renegado”. Lenin quedó como uno de los pocos marxistas, incluyendo a Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo en Alemania, dispuesto a aplaudir la derrota de su propio país de la guerra y seguido tienen esta torpemente dispuesto a asumir esta posición de seguir un “desde de vista de la clase obrera y las masas trabajadoras de todos los pueblos de Rusia, el mal menor sería la derrota de la monarquía y el hito zarista.” Su lema era “convertir la guerra realizan una guerra civil”, es decir, en una revolución proletaria. Pero la defección en masa de los partidos socialistas lo obligó a acercarse a los evolucionistas, a los que habían despreciado insultado, pero cuyos argumentos nunca había estudiado seriamente. Las predicciones de Marx acerca de la inminencia de la revolución, la creciente pobreza de la clase trabajadora y de la reducción de la clase media baja al status de proletarios no había resultado obviamente y, aunque se inclinaba cree que los dirigentes de los partidos habían traicionado al proletariado, Lenin no podía olvidar el hecho de que el proletariado en Europa occidental no sólo se había dejado presionar y no que, en cierto sentido, había aplaudido la traición. El proletariado, que según el marxismo era revolucionario por naturaleza, había demostrado no ser en absoluto revolucionario; y esto era precisamente lo que había afirmado la tesis de Bernstein. Decía, pues, una anomalía que Lenin debían rentar: ¿cómo nadie producido la entrevista se capitalizó proletariado revolucionario en aquellos países donde el capitalismo era más avanzado? Como no tenía intenciones de renunciar a la teoría, tenía que probar el marxismo seguía demostrado que la revolución proletaria era inevitable. Tenía que demostrar, pues, el proletariado de Europa occidental había caído en uno de esos estancamientos que pueden producirse la evolución del capitalismo mundial y que, a su debido tiempo, el gusto normal de desarrollo sería reanudado. Éste era el propósito de sus principales escritos de 1915 y 1916 y estos escritos a la base de la definición oficial de su obra, en el sentido de que “el leninismo en el marxismo en la época del imperialismo”.¹⁷

En realidad, no toda la tesis de Lenin era original. El imperialismo y el capitalismo internacional no eran temas nuevos, ni para los marxistas ni para los no marxistas y, de acuerdo con las normas científicas, el análisis de Lenin era inferior a los análisis anteriores de otros marxistas.¹⁸ Acentuaba la estrategia más que la teoría económica y el peso de su argumentación tendía demostrar que las conclusiones de Marx acerca del carácter revolucionario del proletariado eran todavía válidas y seguido en resumen, siguió la línea desde hace tiempo establecido por Engles, de reconocer que Marx había subestimado las posibilidades de desarrollo dentro del sistema capitalista. El análisis económico era, en resumen, el siguiente. A medida que las unidades sociales aumentan de tamaño, tienen hacerse monopolista y, en algún punto de desarrollo de una economía capitalista, el monopolio llega convertirse en sobreprecio fundamental. La economía es organizada cada vez más en *trusts* y *cártels*. Dentro de las empresas nacionales, la competencia entre empresariado individuales desaparecen francamente y el control de la industria pasamos de los productores de mercancías a manos de financieros y banqueros. El capitán comercial se funde con el capital

¹⁷ Véase *Collected Works*, vols. XVII y XIX; *Selected Works*, vol. V. Especialmente *Under a Stolen Flag, Socialism and War*, 1915 (con G. Zinoviev); *Imperialism; the Highest Stage of Capitalism*, 1916; también *Imperialism and Work Economy* (Nueva York, 1929) de Bujarin. Todas fueron publicadas después de la revolución de marzo de 1917.

¹⁸ Entre las obras escritas por marxistas, la más importante entre las que influyeron en Lenin fue *Das Finanzkapital: Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, de Rudolf Hilferding, publicada en Viena en 1910. También se fundó mucho en *Imperialism*, de J. A. Hobson (1902, ed. rev., 1905). La bibliografía sobre el imperialismo parece reseñada en *The Patterns of Imperialism* (1948), de E. M. Winslow; véase, especialmente, el cap. VII.

bancario, que tiende más y más a ser controlado por una oligarquía financiera. Dentro de una economía si controlada, la “anarquía” que Marx atribuía la competencia capitalista se reduce sustancialmente y sus “contradicciones” son controlados pero, en el plano internacional, los resultados son requisitos. El sistema depende de las mayores utilidades producidas por la mano de obra barata y las materias primas baratas en los países subdesarrollados y los mayores ingresos procedentes del capital invertido en las, acompañados de una mayor producción, crean una presión permanente hacia la búsqueda de más amplios mercados. En consecuencia, aunque la competencia entre empresarios disminuye, la competencia entre naciones o bloques de naciones capitalistas crece; las tarifas se convierten en armas de luchas comerciales nacionales; y, así como la política nacional tiende a un socialismo de estado, la política internacional se inclinan hacia una lucha entre las naciones imperialistas por la explotación de los territorios subdesarrollados y sus poblaciones. El resultado de la guerra imperialista por la adhesión de los países subdesarrollados y la extensión de los imperios coloniales. Reducida a sus términos más bajos, concluía Lenin, una guerra como la iniciada en 1000 obreros 14 no es más que la batalla entre los sindicatos de capitalistas alemanes, con sus subsidiarios, y los sindicatos de capitalistas ingleses y franceses, con sus subsidiarios, por el control de África. El capitalismo, por otra parte, se desarrolla desigualmente. Combinaciones más pequeña de capitalistas se pelean, al borde de la gran contienda, por la consecución de objetivos menores. Los capitalistas rusos esperan controlar Constantinopla y los japoneses quieren explotar China. En naciones más atrasadas, como Serbia o la India, hay todavía movimientos nacionalistas de buena fe, como ocurrió antes en Europa. Fundamentalmente, sin embargo, el monopolio y el capitalismo financiero son desarrollos lógicos del capitalismo libre, de competencia; el imperialismo político es la consecuencia lógica del capitalismo monopolista; y la guerra es el resultado lógico del imperialismo. Por eso el imperialismo es “la etapa superior del desarrollo capitalista” y constituye una etapa de transición, que conduce a una economía y una sociedad comunista superiores.

El imperialismo surgió como el desarrollo y continuación directa de los atributos fundamentales del capitalismo en general. El capitalismo sólo se convirtió en imperialismo capitalista en una etapa muy avanzada de su desarrollo, cuando algunos de sus atributos fundamentales empezaron a transformarse en sus contrarios, cuando los rasgos de un periodo de transición del capitalismo en un sistema social y económico superior empezaron a cobrar forma y a rebelarse en todas partes.¹⁹

La teoría, pensaba Lenin, sirve para explicar no sólo la guerra sino también el cumplimiento de las predicciones de Marx sobre una inminente revolución proletaria en países con avanzadas economías industriales. Porque las grandes utilidades derivadas de los capitalistas gracias a la explotación de los países atrasados les permitían pagar los altos salarios a su modo de obra nacional. En consecuencia, la mano de obra europea, especialmente la mano de obra calificada, ha experimentado realmente una elevación de su nivel de vida. Esto se ha logrado, por supuesto, al precio de una mayor explotación practicada sobre la mano de obra no calificada de los países coloniales y subdesarrollados. En efecto, la clase trabajadora europea se convirtió en parte de un sistema mundial de explotación y, hasta cierto punto, ha participado en el botín. Temporal y localmente, pues, la lucha de clases sea mitigado un capitalismo ha encontrado un medio para tomar los efectos de sus “contradicciones” inherentes. El resultado ha sido un periodo de la historia europea, fijado por Lenin entre 1871 (fecha de la última revuelta proletaria en la Comuna de París) y 1914, en que el proletariado europeo ha sido infectado por la ideología pequeño-burguesa. Fue presa de la ilusión de los revisionistas, de que puede haber armonía de intereses entre capitalistas y

¹⁹ *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism, Collected Works, vol. XIX, p. 159. Selected Works, vol. V, p. 80.*

trabajadores, y que la evolución económica puede realizarse por métodos pacíficos o reformistas. En el año 1914, decía Lenin, encontró a “las masas proletarias totalmente desorganizadas y desmoralizadas por la inclinación de una minoría de los trabajadores situados, calificados y sindicalizados hacia una política liberal, es decir, burguesa”. Naturalmente, consideraba que eso suponía una degradación. La clase obrera europea se ha vuelto “respetable” y, en cierto sentido, parasitaria. También el capitalismo ha degenerado. Ha dejado de ser una fuerza social constructiva, como lo había sido antes diminutos entre 71; la burguesía se ha convertido en una clase decadente y reaccionaria, preocupada esencialmente por proteger sus intereses creados y con una ideología típicamente rentista. Lenin parece querer probar demasiado-es decir, que toda la sociedad europea, capitalista y proletaria, ha caído en decadencia-porque su intención era concluir que la revolución está a punto de ser reiniciada en occidente. Su valoración de la democracia política también parece ahora más negativa en 1916, cuando sostenía que era el único camino hacia el socialismo. Su actitud hacia la democracia fue siempre ambivalente, como la de Marx en la *Critica al programa de Gotha*: la democracia sólo es válida como paso hacia el socialismo, pero es un paso necesario. Lenin tiende ahora al considerarla una simple ficción y una hipocresía. Cita los controles del época de guerra como prueba de que las libertades civiles son simples dádivas lanzadas al populacho, para arrebatarlas tan pronto como ponen en peligro el control de los intereses financieros, los únicos que tienen un poder real en una sociedad burguesa. Como se verá después, la precisión de la democracia por Lenin había de descender aún más.

El punto último de la tesis de Lenin queda por plantear: demostrar, como quería serlo, el proletariado europeo es todavía revolucionario y que, como él decía, “la revolución socialista será precipitada por la guerra”. Las convicciones de una vida entera se oponían a que advirtiera como su tesis había abierto otra posibilidad, es decir, de la revolución en Europa occidental pudiera posponerse por mucho tiempo, lo que habría echado por tierra las bases de su política de convertir la guerra imperialista en guerra civil. Lo que hace es simplemente reiterar el razonamiento marxista general. El imperialismo, mediante la exportación de capitales, este apresurando la industrialización de los países subdesarrollados y extendiendo, por tanto, el capitalismo. La naturaleza fundamental del capitalismo no varía ni puede variar. Sus contradicciones inherentes no han sido suprimidas sino únicamente “transformada”, de modo que tienen que aparecer bajo una nueva forma. La clase dominante imperialista y la clase trabajadora se dividen en grupos nacionales con intereses incompetencia y estas divisiones no tienen correspondencia en el sistema de producción, que se ha hecho ya de carácter mundial. La ideología de solidaridad nacional, las políticas de protección arancelaria y monopolios nacionales son obstáculos a la expansión adecuada del sistema económico e, inevitablemente, las fuerzas de producción reafirman su acción por encima de las restricciones artificiales. Más específicamente, Lenin creía al parecer que esas contradicciones asumirían ahora dos formas. Primero, el capitalismo no será capaz de impedir o controlar las precisiones y crisis, que anticipaba más frecuentes y más severas; son una debilidad insalvable de la economía capitalista. En segundo lugar, sostenía de manera definitiva que las naciones imperialistas no pueden evitar la guerra; la guerra iniciada en 1914 no sería más que la primera de una serie de guerras entre naciones rivales por la expansión imperialista. Lenin sugería, pues, aunque no lo desarrollo, lo que para los comunistas posteriores se convirtió en las pruebas aceptadas de que el desplome del capitalismo es inevitable: guerras y depresiones consecutivas tienen que minar su poder. Las conclusiones demás fueron, así, reformuladas en lo sustancial. El Segundo Manifiesto Comunista, escrito por Trostky y adaptado por la internacional comunista en 1919, afirmaba que el espectáculo del sufrimiento humano de la Guerra Mundial “resolvía la controversia académica dentro de

movimiento socialista, acerca de la teoría del empobrecimiento”. El joven amigo de Lenin, Nicolai Burjarin, resumió así las conclusiones:

La guerra rompe el último eslabón que une a los trabajadores con sus amos, su sumisión esclavista al estado imperialista. La última limitación de la filosofía del proletariado está siendo superada; su apego a las limitaciones del estado nacional; su patriotismo. Los intereses del momento, las ventajas temporales que obtienen de los robos del imperialismo y de sus relaciones con el estado imperialista se vuelven de importancia secundaria comparación con los intereses permanentes y generales de la clase como un todo, con la idea de una revolución social del proletariado internacional que destruye a mano armada la dictadura del capitalismo financiero, suprime su aparato estatal, así cuyo un nuevo poder, un nuevo poder de los trabajadores contra la burguesía.²⁰

A pesar de la convicción con que Lenin afirmó sus conclusiones, su razonamiento general presentaba el proletariado europeo en dos aspectos absolutamente opuestos. Se ha mostrado tan pasivo durante cuarenta años que no ha podido cumplirse las predicciones de Marx acerca de la revolución; están revolucionario en 1915 esta punto de estallar una revolución. Como todos los marxistas rusos en general, Lenin siempre había dado crédito a la teoría, debido esencialmente a Kaustky, de que Europa occidental estaba madura para una revolución y, como Trostky, estaba convencido de que una revolución sólo podría sostenerse en Rusia será apoyada por una revolución en occidente. Para explicar la defección socialista debido sectas 14, aportó la teoría de que el proletariado occidental se había aliado a la burguesía para explotar a los pueblos coloniales. Ahora suponía que la guerra invertía exactitud y convertiría al proletariado occidental en guía del proletariado mundial, en una rebelión contra sus opresores capitalistas e imperialistas. No parecía haber razón, sin embargo, para que la guerra transformará las posiciones relativas del proletariado industrial de occidente y las masas de los explotados países subdesarrollados. Ello sin descubrir el principio marxista en que pudo basarse Lenin para concluir el proletariado de Europa occidental se transformaría de inmediato el revolucionario o que no permanecería inactivo mientras el desarrollo desigual del capitalismo permitiera la explotación de algún país no industrializado. A partir de su convicción, confiada, pero no particularmente bien fundada, de una revolución inminente en Europa occidental, lo que el análisis de Lenin ponía en manos del gobierno comunista estaba punto de constituir era una posibilidad de opción: podría decirse a instigar la revolución en occidente o, con la misma dosis de lógica, podría optar por un período indefinido de coexistencia con el capitalismo general. Después de 1917, Lenin predijo libremente que era inevitable la guerra entre países comunistas y no comunistas. En consecuencia, cualquier teórico podría considerar ahora la tensión dominante en la fuerza mundial como una tensión entre capitalismo y comunismo o como una tensión entre los países capitalistas, permaneciendo siempre dentro de los límites de la ortodoxia leninista.²¹

Otros cambios importantes en el marxismo son sugeridos, más o menos claramente, por la serie del imperialismo de Lenin, pero en general no son plenamente íntegramente desarrollados. Después de 1900 y siete, la palabra “proletariado” tendió a adquirir un significado muy distinto de la sección técnica que le había dado Marx. Expresiones tales como “el proletariado mundial”, equivalentes a “la clase trabajadora de los países coloniales y semi-coloniales”son de uso corriente, aún que esos trabajadores no son, en su mayoría, un proletariado directamente creado por un sistema de producción capitalista.

²⁰ *Imperialism and World Economy, Trad.ingles (1929)*, p. 167. El libro fue escrito en 1915 y Lenin redactó una Introducción. No se publicó hasta 1917.

²¹ Véase *Soviet Marxims: A Critical Analysisi (1958)*, de Herbert Marcuse

El capitalismo ha proletarizado a grandes masas de la humanidad. El imperialismo ha puesto en desequilibrio a estas masas y las ha colocado el movimiento revolucionario. El concepto mismo de “masas” ha sufrido un cambio en los últimos años. Lo que se consideraba como las masas en la época del parlamentarismo y el sindicalismo se ha convertido ahora en la capa superior. Millones y millones de los que antes se encontraban al margen de la vida política se están convirtiendo ahora en las masas revolucionarias.²²

El propio Lenin reconoció que este equivalía a un cambio fundamental en el marxismo, cuando modificó el más famoso de todos los demás de Marx, añadiéndole las palabras “y naciones oprimidas”, convirtiéndolo en: “proletarios y naciones oprimidas del mundo, uníos.” Explicó:

Por supuesto, desde el punto de vista del manifiesto comunista, esto es erróneo. Pero el manifiesto comunista fue escrito en condiciones totalmente diferentes; y, desde el punto de vista de la situación política presente, es correcto.²³

La estrategia explica el cambio es evidente: se trataba de hacer causa común entre el comunismo y los pueblos coloniales contra las potencias imperialistas. Es igualmente evidente, no obstante, estos pueblos coloniales no son proletarios en el sentido de Marx, puesto que sus economías son en gran medida pre industriales y precapitalistas. El cambio introducido al marxismo está en la misma línea que es sugerido por Trostky en 1906, cuando sostuvo que el capitalismo mundial hacía más fácil la revolución en una sociedad atrasada en una sociedad altamente industrializada y calificó de “primitivas” a la teoría tradicional. En 1918, Lenin decía lo mismo retrospectivamente, aunque con frecuencia había sostenido la opinión más generalizada: ahora, significativamente, formulaba su opinión revisionista como si fuera la interpretación “correcta”.²⁴ De ahí que correspondiera absolutamente la teoría leninista del imperialismo sí, como se decía en el párrafo anterior, la alianza occidental de capitalistas y proletarios (en el sentido de Marx) se mantuviera durante un periodo considerable en los países altamente industrializados. En este caso, parecería que la alianza a largo plazo de un país comunista no debería producirse con el proletariado occidental sino con los países subdesarrollados.

En vista de la naturaleza ambivalente de los dispersos fragmentos teóricos de Lenin acerca del imperialismo, es permisible quizá trazar una especie de teoría especulativa neo-marxista de la evolución social, muy diferente de la tradición marxista original y, sin embargo, remotamente derivada de aquella. Quizá se acercaría más a la teoría de la revolución permanente de Trostky que a cualquier teoría claramente expuesto por Lenin y esto parece más lógico, todo el curso que siguió el marxismo ruso después de la muerte de Lenin. Habría que entender, sin embargo, que no es propiamente histórico porque no puede identificarse con las ideas expuestas por ningún teórico en especial. Aparece, simplemente, como una posible sugestión formulada por Lenin y que puede entrar en las especulaciones de los leninistas.²⁵

Una posible teoría neo marxista del evolución social, en vez de ser la distinción esencial entre las clases sociales y explicar el cambio social de la tensión entre las clases como las llama, establecería la distinción primordial entre pueblos o sociedades-las sociedades capitalistas, industrializadas, altamente evolucionadas por una parte y de sociedades subdesarrolladas, pre-industriales o sólo oficialmente industrializadas por otra-. Lenin utilizó con frecuencia expresiones

²² De un discurso de Trostky en el Segundo Congreso Mundial de la Internacional Comunista. el 8 de agosto de 1920. *The Communist International, 1919-1943*. Documentos seleccionados y editados por Jane Degras. Vol. I (1956), p. 177.

²³ Citado por Alfred G. Meyer, *Leninism (1957)*, p. 270.

²⁴ Veanse los pasajes citados por Meyer, *op. cit.*, pp. 253-54.

²⁵ Cf. lo que Meyer llama “la dialéctica del atraso”, *op. cit.*, cap. 12.

como “naciones capitalistas” y “naciones proletarias”. Estas dos clases de naciones podrían quizá coexistir y desarrollarse por un periodo indefinido de tiempo, aunque tanto los propietarios de la industria como la fuerza de trabajo delegaciones capitalistas y decían, en cierto sentido, como parásitos de las naciones subdesarrolladas. De las dos clases de naciones, la subdesarrolladas estarían quizá más favorablemente situadas, puesto que podrían recibir ya esa la tecnología, como decía Trostky que había podido hacer Rusia. La ideología de las naciones capitalistas más altamente industrializadas podría tender a hacer más rígida, más conservadora y más dedicada a proteger los intereses creados, tal como atribuía Lenin a Europa occidental una ideología rentista. Los países subdesarrollados deben adaptarse a sus rivales capitalistas; debe desarrollar, en defensa propia, una fuerza económica militar igual a la que se les opone y si es ideología es realmente más flexible, puede construir una economía industrializada plenamente planeada y ejecutada de acuerdo con una orientación política. No tendrían que repetir todos los pasos ni cometer todos los errores del modelo capitalista original. Podrían industrializarse sin capitalismo y, puesto que se desarrollan desigualmente, existe la posibilidad del socialismo en un solo país. Los países subdesarrollados serían mosaicos de elementos avanzados y atrasados-agricultura primitiva y tecnología industrial avanzada, como en Rusia zarista-y cada uno de ellos sería una combinación única de factores, que habría de considerar según su naturaleza, desde el punto de vista tácito. El marxismo sería, efectivamente, un “método de análisis”, como decía Trostky. Y, excesivamente, en vista de la audiencia a la que se dirigiría un neo marxismo semejante, Rusia estaría en la avanzada del progreso, como modelo o proyecto piloto como cabeza del Este progresista frente a un occidente moribundo.

ACERCAMIENTO A LA REVOLUCIÓN

La revolución de marzo en Rusia encontró a Lenin preparado para dar los pasos que consideraba racionales, para completar la revolución burguesa o iniciar una revolución socialista. Ya no resulta muy importante trazar una aguda línea divisoria, porque la dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado lo habían llevado por etapas a la conclusión que Trostky había entrevisto desde un principio, es decir, que ambas revoluciones se confundirían.²⁶ Observando los acontecimientos de Rusia desde su exilio en Suiza, decidió de inmediato que efectivamnete había ocurrido esto y que el progreso de la evolución sería una “transición al socialismo”.

Sería un grave error si tratáramos de ajustar las tareas prácticas complejas, urgentes, en rápida aparición, de la revolución al lecho de Procusto de una “teoría” estrictamente concebida.²⁷

A la semana de su llegada a Petrogrado, pues, sorprendió a sus partidarios relegando al “archivo de antigüedades pre-revolucionarias fuesen diques” la idea que, según había declarado en 1905, ningún socialista debía olvidar, es decir, en la República democrática en el único camino posible es el socialismo. La vida es más “original” el pensamiento y el marxismo consiste en mantenerse al ritmo de los acontecimientos.

Es necesario adquirir esa indudable verdad que un marxista debe conocer la vida real, los hechos verdaderos de la realidad, que no debe seguir apegado a la teoría de ayer que, como toda teoría, en el mejor de los casos sólo bostezar al esencial y general, abarcando sólo aproximadamente la complejidad de la vida...El que ponga en duda que la

²⁶ En Marzo de 1919 afirmó que la verdadera revolución proletaria no había empezado sino en el verano de 1918. Marcuse, *op. cit.*, p. 43.

²⁷ “Letters from Afar” (24 de marzo de 1917). *Collected Works, Vol. XX, libro I, p. 54.*

revolución burguesa ha sido “completada”, de acuerdo con él dijo punto de vista, sacrificar el marxismo viviente convirtiéndolo en letra muerta. Según la vieja concepción, el gobierno del proletariado y el campesinado, su dictadura, puede y debe seguir al gobierno de la burguesía. En la realidad, sin embargo, las cosas han resultado distintas; se ha producido entrelazamiento extremadamente original, nuevo y sin precedentes de una y otra.²⁸

En resumen, cuando se pasa a otra etapa dialéctica, un dirigente y un partido deben atreverse a aprovechar la oportunidad que se les ofrece y, en el momento decisivo, “hay que triunfar”. En abril de 1917, Lenin creía que había llegado el momento; estaba dispuesto a tomar el poder en el momento en que las circunstancias parecieron favorables.

Todavía tenía que vencer algunos obstáculos. Porque la creencia en que el socialismo debía llegar a través de la República democrática no era un aspecto superficial del marxismo. En el terreno económico, se había considerado imposible la construcción del socialismo en una economía carente de un alto nivel de producción y el gobierno democrático siempre había sido considerado la superestructura política adecuada a esa economía. Por esta razón, la democracia era definida como una “etapa necesaria” en el camino hacia el socialismo. Pero este concepto de una etapa necesaria resultó sistemáticamente ambiguo y, especialmente, porque llevaba implícitos ciertos matices éticos del marxismo no reconocía.²⁹ Podía significar que las libertades democráticas eran valores morales intrínsecos, profesados por los liberales, eran afectivamente realizados en una sociedad con economía de *laissez-faire*. La posición del socialismo equivaldría entonces a decir que estos valores se conservarían y realizarían mejor en una sociedad socialista, junto con otros valores tradicionales, hechos posibles gracias a la propiedad estatal de los medios de producción. Las instituciones democráticas, tales como el sufragio y la representación parlamentaria, junto con las libertades civiles de los gobiernos libres, serían realizados en un gobierno socialista. Aparentemente Marx pensó algunas veces en una posibilidad semejante, aunque también era capaz, cuando se encontraba en un estado de ánimo atrabiliario, como el que representaba su *Crítica al programa de Gotha*, de dirigir epítetos despreciativos al gobierno representativo, tales como “la vieja letanía democrática”. En todo caso, a fines del siglo, la posibilidad de obtener algunos de sus fines mediante la legislación había establecido el carácter democrático del marxismo en Europa occidental. Lo que estaba en cuestión era la posibilidad de una relación operante entre comunismo y socialismo. Después de la revolución, Karl Kausky, teórico revolucionario marxista, afirmó que el socialismo no sólo incluía la organización social de la producción sino también la organización democrática de la sociedad. La elección de Lenin se desprendió una división permanente en el movimiento obrero internacional, que un marxista inglés como Harold Laski ha considerado como el de de vino su triunfo.

La democracia como “necesaria” del socialismo puede ser considerada, y lo es en algunas ocasiones, de una manera muy diferente. La expresión puede ser utilizada por una persona que no atribuya ningún valor intrínseco ni moral a la democracia y que sólo opine que les libertades civiles,

²⁸ Letters on Tactics (abril de 1917). Collected Works, vol. XX, libro. I, p. 21. Selected Works, vol. VI, pp. 34 ss. Lenin incluye un cita de The Two Tactics (1905), para demostrar que no estaba “realmente” cambiando de opinión.

²⁹ La ambigüedad sistemática es inherente a la dialéctica. Su origen semántico está en el verbo alemán *aufheben* y su participio *aufgehoben*, que Hegel convirtió en términos cuasi técnicos. La palabra significa literalmente “superado” y esto puede significar algo así como la palabra inglesa “sublimado” o puede significar simplemente “destruido”. En la metafísica idealista de Hegel, la palabra contenía un postulado moral: que, en el cambio histórico, se conservan los valores; aunque desaparecen las instituciones, sus valores esenciales se “transforman” y reaparecen en las instituciones sucesivas. En lenguaje común esto equivale a suponer que el cambio histórico es progresivo. Los sucesores materialistas de Hegel, uno de los cuales fue Marx, consideraron la dialéctica como cuasi-causal pero sin suprimir su connotación moral básica. Independientemente de cómo se exprese, la descripción de una etapa posterior como “etapa superior” supone cierta valoración; no es simplemente la afirmación de una relación causal o lógica.

como las libertades de expresión y de reunión, constituyen las mejores condiciones para llevar a cabo la lucha de clases, que pueden ser utilizadas como medios más propios para alentar el descontento o bien de las instituciones democráticas tienen debilidades susceptibles de ser utilizadas o recién se imponga minarlas. La democracia puede ser considerada simplemente, pues, por su valor como medio y así la consideró el Lenin casi siempre. Sólo había un absoluto en su escala de valores: hacer la revolución. En cuanto a los demás, sus normas morales eran prácticas en el más alto grado y sería sorprendente descubrir que, efectivamente, profesada en algún momento un profundo sentimiento moral a favor de los métodos democráticos de los cuales no tenía, por lo demás, una gran experiencia. Su manera de tomar la democracia como una “etapa necesaria” se limitaba simplemente, pues, a denigrar todas las instituciones y prácticas que habían connotado en occidente como democráticas. En sus escritos sobre el imperialismo ya las había calificado de ficción e hipocresía. Aunque siguió afirmando, al menos en los tres primeros meses después de su regreso a Rusia, que “equipo más fuerte y avanzado de estado burgués es república parlamentaria democrática”, pronto comenzó a afirmar también que cualquier gobierno capitalista exige “la mayor ferocidad salvajismo represivo”. Aunque suponga garantías de las libertades constitucionales, éstos son privilegios reservados a los ricos, no derechos de la clase trabajadora.

En la sociedad capitalista, bajo las condiciones más favorables para su desarrollo, alcanzamos más o menos la democracia completa en la República democrática. Pero esta democracia se limita siempre al estrecho marco de la explotación capitalista y sigue siendo siempre, en realidad, una democracia parlamentaria, sólo para las clases propietarias, sólo para los ricos. La libertad es la misma, en la sociedad capitalista, que en las antiguas repúblicas griegas: libertad para los dueños de esclavos. Los modernos esclavos asalariados, debido a las condiciones de la explotación capitalista, se encuentran tan aplastados por la necesidad y la pobreza que la democracia no es nada para ellos, la política no significa nada para ellos; que, en el curso específico de los acontecimientos, la mayoría de la población está imposibilitada para participar en la vida social y política.³⁰

Igualmente, durante los primeros meses que siguieron a su vuelta a Rusia, el Lenin rechazó frecuentemente el carácter de un aventurero, inclinado a llevar al poder a una camarilla irresponsable; no forzaría un cambio en el gobierno, que no hubiera madurado “en la conciencia de una gran mayoría”. En agosto, sin embargo, había demostrado-lo que es indudablemente cierto guión que, para una filosofía que reduce la política a la lucha de clases, el concepto de gobierno de las mayorías carece de sentido; como decía ahora Lenin, es simplemente una “ilusión constitucional”.³¹ Porque todo problema político importante surge de un conflicto entre los intereses de todos posibles clases dominantes y los partidos son los órganos mediante los cuales se entabla el conflicto. Al final, triunfar la clase más fuerte y si la cuestión es vital la lucha se convierte en guerra civil. Si una mayoría del pueblo se siente satisfecha con los resultados, esto se debe a las circunstancias accidentales de que esté de acuerdo con lo que debe otorgarle el partido vencedor.

En un gobierno de clase media, pues, las libertades constitucionales son un escudo para los privilegios de los capitalistas, los únicos que tienen realmente el poder; para la clase trabajadora son una fachada que encubre la coacción o el engaño. Todo gobierno es, en el fondo, una dictadura y el problema práctico es determinar quién controla quién. Lenin aplicaría luego esta conclusión al gobierno que estaba a punto de implantar pero, por el momento, se contentó con demostrar que el gobierno de las mayorías no tiene nada que ver con el hecho de hacer una revolución. En las revoluciones, decía, hay innumerables casos en que “las minorías más organizadas, con mayor

³⁰ State and Revolution, cap. 5, sección 2. Collected Works, vol XXI, libro II, pp. 217 ss. Selected Works, vol. VII, p. 79.

³¹ On Constitutional Illusions (agosto de 1917). Collected Works, vol. XXI, libro I, pp. 66ss. Selected Works, vol. VI, pp. 180 ss.

conciencia de clase y mejor armadas imponen su voluntad a una mayoría". Un partido revolucionario toma el poder-quienes después la mayoría.

La conclusión tenía repercusiones directas en dos importantes problemas estratégicos. Uno era, como siempre, en la relación del partido de Lenin, como vanguardia del proletariado, con los campesinos que eran, indudablemente, una mayoría, la respuesta de esa cuestión estaba implícita en el lema de Lenin: "la dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado", lo mismo que en la teoría de la revolución permanente de Trotsky. Porque ambos querían utilizar el hambre de tierra de los campesinos para obtener su apoyo temporal para constituir la punta de lanza revolucionaria en una minoría trabajadora urbana y ambos pensaban romper la alianza tan pronto como se campesinos dejarán de ser fáciles de manejar. El otro problema era la relación del partido con los soviets. Dadas las circunstancias, la única consigna posible para un partido de izquierda era "todo el poder para los soviets" y Lenin la adoptó y utilizándola (salvo durante un intervalo en el mes de julio, cuando la conspiración de Korlinov amenazó con una dictadura militar). Pero en los soviets, los marxistas eran una minoría y los bolcheviques constituían a su vez una minoría entre los marxistas. Además, el espontaneísmo los funcionarios de los soviets y su democracia primitiva estaban más de acuerdo con las ideas menchevique está cerca del federalismo en la organización de los partidos socialistas que con la teoría de Lenin de un partido rígidamente centralizado. Por otra parte, había sido Trotsky y no Lenin el héroe del soviet de San Petersburgo en 1905 y Trotsky había descrito a los soviets como "el embrión de un gobierno revolucionario", mientras que el partido de Lenin había visto con desdén tanto a los soviets como los sindicatos. Llegó a ser un mito, cuidadosamente propagado una vez que Lenin se convirtió en el héroe de una revolución triunfante, que había percibido de inmediato, desde el principio, que los soviets eran los únicos capaces de funcionar como órganos de una revolución socialista. Esto no se registra en los antecedentes de 1905-1906. Lenin reconoció, efectivamente, la importancia de los soviets como "órganos de una lucha directa de masas" y censuró a sus partidarios por restarles importancia. Pero su actitud hacia los soviets en 1905 fue de "escasa simpatía y mucha desconfianza". Subrayó entonces la insuficiencia de aquellos para "organizar la insurrección" e inclusive sugirió que, si la revolución se realizaba adecuadamente, los soviets podrían llegar a ser "superfluos".³² Ninguna otra opinión era consecuente con la creencia de Lenin en el control del "espontaneísmo" por la "conciencia", hubo consultoría del partido como serie de la conciencia proletaria. Y esto fue, efectivamente, lo que sucedió en 1917. A fines de octubre, el partido controlaba a los soviets estaban en camino de convertirse, no precisamente en algo superfluo, pero sí en una fachada para el gobierno del partido. En cuanto a Trotsky, que no llegó a Rusia hasta fines de mayo, se inclinó a olvidar sus ataques al partido de Lenin, cuando se dio cuenta de que Lenin ya había adoptado el meollo de su teoría en torno a la coincidencia de ambas revoluciones. Los dos dirigentes de la revolución se habían unificado por fin y el gobierno de la mayoría se convirtió efectivamente en una "ilusión": en las últimas elecciones libres, a fines de 1917, los bolcheviques obtuvieron aproximadamente una cuarta parte de la votación.

REVOLUCIÓN EN PERSPECTIVA

³² The Disolution of the Duma and Task of the Proletariat (1906). Selected Works, vol. III, pp. 378 ss. Véase Wolfe, *Three Who Made o Revolution (1948)*, p. 369; Schapiro, *The Communist Party of the Soviets Union (1960)*, p. 68.

Una vez redondeado su ataque de la revolución, Lenin escribió un folleto que revela sus perspectivas cuando dio el paso definitivo. *El estado y la revolución*³³ e incluso porque la revolución lo interrumpió. As del tema sugería la nueva dirección de su pensamiento, puesto que Lenin nunca había prestado mucha atención a las formas de gobierno; ahora impulsado bosquejar su idea de cómo sería el próximo cambio. Formalmente, este trabajo era un recuento por orden cronológico de todos los pasajes de Marx y Engels donde se definía el estado socialista, pero tendía demostrar, dialécticamente, que había surgido realmente una forma de estado de los trabajadores de toda la experiencia revolucionaria del siglo XIX. De una somera mención en el *Manifiesto comunista* y los vacilantes esfuerzos de 1850, había cristalizado en la Comuna de París de 1871 y el genio de Marx había descubierto los rasgos del nuevo estado. La segunda parte, que no llegó a escribirse, habría escrito sin duda una integración en los soviets de 1905 y 1917. Como historia demostraba mucha imaginación como marxismo, aunque acertado por lo que se incluía, resultaba muy selectivo aunque, para un público habituado a la dialéctica era altamente convincente: sólo faltaba un paso para implantar el estado proletario. Desgraciadamente, también podría resultar decepcionante una vez establecido. Porque las perspectivas de Lenin sugerían un programa que, una vez puesto en práctica, casi presuroso a las evolución y creó una imagen que no se parece en nada a lo que llegó a convertirse el estado soviético.

El primer esfuerzo de Lenin fue por rescatar de manos de los oportunistas la famosa expresión de Engels en el *Anti-Dühring* acerca de la “desaparición” del estado. Mediante una burda de formación del marxismo, sostenía, se había corrompido su significado, hasta llegar a interpretarse como si el socialismo pudiera implantarse mediante una evolución pacífica del estado burgués. Lo que demostraba Marx era que la lucha de clases es inherente a toda sociedad donde prevalezca la propiedad privada de los medios de producción. Una revolución proletaria debe intervenir, primero, para entregar el control de la producción a la única clase que puede representar verdaderamente a toda la sociedad. Después, con la eliminación gradual de las clases antagónicas, el estado llegará a desaparecer realmente. Pero es una burda malinterpretación del marxismo suponer que el estado burgués pueda ser otra cosa que un instrumento de explotación, mediante el cual la clase media somete y oprime a los trabajadores. El estado burgués debe terminar, pues, una revolución violenta expropiará a los propietarios capitalistas de los medios de producción, transferirá la propiedad a los trabajadores que implantara, así, una etapa intermedia capaz de evolucionar hasta el comunismo. Pero también entonces se tratara de un estado y el razonamiento de Engels demostraba el expresión “estado libre” era una contradicción de términos. Ningún estado puede ser libre. Es intermediarios realmente la más alta forma de democracia, más allá de la República democrática que días la forma más elevada del estado burgués, pero que sigue siendo un estado y, por tanto, una dictadura. Es “la dictadura revolucionaria del proletariado”.

El razonamiento de Lenin es, pues, una aceptación de la tesis de que la revolución proletaria, como las demás revoluciones, transferirá el poder de una clase social a otra y el estado que producirá, como el estado desplazado, será un instrumento de represión. Será “el proletariado realizado como clase dominante”, en el acto de crear su propio aparato apropiado de violencia para imponer sus fines contra los elementos no proletarios y semi-proletarios que permanezcan en la sociedad. Porque los trabajadores no pueden realizar su revolución simplemente controlando las reformas existentes de la República democrática; tienen que destruirlas y sustituirlas por su propia

³³ Collected Works, vol. XXI, libro II, pp. 147 ss. Selected Works, vol. VII, pp. 3 ss. El opúsculo fue escrito en agosto y septiembre de 1917, mientras Lenin permanecía oculto en Helsingki. Apenas escribió una frase de la segunda parte, destinada a examinar las revoluciones de 1905 y 1917. El folleto fue publicado en 1918.

forma de gobierno. Esto exigirá una larga y persistente lucha habida o muerte que sólo puede realizarse con una inflexible determinación y mediante un severo uso de la fuerza. La dictadura del proletariado debe perseguir dos fines: debe “someter a la clase explotadora”, cuya resistencia aumentará 10 veces después de su derrota, impidiendo así una contrarrevolución; y, en segundo lugar, debo organizar el nuevo orden económico y social. Esta es, especialmente, la función del partido, maestro, guía y líder de todas las clases explotadas que no han cobrado todavía una plena conciencia de clase. *El estado y la revolución* sugería así, aunque no lo declaraba explícitamente, que la dictadura del proletariado sería, en todos los sentidos y para todos los fines, la dictadura del partido. Afirmaba sin embargo, explícitamente, la rigidez y el carácter excluyente del gobierno proletario; este ejercía “el control más estricto, por la sociedad y el estado, de la cantidad de trabajo y la cantidad de consumo”. Y, aunque la democracia del nuevo estado es “una organización del uso sistemático de la violencia por una clase contra otra”, constituirá una forma más elevada de democracia, más allá del “parlamentarismo renal y podrido de la sociedad burguesa”.

El fin especial de *El estado y la revolución* era, pues, demostrar que las revoluciones proletarias anteriores habían creado una forma peculiar de democracia no parlamentaria y que Marx había bosquejado su teoría. Lenin fundó, principalmente, en el análisis de la Comuna de París en *La civil en Francia* demás y es de presumir que trató de ampliarlo con su propia interpretación de los soviets. La comuna fue “el primer intento de una revolución proletaria o destruir la maquinaria del estado burgués” y reveló “la forma política... que puede y debe sustituir a la maquinaria destruida”. Como lo había percibido más, era una democracia más plena, que mantenía el principio indispensable de la representación pero sin la forma falsa de un parlamento. Era un gobierno ejercido por “el pueblo en armas”, sin los desarrollos para sicarios de la burocracia, la policía ni el ejército regular. Las comunas, pensaba Marx, eran asambleas de trabajo, no sitios de reunión y conversación; sus miembros hacían las leyes y las ejecutaban, siendo elegidos todos los funcionarios y sujetos a una posible revocación. Lo que era más importante, abolía todos los privilegios monetarios de los funcionarios y reducida la remuneración de todos los servidores del estado a salarios de trabajadores. Su única falla iraquí, como constituía una minoría, no aplastaba totalmente a la burguesía. Extendida a todo el pueblo, decía Lenin, servirá de modelo para un estado que ya empieza a desaparecer. Será aún centralizado, pero el centralismo será voluntario. La mayoría puede realizar todas las funciones que el estado burgués reserva para unos cuantos burócratas privilegiados. Su principio es sencillo: trabajo de todos y para todos y salario igual para todos. Puede ser, hasta cierto punto una especie de “democracia ingenua, primitiva”, porque el capitalismo ya ha llevado la economía y los servicios públicos hasta el grado de organización que “la contabilidad el control” se han reducido a unas cuantas operaciones simples, como “registrar, archivar y comprobar”, adecuadas a la capacidad de cualquiera que validez y escribir. Puede contratarse expertos y técnicos, que trabajarán tan complaciente mente para los proletarios como ahora trabajan para los capitalistas. La administración laboral de los ferrocarriles, las grandes fábricas, el comercio en gran escala y la banca es tan sencilla como la administración del correo. En veinticuatro horas, si fueran expulsados capitalistas burócratas, se establecería el control y todos los ciudadanos se convertirían en empleados de un sindicato nacional.

Esta descabellada criatura de una economía industrial y su transformación del capitalismo socialismo es, desde todos los puntos de vista, tan extraordinario que requiere un comentario. Primero, por lo que se refiere a la versión de la comuna de Marx, fue un tour de force. Marx había previsto, que la comuna fracasaría y había aconsejado en contra de esa aventura aunque, después quiso la mejor defensa posible, pero no había mucho que decir, salvo vagas generalidades tales

como las mencionadas. Segundo, respecto del cuadro que hace Lenin de una dictadura proletaria, no era nuevo si lo viejo. Reunía las especulaciones de anarquistas y centralistas acerca del control directo de la industria por los trabajadores y, aunque éstos radicales habían tomado algo de Marx los marxistas de partido en occidente habían considerado sus ideas como inadecuadas para ser consideradas por un socialista conocedor de la administración de una sociedad industrial o, al menos, poseedor de un conocimiento competente sobre Marx. En tercer lugar, este tipo de especulación utópica aparecido tan fuera de carácter en Lenin, quien generalmente era muy rígido, que hasta se ha puesto en duda su sinceridad³⁴. Explicación más simple y más probable parece seguir la perspectiva de la reclusión se apoderó de la mente de Lenin; durante algún tiempo creyó que el comunismo se produciría vivir fácilmente. Por último, es obvio que lo que esperaba de Lenin en septiembre (100 realidad lo esperaba) no tenía ninguna relación con el desarrollo a largo plazo del comunismo. Uno se pregunta, efectivamente, si los ideólogos comunistas no habrán deseado algunas veces estos folletos de Lenin caiga en el olvido. El intento, emprendido después de la revolución, de hacer que los trabajadores administran las fábricas casi arruinó la economía. Los miembros del partido recibieron durante algún tiempo el salario de un trabajador, pero tan pronto como se produjo un serio intento por aumentar la producción, tuvieron que adoptarse diferencias de salarios comparables a los de los países capitalistas, a manera de incentivos. Lenin parece haber considerado siempre todo esto como detección del comunismo, pero, como afirmó en 1920, la justicia social tenía que subordinarse a los intereses de la producción.

El estado y la revolución aportó, sin embargo, un elemento permanente a la ideología comunista. Nos referimos a la teoría tomado de la *Crítica al programa de Gotha* de Marx, de que la sociedad comunista se desarrollara en dos etapas. En la primera, llamado a veces socialismo para distinguirla del comunismo, la propiedad de los medios de producción por todo el pueblo abolida en explotación. También en esta etapa prevalecerá cierta igualdad, porque cada cual recibirá el equivalente de lo creado con su trabajo. Pero esto sigue siendo, como decía Marx, un “derecho burgués”, puesto que permite el consumo sólo “de acuerdo con el trabajo realizado”. Su principio es: “cada uno de acuerdo con su capacidad, a cada cual de acuerdo con su trabajo”. Las clases sociales en esta etapa están desapareciendo y, con ellas, en la necesidad de represión, de modo que el estado está en proceso de hundirse. La abolición del capitalismo irá acompañada de una gran expansión de la producción que, según esperaba Lenin como lo han esperado siempre los socialistas, traería consigo un cambio en la naturaleza humana, “un ser que no se parecerá al hombre medio de hoy”, con tales costumbres que un individuo excepcionalmente antisocial será restringido tan fácil y espontáneamente como un grupo de personas civilizadas separaría a dos individuos enfrascados en una pelea. Por último, la humanidad estará preparada para el comunismo verdadero, en que una sociedad sin clases, sin necesidad de represión, podrá realizar la plena justicia e igualdad, una sociedad capaz de vivir de acuerdo con el principio: “cada uno de acuerdo con su capacidad, a cada cual de acuerdo con sus necesidades”.

EL PROBLEMA DEL TRIUNFO

El sorprendente tras el triunfo de la los bolchevique el 7 de noviembre de 1917 enfrentó a Lenin y al partido con un nuevo problema: un grupo de revolucionarios, un grupo ilegal y conspiratoria o en muchos casos, tenía que convertirse en gobierno. Eran pocas las ideas positivas o constructivas en torno a este cambio, puesto que toda la energía se había concentrado en hacer la revolución, no en

³⁴ Varias interpretaciones son citadas por A. G. Meyer, *Leninism* (1957), pp. 195 ss.

elaborar un programa. Sin duda tenía una meta: construir una economía colectivista y un gobierno socialista. Pero las ideas acerca de cómo habría de hacerlo eran bastante confusas y se tenía una idea falsa de la dificultad que suponía. Y sin embargo, esta meta, por vaga que fuera constituía el aspecto más importante de su equipo. Era la meta que representaba su principal lazo con el marxismo, que era el objeto constante de sus improvisaciones forzadas y exigía un manejo violento de la sociedad en la que tiene que realizarse el experimento. Porque, en un país como Rusia, como más del ochenta por ciento de la población agraria y campesina, cualquier partido que siguiera la línea de menor resistencia habría convertido en el centro su poder a la pequeña minoría de trabajadores industria los urbanos, ni había hecho de la industria sesión su política fundamental. Aunque partido no lo sabía aún, la revolución proletaria estaba aún a punto de poner citó una paradoja en relación con el marxismo: lleva realizarla revolución industrial después de hacer la revolución, cuando Marx había supuesto aquélla, presidente de su existencia misma. Pero, Robledo, eso era un futuro lejano, tan lejano como la tercera revolución que Stalin había de detectar “de la cima a la base”, cuando inició el primero de los planes quinquenales en 1928. Como siempre, Lenin fue primero en percibir tanto el rey como los medios. Pero rápidamente con la confesión color de rosa de el estado y la revolución; en 1919 había reconocido que la dictadura del proletariado significaba la dictadura del partido; y en 1922 afirmaba que, sin industria pesada, Rusia “estaba condenada como estado civilizado, no sólo como estado socialista”; también advierte la revolución se sostenía a expensas del nivel de vida de los campesinos.

Para la concepción en gobierno que pudiera conducirlo hacia la meta, el nuevo régimen tenía concernía más que un programa. Tenía bosquejo de una estrategia revolucionaria que Lenin había llamado, años atrás, la dictadura democrático-revolucionaria del proletariado y el campesinado lo que significaba, socialmente, utilizar el deseo de la Sierra de los campesinos para movilizar los entre la minoría obrera establecerá su poder. Revolución Lenin empleo con éxito esta estrategia alentando los campesinos a despojar a los terratenientes, lo que ninguna manera había podido evitar. Pertenece también el abandono de alianza con los as en algún momento determinado del futuro, cuando pudiera ser superada por una alianza con el proletariado ausente. Y la esperada revolución en la cual la teoría hacía descansar la permanencia de una revolución en Rusia nunca se produjo. El resultado a largo plazo fue, pues, la expulsión de los terratenientes amenazó con crear una clase más fuerte de propietarios agrícolas, que pudiera convertirse en un sector burgués inasimilable la futura sociedad socialista. Años después esta amenaza tuvo que ser suprimida mediante la violencia cursada contra los kulaks. El nuevo régimen también sostenía el: “todo el poder para los soviets”, pero su aplicación se fue desvaneciendo con el grupo de la revolución. En principio, la esperanza sindicalista de la primera semana de la revolución había desaparecido; la democracia privada de los soviets no servía para edificar un gobierno en gran escala, sin hablar de un gobierno capaz de marchar hacia el socialismo. Los soviets, pues, frutos negativos; la falta tensión y el “tipo superior” de democracia eliminaba la aplicación de la experiencia parlamentaria de Europa occidental y reduce la disminución sobre la democracia a una sutileza semántica. La democracia soviética era “mil veces más democrática”-parlamento, aunque violara todos los derechos concretos que le significaba la palabra. Estaba guarda del programa debe añadirse el hecho de que, durante los años, el estado de cosas en Rusia fue tal que lo más que podía aspirar el nuevo régimen era sobrevivir, a cualquier precio y en cualquier condición. Visto desde este punto, la realización o gobierno soviético con amarilla de energía, de improvisación y de coraje.

El hecho esencial de la filosofía política de Lenin es, pues, que a su triunfo en 1917 sólo contaba con una situación tangible y utilizable: el partido. El concepto de partido era lo que había

distinguido el marxismo de Lenin en 1902; en ciudad había hecho ya la revolución; ni habrá que el partido el que tenía que transformarse en un gobierno. Sin embargo, lo que había creado Lenin había sido el concepto de un cuerpo de tropas de choque revolucionarias, dedicadas a la región, rígidamente disciplinadas y dirigido centralmente. Nunca había sentido existencia legal, ni lo hubo hasta varios años después de 1917, y sería mantenido en ética dirigido era de tal ascendiente personal de Lenin, no por su estructura institucional. No seguían procedimiento ordenado para tomar las decisiones producen las decisiones en político. Además, la principal característica de la dirección de Lenin había sido una flexibilidad, sólida para adaptar el partido a todas las situaciones con el único fin de realizar la revolución y su propiedad para convencer a los marxistas emprender aventuras que aquellos no consideraban marxistas. Lo mismo sucedió después de 1917. Porque el partido sólo se mostró únicamente en este punto los es decir, que una vez obtenido el primer tenía que conocer. Dentro de los vagos límites fijados por la meta de crear una sociedad socialista, día campo para enormes diferencias en cuanto a los métodos y tradición de una línea de acción específica se caracterizaba por haber divergencias de opinión que se resolvieron generalmente, mientras vivió Lenin, gracias a su control sobre un grupo cuya cohesión depende de una larga experiencia la disciplina del partido. Y siempre, por supuesto, esas decisiones tenían que ser tomada dentro de las exigencias de la precaria situación del sido. La teoría del partido y del gobierno comunista debe desligarse, pues, de los problemas administrativos implícitos de la creación de un ejército y la consideración del control del partido sobre el ejército o la crecen en la relación burocrática para sí y para el nuevo gobierno. A la larga ambas personas resultaron crítica: ¿cómo había de asegurar el partido o monopolio del poder sobre todas las demás organizaciones tales como los sindicatos o inclusive de gobierno mismo? ¿Y cómo podía asegurar la factura máxima de monopolio de dentro del partido mismo? La teoría del gobierno comunista se identifica pues, esencialmente, con la teoría del partido. También en cierto sentido, la respuesta no era nueva sin explicaciones de los términos que habían formado parte del vocabulario leninista desde un edificio: el partido cómodo augurio del proletariado y el centralismo democrático como principio de organización del partido mismo. En otro sentido, cuando sus términos denominaron determinados posiblemente reales, adquirieron una decisión de significado tan había poseído antes. Nos referíamos a estos problemas de las dos secciones siguientes.

LA VANGUARDIA DEL PROLETARIADO

El partido cero, quizás, es fácil triunfo el 7 noviembre le ganaría el apoyo mayoritario de la “masa”, pero si así fue, es esperanza se vio. Desvanecida en la pobre demostración que dio en las elecciones para la asamblea constituyente. En consecuencia, aunque el partido había apoyado la convocatoria de ese organismo, pronto fue disuelto-acto que, como diría Trosky mucho después, “viva la democracia forman un golpe benéfico del que jamás se recuperaría”. La “verdadera” democracia de los soviets debía sustituir, pues, a la “podrido democracia burguesa” en parlamento. Pero partido se encontraba un frente un dilema: readmitir a otros partidos, algunos de los cuales eran socialistas e inclusive a marxistas, en una coalición con la esperanza de conservar la jefatura pero también al riesgo de tener que ceder en alguna posición el poder a una posición; o bien podría gobernar sólo como minería, corriendo el peligro de una guerra civil. El hecho de que se hubiera puesto en duda la decisión de tomar demuestra cuán confusas encontraban entonces las ideas relativas al procedimiento. La decisión ocasionó, realidad, una violenta controversia de la que surgió la política de Trosky y Lenin, en el sentido de no hacer transacciones y constituir un “gobierno

bolchevique homogénea”, como política de partido. Los partidos de la clase media fueron proscritos como otro revolucionario y poco después los partidos socialistas, incluyendo los de servicios marxistas como fueron primero silenciado si después los escritos. En 1921 todas las manifestaciones de oposición había sido relegadas a la clandestinidad. Se definió entonces un principio acerca de la vanguardia del proletariado: el partido había de ser el único vocero tolerado del proletariado, en cuyo nombre gobernaba, y del campesinado semi- proletario. Tenía una “enorme mayoría” porque esa mayoría incluía todos los que no estaban dispuestos a intentar una contrarrevolución de seguido por lo que se refería al gobierno, no debía existir otro centro de poder fuera del partido y el partido podía contratar las preferencias de sus miembros cuando y como le protegiera, o no hacerle en absoluto.

Alentado por el vicio de la revolución triunfante entre los grupos radicales de todas partes, Lenin procedió en 1919 a reunirlos en la tercera internacional o internacional comunista y, un año después, en el verano de 1920, formuló con mucho cuidado algunas definiciones de términos claves en el vocabulario bolchevique y las condiciones en que podían ser admitidos los partidos nacionales a la nueva organización. La historia interna de la internacional de paralela la del partido ruso, que siempre fue su día: durante la idea de Lenin, sus reuniones permitieron cierto intercambio real de opiniones; bajo Stanlin se convirtió simplemente en un territorio de consignas. El plan de la nueva organización era muy distinto, sin embargo, de la internacional socialista la que pretendía superar. Los partidos miembros debían copiar, dadas las condiciones de adhesión, tanto de receso, estética de y rusa, se convertía así en un modelo para los partidos comunistas de todas las partes y todo debían ajustarse estrictamente a las decisiones de la internacional. Su ideal, decía Zinoviev, eran Partido Comunista único, en escala, encontró central y rama nacionales. Una de sus tesis, adoptada en julio de 1920, hace la siguiente definición en Partido Comunista. La definición basaba, evidentemente, en ideas expresadas por Lenin en 1902, pero era mucho más explícita de lo manifestado entonces por Lenin.

El Partido Comunista es parte de la clase trabajadora, la más avanzada, con mayor conciencia de clase y, por tanto, la más revolucionaria. Por un proceso de selección natural, el Partido Comunista reformado por los trabajadores mejores, con mayor conciencia de clase, más dedicados y más amplia visión. El Partido Comunista no tiene más intereses que los intereses de la clase trabajadora en su conjunto. El Partido Comunista se diferencia de la clase trabajadora y generar por el hecho de que tiene una clara visión del camino histórico de la clase trabajadora en su totalidad y se preocupa por en cada etapa de su camino, por defender los intereses de la clase trabajadora en su totalidad, no de grupo niño ocupaciones separadas. Al Partido Comunista es la palanca organizativa y política que emplea el sector más avanzado de la clase trabajadora para dirigir toda la masa del proletariado y semiproletariado por el camino justo.³⁵

En un folleto que precedió a la reunión de la internacional, la enmienda va ejercer sus visitas a los posibles imitadores del partido ruso acerca de los métodos de los cuales dependería su éxito y su relación con el gobierno comunista y con las organizaciones obreras tales como los sindicatos presidido era una explicación de sentido práctico de “la vanguardia del pretoriano” y este y en general un matiz muy diferente al gobierno del partido del sucedido en el estado y la revolución. Parecía, decía Lenin “una verdadera oligarquía” y en realidad lo era.

Ninguna cuestión política u organizativa importante se dice en esa república por una institución estatal sin las instituciones orientadoras del comité general del partido. Para su labor el partido descansa directamente los sindicatos, que altamente ... cuentan con más de cuatro millones de miembros y que, formalmente, no forman parte del partido. En

³⁵ The Communist International, 1919-1943. Documentos seleccionados y editados por Jane Degras (Londres, 1956). Vol. I, p. 128. Las “Thesis on the Role of the Communist Party”, están en las pp. 127-135 y las “Conditions of Admission” en las pp. 166-172.

realidad, todos los organismos de control de la gran mayoría de los sindicatos y especialmente, de la central goce sino central general Rusa...están integrados por comunistas y convento de las infecciones del partido. Así, en definitiva, tenemos un aparato proletario formalmente no-comunista, flexible, relativamente amplio y muy poderoso, mediante el cual el partido está estrechamente ligado la clase ya las masas y por medio del cual, bajo la dirección del partido, se practica la dictadura de esa clase. Sin un estrecho contacto con los sindicatos, sin su decidido apoyo y su labor sacrificada, no sólo en la instrucción económica, sino también en la militar, habría sido naturalmente imposible para todos gobernar el país mantener la dictadura siquiera dos meses y mucho menos dos años. Por eso, en la práctica, es de contacto estrecho exigió una actividad muy compleja y diversa en forma de propaganda, citando, conferencias regulares y frecuentes, no sólo con los dirigentes y no en general con todos los miembros influyentes de los sindicatos...³⁶

Es necesario por supuesto, añade Lenin, “reunir a toda la clase de estrategamas, maniobras de métodos ilegales, a evasiones y subterfugios” para penetrar y mantenerse en los sindicatos. La favor del proletariado, significa entonces que el partido, mediante la infiltración y subversión, ocupará posición de la influencia o controlen el gobierno y en todas las organizaciones de masas hace que pueda sustituir estos métodos por la fosa abierta.

La franca declaración de estos métodos por Lenin de cierto muchas dimensiones entre los delegados al congreso, especialmente los delegados británicos, aunque éstos procedían de grupos no reconocidas intenciones revolucionarias. La clave de las opciones era que, en realidad, Lenin estaba sustituyendo la clase trabajadora por el partido. Su respuesta es un ejemplo característico de juego semántico. Realmente no hay nada que discutir. Todos estamos de acuerdo con él socialismo es el gobierno de los trabajadores; los trabajadores deben ser dirigidos por partido; el partido tiene que ser una minoría; la minoría debe ser el sector más organizado de la clase trabajadora y, vistos del Partido Comunista.³⁷ Siete años después, al final de el tortuoso proceso de maniobras e intrigas que lo convirtieron en su dueño indiscutible del partido, Stanlin, como su una referencia a esta discusión y con una cita de Izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo, llegaba a las conclusiones indicadas

La más alta expresión del papel dirigente del partido aquí en la Unión Soviética, la tierra de la dictadura del proletariado es, por ejemplo, el hecho de que ni una sola cuestión política u organizativa importante dedicada por los soviets u otras organizaciones de masas sin las directivas orientadoras del partido. En este sentido podría decirse que la dictadura del proletariado es en esencia la “dictadura” de su vanguardia; la “dictadura” de un partido, o principal fuerza dirigente del proletariado.³⁸

Lo que surgió de la vanguardia del notariado fue, pues, una filosofía simple aunque explícito de un estado comunista y seguido un gobierno para el pueblo (según declaraciones propicias crisis, pero definitivamente no por el culo, que en realidad no tiene ningún control sobre él. Es el gobierno de una élite que se auto selecciona y se auto terapia y que comprende el sector más solicitado del pueblo (también según las propias formaciones). Y en este gobierno sin ninguna limitación constitucional y sin ninguna limitación en cuanto a los medios, salvo las impuestas por el grupo y por las buenas intenciones que declara poseer. La elite cuenta con una ciencia superior de gobierno (también según ellos lo declaran), que le da esa “clara visión” de que se habla en la definición del partido y a la que se refiere, más tarde, la historia oficial del mismo.

³⁶ “Left-wing” communism, an Infantile Disorder (abril de 1920). Selected Works, vol. X pp. 88 ss. La “enfermedad infantil” era la Resistencia de los nuevos grupos comunistas en Alemania y otros lugares a adoptar las taticas de infiltracion en instituciones burgesas “obsoletas” como los parlamentos y los sindicatos.

³⁷ El debate aparece en un discurso, “On the Role of the Communist Party” (julio de 1920). Selected Woks, Vol. X, pp. 214 ss.

³⁸ “On the Probles of Leninism”, en Problems of Leninism (Moscú, 1940), pp. 135.

La fuerza de la teoría marxista-leninista está en el hecho de que permite al podido encontrar la orientación correcta para cada situación, comprender las relaciones internas entre los acontecimientos, de su curso y recibir no sólo como y que en dirección se están desarrollando en el presente, sino cómo y en qué dirección tendrá que desarrollarse en el futuro.³⁹

No es sorprendente, pues, que la ley que puedo decir no sólo cuestiones de presentación a tener acerca de la "justeza" de las opiniones y el valor ético del arte. Sus pretensiones difícilmente han sido igualados por una institución que rechazar explícitamente las inspiraciones de la divinidad.

La definición del partido formulada por el segundo Congreso de la internacional comunista fue adoptado socialmente en su reglamento constitutivo de 1934 y su reglamento en el dando en 1939. También se incluyó en la constitución de 1936, que le dio por primera vez un status legal. Según esta última, el partido "central núcleo dirigente de todas las organizaciones del pueblo trabajador". Esta constitución incluía también algo que se parecía mucho a las garantías de las libertades civiles de la constitución reales Europa occidental, pero esto sólo se debía a que una adopción respondía la política entonces generalizada del frente popular. Al promulgar la constitución, Stanlin se cuidó de y que no afecta de ninguna manera la posición del partido. Explicó también el argumento que justificaba el gobierno de un solo partido: el Unión Soviética sería abolido las luchas de clases.

Debo recordar que el apoyo de la nueva constitución consagra el régimen de la dictadura de las clases trabajadoras, así como mantiene también sus modificaciones de situación dirigente que ahora desempeña Partido Comunista de la URSS...

Un partido es parte de una clase como un sector más avanzado. Varios partidos y, en consecuencia, la libertad de los partidos, sólo por existir en la sociedad de donde haya clases antagónicas, cuyos intereses y mutuamente hostiles que irreconciliables...

En la que la URSS sólo hay dos clases, trabajadores y campesinos, cuyos intereses –lejos de ser hostiles entre sí– son, por el contrario, semejantes. Peso o no hay razón en la URSS para la existencia de varios partidos y comen consecuencia, para la libertad de sus partidos.⁴⁰

El partido de Lenin encontró así su definición final y, por lo que respecta a la ley, su definición permanente.

EL CENTRALISMO DEMOCRÁTICO

Ninguna cualidad del pensamiento político de Lenin fue más constante de su preferencia organización centralizada o, en un sentido negativo su desconfianza cualquier tipo de federalismo, coalición o inclusive alianza, si ésta amenazaba su libertad de opción. Esta fue la principal característica de su partido, tal como lo planteó en 1902, y aunque en las circunstancias lo obligaron a veces a modificar su céntrica, nunca se voluntariamente de este principio. Lo llamó "centralismo democrático", añadiendo quizás el objetivo "democrático" como una defensa contra las agudas críticas que despertó su teoría del partido. El aspecto democrático de su plan consistía en el derecho de los miembros a discutir una política sobre la que el partido no hubiera pronunciado aún su decisión, una vez tomada la decisión, toda distensión tendría que mantenerse en silencio y seguido el centralismo significaba que todos los órganos del sino estaban estrictamente obligados por las decisiones de cualquier órgano como una posición superior en la escala de mando. El principio era

³⁹ History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks). Short Course (Nueva York, 1939), p. 355.

⁴⁰ "On the Draft Constitution of the USSR". Probles of Leninism (Moscú, 1940), pp. 561-590. Las citas se encuentran en las pp. 578 y 579.

totalmente razonable para un partido revolucionario y hasta para cualquier organización con funciones exclusivamente ejecutivas; pero no portaba ningún medio para resolver las diferencias graves acerca de los fines de una ética determinada. En general, la práctica de discusión libre dentro del partido prevaleció durante la vida de Lenin, aunque en escala decreciente después de que la meta de hacer la revolución fue desplazada por los problemas más complejos del gobierno. La política de Lenin propugnaba se convirtió casi siempre en la política del partido aunque, con frecuencia, sólo después de agudas polémicas. La decisión de tomar el poder, por ejemplo, nunca fue aceptada por una minoría intransigente sino después del triunfo y algunos de los disidentes cometieron la increíble traición de revelar el plan a la prensa. Lenin pidió su expulsión, pero no fueron expulsados y dos siguieron conservando posiciones responsables hasta que fueron finalmente eliminados en las grandes obras de los treinta. La decisión de tomar un "gobierno bolchevique homogénea", mencionado en la sección anterior, fue agudamente discutida, y el trabajo de Brest-Litovsk dividió el partido de la cima la base. Sin embargo, no se suprimió la libertad de discusión. Pero en 1921, este grado de libertad se había convertido en peligroso porque muchos miembros del partido, incluidos quizás por las ideas sindicalistas de el estado y la revolución, se dieron decididamente a la reglamentación de los sindicatos. Los procuradores plenario del Comité central se extendieron notablemente, aumentando grandemente poder de los dirigentes máximos sobre el partido. El "fraccionamiento" o formación dentro del partido de grupos con su o "plataformas" fue prohibido so pena de prisión. Este paso considerado tan drástico que el nuevo reglamento se mantuvo en secreto hasta 1924.

La muerte de Lenin apresuró el proceso así indicado. Desencadenó la larga lucha por la sucesión y Stalin tenía una personalidad muy distinta que Lenin. Mientras que éste había controlado las decisiones del partido por su superior penetración y su fuerte personalidad, el Stalin actuaba más bien por el secreto, la intriga y haciendo que sus competidores riñeron entre sí e incitándolos a que se eliminaron los otros. No obstante, puede dudarse que, a la larga, el resultado hubiera sido muy diferentes y Lenin hubiera vivido. Las tareas que tenía que cumplir el partido para constituir un gobierno eran enormemente más complejas que las que se suponía hacer la revolución. Además, cada vez que se hicieron más complejas, pero con la guerra civil, provocó la reconstrucción y, sobre todo, con la decisión de emprender los planes de industrialización forzosa en 1928 y la reorganización del agricultor exigía por la industria sanción. Ante estas precisiones, desapareció la deliberación de la toma de decisiones por el partido. El partido desarrolló la organización característica de toda burocracia, con una jerarquía fija de mando, según él "príncipe" contenido en la concepción del centralismo de Lenin. Su escritura se hizo jerárquica, con el dictador o una camarilla integran el control del Comité central y el Comité central en el control del partido y a su vez, como "vanguardia", controlaba el gobierno y a todas las organizaciones para del partido. En resumen, el partido se convirtió en lo que Lenin había dicho que debía hacer, "una cadena de transmisión" para llevarlos órdenes de la cima a su destino final, en el escalón más bajo donde fuera necesario.

En 1920, la formación de la internacional comunista produjo lo que pretendía ser una definición precisa del centralismo democrático, junto con la vigencia de que debía ser adoptada por todo partido deseoso de ser admitido en la organización internacional. He aquí la definición.

El partido comunista debe constituirse sobre la base del centralismo democrático. Los principios básicos del centralismo democrático son: que los organismos superiores del partido deben ser elegidos y por los inferiores, que todas las instrucciones de los organismos superiores son categórica, y necesariamente obligatorias para los inferiores; y que

debe ir una fuerte central del proceso, cuya autoridad de universal e indudablemente reconocida por todos los camaradas dirigentes del partido en el periodo que transcurra entre los congresos.⁴¹

Declaraciones posteriores han variado algo, pero sin en cambio significativo sentido. El reglamento del partido para 1956, por ejemplo, utilizaron las palabras “subordinación de la minoría la mayoría”.⁴² Independientemente de las palabras, significaba la autoridad de los órganos superiores en la jerarquía de mando sobre todo los organismos que se encuentran debajo de palabras como “mayoría” y “minoría” carecen obviamente de sentido de la práctica comunista. En cuanto a la “elección” de los organismos superiores de los inferiores, también carecen de sentido en la práctica porque generalmente no se celebran elecciones. La manera normal de seleccionar a los líderes del partido esa designación desde arriba, y dice celebran elecciones por forma, simplemente se aprueba una selección propiamente dicha. El requisito de que la política de partidos de adoptada tras una discusión o deliberación significa, en la práctica, la discusión se abre o se cierra de acuerdo con los deseos de los dirigentes. Porque, aunque permitirse la crítica respecto de la manera de aplicar una política, un grupo de dirigirse esa crítica a la política misma. Así, la discusión puede ser extraordinariamente libre o no producen absoluto; puede dirigirse a los escalones inferiores de la burocracia, pero jamás a los superiores; y, desde manera, de ser utilizada como método de disciplina para fortalecer el control de los dirigentes sobre su propia organización. El hecho determinante del centralismo democrático es que carecía inclusive del bosquejo de un plan para la discusión ordenada, para hacer de la discusión o factor en la decisión es permitiendo, así como la intervención de una opinión pública informada en la determinación de la política. Aunque sea imperfectamente, el gobierno parlamentario representativo lo logra más o menos y cualquier forma de gobierno que no cree un sustituto viable no merece llamarse democrático. El centralismo democrático se basa en un rasgo obvio de toda organización que deja ejecutar una política cualquiera; nada dice del problema de concentrar el conocimiento y el juicio para trazar una política ni de la obtención de una cooperación voluntaria en torno a una política determinada. Y estos son, después de todo, los problemas difíciles.

Con el paso del tiempo, el partido cambió mucho. Creó una tremenda burocracia en la que los secretarios generales poseían posiciones claves; fue por este camino como Stalin y Jruschov alcanzaron puestos máximos de la jerarquía. Sus miembros han cambiado casi totalmente, a medida de que el curso de la naturaleza ayudado por la purga de Stalin extinguieron a la vieja *intelligentsia* y que la industrialización creó una nueva *intelligentsia*, compuesta sobre todo por funcionarios, administradores, técnicos y profesionales. Éstos cambios pueden llegar a reflejarse en el modo de funcionamiento del partido, pero no es probable que modifiquen su teoría ni su control en todos los sectores de la sociedad soviética. Las famosas críticas de Jruschov al culto de la personalidad no pretendía cambiar nada de esto; no pretendí en absoluto “llegar a la prensa”. Tendía naturalmente a su primera tiranía semiparanoica de los últimos años de Stalin, que había pesado sobre los dirigentes máximos, y acabar con él “disciplinado letargo” de este terrorismo sistemático había provocado en la burocracia misma, en los escritores, artistas y científicos y, en general, en la población entera. En forma central; los discursos fue una apología del edad de oro del partido, cuando Lenin permitía discusiones bastante amplias, utilizaba rara vez el terror, sólo cuando era “necesario”, y casi nunca contra los miembros del partido. Más específicamente representó

⁴¹ The Communist Internatinal, 1919-1943. Documentos seleccionados Por Jane Degras. Vol. I. (1956), p. 134.

⁴² Los reglamentos enmendados en 1956 aparecen publicados en un apéndice al libro The Soviet Sytem of Government (1957), de John N. Hazard.

tristemente una política tendiente a revivir a la burocracia del partido y restablecer su control sobre la burocracia del gobierno. Al parecer esta política tuvo éxito: “no es exagerado afirmar que en cinco años (de la muerte de Stalin a fines de 1957) había creado la organización burocrática más sólidamente fundada del partido en toda la historia del país”.⁴³ Aunque el discurso afirmaba que se produciría una vuelta a la dirección colegiada en el plano superior, no proponía ninguna medida constitucional para garantizarlo ni para asegurar una sucesión ordenada de un dirigente otro.

EL SOCIALISMO EN UN SOLO PAÍS

Con los conceptos del partido y el capitalismo imperialista como la teoría del comunismo como suturar estaba completa y, sin embargo, carecía de lo que resultó su principal fuerza/como sistema político. Nos referimos al concepto del socialismo en un solo país, añadido por Stalin y que única aportación teórica. En cierto sentido, era el remate normal del leninismo-al menos de la concepción del leninismo experto en este capítulo. Por qué el acierto de Lenin, tal como lo hemos expuesto, fue aportar una versión del marxismo aplicar sea una sociedad industrialmente subdesarrollada, con una economía agrícola. El socialismo en un solo país redondeada, pues, la divergencia entre marxismo de Lenin y marxismo de Europa occidental, concebido por Marx marxistas como una teoría de la transformación de una economía altamente realizada, de sociedad capitalista en una sociedad socialista. No es sorprendente, pues, que desde el punto de vista de la teoría marxista, tal como se entendió en general, la concepción de Stalin del socialismo en un solo país resultara lógicamente de pie; Stalin apenas se refirió aquello los ornamentos quedaba al concepto la apariencia de paradoja. Originalmente no fue más que un incidente en la lucha por la sucesión que siguió a la muerte de Lenin y el propósito de Stalin cuando planteó la teoría para eliminar a Trosky. La teoría incluía una exposición incorrecta, falsa, de la teoría de la revolución permanente y de las relaciones de Trosky y Lenin. Este aspecto de la teoría no requiere mayor exposición aquí. A pesar de ello, el socialismo en un solo país se convirtió en el factor operante de leninismo. Bajo esta consigna, la Rusia comunista surgió como un gran potencia industrial y militar puesto que, en 1928, inició el primero de los planes quinquenales que inauguró una revolución con consecuencias políticas y sociales a más largo plazo que la revolución de 1917 de Lenin. Al uniera al comunismo la tremenda fuerza represora del nacionalismo ruso, los planes quinquenales se convirtieron en el primer gran experimento con una economía totalmente planificada. Y, debido a su triunfo, el comunismo se convirtió en un modelo a seguir por las sociedades agrarias como aspiraciones nacionales en el mundo entero.

En 1924, Stalin planteó abruptamente la tesis de que Rusia “puede y debe constituir una sociedad socialista”. Pocos meses antes había repetido el opinión convencional, generalizada desde 1917 y aún antes, de que la permanencia del socialismo Rusia dependía de las revoluciones socialistas en Europa occidental. Stalin sostenía el único obstáculo para una sociedad socialista plena en Rusia era el riesgo creado por “el cerco capitalista” –las intrigas, la “redes de espionaje” o la intervención de los enemigos capitalistas. No había nada nuevo, por supuesto, en la creencia de que los estados comunistas y capitalistas no podían coexistir permanentemente; Lenin sostenía su opinión, pero esto no constituía un obstáculo, desde el punto de vista del marxismo, para completar el socialismo Rusia. Los marxistas había supuesto que socialismo requería una economía con alto nivel de producción y, en consecuencia, una sociedad industrial, que no era obviamente Rusia. Stalin no correspondió a esos argumentos sino que sostuvo, en vez de ello, el socialismo podía constituirse en un solo es con gran extensión territorial y considerables recursos naturales. En realidad, descuidó

⁴³ Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union* (1960), pp. 563 ss.; véase el capítulo final, pp. 547-590.

el argumento económico general del marxismo, sustituyendo por un argumento político, Stalin suponía que, con recursos adecuados como una fuerza de trabajo adecuada y un gobierno con poder ilimitado, podía constituirse una economía socialista desde el punto de vista político. En esto se convirtió, el socialismo en un solo país y teóricamente se distingue de la supuesta dependencia de la política en relación con la economía, que debía sido un principio del marxismo. Por otra fe, la teoría de Stalin reajustado fácilmente a determinados elementos del leninismo.

No era evidente que Stalin estuviera proponiendo una política diferente de la seguida durante mucho tiempo por el partido que ya nadie negaba, en 1924, que hubiera que marchar hacia el socialismo y lo más rápidamente y lo más lejos posible. En la práctica, es había quedado establecido cuando Lenin convenció al partido para que abandonara los Víctor de extenderse el comunismo ahora occidental y aceptar a las condiciones alemanas de Brest-Litovsk. Como se dijo entonces, Lenin cambió espacio por ciento cuando accedió a perder el territorio exigido alemanes do pero no daba ganar tiempo o en el supuesto de que el comunismo tuvieron futuro en Rusia. “Desde el momento de la victoria del socialismo en un solo país”, había dicho entonces Lenin, la única cuestiones antes determinar “las mejores condiciones para el desarrollo y fortalecimiento de la represión socialista que ya se ha iniciado”. Por lo que se refería a la práctica, Lenin contaba con las edad implícita en su teoría del imperialismo, en el sentido de que fuera posible un largo periodo de su existencia. Al elaborar su idea de que el capitalismo se desarrolla desigualmente había dicho: “la reversales más posible primero en unos cuantos de los en un solo país capitalista”. Entonces en qué país ya industrializados, pero no hacía falta el talento de Lenin para aplicar la idea a Rusia. Finalmente, en algunos de los últimos escritos parecía afirmar que, a través de sus propios desarrollos culturales e industriales, que el PRI adelantar un largo trecho hacia el socialismo. Había quizás hasta una sugestión del nacionalismo ruso cuando Trosky afirmó en la internacional comunista: “la lucha por Rusia soviética se ha fundido con la lucha contra el imperialismo mundial”.⁴⁴ El hecho es que la teoría de Stalin resultaba más notable por su escasa habilidad dialéctica que por con destruir un cambio importante dentro del leninismo.

Si Stalin no proponía, entonces, ningún cambio de política pareciera como si no quedará de su teoría más que la cuestión académica de si podía completarse talismán ya. Había, naturalmente, otros problemas importantes, es socialmente de proposiciones, pero Stalin no había dicho nada en relación con esto. ¿Debe hacer rápida la industrialización con los correspondientes cambios rápidos en la agricultura? ¿O debería ser lenta, con una correspondiente tolerancia prolongada del régimen de una economía agraria ha permitido en 1917? En 1924 había agudas diferencias de opinión acerca de estas cuestiones y el socialismo en un solo país parecía más acertado entonces a los gradualistas que a sus opositores, quizá porque parece reconocer la magnitud de la teoría. Stalin puso en práctica una de las tortuosas maniobras política dos. Se puso de parte de los gradualistas para eliminar la oposición y, una vez fortalecido su poder, inició en su plan quinquenal una tasa de industrialización mucho más rápida de lo que nadie habría considerado jamás tiene. En vista de sus métodos políticos, podía suponerse que todo el procedimiento incluyó la estudiada vaguedad de su teoría, que todo de un ejemplo de deliberada estratagema, pero realmente no es posible determinar hasta que puso Stalin pudo prever el final desde el principio. Dada la debilidad de la teoría, difícilmente podría suponerse que la concepción por el partido del socialismo en nuestro país se

⁴⁴ La obervación de Lenin acerca del socialismo en un solo país aparece en “The United States of Europe Slogan” (1915), Selected Works, vol. V, p. 141. Entre sus últimos escritos cf. “Better Fewer but Better” y “On Cooperation” (1923), Selected Works, vo. IX, pp. 400 y 409 respectivamente. El discurso deTrosky se incluyo en un Manifiesto aprobado el 8 de agosto de 1920. The Communist International, 1919-1943. Documentos seleccionados y editados por Jane Degras. Vol. I. (1056), p. 177.

debiera a la lógica. La verdad parece ser que el partido estaba cansado, después de siete años de gobernar en circunstancias muy adversas, de escuchar que detentaba el poder en nombre de una revolución que parece cada vez menos probable. Con el triunfo, había crecido su confianza en la capacidad no sólo para sostenerse sino para seguir adelante y la teoría que había heredado de la revolución se había convertido en un obstáculo frustrado de sus energías. La simple explicación humana del socialismo en un solo país parece significar que Stalin le dijo al partido lo que quería oír: un tipo de argumento político más persuasivo que dialéctico.⁴⁵

Aunque el partido no se dio cuenta del compromiso que estaba contrayendo, su aceptación del socialismo en un solo país significaba la adopción de los planes de su industrialización forzada inició Stalin en 1928 y la colectivización forzosa de la agricultura, comenzada el año siguiente. La segunda estaba implícita en la primera, no como decía Stalin para aumentar la producción agrícola sino para obtener la mano de obra necesaria para extender la industria y simplificar la administración de la recaudación los procesos de las cosechas de granos de los campesinos. El éxito práctico de esta política es uno de los milagros de la historia más reciente, oh milagro controlado y dirigido en todos sus puntos por el partido. Un poco más de una década, el partido creó en Rusia una fuerza militar capaz, con el apoyo occidental, de resistir el ataque alemán de la Segunda Guerra Mundial. Creó un sistema industrial con la capacidad de producir notablemente incrementada y capaz de una expansión indefinida con una tasa rápida de crecimiento a mal. Creó un gobierno lo suficientemente estable como para conservar el control de sus fuerzas militares y lo suficientemente imaginativo como para iniciar y administrar el sistema de ser, mientras que el partido concertó control sobre el gobierno. Introdujo en la sociedad rusa los correspondientes adversarios. Fomentó la educación necesaria para convertir a los campesinos en una bolsa de trabajo social informó a los administradores, técnicos, ingenieros y científicos de los cuales es imposible una moderna sociedad industrial. Fue una tercera revolución impuesta, como decía Stalin, “desde arriba” y a través de una dictadura absolutamente totalitaria. También impuso a Rusia, en pro o más de una década, la venalidad de y la barbarie de Marx, en su exposición histórica de la “acumulación primitiva” del capital, había descrito como propio del historia inglesa durante más de dos siglos. Había dicho Marx: “el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza”.⁴⁶ En Rusia esto resultó literalmente cierto.

El balance de la revolución de Stalin corresponde al estrés general. Lo que importa aquí son las implicaciones para la teoría política del marxismo ruso. Su resultado fue hacer de la Rusia de Stalin, nominalmente socialista, la mayor de las potencias nacionales de Europa. Ninguna afición habría podido hacer aparecer al estado ruso como una superestructura de la economía rusa, puesto que la superestructura estaba creando visiblemente su base económica. El socialismo un solo país corto el utilizado lazo con el significado convencional del determinismo económico, ya atenuado por la teoría de la revolución permanente de Trosky y la teoría del imperialismo de Lenin. El motivo al que apeló Stalin fue patriotismo ruso, puesto que no existía más que una diferencia verbal entre la construcción de la patria del socialismo en la concepción de la paz de rusa. el régimen era socialista sólo en el sentido de que la nación era propietaria de los medios de la producción; su realidades eran el absolutismo político y los imperativos de la socialización. Pretendía haber abolido realmente la explotación, pero no se trataba más de que un argumento semántico: los trabajadores “son dueños” de las fábricas y no pueden explotarse asimismo. También proclamaba haber suprimido la lucha de

⁴⁵ Véase la exposición de la teoría del socialismo en un solo país en Stalin, *A Political Biography* (1940), de Issac Deutscher, pp. 281-293.

⁴⁶ *El capital*, ed. cit., p. 646.

clases y de las que las relaciones entre los trabajadores industriales campesinos eran “amistosas”, pero la complejidad del capital se hacían mediante un ahorro forzoso que se hacía principalmente a expensas de nivel de los campesinos del partido se seguía llamando proletario, pero ya tenía más y más a estar expuesto por los ejecutivos de los deberes de los administradores de la industria capitalista principalmente por no incluir la publicidad.⁴⁷ La “emulación” socialista introdujo diferencia de salarios entre clases de trabajo semejantes a las de la industria capitalista, aunque como diferencia a su calidad de socialista el régimen aseguraba un margen considerable de beneficios, tales como la medicina socializada y descanso pagado. Es verdad que la expansión industrial abrió un amplio campo de oportunidades, especialmente los jóvenes capaces y enérgicos que pudieron aprovechar la educación brindada por el estado y esto atribuyo sin duda gradualmente a la estabilidad del régimen. Es verdad también en su dureza se mitigó gradualmente a medida que fueron realizando la meta. Lo cierto es, sin embargo, que todo proceso fue de ordinaria penalidad es, toman en cuenta también la tremenda situación provocada por la Segunda Guerra Mundial. No fue la menor de esas penalidades la inseguridad crónica provocada por el uso vital del terror por Stalin y el trabajo forzado impuesto por la policía secreta, que afectó al partido tanto como a la población en general. La decisión de crear una industria colectiva y una agricultura colectiva es una característica del marxismo que distingue esencialmente los métodos de Stalin de los que hubiera podido utilizar cualquier zar dedicado constituida fuerza de Rusia como nación.

El concepto del estado nacional que es también socialista, era, desde el punto de vista, de vista de la filosofía social de Marx, como una monstruosidad puesto que el marxismo no tenía un concepto positivo del estado o la noción y siempre había concebido el socialismo como incompatible con uno u otra. El nacionalismo era concebido por Marx y los marxistas en general como una simple reliquia del feudalismo y el patriotismo nacional como sentimiento degenerado pertenece, como la religión, o la falsa conciencia ideológica que ponían la clase trabajadora la mesa de la explotación de la burguesía, más racional. El manifiesto comunista había establecido el principio de que “los trabajadores no tienen patria” y se había considerado como la gran fosa del marxismo es emanación de los trabajadores de un año son paralizadora. El marxismo siempre sería llamado internacionalista, pero su internacionalismo había sido negativo en el sentido de que esperaba que desapareciera simplemente vez bienes nacionales a medida de que la clase trabajadora estuviera suficientemente ilustrada como para seguir sus verdaderos intereses de clase. En un concepto positivo de la nación ni en reconocimiento de que el nacionalismo pudiera representar un verdadero valor cultural, el marxismo ofreció también de la idea de una organización internacional de estados nacionales. Su internacionalismo era una reliquia del individualismo del siglo XIX, que se había dedicado a abrir instituciones consideradas como caducas y opresivas y que había supuesto, por tanto, que se llegaría a alguna forma a ideal de colectivismo simplemente suprimiendo obstáculos y o provisiones. Éste supuesto fue responsable de la corriente utópica que corría bajo el aspecto esencialmente realizó el pensamiento de Marx. La actitud del marxismo en relación con el estado era semejante en lo sustancial. También el estado, en la mitología de Marx, debía –según la frase que hizo famosa Engles- “desvanecerse” después del triunfo de la revolución socialista. El marxismo, tal como se entendía asimismo, había sido siempre un movimiento clasista y su revolución era concebida como una revolución proletaria controla dictadura de clase media. El concepto de lucha de clases, el manifiesto comunista había acertado era describir como “la historia de toda la sociedad existentes hasta ahora” no dejaba lugar para el concepto de un interés general, nacional un total, y se

⁴⁷ Véase su discurso a los administradores industriales, titulado “New Conditions, New Tasks in Economic Construction”, Problems of Leninism (Moscú, 1940), pp. 368 ss.

consideraba necesario. La dictadura del proletariado sucedía a la dictadura de la burguesía, con un mandato negativo de reprimir la contrarrevolución y el mandato positivo de crear el comunismo que, en su aspecto práctico, no quedaba definido. Cuando el triunfo del socialismo en sólo un país convirtió a la Rusia de Stalin en un poderosísimo estado nacional, era un estado casi sin filosofía política. O, más precisamente, tenía una compleja filosofía, pero sin clara actuación lleva lo que estaba haciendo. La consecuencia fue que su política guardó muy poca relación percibe con las teorías que progresaba, que parecían con frecuencia una simple fechoría que descubría una conducta convencionalmente nacionalista e imperialista.

El gobierno de Lenin se fundó y que Stalin heredó, según la propia concepción que tenía en sí mismo, era una alianza entre un proletariado urbano industrial y los campesinos. Tanto Lenin como Trosky esperaban que esta alianza haría temporal que ninguno creía que los campesinos siguieran voluntariamente a los trabajadores en el colectivismo ni en el internacionalismo que, según suponía, habría de ser la cita de un gobierno de la clase trabajadora. Tampoco esperaban que la minoría trabajadora prefiriera imponerse por la fuerza la gran mayoría de campesinos y que fuera a hacerlo. En eso se equivocan, así como se equivocan Lenin a suponer que, en algún momento, la alianza con los campesinos fuera sustituida por una alianza con el proletariado occidental. El problema de campesinado resolvió, no a la luz de una filosofía social, socialista o nacionalista, sino mediante la salvaje imposición del programa de colectivización de Stalin a fines de los veinte, producido al campesinado a una situación de miseria no alcanzada siquiera en la Rusia zarista. Esta política tuvo éxito, en el sentido de que facilitó el rápido desarrollo de la industria, tratamiento o consigo un desequilibrio crónico entre la industria y de cultura que, al final de la vida de Stalin, puso en peligro todo el régimen. La política agraria de Stalin ejemplificó la inconsideración de una déspota e irresponsable, encubierta por la vacía afirmación de que las relaciones entre trabajadores industriales y campesinos serán "amistosas". No representaba un concepto racional de interés nacional, del que creía la filosofía del régimen. De igual modo, la idea que tenía el régimen de sí mismo como un gobierno de la clase trabajadora obstruía su propia política de realización. Casi el único remanente positivo de la filosofía era la constante formación de Stalin de que toda oposición a su grupo y lo totalitario era contrarrevolucionaria; de ahí que las absurdas acusaciones de conspiración y previsión, con las cuales liquidó muchos hombres que había dedicado toda su vida a la revolución. Tanto el partido, gobierno dejaron de representar válidamente a la clase trabajadora, lo cual era realmente posibles y propósito era efectivamente un sistema industrial en gran escala. El régimen sometía a los trabajadores a la misma coacción a que sometía a los demás grupos y, si era en realidad el exponente de una clase social, su favorita parecía ser la nueva clase de administradores y técnicos que estaban creando, como lo advirtieron algunos marxistas desenfrenados como Milovan Djilas. Su política industrial que dio otro desequilibrio entre la producción de bienes de capital y la producción de bienes de consumo, no justificado por su proclamado socialismo, pero que podría representar un militarismo que desmiente sus declaraciones de profesar intenciones pacíficas.

Socialismo en un solo país no dio a Rusia ninguna orientación en cuanto sus relaciones con otros estados que difiriera de las de un imperialismo nacionalista convencional. El como no se proclama como un lazo ideológico, que crea un interés común entre los países comunistas, pero no hay razón para que así sea. La propiedad estatal de los medios de producción no de las ventajas que el sistema nuestro ruso pueda obtener del control, por ejemplo, de la población del aserto de Silesia y la hará más caritativa al tratar con Polonia. En general, la política rusa respecto de la órbita de estos satélites en Europa occidental ha sido utilizarlos para aumentar su propio poder económico

ymilitar. El único de esos estados de conservó una gran independencia de acción fue Yugoslavia, que tampoco quedó incluida en el área de ocupación rusa a final de la guerra. La prueba final de una comunidad interés entre los estados comunistas se verá, sin duda, en la relaciones a largo plazo entre Rusia y China, ya que no podía tratarse entre sí como satélites. Puede ser cierto, sin embargo, que socialismo en un solo país a significar un cambio cortante la orientación internacional de Rusia. La versión de la política de Stalin significó, sustancialmente, abandonar la teoría de que el comunismo dependía del apoyo de la clase trabajadora en Europa occidental. Había, en realidad, razones de peso para que no llegara un apoyo de ser dirección, aunque el concepto del comunismo como movimiento de la clase trabajadora impedía que se escribieran esas razones. Salvo quizás en algunos casos especialmente, no había razón alguna para que trabajador europeo occidental, otro superior de vida, sus propios sindicatos independientes y, en general, instituciones éticas liberales, sintiera atraído por el comunismo. El papel político del comunismo en occidente ha sido comisionar, un papel subversivo sol eficaz cuando existía tal descontento de la subversión pudiera considerarse una forma tentadora de actividad política. La situación era distinta en países como una estructura socioeconómica más cercana a la de Rusia cuando Stalin expuso su teoría. Un país con economía agraria y una población predominante campesina, sujeto a la presión en la población en rápido crecimiento, está casi bajo el imperialismo de industrializarse hasta para poder mantener el bajo nivel de vida que tiene. El problema de la entronización en una sociedad semejante es, en lo fundamental, el mismo de Rusia, es decir, la acumulación de capital. Y, y no se dispone de la posibilidad de obtener préstamo en condiciones muy favorables, el capital sólo puede acumularse siguiendo métodos de ahorro forzoso semejante a los estados Ambrosio. Por la regla general los países desde tipo carecen de una estructura política capaz de poner un obstáculo a la dictadura. La atracción ejercida por el éxito de la rápida industrialización de Stalin es obvia, pues, y en consecuencia el efecto internacional del comunismo en un solo país de situar a Rusia en dirección de éste. Ya en 1923 le previó esta posibilidad cuando dijo que su teoría del imperialismo supone la división de mundo en “dos campos” en los vía a “las empresas” y lo consideraba como una desventaja, porque suponía que la mayor fuerza estaba del lado del bloque europeo, altamente autorizado. Dos de la alianza temporal de la Segunda Guerra Mundial, Stalin recogió la idea de los dos campos, probablemente sin considerar la ya como una desventaja. En todo caso, el efecto internacional del comunismo en un solo país ha sido una división entre dos bloques de poder, descritos Alternativamente como capitalista-comunista, imperialista-amante de la paz o simplemente occidente-oriente. El futuro de ambos depende, al parecer, de la capacidad para crear naciones no comprometidas. La fusión de las instituciones políticas liberales depende, probablemente, de que puedan aportar una alternativa a los métodos violentos de una producción del ahorro forzoso.

En Rusia, los riesgos impuestos por el socialismo en un solo país resultaron aligerados por las perspectivas sostenidas por la tradición marxista en el sentido de que eran temporales. Su propósito fue descrito primero con la construcción del socialismo, que Stalin proclamó cumplido alrededor de 1936 y, después, como la transición al comunismo, la etapa superior mencionada por Marx y Lenin y que Stalin también consideró posible en un solo país. Esto no sería necesaria la represión y el estado podría “desaparecer”. Esta perspectiva, tan profundamente arraigada en la tradición marxista, en una promesa que el régimen tendría que afrontar en algún momento, so pena de convertirse en un foco de crítica y descontento. ¿Por qué, podría interrogarse, si ya no hay clases explotadoras, no empieza desaparecer el estado? En 1939 Stalin reconoció que “algunas veces se planteaba” esta pregunta. Su respuesta era la habitual en un teórico marxista cuando fallaba sus predicciones. Los que formulaba la pregunta, decían, “aprendido de memoria” las palabras pero “no han entendido su

significado esencial". Ha pasado por alto la "red de espionaje" defendidas por el cerco de la potencias capitalistas. Concluía que "el estado se mantendría también en el período del comunismo", a no ser que mientras tanto el cerco capitalista se desvaneciera y el mundo entero sistema comunista.⁴⁸ Stalin se refirió a la cuestión una vez más, directamente, en uno de sus últimos escritos. En 1950 escribió varios artículos sobre el marxismo y el lenguaje, con el rey de demostrar que ni la lógica ni el lenguaje dependían de la lucha de clases, propio lenguaje era un medio de comunicación entre de todas las clases. Este problema en tanto esotérico no parece tema de mucho interés, su propósito de regular cuando criticó a los camaradas "Este encapricharse en... las explosiones" como método para cualquier cambio social importante. La sociedad soviética no hay "clases hostiles" – puso como ejemplo la "revolución desde arriba" que implantó la agricultura colectiva- y por eso no hace falta la "expulsiones".⁴⁹ En otras palabras, la transición al comunismo se realizará bajo la dirección y el control del partido. También Jruschov se ha preocupado ocasionalmente por despojar a esta transición de sus implicaciones utópicas. En el XXI congreso (1959) describió su plan septenal como "la conducción del comunismo" y, al mismo tiempo, advirtió que una sociedad comunista no era "informe y desorganizada". Y sin embargo, tan bien habló de una posible la que habría horrorizado a Stalin, el desarrollo de las "organizaciones públicas" o asociaciones voluntarias que pudieran desempeñar "muchos funciones hasta ahora realizados por los organismos del estado"-por supuesto, bajo la dirección del partido. Parece justo suponer que lo que queda de la desaparición del estado, menos por lo que se refiere a las intenciones del partido, es un régimen con los servicios que atribuye generalmente al concepto de un estado benefactor: un nivel de producción que permita un mayor número de bienes de comunismo se reduce la población de bienes de capital por debajo del nivel que considere necesario el partido, una evaluación correspondiente de los niveles de vida con una reducción de la jornada de trabajo y cierto aligeramiento o descentralización de los reglamentos administrativos.

COMUNISMO EN CHINA

La revolución bolchevique de 1917 en Rusia fue a los ojos de Lenin sólo el primer paso de la revolución mundial que habría de derrocar al capitalismo en todas partes. En 1920 se envió un representante del Comité a China con el propósito de fomentar y promover la actividad comunista en ese lugar. Pero aunque hasta cierto grado ha sido estimulado desde el exterior, el comunismo chino ha desarrollado un carácter propio centrado en la figura imponente de un hombre chino tradicional en gran medida: el ahora legendario líder del Partido Comunista chino, Mao Tse-tung.

Pocas opiniones sobre la trascendencia de Mao Tse-tung son tan sólidas e imponentes como la emitida por su antiguo camarada en armas Lui Shao-ch'i a Anna Louise Strong en 1946:

El gran logro de Mao Tse-tung ha sido cambiar el marxismo de una forma europea a una forma asiática. Marx y Lenin eran europeos; escribían en idiomas europeos sobre historia y problemas europeos; tomando en cuenta a Asia o a China en raras ocasiones. Los principios básicos del marxismo son, sin duda, adaptables a cualquier país, pero la aplicación de su verdad general en la práctica revolucionaria concreta de China es tarea difícil. Mao Tse-tung sino; por ello analizan los problemas finos y guía al pueblo de China y sus problemas prácticos. Ha sido el primero en lograrlo...Ha creado una forma China o asiática del marxismo. China es un país semifeudal y semicolonial en el que un amplio número de personas vive al borde de la inanición, cultivando pequeñas porciones de tierra... en su búsqueda por la transición a una economía más industrializada, China enfrenta ... las presiones... de las regiones con mayor avance industrial...

⁴⁸ "Some Questions of Teory", en su informe al XVIII Congreso del partido. Probles of Lininis, (Moscú, 1940), pp. 656-666.

⁴⁹ Marxism and Linguistics (Nueva York, 1951), p. 27.

Existen condiciones similares en otras tierras al sureste de Asia. El rumbo elegido por China tendrá su influencia sobre todos ellos.⁵⁰

Mao Tse-tung nació en el seno de una familia campesina huna en 1893. Su padre era un comerciante en pequeño que poseía un terreno reducido. Aparentemente, el padre de Mao era un hombre extremadamente severo y frugal que buscaba sin mucho éxito dominar a su hijo. A los ocho años, Mao comenzó a aprender a leer y escribir con el maestro del pueblo, aunque continuó su trabajo en el campo al mismo tiempo. Después, en desacuerdo con las normas y el plan de estudios de la escuela de su provincia, pasó largo tiempo en la biblioteca pública devorando traducciones de las obras de Rousseau, Darwin, Adam Smith y John Stuart Mill, entre otros. A los 20 años ingresó a la escuela normal donde estudió filosofía. Aunque movido por un poderoso deseo de reformar China, Mao no era aún marxista, encontrándose en su mente en un estado de “extraña mezcla de ideal del liberalismo, el reformismo democrático y del socialismo utópico”.⁵¹ La cualidad distintiva china de su trabajo posterior estuvo predeterminada por él poco interés que prestó a las lenguas extranjeras durante su época de estudiante. Esto significa que su contacto con la literatura de occidente incluyendo la marxista, se dio únicamente a través de traducciones. Así, Mao, a diferencia de algunos de sus colegas instruidos en Rusia, nunca estuvo estrechamente ligado a la versión doctrinaria soviética de las enseñanzas de Marx.

En 1918 llegó Mao a Pekín, donde, siendo asistente de la biblioteca de la Universidad de Pekín, leyó por primera vez el *manifiesto comunista*. Hacia 1920 Mao ya se consideraba marxista y en 1921 asistió al primer Congreso comunistas chinos. En 1935 Mao ya había asumido control del partido, el cual, con sus éxitos y sus fracasos, ha conservado hasta el día de hoy.

La importancia de Mao como técnico político original es materia de que la discusión, mas no hay duda acerca de la trascendencia política de sus doctrinas, aún considerando a éstas como simples extensiones lógicas del pensamiento iniciado por Marx y Lenin. Mientras que Lenin había ya reconocido el importante papel de los campesinos dentro de las sociedades escasamente industrializadas, fue Mao quien les dio un lugar central dentro de la estrategia revolucionaria. Mao parece haber deseado que el proletariado fuese reemplazado por el campesinado como la “vanguardia” de la revolución, posición considerada ética por muchos marxistas. Ya en marzo de 1927, en un artículo titulado “Reporte de una investigación del movimiento campesino en Hunan”, Mao desarrolló puntos de vista que resultarían una nueva especie de comunismo. Un párrafo notable dice lo siguiente:

Esa enorme masa de campesinos pobres, que unidos representan el 70 por ciento de la población rural, son la columna vertebral de la asociación campesina, la vanguardia para derrocar a las fuerzas feudales, y los héroes supremos que han logrado que la gran acometida revolucionaria haya perdurado durante tantos años... siendo los más revolucionarios, los campesinos pobres han ganado el liderazgo de la asociación campesina...Este líder a su es absolutamente necesario. Si los campesinos no puede haber revolución. Hacerlos a un lado es hacer a un lado la revolución. Atacarlos es atacar la revolución.⁵²

Mao, sin embargo, continuo siendo tan ortodoxo que buscó un “liderazgo del proletariado” dentro de la lucha de clases en China. El Partido Comunista Chino, formado por revolucionarios

⁵⁰ Anna Louise Strong, “The Thought of Mao Tse-tung”, *Amerasia*, XI, núm. 6, (junio de 1947), p. 161. Citado en Stuart R. Shram, *The political Thought of Mao Tse-tung*, Prager, Nueva York, 1963, p. 56.

⁵¹ Véase Edgar Snow, *Red Star Over China*, Modern Library, Nueva York, 1944, 9.147.

⁵² Véase Mao Tse-tung, *Selected Works*, Lawrence and Wishart, Londres, 1954-1956, I, p. 32

profesionales siguiendo el modelo de Lenin, habría de aportar un liderazgo proletario ideológico a pesar de carecer en realidad de muchos obreros auténticos.⁵³

Ya sea que el interés de Mao en el campesinado fuese una especie de herejía o una brillante aplicación del pensamiento marxista-leninista, tuvo efectivamente sus orígenes en la situación prevaleciente en China. Gran parte de las ideas de Mao surgieron de la historia china. “Las gigantescas luchas de los campesinos-los levantamientos y las guerras-por sí solas constituyeron la fuerza motivante real para el desarrollo histórico de la sociedad feudal en China.”⁵⁴

La historia de China estuvo saturada de ejemplos de guerras campesinas, de gran notoriedad fueron las revueltas de Huang Ch’ao del siglo XIX y las de Li Tzu-ch’eng en el XVII.⁵⁵ De manera general éstas revueltas fracasaron que los campesinos atacaban y se retiraban, en la forma que lo harían guerrillas pobremente armadas, pero crecieron de bases sólidas para replegarse. Esta lección fue aprehendido por Mao, quien pronto sorprendió a sus colegas comunistas que se dirigían a las ciudades, afirmando que la estrategia adecuada sería en rodear las ciudades desde el contando con bases revolucionarias bien establecidas.

La opinión de Mao, dado que las fuerzas del imperialismo y la reacción estaban firmemente atrincheradas en las ciudades, continuar la lucha implicar evitar una batalla decisiva contra el enemigo, que generalmente era más poderoso, por un periodo considerable. Mientras las fuerzas revolucionarias eran aún débiles fue necesario “transformar los poblados con menor desarrollo en áreas de base avanzadas y consolidadas; en grandes versiones según escenarios militares, políticos, económicos y culturales, de tal modo que puedan combatir al enemigo cruel que utiliza las edades para atacar a los distritos rurales”.⁵⁶ Considerando el inmenso territorio de China y la casi absoluta separación entre los sencillos poblados agrícolas y las modernas áreas urbanas, Mao creía en algún momento se darían las condiciones apropiadas para la victoria total de las fuerzas revolucionarias en operación desde sus bases rurales.

Hay pocos pensadores políticos, y ciertamente pocos líderes comunistas, han atribuido esa gran importancia la guerra y al poder militar. “El mundo sólo puede moldearse con un fusil”; “cualquiera que desee tomar en sus manos el poder político del estado y mantenerlo debe contar con un ejército poderoso”; y “el poder político crece del cañón de un fusil”, decía Mao⁵⁷. El hablaba primeramente la guerra en el sentido internacional ordinario, sino de una guerra civil cuyo objeto es claramente político, es decir, la toma del poder por el gobierno del territorio.

“El gobierno avanza, nosotros retrocedemos; el enemigo acampa, nosotros lo asolados; el enemigo retrocede, nosotros porfirmos” es la fórmula de Mao para el primer paso de la guerrilla de la lucha política que describe. Aunque resulta claro el objeto de Mao es el derrocamiento de un régimen bien establecido y equipado en bases urbanas, resulta a su vez aparente que su objeto político no es una serie de victorias aisladas, sino una especie de proceso de lenta pero continua destrucción por el cual el régimen se debilita y la población se desilusiona entre la incapacidad del gobierno para protegerla.

Esa etapa viene seguida de una “contienda móvil”, utilizando una técnica de avance y retroceso y ataque sorpresivo similar al de la lucha de guerrillas, aunque aplicando mayor fuerza. Por supuesto, la dicha etapa sólo puede comenzar una vez que el enemigo está suficientemente

⁵³ Cf. Chester C. Tan, *Chinese Thought in the Twentieth Century*, Doubleday & Co., Garden City, 1971, p. 347. Véase también la discusión de Stuart R. Scharm, *op.cit.*, pp.28-37

⁵⁴ Véase Mao Tse-tung, *op.cit.*, III, p. 76.

⁵⁵ Véase Chester C. Tan, *op.cit.*, p. 349.

⁵⁶ Véase Mao Tse-tung, *op. cit.*, II, p. 85, Citado en Tan, *Ibid.*

⁵⁷ Véase Chester C. Tan, *ibid.*, p. 350

debilitado y las fuerzas revolucionarias son lo bastante fuertes. Sólo después de esta etapa es posible para la evolución cambiar a una posición de lucha convencional en la cual el enemigo será totalmente destruido. Ya que el objetivo es la victoria política final, una de las máximas virtudes debe ser la paciencia. Dicha estrategia de guerra prolongada, como bien comprendió Mao, puede tomar un periodo de tiempo considerable.

Mao es quizá el primer Pierri, registra en escribir abundantemente sobre el desarrollo de la política después de la revolución. Engels habló del “debilitamiento del estado” en términos generales, mientras que Lenin en *El Estado y la Revolución* citó a Engels en apoyo de su controvertida afirmación de que bajo el comunismo el gobierno de personas esemplazado por el gobierno de cosas. La noción del razonamiento dialéctico que sirve como herramienta analítica principal de toda la teoría marxista bien de a sugerir una segregación del conflicto y el argumento final del proceso dialéctico, una vez que toda contradicción ha sido resuelta. La idea de que el conflicto de clases induce a la historia a una revolución proletaria que resulta en una sociedad sin clases (y por ello sin conflictos) es el paradigma de este proceso de “segregación” del pensamiento marxista.

Mao, sin embargo, es bastante explícito en cuanto a este continuo proceso dialéctico sin límite de vigencia. Refiriéndose a la naturaleza del proceso intelectual, Mao afirma:

El desarrollo del proceso objetivo está lleno de contradicciones y conflictos, al igual que el desarrollo del proceso del entendimiento en el hombre. Todo movimiento dialéctico del mundo externo puede, tarde o temprano, encontrar su reflejo en el conocimiento del hombre. El proceso de llegar a ser, de desarrollo y de inclinación en la costumbre social, al igual que en el conocimiento humano, es infinito. Como la práctica de cambiar condiciones objetivas existentes basadas en ciertas ideas, teorías, planes o programas sigue adelante paso a paso, el conocimiento de la realidad objetiva del hombre también se profundiza poco a poco. El movimiento o el cambio del mundo de las realidades objetivas nunca termina, de aquí que el reconocimiento de la verdad a través de la práctica por el hombre nunca se completa. El marxismo-leninismo no tiene en modo alguno puede esto fin al descubrimiento de verdades, pero continuamente [] iluminé camino hacia conocimiento de la vida a través de la práctica. Nuestra conclusión es que defendemos la unidad concreta e histórica de lo subjetivo y lo objetivo, la teoría y la práctica, el conocimiento y la acción...

El descubrimiento de la verdad por la práctica, la verificación y el desarrollo del conocimiento de la percepción hacia un conocimiento racional y, por medio de éste, la dirección activa de la práctica revolucionaria y la reconstrucción del mundo subjetivo y del externo-la práctica, el conocimiento, mayor práctica y mayor conocimiento, y la repetición de esta norma cíclica, y con cada siglo, la elaboración del contenido de la práctica y del conocimiento a un nivel mayor-, tal es la epistemología del materialismo dialéctico, y tal es su teoría de la unidad del conocimiento y la acción.⁵⁸

La clara inclinación de Mao por un entendimiento más abierto y flexible de la dialéctica está compleja mente entrelazada con su propio problema de adaptar una teoría de occidente a las peculiares circunstancias de China. Los comunistas han hablado siempre y de “contradicciones” dentro de los procesos sociales, pero Mao considera conveniente establecer una cuidadosa diferencia entre las contradicciones “antagónicas” y las “no antagónicas”.

Una contradicción antagónica se encuentra entre los óvulos en arios (que representan al pueblo y los enemigos del pueblo, mientras que una contradicción no antagónica puede encontrarse dentro del pueblo. En 1930 Stalin dijo algo bastante parecido al marcar diferencias entre las condiciones dentro de la grey, o sea, entre los elementos capitalistas y la dictadura del proletariado. Pero Mao insiste en calificar la contradicción existente entre la clase trabajadora y la burguesía nacional como no antagónica, ya que existe dentro del pueblo. Además, Mao no está de acuerdo con Stalin al afirmar que, el gobierno comunista representa verdaderamente al pueblo, porque pueden incluso existir contradicciones entre ambos.⁵⁹

⁵⁸ Véase Mao Tse-Tung, “On Practice”, en Scharm, *Political Thought*, p. 128.

⁵⁹ Véase Chester C. Tna, op. cit., pp. 359-364.

La aplicación práctica de esta manipulación de conceptos filosóficos puede observarse en lo que Mao llamó la Nueva Democracia y su particular doctrina de la “transformación socialista”. En 1940 Mao propuso un sistema político para la China posrevolucionaria diferente en las dos de importancia en modelo ruso. Lo describió no como una dictadura del proletariado, como lo establece la transición ortodoxa, ni como lo que Stalin llamó una dictadura democrática de los obreros y campesinos, sino como una “República democrática bajo la dictadura conjunta del pueblo anti imperialista y anti feudal dirigida por el proletariado”.⁶⁰ En 1949, conforme se acercaba la victoria total, solicitó la inclusión de la burguesía nacional.

La burguesía nacional (enemigos del pueblo desde un punto de vista ortodoxo) fue incluida en la Nueva Democracia- aunque Mao remarcó cuidadosamente que no debe tener el papel dominante-. Además, se le permitió permanecer en sus negocios durante un tiempo considerable, modificando así el patrón de transformación socialista. De acuerdo con Mao “la burguesía nacional en esta etapa tiene gran importancia. El imperialismo, enemigo feroz, todavía se encuentra en pie cerca de nosotros. La industria moderna de China gente todavía una pequeña proporción de la economía nacional... combatir la opresión imperialista y para llevar su economía subdesarrollada a un nivel superior, China debe utilizar todos los factores del capitalismo urbano y rural que sean benéficos y no dañen la economía nacional y la forma de vida del pueblo; debemos unirnos con la burguesía nacional en una lucha común”⁶¹. El hecho de que la burguesía nacional se haya sostenido en una contradicción no antagónica con las fuerzas de la revolución fue una manera genuinamente marxista tan acertado teóricamente como oportuno en la práctica.

En 1966 Mao acudió a China y atrajo la atención mundial a lanzar la Gran Revolución Cultural Proletaria. Grandes masas de jóvenes estudiantes organizados en guardias rojas se dirigieron contra sectores mejor establecidos de la sociedad china incluyendo, hasta cierto punto al menos, al mismo Partido Comunista Chino. Incluso Lui Shao-ch'i, cuya importante frase y se citó anteriormente, fue a un lado.

Aparentemente Mao estaba preocupado por la creciente influencia de las desviaciones de sus enseñanzas y por ello consideró necesario promover una extensa transformación cultural y una depuración política. El principal objetivo de la Revolución Cultural fue el “puñado de miembros del partido armando que estaban tomando el camino capitalista.” Estas personas, según los maoístas, conforman un importante y antagónica contradicción con las masas de trabajadores, si nos y soldados, al igual que los cuatro funcionarios y los intelectuales. Las guardias rojas, en un intento por mantener siempre la distinción entre las contradicciones antagónicas y las no antagónicas, tenían por dijo el desacreditar totalmente y eliminar el elemento líder que representase al pensamiento “burgués”, utilizando a su vez el razonamiento y el debate en aquella parte del “pueblo” que hubiese sido engañado para seguir su tendencia. Hay evidencia que muestra que estas sutiles diferencias de la teoría fracasaron en la práctica y que la sociedad china cayó casi en la anarquía hasta el ejército logró restaurar el orden.

Es imposible en escrito llegar a un juicio definitivo sobre la contribución de Mao a la teoría y la práctica políticas. Sin embargo, en la Revolución Cultural, Mao quizá ha otorgado a la historia de la teoría política la prueba suprema de su obra. Evolución parece destinada a preservar la sociedad marxista de Mao de la destrucción por la industrialización y la consecuente burocratización de la vida que ha caracterizado el occidente moderno y también es característica creciente en la Unión

⁶⁰ Cf. *Selected Works*, III, p. 118.

⁶¹ Véase “On the People’s Democratic Dictatorship”, en *selected Works of Mao Tse-ung*, Foreign Languages Press, Pequín, 1964, p. 49. Citado en Chester C. Tan, *op.cit.*, pp. 353-354

Soviética. Antes la proclamación de la Gran Revolución Cultural, Enrica Colloti Pischel señala claramente el problema de Mao:

Desde el campesino Wu Sung, quienes angular a un tigre con las manos por carecer de armas porque no desea ser devorado, elegido como símbolo de la invencibilidad de la revolución china, hasta y “viento de occidente que prevalece ahora sobre el viento de oriente”, Mao ha creado una serie completa de motivos cuya efectividad sobre las masas en China puede difícilmente ser comprendida por el europeo. Esta capacidad para elaborar síntesis populares y fértiles constituye un instrumento fundamental en el esfuerzo por llevar adelante y dirigir la revolución China, y así mismo, con ciertos límites, para reservar parte del impulso de la revolución para el período de paz y construcción del socialismo. Pero tiene cada vez menos peso conforme los problemas técnicos y objetivos de la construcción del socialismo van adquiriendo prioridad sobre la lucha armada revolucionaria. En una sociedad más con, menos tendiente a la influencia de los factores meramente humanos, y sobre todo por la acción de factores voluntarios y morales, las “simplificaciones” de Mao pierde en parte de su efectividad y pueden fácilmente convertirse en una fuente de repetición mecánica y dogmática, y de escape de los problemas concretos y específicos que plantea el mundo moderno.⁶²

Sería prematuro afirmar que Mao logro infundir nueva vida a sus teorías con arroyos o cultural, y por ende, establecer una nueva validez para ellas, o decir sí a través del tiempo serán consideradas como una respuesta a cuya mente china de la época a los problemas del mundo industrializado.

EL CARÁCTER DEL COMUNISMO

A pesar del carácter semiescolástico del pensamiento de Lenin-su constante extracción de las respuestas concretas de la manipulación eléctrica de abstracciones-su rango más efectivo no era la lógica sino esto no hubo orientación moral que impartió el comunismo. Lo que lo ligaba a Marx no era la fuerza de su razonamiento, sino la dedicación a la evolución social como un medio seguro del progreso humano y esto lo encontró más en los escritos evolucionar desde Marx que en la árida dialéctica de *El Capital*. Lo que Lenin aportó al comunismo fue una actitud moral mucho más importante que su contenido intelectual. Esto fue lo que hizo del comunismo una fe, un sentido de vocación una militancia de dosis de casuística para defenderlos. La semejanza del calvinismo del siglo XVII es obvia y ha hecho más de una vez la comparación, pero el contenido de las dos morales era diferente. El calvinismo, en sus mejores manifestaciones, fue la devoción a la integridad y la libertad del individuo; el comunismo, en sus mejores manifestaciones, ha sido la devoción a un partido y una causa-en las palabras del personaje de Arthur Koestler en *Darkness at Noon*, “ser útiles sin vanidad”-. Ambas morales tienen una debilidad común, porque la normal satisfacción humana que se desprende de reducir toda la vida a un solo fin es hipócrita. Se ha generalizado la tendencia dirigir al comunismo una crítica que en una época se dirigió caminar calvinismo: la de que, para ambos, “el fin justifica los medios”. En uno y otro caso, la crítica es cerrada. El fin de justificar los medios de toda ética que se considere poseedora de una fórmula única, no susceptible de ser puesta en duda ni reconsiderada, explicativa de todo el sentido de la vida conducir a la humanidad a ese fin supremo, lo que sólo puede significar que la moral es esencialmente instrumental y manipular iba. Esto ha sido siempre, marcadamente, una característica de la ética comunista. Lenin dijo repetidamente que, para un proletario, la moral debe corresponder a sus intereses de clase y su lucha por el poder. En realidad, la lucha debía terminar en una sociedad donde cada cual aportará de acuerdo con sus capacidades y recibiera según sus necesidades. Pero estaban a fórmula, que podría ser suscrita por cualquier hombre de buena voluntad, nunca fue provista de un contenido después del triunfo de la revolución misma. El calvinismo podría proclamar una justificación lógica para una ética de este tipo, puesto que creía estar en posesión de una revelación divina y un

⁶² Cf. Enrica Colloti Pischel, *la Rivoluzione ininterrotta, Sui luppi interni e prospettive internazionali della rivoluzione cinese*, Einaudi, Turín, 1962, pp. 71-72. Citado en Schram, *op. cit.* p. 81.

mandato divino. Sin esa justificación y en nombre de lo que llamaba “ciencia”, Lenin atribuía el marxismo en papel de la moral y de la religión. Su partido combinaba incongruentemente las prerrogativas del científico y del sacerdote, convirtiéndose así en una élite encargada de todo el programa del progreso humano, facultad para dirigir no sólo el gobierno y la economía sino también la literatura y las artes. Con semejante mandato, poseía la desprendida dedicación del profeta y la intolerancia y la crueldad del fanático.

Los críticos han afirmado con frecuencia, y puede que sea cierto, en la naturaleza humana no puede sostener por mucho tiempo esa altura de dedicación; que el fanatismo y una generación de revolucionarios no transmitirse a una segunda o una tercera generación; que tiene que ser gastado por el tiempo y, sobre todo, por el éxito. Los profetas de 1917 han muerto, muchos de ellos destruidos por la revolución e hicieron. Aunque esto sea verdad, no prueba necesariamente el espíritu se haya desvanecido sin dejar huella. Puede ser cierto todavía que los dirigentes soviéticos de hoy, aunque sean técnicos y administradores realistas, crean tan sinceramente como Lenin el comunismo es la obra del futuro. Quizá trabajan con la convicción de que el tiempo está de su parte, que una sociedad capitalista y sus instituciones políticas liberales son por naturaleza inestables y contienen la semilla de su propia disolución, no sólo en el sentido último en que todas las creaciones humanas son efímeras. Es posible que crean realmente es enfrentar algo inferior por naturaleza, superado, primitivo y tanto malo; algo, además, que es implacablemente su enemigo, como lo bueno es siempre enemigo de lo mejor. Si tienen efectivamente esta convicción, no los obliga sin embargo, a seguir una línea política definida respecto del occidente no comunista, ya que la “coexistencia”, aunque necesariamente transitoria, puede ser de una duración indefinida; las predicciones marxistas carecen significativamente, de límite de tiempo. Como, con el tiempo, el comunismo va a heredar el mundo, es razonable que dejen al mundo capitalista destruir en sus depresiones picadas recurrentes. Se mantiene unido, en una alianza precaria, pero la presión de su rival comunista; una política de largo alcance podría sugerir inclusive un relajamiento de la presión para dejar de oponer las contradicciones internas del sistema. Pero evidentemente, si hiciera falta un prudente empujón para ayudar al régimen, muerto, pero no descendientemente enterrado, a caer en su tumba, ninguna razón moral podría impedirlo. Todo este argumento puede describir razonablemente la actitud y los presupuestos de los sucesores realistas de Lenin. Obviamente, una convicción semejante exige pruebas para apoyarse y no admite pruebas en contra. Porque, si el capitalismo y el comunismo son concebidos como sistemas antitéticos y totales, el mundo no puede ser lo suficientemente grande como para abarcar los ambos.

Otros críticos del comunismo, adicto sin embargo, a la dialéctica, pues al señalar que también el comunismo está lleno de contradicciones. Su cambio hacia la utopía pasa por la industrialización y una civilización industrial es imposible sin una población educada, en general, y un cuerpo altamente educado de científicos y técnicos. A pesar de su precio constante a favor del adoctrinamiento, la educación soviética ha producido en realidad, en poco más de una generación y partiendo casi de la nada, un amplio nivel de ilustración y un alto nivel de competencia científica. ¿No está minando esto al sistema mismo que debe sustentar? Porque una población ampliamente educada, se dice, no se someterá permanentemente el control totalitario de un gobierno despótico; una población educada debe sustentar una opinión pública que hasta un poder totalitario tendrá que tomar en cuenta. También esta crítica, como la anterior, o de ser válida hasta cierto punto. Desde la muerte de Stalin el gobierno soviético ha cambiado mucho, indudablemente. Ha dejado de depender del terror y la brutalidad sistemáticos; han controlado los poderes arbitrarios de la policía secreta y les han retirado la administración del trabajo forzado y los campos de concentración. Autolimitándose, el iba colocado

dentro de los límites de la ley sus actividades ordinarias que no afectan sus intereses políticos. El control ejercido sobre artistas y escritores se abstiene, mando menos, de la liquidación, ya no somete a la ciencia a tres tales como el disgusto que sentía Stalin por el mendelismo; y ha dado amplitud a la historia, en tanto que no se toquen los mitos del partido. Todos estos cambios se han producido en poco más de seis años; probablemente porque la estupidez y la brutalidad del régimen de Stalin acabó en un letargo disciplinado. Sin embargo, supone una falta de sentido crítico imaginar, después de dos guerras mundiales, de una población educada apoye necesariamente un sistema político liberal. En 1914, Alemania contaba probablemente con la población más ampliamente ilustrada y con él más alto nivel de tecnología del mundo, pero esto no hizo que el segundo imperio fuera políticamente liberal ni salvo Alemania del absurdo nacionalismo y la barbarie del régimen de Hitler. Sólo los restos de un mito difundido en el siglo XVII apoyan la idea de que un pueblo inteligente y educador debe inventar el sistema de democracia política. Esto no se inventa, sino que depende de las instituciones sociales básicas. En Europa occidental cuando menos, su condición *Sine qua non* parece haber sido una sociedad que permitió la existencia concurrente de múltiples centros de poder, que tenían que ajustar sus diferencias mediante mutuas consultas y acuerdos. Este es, precisamente, el estado de cosas que el Partido Comunista tiende a tolerar menos voluntariamente, puesto que viola la teoría y la práctica. Cualquier elevación en los niveles de vida, cualquier extensión de las libertades culturales, cualquier difusión de la educación es más fácil de imaginar en Rusia que las limitaciones constitucionales efectivas a la dirección del partido y sus jefes máximos. Uno de los más altos funcionarios jurídicos Del gobierno soviético, al comentar la flexibilidad de los últimos años, dijo a un profesor de derecho norteamericano: "si fuera necesario restablecerían por los viejos métodos [es decir, los de Stalin]. Pero creo que no será necesario".

El Partido Comunista en la actualidad, realmente, un nuevo partido, muy distinto del pequeño grupo de radicales, capacitado sólo en métodos de aspersion y conspiración revolucionaria, con los que tomó Lenin el poder en 1917, así como la Rusia gobernada por el partido es muy diferente del fragmento de país destrozado por la guerra sobre el gobierno de Lenin. El partido ha crecido en tamaño, aunque no más que la magnitud y un felicidad de sus tareas, ya que la afiliación al partido sigue siendo altamente selectiva y la selección se hace por un largo proceso de disciplina rígida. Aunque amplia su base reclutando a numerosos trabajadores y agricultores, ha dejado de ser un partido proletario más que nominalmente, porque ya no da preferencia a los candidatos de origen obrero. Sin embargo, ha sido el camino para abrir oportunidades a muchos jóvenes pobres, pero capaces. En general, está mucho mejor educado el partido de Lenin, aunque sus miembros incluyen algunos, como el dirigente actual, que ha aprendido a leer y escribir después de adultos. Entre sus miembros hay un gran predominio de técnicos, administradores y funcionarios que han trazado, administrado o dirigido proyectos tan grandes como cualquiera del resto del mundo. El partido sigue siendo una élite, pero trata de incluir a todos los hombres y mujeres que ocupan posiciones importantes en todos los aspectos de la vida, en el campo industrial, político o intelectual. A pesar de todos los cambios en el partido y todos los cambios en sus tareas, sería vano buscar algún principio de organización o una función no incluidos en el plan trazado por Lenin en 1902. En una de las descripciones del partido que escribió Lenin ese año, utilizó de la metáfora de una orquesta y del dirigente máximo del partido como su director. El director con él se dirige cada instrumento; sabe cuáles están tocando desafinada mente; y sabe cómo deben cambiarse las partes para producir una perfecta armonía. Esta figura del lenguaje describe la concepción que el partido tiene actualmente de sí mismo tan justamente como expresó la concepción del partido que Lenin pensaba crear. Se acerca más a la definición de la actividad real del partido en la actualidad que de la que asumió en

vida de Lenin. La arrogancia de la propia apreciación que tiene el partido de su virtuosismo no ha variado. En 1958 Jruchov advirtió el partido, entre cabras que habrían podido usar Lenin: “el espontaneísmo, camaradas, es el enemigo más mortal de todos.”

Mientras tanto, las relaciones con el sido puede apoyar sus pretensiones han superado todas las esperanzas más prudentes. Ha cometido desatinos, algunas veces enormes, pero nunca irremediables. Con Stalin, actuó con un grado de inhumanidad y de verdadera maldad difícilmente comprobables tratándose de un régimen constructivo en líneas generales y que todavía pueden construir un fardo de culpabilidad para sus dirigentes más viejos, que fueron cómplices de Stalin. Y, sin embargo, el partido ha producido dirigentes con una competencia y una entereza moral adecuadas a sus tareas y ha logrado enterrar sus errores y sus crímenes aún cuando se elevaron a varios millones. Con todo ello, el partido ha demostrado lo que, en un principio, parecía imposible: que una economía planificada no sólo es factible sino que es capaz de una tasa de crecimiento que le permitirá indudablemente “alcanzar” el sistema industrial que se dispuso igualar y que, en definitiva, puede permitirle superar ese sistema. Al hacerlo, creó un modelo que será ampliamente imitado por los pueblos del mundo cuyos problemas sociales y económicos son, en general, semejantes a los que tuvo que enfrentar el partido en Rusia. Lo que el triunfo del citó no ha demostrado y no puede, aparentemente, demostrar es que los valores indudables que ha creado puedan incluir aquellos valores de libertad política relativamente realizados en las economías competitivas de occidente. Porque un sistema que coloca el control absoluto de la economía y el gobierno en las mismas manos no parece capaz de desarrollarse por un camino paralelo a los seguidos por la democracia occidental. Ambos sistemas económicos han demostrado su capacidad para crear un nivel de vida más que adecuado cuando se controla un aumento catastrófico de la población. Y ambos sistemas comparten el gran absurdo de la política internacional del siglo XX: dedican una proporción sustancial de sus recursos a fabricar un arma que ninguna se atreve a usar y que, por un simple desatino o inadvertencia puede destruir la necesidad misma de cualquier nivel de vida.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

- Raynold A Bauer, Alex Inkeles y Clyde Klockholm, *How the Soviet System Works: Cultural, Psychological, and Social Themes*, Cambridge, Mass., 1956.
- Harold J. Berman, *Justice in Russia: An Interpretation of Soviet Law*, Cambridge, Mass., 1950.
- Z. Brzezinski, *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*, Cambridge, Mass., 1956.
- R.N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism*, revisada y aumentada, Londres, 1957, part.III
- Edward H. Carr, *The Soviet Impact on the Western World*, Nueva York, 1947.
- G.D.H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, vol. V-VI: *Comunismo y socialdemocracia*, 1914-1931, trad. Enrique Gonzalez Pedrero y Julieta Campos, Méx., F.C.E, 1961-1962
- Edward Grakshaw, *Khrushchev in Russia*, Baltimore, 1959.
- David J. Dallin, *The Changing World of Soviet Russia*, New Haven, Conn., 1956
- Isaac Deutscher, *Stalin, A Political Biography*, Nueva York, 1949
- Isaac Deutscher, *The Prophet Armend, Trotsky, 1879-1921*, Nueva York, 1954
- Isaac Deutscher, *The Prophet Unarmed, Trotsky, 1921-1929*, Nueva York, 1959
- Merle Fainsod, *How Russia Is Ruled*, Cambridge, Mass., 1953.
- Jhon N. Hazard, *The Soviet System of Government*, Chicago, 1957.
- Nathan Leites, *A Study of Bolshevism*, Glencoe, Ill., 1953.
- Alfred G. Meyer, *Leninism*, Cambridge, Mass., 1957.
- David Mitrany, *Man against the Peasant*, Chapel Hill, N. C., 1951.
- Barrington Moore, *Soviet Politics. The Dilemma of Power: The Role of Ideas in Soviet Change*, Cambridge, Mass., 1950
- Barrington Moore, *Terror and Progress USSR: Some Sources of Change and Stability in the Soviet Dictatorship*. Cambridge, Mass. 1954

John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, Londres, 1954, parte II.
John S. Resheatr, Jr., *a Concise History of the History of the Communist Party of the Soviet Union*, Nueva York, 1960
W.W.Rostow, *The Dynamics of Soviet Society*, Nueva York, 1953
Leonard Schapiro, *The Comunist Party of the Soviet union*, Nueva York, 1960
H. Shwartz, *Russia's Soviet Economyk, segunda edición*, Nueva York, 1954.
Darek J. R. Scott, *Russian Political Institutionsk*, Londres, 1948.
David Shub, *Lenin, A Biography*, Garden City, Nueva York, 1948.
Boris Souvarine, *Stalin, A critical Survey of Bolchevism*, trad. inglesa de C. L.R. James, Nueva York, 1939
John Somerville, *Soviet Philosophy: A Study of Theory and Prectice*, Nueva York, 1946.
Julian Towster, *Political Power in the U.S.S.R, 1917-1947: The Theory and Structure of Government in the Soviet State*, Nueva York , 1948.

XXXVI. FACISMO Y NACIONALSOCIALISMO

LA FILOSOFIA política del comunismo constituía, en conjunto, un cuerpo de pensamiento coherente y cuidadosamente desarrollado. Lenin y Trostky eran fanáticos, pero también eran hombres de convicciones, fundados en una larga tradición de estudios marxistas y de política de partido. Además, las realizaciones del comunismo en Rusia fueron en general constructivas. A pesar del terrible precio pagado por la brutalidad de Stalin, su gobierno transformó al país en una es industrial moderna y al campesinado analfabeto en un pueblo educado con alto nivel científico. No es posible emitir un juicio semejante acerca del fascismo en Italia o el nacionalsocialismo en Alemania. Tiros fueron crecimientos degenerados, productos de la desmoralización de la Primera Guerra Mundial; sus dirigentes fueron demagogos y, a juzgar sus realizaciones, su desarrollo fue simplemente destructivo. Sus llamadas Filosofías eran mosaicos de viejos prejuicios, reunidos sin tener en cuenta la verdad ni la coherencia, para apelar no a propósitos comunes sino miedos y odios comunes. Tanto Hitler como Mussolini evitaron deliberadamente toda declaración abierta de una política, porque se habría retornado algunos grupos a los que querían atraer unto los veinticinco artículos adoptados por el Partido Nacionalsocialista en 1926 fueron declarados inmodificables, elevando los así a un lugar inocuo, por encima de cualquier problema o de cualquier política.¹ La “filosofía” de Mussolini era puramente sintética, adoptada en 1929 cuando de sitio que el fascismo debía “dotarse de un cuerpo doctrinario”. Dio instrucciones a su filósofo oficial para que tuviera lista en dos meses, “de ahora al Congreso Nacional”. Al mismo tiempo, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron auténticos movimientos populares que, momentáneamente, despertaron una lealtad fanática y miles de alemanes e italianos y hasta sus dirigentes máximos, obviamente cínicos, se engañaron a sí mismos casi en la misma medida en que en greña non a los demás². Como en las cacerías de brujas, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron ejemplos lamentables de la histeria que, en tiempos de , puede eliminar la política tanto la inteligencia como la moral. Como no hay duda alguna de que se produjeron no existe ninguna garantía no puedan volver a suceder, hay que enjuiciarlos como partes de la filosofía política del siglo XX, aunque carecieran de valor filosóficamente y aunque un movimiento semejante en el futuro apelaría, probablemente, a fuentes muy distintas de irracionalidad.

Como el fascismo y el nacionalismo fueron elaborados para apelar emocionalmente a naciones distintas, no había ninguna razón especial para que sus teorías fueran semejantes y, en efecto, el espurio hegelianismo del artículo de Mussolini en la *Enciclopedia italiana* no tenía ninguna relación lógica con el racismo del *Mein kampf* de Hitler. En realidad, sin embargo, los dos movimientos aparecían en aspectos importantes. Sostenían ser socialistas y ambos eran nacionalistas; y ambos partidos surgieron por una coalición entre un partido que afirmaba ser socialista y otro tienen realidad nacionalista, aunque Hitler nunca fue socialista y Mussolini había sido por mucho tiempo violentamente antinacionalista. La razón no es oscura. El nacionalismo es el único sentimiento con atractivo universal; y, en ambos países cualquier partido que se afirma radical y

¹ Aparecen enumerados, sin comentario, en la traducción inglesa de *MeinKampf* (Nueva York, 1939), p. 686, nota. Todas las referencias de este capítulo se hacen sobre esta edición.

² Cf. H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler* (1947), especialmente los capítulos 1-3. Goebbels, el único jefe nacionalsocialista con pretensiones de gran capacidad intelectual y que, sin duda, habría dedicado gustosamente sus talentos al comunismo, la monarquía e inclusive la democracia si Hitler hubiera adoptado cualquiera de estos sistemas, se dejó embaucar completamente por su adoración de Hitler y por su antisemitismo. Véase por ejemplo, *The Goebbels Diarics*, 1942-1943, Trad. Inglesa de Luis p. Loucher (1948), pp. 62,116,180, 241, 354, 370 y 377.

popular tenía que ser socialista, al menos nominalmente, para neutralizar la atracción de los partidos que habían sido, por mucho tiempo, marxistas o sindicalistas. La idea de un partido al mismo tiempo nacional y socialista era lo bastante simple como para ser obvia: se trataba, simplemente, de un país tenía que poder desarrollar todos sus recursos cooperativamente, sin las pérdidas y las fricciones de las luchas de clases y con una distribución justa del producto entre capital y trabajo. El socialismo operativo podía traer a los pequeños comerciantes y empleados con salarios bajos, podía arraigarse entre el movimiento obrero organizado por una parte y las grandes finanzas por otra y el nacionalismo podía atraer a los grandes industriales y hombres de negocios, deseosos de librarse de una presión efectivo por parte de los trabajadores y que necesitaban de apoyo del gobierno para sus aventuras comerciales en el extranjero. El socialismo nacionalista se acercó mucho, pues, al sueño del político de poder prometer todo a todo el mundo; y esa fue, en efecto, la estrategia de Mussolini y de Hitler, hasta que consolidaron su poder. La estrategia determinó la filosofía: tenía que ser una forma exaltada del idealismo en contraste con el materialismo marxista; tenía que calificar al liberalismo de plutocraco, egoísta y antipatriótico; contra la libertad, la igualdad y la felicidad debía firmar el servicio, la devoción y la disciplina; tenía que identificar el internacionalismo con la cobardía y la falta de honor; y tenía que condenar, naturalmente, a la democracia parlamentaria por inútil, débil y decadente. Como desde un punto de vista racional, esta política no era en absoluto realista tenía que la importancia de la unión y la voluntad como superiores a la inteligencia. Así, las pretensiones fascistas de poseer la penetración del genio político y la de tensión nacionalista de contar con los sanos instintos de la pureza racial, sin tener ninguna relación lógica, servían a los mismos fines. En sociedades destruidas por la guerra, la depresión el inflación eran llamadas sentimentales tendientes a someter los intereses privados a la tarea de construir la fuerza nacional.

Con el nombre de socialismo prusiano, la idea de un socialismo nacionalista era familiar en Alemania después de la Primera Guerra Mundial.³ Mussolini incluyó el principio de trabajo por el bien nacional en la Ley Laboral Italiana que promulgó en 1927. Los fines de la nación italiana son “superiores a los de los individuos que la componen”. “El trabajo en todas sus formas... es un deber social.” La producción “tiene un único objeto, es decir, el bienestar de los individuos y el desarrollo del poder nacional”. Y Hitler estableció el propósito de reunir a nacionalistas y socialistas al formar su partido. Alemania en 1918, dijo, era un pueblo “dividido en dos partes”. Su sector nacionalista, que “comprende las capas de inteligencia nacional”, es tímido e impotente porque no se atreve a enfrentarse a su derrota en la guerra. La gran masa de la clase trabajadora, por su parte, organizada en partidos marxistas, “rechaza conscientemente toda promoción de intereses nacionales”. No obstante, “comprendí sobre todo aquellos elementos de la nación si los cuales es simplemente e imposible una resurrección nacional”. El fin supremo del nuevo movimiento es “la nacionalización de las masas”, “la recuperación de nuestro instinto nacional de auto-preservación”.

Este intento de unificar a toda la población de la nación, suprimiendo toda rivalidad entre grupos e intereses y movilizar todos los recursos del país tras su gobierno, conducía dadas las circunstancias en una sola dirección. La única condición que suprime los intereses sociales y económicos divergentes de una nación moderna es la preparación para la guerra. En consecuencia,

³ Se asociaba, especialmente, a los nombres de Oswald Spengler y Arthur Moeller van den Bruck. El *Preussentum und Sozialismus*, de Spengler, se publicó en Munich en 1920. Su *Decadencia de occidente* (trad. inglesa de C. F. Atkinson, Nueva York, 1926-1928; trad. esp. de M. G. Morente, Madrid, 1934) y *Jahre der Entscheidung* (trad. inglesa de C.F. Atkinson, Nueva York, 1934; Trad. española de L. Lopez Ballesteros, *Años decisivos*, Madrid, 1934) eran más conocidas pero tenían menos importancia política. *Das dritte Reich*, de Moeller van den Bruck, fue publicado en Hamburgo en 1923. Hay una traducción abreviada de E. O. Lorimer, titulada *Germany's third Empire* (Londres, 1934). Véase Gelard Krebs, “Moller van der Bruck: Inventor of the Third Reich”, *Ann. Pol. Sci. Rev.*, Vol. XXXV (1941), pp. 1085 ss.

el fascismo y el nacionalismo fueron esencialmente gobiernos bélicos y economías bélicas establecidos, no como medidas para resolver una emergencia nacional, sino como sistemas políticos permanentes. En una situación en que la autosuficiencia nacional no era un plan factible para mantener el orden político en Europa, significaba una reglamentación de los recursos nacionales para realizar una agresión imperialista contra otras naciones y la organización de los pueblos italiano y alemán para la expansión imperialista. Detrás de esto, puede reconocerse, pudo haber un propósito potencialmente constructivo: la situación de una Europa central balcanizada por el orden político y una sociedad modernizada. Pero el fascismo y el nacionalsocialismo suponían que la única forma efectiva de internacionalismo era, según las palabras de Spengler, “no la transacción ni la concesión, sino la victoria y la aniquilación” o, como afirmó Mussolini en vísperas de la Guerra de Abisinia, “toda la vida de la nación, política, económica, espiritual debe concentrarse en aquellos aspectos que constituyen nuestras necesidades militares”. Los fines imperialistas confesados y la brutalidad de los métodos utilizados por Hitler en particular tenían que provocar la rebelión del mundo civilizado contra Alemania e Italia.

EL IRRACIONALISMO: CLIMA DE PINIÓN FILOSÓFICO

Una filosofía cuyo fin inmediato era la expansión nacional mediante la guerra tenía que ser, necesariamente, una filosofía aventurera. Propósito no puede justificarse ni mediante el cálculo racional de las ventajas individuales y de los beneficios nacionales tangibles. Tenía que atribuir un valor místico más que un valor racional a la burguesía de la nación, una meta remota y brillante de “creatividad” nacional que mitigará, al mismo tiempo, los escrúpulos morales del individuo y le llevará aceptar la disciplina y el heroísmo como fines a los que no era necesario atribuir ningún propósito racional. En resumen, tiene que justificar en sí misma a la voluntad y a la acción. En el pensamiento del siglo XIX no faltaban las ideas que pudieran contribuir a esa filosofía. Los enemigos del fascismo y el nacional-socialismo calificaron generalmente a estos movimientos como “rebelión contra la razón” y sus teóricos justificaron plenamente esta descripción. Sus escritos estaban llenos de afirmaciones de que la “vida” controla a la razón, no la razón a la vida; que los grandes hechos de la historia fueron realizados no por la inteligencia sino por la voluntad heroica; que los pueblos se mantienen no por el pensamiento sino por un instinto de rebaño o incisión racial innato; en los pueblos se eleva a la grandeza cuando su voluntad de poder superar sus desventajas físicas y morales. Igualmente, califica siempre el deseo de fidelidad como un motivo despreciable, en comparación con el heroísmo, el sacrificio, el deber y la disciplina. Los ideales democráticos de libertad e igualdad y las libertades civiles y políticas del gobierno constitucional y recibo, eran descritas como los restos gastados del racionalismo filosófico, que había culminado en la Revolución Francesa. “Intelectualismo estéril” era el término despreciativo generalizado con que el fascismo y el nacionalsocialismo describían a todas las teorías políticas rivales, liberales o marxistas.

El irracionalismo filosófico había formado una corriente persistente en el pensamiento filosófico europeo a lo largo del siglo XIX y, aunque el fascismo y el nacionalismo no eran filosóficamente valiosos, constantemente trataron de elevar su nivel tratándose de una afinidad con ese pensamiento. El irracionalismo había sido marginal, en el sentido de que había traído a artistas y literatos más que los científicos o pensadores académicos y había sido crítico, en tanto que había reflejado una actitud de insatisfacción y desajuste. La sociedad industrializada moderna no ha sido un medio propicio para los artistas ni los místicos. El irracionalismo nació de la experiencia de que la vida es demasiado difícil, demasiado compleja y demasiado variable para poder entenderla; que la

naturaleza es movida por fuerzas oscuras y misteriosas, opacas a la ciencia, y que una sociedad convencional es intolerable mente rígida y superficial. Contra la inteligencia enfrentó, pues, otro principio de conocimiento y acción. Podía ser la intuición del genio o la astucia inarticulado de los instintos o la afirmación de la voluntad y la acción. Como quiera que fuera descrita, esta fuerza contrastaba con la razón por un carácter más creado que crítico, más profundo que superficial, más natural que convencional, más incontrolable y demoníaco que metódico. La apreciación paciente de la realidad y la búsqueda sistemática de los hechos reales son virtudes burguesas por debajo de la dignidad del genio o del santo.

Aunque un irracionalismo de esta especie no había tenido consecuencias fue las misas el expeditivas, había combinado dos tendencias que, al mismo tiempo, se oponían lógicamente pero eran compatibles emocionalmente. Había sido un culto del *Volk*, el pueblo o la nación culto del héroe, el genio o el grande hombre. Algunas veces había imaginado el pueblo, colectivamente, como portador y fuente de civilización; de su espíritu emergen místicamente el arte y la literatura, el derecho y el gobierno, la moral y la religión, marcados todos por las cualidades espirituales del alma nacional. Especialmente en Alemania, este culto del *Volk* había estado implícito en la idealización consciente del arte medieval, en contraste con el seudoclasicismo del siglo XVIII, en la renovada precisión de la poesía y la música folclórica y tienen “ser humanismo” de las series históricas del derecho constitucional y las instituciones políticas. Su capacidad como creador de cultura, se imaginaba no actuar colectivamente más que mediante la intervención individual. No obstante, esta misma tendencia romántica de pensamiento podría asumir la forma del más extremo individualismo, puesto que todo lo realmente grande en arte un política era considerado como creación de los héroes o los raros y grandes espíritus que surgen, cada cierto tiempo, del alma del *Volk*. Escultor héroe fue una cualidad auténtica del pensamiento romántico de Carlyle y Nietzsche a Wagner y Stefan George.⁴ en esta forma de individualismo, la reverencia por él *Volk* colectivamente se combinaba en forma curiosa con un desprecio por las masas individualmente. El individualismo del héroe es lo opuesto del igualitarismo democrático. Desprecia las virtudes utilitarias y humanitarias de la vida burguesa ordenada; tiene un desprecio pesimista por la comodidad y la felicidad; vivir peligrosamente y, en definitiva, acaba inevitablemente en el desastre. Es el aristócrata por naturaleza como impulsado a la creció por las fuerzas muñecas de su propia alma y después que la inercia de los espíritus ordinarios lo han destruido, el pueblo logra.

Secretos los progenitores intelectuales de este tipo de pensamiento irracionalista en la filosofía del siglo XIX fueron Schopenhauer y Nietzsche. Schopenhauer de ya tres naturaleza y la vida humana la lucha de una fuerza ciega, a la que llamaba “voluntad”, una lucha sin fin y sin propósito, un esfuerzo citado y sin sentido que pese a todas las cosas y no se satisface con nada, que crea y destruye, sin obtener nada. En ese torbellino de fuerza irracional, sólo la mente humana construye una pequeña isla de orden aparente donde la ilusión de la racionalidad y la finalidad descansa precariamente. El pesimismo de Schopenhauer se basa en una institución moral de la humanidad de las aspiraciones humanas en semejante mundo, las pequeñas después humano y la desesperanza de la vida humana. Se radicaba, particularmente, en el desprecio por los pequeños valores y virtudes del filisteos, la afectación, la autosatisfacción y la complacencia de la gente vulgar y sin distinción, que imaginaban poder limitar las fuerzas incomprensibles de la vida y la realidad dentro de las reglas de los convencionalismos y la lógica. Schopenhauer pensaba, no muy justamente, este miope orgullo espiritual encarnaba en su rival Hegel. Contra la lógica del historia, afirmaba la creatividad del genio,

⁴ Hay un estudio favorable, aunque crítico en *A Country of Hero worship* (Philadelphia, 1944) de Eric R. Bentley.

del artista y del Santo que dominan la voluntad no controlando la sino negarla. La esperanza de la humanidad está no en el proceso sino en la extinción, de la comprensión de que el esfuerzo y los logros no son más que ilusiones. Imaginaba que esta liberación puede alcanzarse a través del ascetismo religioso con la contemplación de la belleza, que es conciencia sin deseo. La moral de la vida cotidiana era deriva de la piedad por Schopenhauer: del sentido de que el sufrimiento es inevitable y que todos los hombres son esencialmente iguales en su infortunio.

Esa curiosa mezcla de irracionalismo y humanismo, de voluntad y contemplación, fue roto por Nietzsche. Porque si la vida y la naturaleza son realmente irracionales, del irracionalismo debe firmarse moralmente lo mismo que intelectualmente. Si los resultados de la actividad carecen de sentido, salvo en tanto que la naturaleza humana se ve impulsado básicamente actuar, los hombres sólo pueden aceptar, y si es posible aceptar jubilosamente, la acción misma independientemente de sus resultados; el valor está en la lucha e, inclusive, en la desesperanza misma de la lucha. No le pide hacienda renunciación, sino en la afirmación de la vida y la voluntad de poder son las fuerzas internas de la personalidad. La gente vulgar, satisfecho de sí misma, hipócrita, reconocía Nietzsche, son tan despreciables como decía Schopenhauer, pero es el héroe más que el Santo que los trasciende. Todos los valores morales debe “transvaluarse” consecuentemente: en vez de la igualdad, el reconocimiento de la superioridad innata; en desde la democracia, la aristocracia de los viriles y los fuertes; en desde la unidad cristiana y la humanidad, la dureza y el orgullo; en vez de la felicidad, la líder única; en vez de la decadencia, la creación. Esta no es, en efecto, como insistía Nietzsche una filosofía para las masas o, más bien, atribuye a las masas una categoría de seres inferiores, cuyo instinto saludable es seguir a su líder. Cuando se corrompe este sano instinto, las masas sólo crean una moral de esclavos, una ficción humana, piedad y admiración personal que reflejen parte su propia inferioridad, pero es, en realidad, un veneno sutil, un intento de la astucia servil, para esterilizar las facultades de los creadores. Porque no hay nada que el hombre odio o tema tanto como la fuerza de la originalidad. Nietzsche encontraban las dos grandes encarnaciones es amoral esclavos en la democracia y el cristianismo, cada uno a su lado una apoteosis de la mediocridad y un símbolo de la decadencia. Nietzsche saqueó el vocabulario en busca de términos violentos para describir a su héroe, el superhombre, la “gran bestia rubia” que arrolla con todo oposición, exprese la felicidad y crea sus propias leyes. Pero lo que Atrajo así su filosofía revolucionarios de todos los tipos y, especialmente, a los jóvenes revolucionarios fue su condena de cristianismo y la vulgaridad del burgués moderno.

A pesar de cierta semejanza obvia de las ideas de Nietzsche con la filosofía del fascismo y el nacionalsocialismo, la relación no era tan simple como se ha supuesto con frecuencia. Los Os se inclinaron haber en él las fuentes de las que habían sido tomadas, esencialmente, las ideas de los dos movimientos. Los mismos fascistas y nacionalsocialistas no rezaban de reconocer esta derivación, en parte porque algunas afinidades eran auténticas y todavía más, quizás, porque necesitaban del prestigio de un gran escritor para suplir su propia producción literaria, que no se distinguió mucho en realidad. Su y ni Hitler se oponían a que se les considera como superhombres y ambos sentían y profesaban sinceramente verdadero desprecio por las masas al exilio. Ambos podrían encontrar en la “transvaluación de los valores” una frase más amable para significar el cinismo moral. Fascistas y nacional socialistas por igual eran considerados, justamente, como los “nuevos bárbaros”, por la flexibilización los murales y unos y otros se jactaba de ser los redentores de la civilización diferente. Compartía con Nietzsche un odio sincero por la democracia y el cristianismo. En algunos aspectos importantes, sin embargo, tenían que utilizarlo con cuidado de sus escritos podían circular libremente sólo en antologías cuidadosamente seleccionadas. Pocos

autores del siglo XIX habían despreciado tanto el nacionalismo, al que no consideraba más que un prejuicio vulgar. El gran orgullo de Nietzsche es decir “buen europeo”. Ningún autor alemán había criticado tan amargamente a los alemanes del segundo imperio, a los que atribuía “almas de esclavos” y que necesitaban, decía, una inyección de sangre eslava para recibirlos. Los únicos periodos de la historia europea que admiraba Nietzsche eran el Renacimiento Italiano y la Francia de Luis XIV. Por último, aunque con frecuencia decía cosas muy duras acerca de los judíos, no era totalmente antisemita. Alguna vez escribió a los judíos como “la rosa más fuerte, más enérgica y más pura de las que habitaban Europa”.⁵ Ningún nacionalista citaba el aforismo de Nietzsche: “Gut deutsch sein, heisst sich entdeutschen.”

El irracionalismo de Schopenhauer y Nietzsche es casi totalmente chico en su contenido y sus fines. Existían en la filosofía del siglo XIX, sin embargo, otras tendencias a mirar la creencia de que la si se pudiera construir una nueva fuente válida de verdad. Con frecuencia esta tendencia se relacionaba con la teología: con la idea de que las facultades intelectuales se habían originado en el curso de la evolución orgánica y sólo poseían, pues, un valor simplemente utilitario. El exponente más popular de esta teoría fue el filósofo francés Henri Bergson. A diferencia de los aforismos moralistas de Nietzsche, el racionalismo de Bergson era el uso sistemático de la razón para minar a la razón y una crítica muy inteligente de las pretensiones de la inteligencia científica como fuente de verdad. En su aspecto crítico, *La evolución creadora* de Bergson fue un análisis destinado a demostrar el intelecto es simplemente un factor en la adaptación biológica que tiene pues, simplemente, una aplicación instrumental para controlar el medio en que vive el hombre. La función de la ciencia es de utilidad más que el alcance de la verdad.

Esta crítica negativa tendía únicamente, sin embargo, a desbrozar el camino. El fin principal de Bergson era demostrar que la inteligencia es sirva de la fuerza “fuerza vital”, un oscuro impulso cósmico que no se distingue de la voluntad de Schopenhauer o del “inconsciente” de Hartman. Sólo la intuición puede captar directamente al mundo tal como es –una fuerza creadora indefinible, en visible, supraracional. Bergson suponía que la muerte estaba en altamente dotada de esta intuición, parecido al instinto y más profundamente arraigada en la vida de la razón, pero muy atrofiado en el desarrollo humano por la exclusiva dependencia del hombre de la inteligencia. También supone que las fuerzas intuitiva en recuperarse y convertirse en un incremento metódico ante la verdad metafísica, pero no pudo determinar cuáles podrían ser esos métodos. En realidad, su llamada a la intuición fue simplemente una investigación o un especie de misticismo vitalista en la biología y la psicología, lo mismo que la filosofía.

LA FILOSOFÍA COMO MITO

Hasta fines del siglo XIX, el racionalismo filosófico tuvo poco o nada que ver con la política. Una aplicación directa de la filosofía de Bergson fue intentada, sin embargo, por Geroges Sorel en sus *Reflexions sur la violence* (1908).⁶ Sorel había sido siempre un violento crítico de las “ilusiones del progreso” y de la democracia y su socialismo sindicalista tenía más cercana afinidad con el anarquismo filosófico que con el marxismo, aunque conservaba algunos elementos de este último, especialmente la lucha de clases y ciertas huellas de un evolucionismo idealista de Marx habría tomado de Hegel. El capitalismo de Marx, decía Sorel, a toda con el inconsciente de Hartmann; es

⁵ Más allá del bien y del Mal. Sec. 251

⁶ Reflections on Violence, trad. inglesa de T. E. Hulme, Nueva York, 1914. Las primeras obras de Bergson carecía singularmente de cualquier aplicación de su filosofía a la ética. Les deux sources de la morale et de la religion no se publico hasta 1932.

una fuerza ciega pero astuta, que provoca formas superiores de la vida social, sin proponérselo. Sorel reconocía justamente que la “fuerza vital” de Bergson pertenecía a la misma tradición filosófica antitética en el principio a la creencia de Hegel en una lógica universal de la historia. En consecuencia, podía ser utilizada para eliminar todas las huellas de determinismo económico de Marx o de cualquier teoría del cambio social por causas racionales, quedando la lucha de clases como una manifestación de la pura “violencia” creadora por parte del proletariado. La intención bergsoniana, aplicación directa de la evolución creadora, podía ser aplicada para permitir una filosofía de la revolución y esta filosofía podía justificar la acción directa y la huelga general (en contraste con la acción política propugnada por los partidos socialistas marxistas) que siempre habían sido los principales instrumentos de la estrategia sindicalista. Para Sorel, pues, la filosofía social se convertía en un “mito”, una visión un símbolo para unificar e inspirar a los trabajadores en su lucha contra una sociedad capitalista. Todos los grandes movimientos sociales, creía, como por ejemplo el cristianismo, han servido para luchar con un mito. Analizar un mito o inquirir si es verdadero –aún averiguar si es practicable- carece de sentido. Que, esencialmente, es una emergencia puede evocar sentimientos y que aporta la cohesión y el impulso necesario para descargar la energía revolucionaria. Una filosofía política no es una guía regional para la acción sino un acicate a la visión fanática y la devoción ciega. Sorel creía que la fuerza general en un mito que podía inspirar a un partido proletario y, aunque esto no era muy efectivo, su idea de que en la filosofía social debía ser una especie de mito se hizo característica del sindicalismo revolucionario. Mussolini fue, durante muchos años, agitador y periodista en este movimiento y revisa totalmente la traducción italiana del libro de Sorel en 1919. La concepción de la filosofía como ámbito social pasó a formar parte, así del fascismo, aunque el propio Sorel nunca fue fascista.

Concebía como un mito, la filosofía de una visión de la vida pero no un plan y mucho -1 teoría que depende de la razón. Es, más bien, una liberación de los profundos escritos de un pueblo, inherentes a la “fuerza vital” misma, a su “sangre” o “espíritu”. Mussolini dijo, en un discurso pronunciado en Nápoles en 1922, utilizando palabras que eran un eco evidente de Sorel:

Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, es una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad por el hecho de que es un agujón, una esperanza, una fe, porque es coraje. ¡Nuestro mito es la nación, nuestro mito de la grandeza de la nación!⁷

Este mito fascista, construido por nacionalistas italianos como Alfredo Rocco, era en que la Italia moderna en el deber espiritual del Imperio Romano. Rocco proponía nada menos que el directorio de Europa para demostrar que la democracia es una combinación de la decadencia y la anarquía que se inició con la caída de Roma. La idea liberal de los derechos individuales fue siempre el último paso para descartar la idea romana del derecho y, la autoridad del estado, consecuencia, según Rocco, de la influencia del “individualismo germánico”. Pero, aún en las oscuras épocas de la disolución nacional, e Italia se cerró al legado de Roma, porque el liberalismo es ajeno al “espíritu latino”. El propósito del fascismo es “restablecer el pensamiento italiano, dentro de la esfera de la doctrina política, en sus propias tradiciones, esas las tradiciones de Roma”.⁸ Las sorprendentes interpretaciones que Rocco hizo de italianos eminentes como Tomás de Aquino y Mazzini no pueden

⁷ Citado por Herman Finer, *Mussolini's Italy* (1932), p. 218.

⁸ *Dottrina política del fascismo* (1925); trad. inglesa de Dino Bigongiari, “The Political Doctrine of Fascism”, en *International Conciliation*, No. 223.

criticarse, por que eran instituciones del “espíritu latino”. No hace falta decir que su idea del “individualismo hegemónico” nos vivió a la alianza de Mussolini con Hitler.

No hubo, por supuesto, una relación directa entre Hitler y Sorel como entre Sorel y Mussolini, pero no era necesario. Hitler ya tenía un modelo en Mussolini y el mito fascista. El significado que atribuyó a la palabra casi intraducible *Weltanschauung*, en *Mein Kampf*, equivale a lo mismo. Una visión “del mundo” nunca transigente; demanda una completa y absoluta aceptación, excluyendo toda tradición; es intolerante como una religión; y combate a sus opositores por todos los medios disponibles. No discute y concede validez a una opinión contraria, sino que es completamente dogmática radical. Por eso he “hondamente espiritual” y del cual los seres humanos no pueden ser tan despiadados e inescrupulosos como deben serlo para ganar la batalla de la vida. La política es fundamentalmente una batalla a muerte entre los distintos “visiones del mundo”.

Sobre la lucha de dos visiones del mundo entre sí puede provocar el arma de la fuerza bruta, empleada continua y despiadadamente, visión a favor de la parte a la que apoya.⁹

En el nacionalismo este “fundamento espiritual” de la “raza” o “la sangre y la tierra”, que desempeñaron en Alemania en el mismo papel que el mito de la Roma imperial en Italia. A pesar de la imponente fachada de la seudobiología y la pseudoantropología que se construyó a su alrededor, era tan impenetrable a la crítica científica como la revisión del historia europea en Rocco a la crítica histórica. El uso de la palabra “mito” por Alfred Rosenberg en el título de su mito del siglo XX era un claro eco de Sorel.

La vida de una raza o un pueblo no es una filosofía lógicamente desarrollada y, en consecuencia, no es un proceso que crezca de acuerdo con las leyes naturales. En la construcción de una síntesis mística o activa del alma que no puede explicarse mediante inferencias racionales ni hacer comprensible exponiendo sus causas y efectos... en última instancia, toda filosofía que vaya más allá de la crítica formal, racional no es tanto conocimiento como afirmación (Bekentnis) –una afirmación espiritual y racial, no una afirmación de los valores de carácter.¹⁰

La pureza de la sangre habla más elocuentemente que la razón a la realidad.

FASCISMO Y HEGELIANISMO

La asimilación del fascismo y el nacionalismo al irracionalismo filosófico exige una consideración especial de su relación entre el hegelianismo. Por varias razones esto ha suscitado muchas confusiones. En primer lugar, o una enredada tendencia de autores angloamericanos a identificar cualquier teoría política que rechace un punto de individualista y liberal con la teoría del estado de Hegel.¹¹ En segundo lugar, cuando Mussolini decidió que su fascismo debía adquirir responsabilidad filosófica, trató de hallarlo a una forma de hegelianismo que había existido desde hace tiempo en Italia. En Alemania, por otra parte, los escritores que trataban de reducir una filosofía del nacionalismo ignoraban a Hegel o, como Rosenberg, lo rechazaban explícitamente. Además, los críticos alemanes del nacionalismo lo consideraban generalmente como la antítesis de todo lo que el hegelianismo sostuvo en la política alemana del siglo XIX.¹² El problema se complica también la

⁹ *Mein Kampf*, p. 223; cf. p. 784.

¹⁰ *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), pp. 114 ss.

¹¹ La primera edición de este libro incluyó serios errores en este respecto.

¹² Véase, por ejemplo, Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (1914), especialmente pp. 402 ss. Cf. Franz Neumann, *Behemoth* (1944, hay trad. esp.), pp. 77 s., 462.

relación del fascismo y el nacionalismo con el marxismo, pero auténticamente hegeliano. Parte de la explicación de estas discrepancias está en el hecho de que la llamada "filosofía" un inicio producida por un simple compromiso, ni nada que ver con honestidad intelectual. Había, sin embargo, diferencias reales entre él y Alemania que afectaron la postura de unos y otros pueden adoptar en relación con Hegel.

No hace falta explicar el sistema de Hegel era, en general, incompatible con toda filosofía que pudiera definirse como un mito. El hegelianismo pretendía ser una lógica del historia y la dialéctica debía demostrar que todo proceso histórico es estrictamente racional y necesario. Hegel había formulado el argumento clásico contra la idea de que la historia es dominada o siquiera influida por los héroes o lo que Rocco llamaba "decisión de los raros y grandes espíritus". En este aspecto, el heredero moderno del hegelianismo es el materialismo dialéctico de Marx. Pero tanto el fascismo como el nacionalismo tenían que figurar como enemigos del marxismo, lo mismo que liberalismo parlamentario. Al finalizar la Primera Guerra Mundial era necesario armar, en Italia y Alemania, que la nación por un simple acto de voluntad podía elevarse por encima de la falta recursos materiales ambos partidos tenía que derrotar a los sindicatos marxistas. Por otra parte, Mussolini había sido durante mucho tiempo director del periódico y organizador del centro del sindicalismo revolucionario que no era abiertamente antimarxista y Hitler admiraba e invitaba a los métodos de acción de las masas de los socialistas. Ambos continuaron y perfeccionaron este tipo de práctica política. Pero el esfuerzo de Mussolini por utilizar a Hegel en contra de Marx era absolutamente inoperante desde el de vista filosófico y Hitler nunca calificó a su racismo de la teoría del estado. El fascismo y el nacionalsocialismo, como en hegelianismo, era por supuesto nacionalista, pero esto no suponía una gran comunidad filosófica. En el primer cuarto del siglo XX, el patriotismo nacional en un sentimiento casi universal y rabioso nacionalista de todas clases eran con frecuencia antivirales y militaristas.

Cuando Mussolini decidió que el próximo mes estado una filosofía, confundió esa tarea con Giovanni Gentile que, como Benedetto Croce, se había identificado durante largo tiempo con una escuela italiana de la filosofía hegeliana. Gentile tiene a mano la teoría hegeliana del estado y, como no disponía de mucho tiempo, lo utilizó. Mussolini tomó lo que aportaba Gentile, en consecuencia, la teoría del fascismo italiano se manifestó como teoría "del estado" y de su supremacía, cantidad y totalidad. Su lema fue: "todo para el estado; nada para el estado; nada fuera del estado." Como Mussolini controlaba y el gobierno, era fácil identificar el poder del estado como el poder del partido fascista. Como el estado es la encarnación de su "idea ética", el próximo podía ser representado como una forma de elevado idealismo político, en contraste con el declarado materialismo de los marxistas y como una concepción moral o religioso de la sociedad, en contraste con la lucha de clases y liberalismo político, al que se calificaba de egoísta y antisocial. Esta, Enrique, la orientación que siguió Mussolini en su artículo en la enciclopedia.¹³

El fascismo, ahora siempre, cree que la santidad y en él heroísmo; es decir, ediciones derruidas por motivos económicos, directos o indirectos. Y si negamos la concepción económica del historia, según cuya teoría los hombres no son más que títeres, movidos por las olas de la muerte mientras que las verdaderas causas dominantes están totalmente

¹³ Enciclopedia Italiana, Vol. (1932); reeditada con el título de La dottrina del fascismo , Milán, 1932; en ingles, con el título de Fascism, Doctrine and Institutions, Roma, 1935. El artículo consta de dos partes, una declaración de principios generales, redactada quizás por Gentile y una serie de observaciones menos abstractas acerca de la teoría política y social. La primera parte ha sido traducida, con un comentario de Herman Finer, en Mussolini's Italy (Londres, 1935), pp. 165 ss. La segunda fue traducida por Jane Soames en The Political Quarterly, Vol. IV (1933), P. 341; reeditada en International Conciliation, No. 306. De las tres citas siguientes, la primera es de la Segunda Parte (International Conciliation, No. 306, p. 9); segunda de la primera parte, sección 5; la tercera de la primera parte, sección 10.

fuera de su control, se desprende de la existencia de una lucha de clases imperiales y permanentes también quede refutada –la progenie natural de la concepción económica del historia. Y, sobre todo, el fascismo niega que la lucha de clases pueda hacer la fosa preponderante en la transformación de la sociedad... el fascismo niega la concepción materialista de la felicidad como posibilidad y la relega a sus inventores, los economistas de la primera mitad del siglo XX; es decir, el fascismo niega la validez de la fórmula bienestar-felicidad, que reduciría el hombre al nivel de los animales, por una sola preocupación –estar gordos y bien alimentados- y degradaría a la humanidad a una existencia puramente física.

El fascismo, pues, es realmente “una concepción religiosa que concibe al hombre en una relación inminente con una ley superior, una voluntad objetiva, que trasciende al individuo particular o lo eleva la calidad de miembro consciente en una sociedad espiritual”. Y es el estado, que la nación, el que crea y encarna esta sociedad espiritual.

No es la nación la que genera al estado; esta es una anticuada concepción naturalista... Es más bien el estado el que crea la nación, confiriendo la voluntad y, por tanto, la verdadera vida a un pueblo que ha cobrado conciencia de su unidad moral... Es el estado el que, como expresión de una voluntad ética universal, crea el derecho a la independencia nacional.

Este despliegue del lenguaje hegeliano no era más que una pose. En 1920, los editoriales de Mussolini calificaban al estado como la “gran maldición” de la humanidad y, en 1937, después de su alianza con Hitler, adoptó con la misma facilidad el racismo del nacionalsocialismo, que no había aparecido en su propaganda anterior. El uso del “estado” fascista de Gentile fue, con frecuencia, una apología apenas velada del terror, como cuando declaró que las brigadas fascistas que dispersaba los mítines de los sindicatos antifascistas “eran realmente la fuerza de un estado que todavía no nacía, pero que estaba a punto de surgir”. Lo que pretendía ser hegelianismo era, vendedor, el sofisma de que el poder es “realmente” el bien y la libertad es “realmente” sujeción.

Siempre el máximo de libros de concibe con la fuerza máxima del estado... Toda fuerza es una fuerza moral, porque siempre una expresión de voluntad; y cualquiera que sea argumento empleado –la prédica o el garrote- su eficacia no puede ser otra que su capacidad para recibir en definitiva el apoyo interior de un hombre y convencerlo de que acepte la fuerza.¹⁴

El hegelianismo fascista era una criatura. Era absolutamente mercenario y nunca engañó a los verdaderos decidían los italianos como Benedetto Croce, el más distinguido representante del escuela y el más decidido opositor filosófico del fascismo.

En nacionalsocialismo no sólo restó importancia o rechazo a Hegel sino que defendió la tesis de que el estado era, cuando más, un medio para defender el *Volk* racial y debía ser combatido sino servía a estos fines.

La conciencia del deber, el cumplimiento del deber y la obediencia no son fines en sí mismos, lo mismo que el estado no es un fin en sí, sino que todos están destinados a ser medios para posibilitar y salvaguardar la existencia en este mundo de una comunidad de seres vivientes, mental y físicamente iguales.¹⁵

¹⁴ Che cosa è il fascismo (1925), p. 50. La introducción está tomada Herbert W. Schneider, Making the Fascist State (1928), Apéndice No. 29. El pasaje formo parte de un discurso pronunciado en Palermo en 1924 y la explicación acerca de las brigadas fascistas apareció en una nota cuando se publicó el libro. La palabra traducida como “garrote” es manganello.

¹⁵ Main Kampf, p. 180; cf. pp. 122, 195, 579 s., 591 ss.

Había importantes razones prácticas para ello. Cuando Hitler escribió *Mein Kampf* estaba encarcelado como jefe de una revolución fallida, es decir, por existir al estado. Dirigirse al público alemán con el argumento de que necesitaba un “estado” habría sido tonto, puesto que todas las acepciones de la palabra sugerían precisamente el tipo de gobierno ordenado, burocrático, que Alemania había tenido por dos generaciones y que había sido relativamente poco modificado después de la expulsión de Kaiser. Y éste era, sustancialmente, el sentido del hegelianismo político: Una monarquía constitucional no liberal en lo físico, pero capaz de garantizar un alto grado de libertad civil y de procedimiento legal ordenado –un gobierno de derecho y no de individuos. Tanto el fascismo como el nacionalsocialismo eran, antes que nada, gobiernos de individuos, con un mínimo de ordenamientos legales efectivos. En Italia, Mussolini pudo darle presión de estar creando un gobierno semejante con un estado corporativo; en Alemania, para obtener el poder, Hitler tuvo que corromper y minar a la burocracia. Para casi todos los alemanes, la palabra “estado” significaba los procedimientos burocráticos del segundo imperio. La teoría racista estaba más de acuerdo con los fines del nacionalsocialismo, con la concepción nacionalsocialista del gobierno y con el régimen totalitario que instituyó el nacionalsocialismo. La filosofía característica de la dictadura nacionalsocialista, pues, no fue el hegelianismo artificial de movimiento italiano sino la teoría del carácter racial, elaborada para sostener el movimiento alemán.

Esa teoría tenía, en lo esencial, dos aspectos: primero, las ideas teóricas de la sangre y la tierra, la raza y el *Lebensraum* y, en segundo lugar, las aplicaciones prácticas describían el gobierno totalitario.

EL PUEBLO, LA ÉLITE Y EL LÍDER

Las teorías nacionalsocialistas de la raza y el *Lebensraum* no eran más que aplicaciones del vago sentido atribuido a la palabra “organismo”, cuando se aplica a un grupo social, en este caso una nación. El resultado fue la concepción mística del *Volk*, que debían constituir el sostén biológico de las teorías nacionalsocialistas de la sangre y la tierra. Todas estas teorías eran pseudocientíficas. Los conceptos del líder, la élite social y el “principio de la jefatura” eran considerados como los términos correlativos de la teoría biológica de la raza. Así, en *Mein Kampf*, Hitler proclamó repetidamente que el nacionalsocialismo era la teoría de estado “racial”.

El propósito máximo del estado racial es el cuidado por la preservación de aquellos elementos raciales primarios que, al formar la cultura, creía la belleza y a dignidad y una humanidad superior. Nosotros, como arios, sólo podemos imaginar al estado como el organismo viviente de una nacionalidad, que no sólo vela por la preservación de esta nacionalidad, sino que, mediante el argumento de sus cualidades espirituales e ideales o conduzcan a la mayor libertad.¹⁶

El uso de la palabra inventada *folkish* * en este decreto se debe al reconocimiento, por parte de los productores, de que no existe en inglés ninguna palabra con las connotaciones de la palabra alemana *Volk* y sus derivados, especialmente los que aprovecho la teoría nacional-socialista. La idea central de su teoría era racial, o de “pueblo órgano”. El *folk* era considerado como una “raza”, pero también era identificado como la nación que, como unidad cultural, se define por caracteres aprendidos o adquiridos y no pueden heredarse. Significaba un “pueblo” en el sentido colectivo, pero generalmente se hablaba de *folk* como una esencia mística, de la cual una persona real es

¹⁶ *Mein Kampf*, p. 595.

*En español se ha traducido como racial. (T.)

simplemente la portadora en un momento dado. Stefan George lo llamó “el oscuro vientre del desarrollo” y sólo una expresión metafórica como ésta podría constituir una versión de la palabra, puesto que su sentido es esencialmente inexpresable. Del oscuro vientre del desarrollo, la raza, surge el individuo; al *Volk* le debe todo lo que es y todo lo que hace; participan en virtud de su nacimiento y es importante sólo porque, temporalmente, encarna sus infinitas potencialidades. Está unido a sus semejantes por la “mística sagrada de los lazos de sangre”. Su formación más elevada es la disciplina en su servicio y su mayor honor es ofrecer para su prevención y espacio. Sus valores –en torno a la moral, la belleza la verdad científica- se derivan del *Volk* y no tiene sentido salvo en tanto que lo mantienen y favorecen. En consecuencia, los individuos no son en ningún sentido iguales por su dignidad o su valor, puesto que encarna la realidad del *Volk* en diversos grados. Constituyen más bien una jerarquía de superiores e inferiores naturales y las instituciones del *Volk* deben distinguir estos grados de su valor con los grados correspondientes de poder y privilegios. En el centro se encuentran el líder, rodeado por sus seguidores inmediatos y, al margen, la gran masa de individuos en distintos a los cuales guía. La teoría nacionalsocialista de la sociedad y la política incluía, así, tres elementos: las masas, la clase dominante o elite y el líder.

La idea que tenía el nacionalsocialismo de la masa del pueblo parece, a primera vista, extrañamente contradictoria. Ni Hitler y Mussolini ocultaron jamás su desprecio hacia esa masa. La gran masa de una nación, decía Hitler, no es capaz ni de heroísmo ni inteligencia; no es ni buena ni mala, sino mediocre. En una lucha social es inerte, pero sigue al vencedor. Duración instintiva es el miedo o la originalidad y el odio a la superioridad pero su mayor deseo es encontrar a sus líderes. Lola, de las consideraciones intelectuales o científicas, que no puede comprender, y es arrastrada sólo por sentimientos vulgares y violentos tales como el odio, el fanatismo una histeria. Sólo es posible dirigirse a ella con los argumentos más simples, repetidos una y otra vez, y siempre de una manera fanáticamente unilateral y sin ningún escrúpulo por la verdad, la imparcialidad o el juego limpio.

Las grandes masas son sólo una parte de la naturaleza...Lo que desean es la victoria del más fuerte y la aniquilación o la rendición incondicional del más débil.¹⁷

Por otra parte, ni Hitler ni Mussolini dudaron nunca de que su posición dependía de la devoción y el servicio zonal fanáticos que entraban. Es un hecho que los van. A pesar del uso del terror, emplearon con tina y sistemáticamente, el nacionalsocialismo y el fascismo fueron auténticos movimientos de masas y debieron su poder a este hecho. La cualidad característica de la propaganda nacionalsocialista fue el empleo alterado del recurso del insulto y del halago –quizás, sociológicamente, apelando a un sentido primitivo del pecado y la bendición- y este método está muy de acuerdo con la teoría. Porque la masa del pueblo no está dotada de inteligencia sino de una capacidad elemental visitó y de voluntad. Hubiera dado en la naturaleza humana está “este grupo instinto de rebaño fundado en la unidad de sangre y que preserva la nación contraria la ruina, especialmente los momentos peligrosos”.

Todos los grandes movimientos son movimientos del pueblo, erupciones volcánicas de pasiones humanas y sensaciones espirituales, alentados por la cruel diosa de la desgracia o por la antorcha de la palabra lanzada las masas.¹⁸

¹⁷ Mein Kampf, p. 469; cf. vol. I, capítulo 12 passim. Véase también las reveladoras palabras de los Diaries de Goebbels, p. 56, donde recogió una conversación con su madre, quien “para mí, representa siempre la voz del pueblo”.

¹⁸ Mein Kampf, p. 136. La primera cita es de la p. 598.

La teoría nacionalsocialista distinguía de las masas, que simplemente siguen y aportan el peso y la fuerza del movimiento, la clase dirigente y gobernante o elite, a la aristocracia natural, que aportaba la inteligencia la dirección. Como dependía de las masas, el nacionalsocialismo afirmaba ser “realmente democrático”, pero no atribuía a las masas ningún criterio de juicio de prestar a valor a sus opiniones políticas. Como la mayoría de los movimientos revolucionarios del siglo XX, el nacionalsocialismo era dirigido por una élite autointegrada y autoproclamada; su teoría simplemente elevó esta forma de estrategia revolucionaria la categoría de hecho biológico universal. El proceso de selección de la élite se realiza a través de la eterna lucha por el poder característica de la naturaleza. La clase gobernante surge, la más alta desde el punto de vista racial o, mejor, sus movimientos son producidos por “el oscuro vientre del desarrollo” como los naturales de *Volk*.

Una visión del mundo que, al rechazar la idea democrática de las masas, trata de entregar el mundo los mejores... tiene que obedecer únicamente el mismo principio aristocrático dentro de este pueblo y garantizar la jefatura y la mayor influencia... a las mejores cabezas.

La selección de la élite es, pues, un proceso natural. Representa al pueblo simplemente porque encarna más clara y explícitamente su voluntad interna de poder.

La historia mundial es hecha por las minorías, siempre que esta minoría numérica se incorpore a una mayoría de voluntad división.¹⁹

A la cabeza de la élite nacionalista está el líder, en cuyo nombre se hace todo, al que se considera “razones” de todo, pero cuyos actos no pretende ser criticados jamás. La relación de líder con él *Volk* era esencialmente mística o irracional. Era lo que Marx Weber llamó “carismática”, lo que podría expresarse menos académicamente diciendo que el líder era una especie de mascota, la “suerte” del movimiento.²⁰ Es un vástago del *Volk*, ligado a su pueblo por el lazo mítico de la sangre, derivando su fuerza de las raíces de la raza, guiándose mediante una figura intuición cercana al instinto animal y acercándose a él a través de una finalidad que no tiene nada que ver con la capacidad para producir la convicción intelectual. Es el gremio o el héroe, concebido con el nombre de raza pura. El lenguaje florido que parece adecuado a la idea, el líder “se levanta hacia el cielo, como un árbol majestuoso, alimentado por miles y miles de raíces”. Es “la suma viviente de todas las armas anónimas que tienen el mismo fin”.

Menos poéticamente, pero más justamente, Hitler caracterizó al líder, en *Mein Kampf*, en términos de propaganda. El líder no es ni un intelectual y un teórico, sino un psicólogo práctico y un organizador –un psicólogo para conocer los métodos mediante los cuales podrá traer al mayor número de adherentes pasivos, un organizador para poder construir un núcleo compacto de seguidores que conciliar sus conquistas. Las únicas partes del libro que puede llamarse metódica son aquellas que se refieren a la propaganda y describen los pasos a través de los cuales el autor se perfeccionó en su arte. Lo descubrió ningún truco: las ventajas de la oratoria sobre los razonamientos escritos; los efectos de la iluminación, la atmósfera, los símbolos y la multitud; las ventajas de los mítines celebrados en la noche, cuando es baja la capacidad para resistir a la sugestión, la influencia del líder a la mediante el uso adecuado de la sucesión, la hipnosis colectiva y

¹⁹ *Main Kampf*, pp. 661 y 603 respectivamente.

²⁰ Hsata un hombre tan “emancipado” como Goebbels considera a Hitler de esta manera; véase los Diarios, p. 62. En la derrota, Hitler siguió siendo el jefe indiscutible de su partido; véase Trevor-Roper, op. cit., cap. 1.

toda clase de motivaciones conscientes; la clave de su éxito es una “hábil y Colosio” y la “capacidad para captar los procesos mentales de las grandes masas de la población”.²¹ El líder manipular pueblo como un artista modela el barro.

EL MITO RACIAL

La idea del *Volk* y el líder era apoyada por una teoría general de la raza y las relaciones entre la raza y la cultura o, más específicamente permito de la raza aria o nórdica y su papel en la historia de la civilización occidental. Como otros aspectos de la teoría nacionalsocialista, éste surgió de ideas muy difundidas y con frecuencia utilizadas para poner en prejuicio la raza, especialmente el antisemitismo, al servicio del chauvinismo. La palabra “raza”, utilizada sin un sentido biológico preciso, Balza pretensión de defender de una supuesta raza aria superior, había sido utilizada para fomentar el orgullo nacional de francés y norteamericanos, no sólo de los alemanes. Puede afirmarse, probablemente que se originó con el francés Gobineau, a mediados del siglo XIX, quien utilizó, sin embargo, no en apoyo al nacionalismo y no del aristocracia contra la democracia. A fines del siglo, un inglés germanizado, Houston Steawrd Chamberlain, y su padre político Richard Wagner, popularizó el mito ario en Alemania y convirtieron al germanismo en una pretensión de superioridad nacional.²² En el período que siguió a la Primera Guerra Mundial sirvió para curar las heridas de la humillación nacional. Esta literatura racista, aunque apoyó movimientos muy diversos en numerosos países, el general antiliberal, imperialista y antisemita. El antisionismo había vociferado en Alemania desde los tiempos de Martín Lutero; las acusaciones que nacionalsocialismo dirigió contra los judíos –que trató el capitalismo como el marxismo son Dios y que existen en una conspiración judía por obtener el poder mundial- había prevalecido durante muchas décadas. La idea nacionalsocialista de *Volk* en un sentido racial capitalizó, pues, muchos dogmas familiares respaldados por violentos juicios y la inclinación que tiene toda la nación esa creer en su propia superioridad.

Los poblados básicos de la tierra radical fueron claramente, aunque no de manera muy sistemática, en *Mein Kampf*.²³ Pueden resumirse brevemente como siguiente. Primero: todo progreso social tiene lugar mediante la lucha por la supervivencia en la que los más aptos son seleccionados y los más débiles son exterminados. Esa lucha se produce dentro de la raza, dando origen hacia una élite natural y también entre razas y culturas que expresa la naturaleza diferentes de distintas razas. En segundo lugar, el producto híbrido resultante de la mezcla de dos razas supone una degeneración de la raza superior. Esta mezcla raciales son causas de una decadencia cultural, social y política, pero una raza puede purificarse porque los productos híbridos tienen a desaparecer. Tercero, aunque la cultura y las instituciones sociales expresan directamente las facultades creadoras inherentes de la raza, todas las civilizaciones superiores y las culturales importantes en la creación de una raza o, cuando más, de unas cuantas rosas. Específicamente, dardos pueden dividirse en tres tipos: la raza aria, creadora de la cultura; la rosa portador de la cultura, que puede tomar y a la par, pero no pueden crear; y la raza destructora de la cultura, es decir, los judíos. La raza creadora de la cultura requiere de “auxiliares”, en forma de trabajo y servicios realizados por la razas sometidas, de calidad inferior. Cuarto, en el año creador de cultura,

²¹ *Mein Kampf*, pp. 704 s.; cf Vol II, cap. 11, passim. Las citas son de los Diaries, ed Goebes, p. 129.

²² El libro de Gobieau fue publicado en Paris, 1833-1855; el primer volumen fue traducido al ingles, con el titulo *The Inequality of Human Races*, por Adrian Collins, Londres, 1915. El libro de Chamberlain, publicado en 1899, fue traducido como *The Foundations of the Nineteenth Century*, por John Lees, Londres, 1910. Véase acerca de otros libros que pretendían integrar una literatura científica sobre las relaciones entra la raz y la cultura, la obra de F. W. Goker, *Recent Political Thought* (1934), pp. 315 ss.

²³ Especialmente en el Vol. I, capítulo 11.

el instinto de conservación se transforman en egoísmo en dedicación a la comunidad. El cumplimiento del deber y el idealismo (o no) son, más que la inteligencia, las cualidades morales más importantes del ario. Esos principales expresan simplemente, en forma generalizada, las características que el nacionalsocialismo atribuía al *Volk*, a la élite y el líder.

La teoría racial fue convertida por Alfred Rosenberg en una filosofía de la historia en *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), que fue la principal expresión del Iglesia nacional socialista. Toda la historia, de acuerdo con Rosenberg tiene que ser reescrita y reinterpretada en términos de una lucha entre las razas y sus ideales característicos o, más específicamente como una lucha entre la raza aria, creadora de cultura, y toda la razas inferiores de la humanidad. Rosenberg supone que esta raza se había extendido desde el conjunto de expresión en el norte, había emigrado a Egipto, India, Persia, Grecia y Roma y se había convertido en creadora de todas las antiguas civilizaciones. Todas las culturas antiguas declinaron porque los arios en mejoraron con bases inferiores. La raza tónica de la raza aria, dedicadas a una lucha secular contra el “caos racial” en que acabó Roma, han producido todo lo que tiene un valor moral o cultural en los estados modernos europeos. Toda la ciencia y todo el arte, toda la filosofía y toda las grandes instituciones políticas, han sido creadoras por arios. En contraste, con ellos, esta la antiraza parasitaria, los judíos, que han creado los venenos raciales modernos, el marxismo y la democracia, y capitalismo las finanzas, el intelectualismo estéril, los ideales afeminados del amor y la humildad. Todo lo que tiene de válido el cristianismo refleja ideas adiós y el propósito de Jesús fue un ario; pero el cristianismo en general se corrompió por “el sistema etrusco-judío-romano” del Iglesia. Rosenberg pensaba que podía encontrarse una verdadera religión germánica, lindo, ni magia, en el misticismo hermano de la edad media, especialmente en el de Eckhart. La gran necesidad del siglo XX es una nueva forma, una creencia renovada en el honor como, de la persona, la familia, la nación y la raza.

La pseudohistoria de Rosenberg se fundaba en una seudofilosofía quienes ya depender toda la relaciones culturales de la raza, toda las facultades mentales y morales “dependen de la raza” (rassengebunden). “El alma es la raza vista desde dentro.” Depende de visiones o formas de pensamiento innata del problema o las soluciones de una raza dependen de su matriz de pensamiento racial. Las cuestiones que plantea un nórdico carecen de sentido para un judío. “El conocimiento más plenamente desarrollado posible perdonarás Este implícito en un primer mito religioso.” Por eso no hay ni normas generales de valor moral o ético ni principios generales de verdad científica. La idea misma de una verdad, un bienio en la belleza, abierta la comprensión y a la apreciación de hombres de raza diferente es parte de la generación del intelectualismo. Toda la raza tiene la férrea necesidad de suprimir lo que es extraño, porque significa una violencia para la estructura mental del tipo racial. Como la verdadera “orgánica” —es decir, una relación de facultad de raciales innata- comprobaciones la facultad De la ciencia, el arte la religión para enaltecer la forma (Gestalt), los valores internos, la fuerza vital en la raza. Cualquier filosofía que adora es una afirmación o un credo (Bekanntnis) que expresa, el antiguo tiempo, una institución inherente tipo racial y un acto de voluntad dirigido hacia el predominio de este tipo. Entre las declaraciones formuladas en apoyo a Hitler por la asociación de profesores nacionalistas-socialistas había una del filósofo Martín Heidegger. En lo sustancial, era una paráfrasis de Rosenberg.

La verdad es la revelación de aquello que hace un plano seguro, claro y fuerte en la acción y reconocimiento. De esa verdad surge la voluntad real de conocer esa voluntad de conocer abarca la pretensión de conocer. Y he a través de ésta última que, finalmente, se establecen los límites dentro de los cuales deben formularse y comprobarse los problemas y la investigación que menos. De este

origen del íbamos la ciencia, determinada y la necesidad de una existencia responsable por el Volk... no se moderado de la idolatría bien pensamiento sin base e imponente.

Los argumentos derrotan para probar la identidad de su raza aria reunían una multitud de bala semejanzas entre los escritos artísticos, los ideales morales y las creencias religiosas; esa semejanzas eran en gran medida imaginaria y totalmente objetivas. Cuando el nacionalsocialismo se implantó en Alemania, la crear la sal desarrollada por lo que pretendía ser una topología “científica”, especialmente bajo la dirección de Hans F. K. Gunther, designado profesor de antropología social en Jena.²⁴ Ningun biólogo ni antropólogo, en general, no comprometido de antemano con la teoría de comicios rama del existente periférico de superioridad racial ni de que los caracteres raciales se relacionen con la cultura y sus postulados han sido reputados un sinnúmero de veces. Desgraciadamente, la refutación científica es casi imponente contra la teoría de que depende de la voluntad de creer. Esto significa, por supuesto, que no fuera objeto de una creencia sincera –los antisemitas son efectivamente sinceras y región sino únicamente que los nacionalistas convierten las visiones del pensamiento en una virtud. Incluso los notoriamente ficticios protocolos de los sabios de Sión fueron aceptados, hasta el punto que Goebbels llegó a escribir en su diario: “donaciones que han sido las primeras en conocer a los judíos. Bob van a asumir su lugar en el dominio del mundo”.²⁵ No obstante, es evidente que los nacional socialistas utilizaron en prejuicio racial químicamente para otros fines; practicaron lo que Thorstein Veblen llamó “psiquiatría aplicada”.

Los efectos prácticos de la teoría racial sobre la política nacionalsocialista fueron triples. En primer lugar, condujo la política general de estímulo al incremento de la población, particularmente de los elementos supuestamente arios, subsidiando a los matrimonios de las familias grandes, aunque la necesidad de expansión territorial era sostenida al mismo tiempo, sobre la base que Alemania y estaba superpoblada. La política acabó en el fomento virtual de las relaciones sexuales Irregulares y la ilegitimidad. En segundo lugar, la tierra se produjo la legislación sobre la eugenesia en 1933. Aparentemente, estaba destinada a impedir la transición de enfermedades hereditarias pero, en la práctica, presentó una política general de civilización o determinación de los defectuosos físicos o mentales. Parece esta política se llevó a cabo con un bárbaro rigor. En tercer lugar y más característicamente, la creada se produjo la legislación antijudía de 1935 y 1938. Esta legislación también tendía a incrementar o mantener la pureza de raza. Fueron proscritos los matrimonios entre alemanes y personas con la cuarta parte (o, más) de ascendencia judía; se expropiaron las propiedades de los judíos, se les excluyó de las profesiones y negocios y se le produjo a un status civil inferior, como “súbdito del estado” más que como ciudadanos. Ésas medidas terminarán en una política de exterminación total, que Hitler predijo en 1939 como resultado de la nueva ayer, y en la sujeción de los judíos no exterminados al trabajo forzado.²⁶

²⁴ Véase, por ejmplo, su Rcial Elements of European History, trad. inglesa de G. C. Wheeler, Londres, 1927. Par una crítica de la teoría racial y una historia de la misma antes del nacionalsocialismo, véase Raza: ciencia y política (F. de C. E., Mexico, 1941), de Ruth Benedict, que contiene referencias a otras muchas críticas de biólogos y antropólogos.

²⁵ Dairies, p. 337. Cf. los curiosos pasajes en los que Goebbels expresa su sorpresa por el hecho de que susu “argumentos” antisemitas no hayan sido suprimidos por la prensa británica y norteamericana; pp. 241, 353 s., 370. Hasta es posible que el cuadro de un “Dominio del mundo por los judío” fuera una especie de modelo para el nacionalsocialismo, como lo sugirió Konrad Heiden; véase Der Fuehrer (1944), p. 100 ss. sobre la historia de los Protocolos, véase John S. Curtis, An Appraisal of the Protocols of Zion, Nueva York, 1942.

²⁶ La legislación sobre eugenesia y la legislación anti-judía son analizadas por Franz Neuman en Behenmonth (1944, hay tard. Española) pp. 111 ss., Apéndice, pp. 550 ss.

La política antijudía del nacionalsocialismo sólo puede describirse como el colmo de la inhumanidad en un siglo que no había sido notable por su humanidad. Aunque se originó en el antisemitismo y habría sido imposible su prejuicio, la crear la *Sarh* podía explicarse y, a medida que se desarrolló la política de Hitler y extenderse territorio alemán hacia el este, se aplicó a otros pueblos. Así, en la Polonia ocupada los ucranianos recibieron tratamiento preferentemente en comparación con los polacos, aunque no se los otorgó el mismo status que los alemanes; los polacos conservaron al una libertad nominal mientras que los judíos son reducidos a una verdadera servicios. Lo que aplicará, en general, la teoría racial una relación del estatus civil y político, reservando el poder y los privilegios para los considerados alemanes de raza y agrupando, debajo de ellos y en escala descendente, diversos pueblos sometidos. Significaba, resumen, como había dicho Hitler en *Mein Kampf*, una raza dominante con otras razas “acelere” para servir. Pero con la raza (tal como lo apretado la teoría) era difícil, significado realidad que un gobierno nacionalsocialista propios y explotar por razones raciales a cualquier grupo que se le antojara.

Los fines ulteriores para que los que sirvieron la teoría racial y el antisemitismo en la filosofía nacionalsocialista estamos sujetos a la especulación, puesto que caen dentro de la nebulosa región de la psicología de las masas. Parece claro, no obstante que contribuyeron efectivamente fortalecer el nacionalsocialismo en dos aspectos cuando menos. Primero, el antisemitismo permitió convertir numerosos odios y temores, resentimientos y antagonismo de clase en el medio a un solo enemigo tangible. El medio al comunismo se convirtió en medio al marxismo judío; en resentimiento contra los patronos se convirtieron en odio el capitalismo judío; la inseguridad nacional se convirtió en medio a una confesión judía para dominar al mundo; la seguridad económica se convirtió en odios el control de las grandes finanzas judíos. No portaba que todas estas suposiciones de predominaron judío fueran noticias. Los judíos estaban en una situación que los caracterizaba idealmente para desempeñar el papel de la tierra social les asignaba. Eran una minoría contra la cual existía un alargado como lesión de prejuicios; era lo suficientemente por sus como para ser tenidos, pero lo suficientemente débiles como para ser atacados con impunidad. Consideraban en este aspecto, la teoría racial la formación recursos sociológico para unificar a la sociedad alemana, orientando todos los antagonismo hacia un solo enemigo que pudiese fácilmente exterminado. Hay que añadir a esto el hecho de que la propiedad judía aportaría beneficios sustanciales al partido y sus corifeos. En segundo lugar, la teoría racial aportaba un excelente fundamentación ideológica para la peculiar forma de imperialismo que concebía la política de Hitler, es decir, la expansión hacia el este y el sur a expensas de los pueblos eslavos. Sólo en esa región existen comunidades judías compactas y el antisemitismo como fuerza psicológica se distinguía apenas de la creencia en la superioridad racial de los alemanes en relación con los polacos, los checos y los rusos. La teoría racial, aliada antes con frecuencia al pangermanismo, puede ser utilizada fácilmente para fomentar la idea de un estado germánico en Europa Central, rodeado por un anillo cada vez mayor de estados satélites no germánicos. La teoría racial se ligaba si con el segundo elemento de la ideología nacionalista, la idea de la “tierra”, suplemento natural de la idea de la “sangre”.

LIBENRAUM

La teoría nacionalista del territorio o el espacio, con la teoría de la raza, se formuló partiendo de ideas difundidas en Europa desde hacía un siglo. Fundamentalmente, era simplemente la extensión de los planes para un poderoso estado alemán en Europa Central y Oriental. Como la teoría racial, no exclusivamente alemana. En realidad fue un teórico sueco de la ciencia política, Rudolf Kjellen de

la Universidad de Uppsala, quien convirtió esos planes en la filosofía y les dio el nombre con el cual popularizó el nacionalsocialismo, *Geopolitik*²⁷. En sus orígenes, la geopolítica de Kjellen fue la elaboración de un viejo tema, la geografía política. La idea científica válida, en lo fundamental, era que un estudio realista de la historia y el crecimiento de los estados debía incluir factores tales como en medio físico, la antropología, la sociología y la economía, así como su organización constitucional y estructura legal. A este interés teórico, la geopolítica añadía siempre un interés político por las relaciones de poder entre Rusia y Europa central, estaba para despertar la atención de Hitler.

La idea distintiva del imperialismo nacionalista fue aportada por un geógrafo inglés, Sir. Harold J. Mackinder. La teoría imperialista anterior, como por ejemplo la del almirante A. T. Mahan, se había fundado principalmente en la historia del imperio británico y había acentuado, sobre todo, la importancia del poderío naval. Mackinder, en 1904, formuló la idea de que una gran parte del historia europea podría explicarse teniendo en cuenta la presión de los pueblos encerrados en Europa occidental y Asia central sobre los pueblos costeros. Llamó a esta región el eje o “se entró terrestre”, el núcleo de la “isla mundial” (Europa, Asia y África) se construye las dos terceras partes de todo el territorio del mundo. Austria y América no son más que islas periféricas. En consecuencia, si un estado dominará los recursos de este territorio y combinara así, el poderío marítimo con el poderío terrestre, podría dominar el mundo. Mackinder resumió su argumento en una especie de aforismo: “El que domine a Europa oriental es dueño del centro terrestre. El que domine al centro terrestre es dueño de la isla del mundo. El que domine a la isla del mundo es dueño del mundo.”²⁸ Su propósito inmediato deberá ser ver a Inglaterra las viejas ventajas de una alianza con Rusia.

La versión nacionalsocialista de la geopolítica se asocia especialmente al nombre de Karl Haushofer, aunque otros muchos autores y profesores alemanes participaron en su elaboración. A la teoría, tal como lo habían dejado Kjellen y Mackinder, Haushofer añadió poca importancia científica, por él, y sus colaboradores acumularon una gran cantidad de información de todas partes del mundo, acerca de la geografía o cuestiones sociales, económicas y políticas. Lo que unificaba todo este material misceláneo no era su organización científica sino su posible uso por un estado mayor militar para trazar una estrategia o por un gobierno deseoso de extender su poder. Haushofer convirtió también a la geopolítica en un órgano activo de propaganda, destinado a hacer que Alemania “cobrara conciencia del espacio”. Estas dos características distinguen, en general, la geopolítica de la geografía política. Según su definición del tema formulado por los editores de *Zeitshirft für Geopolitik*, Haushofer, era “el arte de orientar la política práctica” y “la conciencia geográfica del estado”, siendo esencialmente la política práctica una expresión imperialista.

La idea de Mackinder de un imperio basado en el poderío territorial se convirtió en la teoría de la política alemana trazada por Hitler en *Mein Kampf*²⁹, al parecer bajo la influencia de Haushofer. El modelo del imperio naval británico está fuera de moda, decía, y el fundamental del segundo imperio alemán fue elegir una política de expansión de sus industrias y sus exportaciones en extender su territorio. Los acontecimientos más decisivos en mil años de historia alemana fueron la colonización

²⁷ Para un análisis general, véase Robert Strausz-Húpe, *Geopolitics: The Struggle for Space And Power*, Nueva York, 1942. Hay un resumen más extenso de la obra de Kjellen en Johannes Matter, *Geopolitik: Doctrine of National Self-Sufficiency and Empire* (Baltimore, 1942), capítulos 5, y 6. Muchos extractos de Karl Haushofer y otros Geopolitiker nacionalsocialistas aparecen en *German Strategy of World Conquest* (Nueva York, 1942), de Dewey Wittlesey y en *The World of General Haushofer* (Nueva York, 1942)

²⁸ *Democratic Idelas and Realities* (1919): reeditado en 1942, p. 150. Cf. el artículo anterior de Mackinder, “the Geographical of History”, *The Geopolitical Journal*

²⁹ Especialmente el Vol. II, c. 14; cf. vol I, c. 4. Aparentemente Haushofer tenía menos ilusiones que Hitler acerca de las posibilidades de conquistar Rusia.

del Ostmark y el área de este del Elba. Francia es decadente y parcialmente “negroide”. En consecuencia, los nacionalistas “acabaremos con la permanente tendencia Alemania hacia el sur y el oeste de Europa y dirigimos nuestra mirada hacia los territorios del este... tenemos que pensar, en primer lugar, en Rusia y sus estados vasallos limítrofes”. Este proyecto estaba destinado a atraer a los Junkers de Alemania Oriental, que siempre habían favorecido la expansión del ejército pero conservaba una perspectiva de poderío mundial que atraía bien a las industrias de Alemania occidental, exponentes de la expansión naval. De esta manera, ofrecía algo a las dos ramas de las teorías imperialistas alemanas.

Los supuestos argumentos que apoyaban el *Mein Kampf* y estas expresiones de la propaganda nacionalista la teoría del *Lebensraum* eran, como la teoría racial, una curiosa mezcla de sentimentalismo, sin ser errónea y duros economía. El aspecto emocional se dirigía especialmente una vieja tendencia alemana a idealizar el imperio medieval, existió “mucho antes del descubrimiento del continente americano” y el mito de que todas las realizaciones culturales Europa central, e inclusive de Rusia evolucionaría, eran obras de las minorías alemanas. De ahí que los alemanes fueran líderes y dueños “naturales” de esta región. El argumento supuestamente científico de la geopolítica no era más que una analogía biológica. Los estados son “organismos” y, mientras viven y conservan su vigor crecen; cuando dejan de crecer, mueren. Ésta es considerada como la ley natural de *Volk*, son, simplemente, auxiliares para el incremento de su poder. Si los pueblos civilizados permiten que los límites legales detengan su crecimiento, simplemente entregan el futuro del mundo a las razas inferiores.

Las razas culturalmente superiores, pero menos brutales tendrían que imitar, como consecuencia de su territorio limitado, su crecimiento aun cuando los pueblos culturalmente inferiores, pero más brutales y más naturales, como consecuencia de sus mayores territorios pudieran crecer sin límites. En otras palabras, el mundo caería en manos, algún día de una humanidad inferior por su cultura, pero superior por su energía y su actividad.³⁰

El argumento canónico a favor del imperialismo era, probablemente, el más efectivo: mediante la conquista, es posible apoderarse de los mercados extranjeros y asegurar la propiedad. Esta era, realmente, la razón del repetido lamento de Hitler, en el sentido de que Alemania necesitaba más territorio. Probablemente, la exposición más clara del verdadero sentido del *Lebensraum* estaba contenida en el importante discurso que Hitler pronunció en 1932, ante los industriales alemanes de Düsseldorf. La prosperidad alemana y el alivio del desempleo dependen, dijo, el Comercio Exterior, pero la idea de que se puede conquistar el mundo Dios puramente económicos es “una de las mayores y más terribles ilusiones”.

No fueron las finanzas alemanas las que conquistaron el mundo para que después se produjera el periodo alemán sino que, en nuestro caso también, fue el estado-poder (*Machstaat*) el que creó para el mundo de los negocios las condiciones generales de su prosperidad... no puede haber vida económica salvo si, tras la vida económica, existe la decidida voluntad política de la nación, absolutamente dispuesta a golpear-y a golpear fuerte.

Detrás de todo el imperialismo está la voluntad de la raza blanca que hiciese “un derecho extraordinariamente brutal de dominar a los demás”.

La blanca sólo puede mantener prácticamente su situación, sin embargo, mientras siga existiendo la diferencia de niveles de vida en las distintas partes del mundo. Si usted es tan ahora a nuestros llamados mercados de exportación el mismo nivel de vida que nosotros poseemos, verán que resultado imposible para la raza blanca conservar su posición

³⁰ *Mein Kampf*, pp. 174 s.

de superioridad, que se expresa no sólo en el poder político de la nación sino también en la fortuna económica del individuo.³¹

Dos años antes, Hitler había pintado un cuadro grandioso de un mundo dominado por la raza blanca:

Nuestra tarea es organizar en gran escala el mundo entero, de manera que cada país produzca lo que pueda producir mejor mientras que la raza blanca, la raza nórdica, se dedica a la organización de su gigantesco plan... estivo no debe asociarse, por supuesto, a una explotación de la otra raza, porque las las inferior está destinada a tareas distintas de las de la raza superior: ésta debe tener en sus manos el control y este control debe correspondernos a nosotros, en común como los anglosajones.³²

El *Lebensraum* y la teoría racial combinaban simplemente la forma más burda del imperialismo explotador, un franco reconocimiento de todo lo que inclusive Lenin pudiera decir de aquel. Esta meta, sostenida por una nación poseedora de los recursos de "centro terrestre", significaría un imperio universal. O bien, habría podido significar en la práctica un regionalismo y una división del mundo en algunos grandes "órdenes" pues control, dominada cada una por una gran potencia. Este es el significado que los nacional socialistas atribuían a la Doctrina de Monroe norteamericana; gustaban de cubrir su propio plan como una una Doctrina Monroe para Europa. Las relaciones entre regiones seguían, simplemente, relaciones de poder. Los tratados sólo serían transacciones temporales de determinadas fronteras donde el equilibrio de los poderes permitiera breves "puntos de calma". En cada región la potencia dominante, en teoría un grupo racial superior, asignaría los pueblos sometidos sus funciones económicas y su estatus político. Jurídicamente, el plan desarrollaría sistemas de derecho del pueblo y de extraterritorialidad, llevando consigo cada individuo la ley de su estatus. Algo semejante se impuso a los territorios polaco y ruso conquistados por Hitler. El derecho internacional desaparecería simplemente, puesto que no existen derechos iguales para todas las personas ni todas las minorías, ni derechos iguales entre naciones. Un sistema semejante, si llegara a realizarse, se parecía mucho más a los antiguos imperios orientales que cualquier sistema de los estados naciones modernos.

EL TOTALITARISMO

Tanto el fascismo italiano como el nacionalsocialismo alemán fueron, intrínsecamente, esfuerzos por suprimir todas las diferencias de clase y de grupos dentro del propósito único del engrandecimiento imperialista. Los mitos que constituían su filosofía estaban destinados a lograr este propósito. Por eso el resultado práctico de ambos, por racionalizado que fuera, fue la organización interna totalitaria del estado. Por razones ya explicadas, la teoría nacionalsocialista del *Volk* racial constituía una filosofía más adecuada para un movimiento semejante que el seudohegelianismo de Mussolini pero, en ambos casos, el resultado fue el mismo. El gobierno puede y debe controlar todo acto y todo interés de cada individuo o grupo, para utilizarlo en el incremento de la fuerza nacional; el gobierno no sólo es absoluto en su ejercicio sino ilimitado en su aplicación. Nada está fuera de su jurisdicción. Todo interés y todo valor-económico, moral y cultural-, como parte de los recursos nacionales, debían ser controlados y utilizados por el gobierno. Sin permiso del gobierno no podía constituirse partidos políticos, sindicatos, asociaciones industriales o comerciales. Sin ser reglamentados por el gobierno no podía haber fábricas, negocios ni trabajo. No podía publicarse nada ni realizarse

³¹ El discurso aparece en su totalidad en *Speeches (Londres, 1942)*, editado por Norman H. Baynes, pp. 777 ss. Las citas son, respectivamente, de las pp. 804 y 794.

³²

reuniones públicas sino bajo su dirección. La educación se convirtió en un instrumento y también, en principio, la religión aunque ni el fascismo ni el nacionalsocialismo lograron obtener más que una aceptación de mala voluntad de las iglesias³³. El ocio y la recreación se convirtieron en instrumentos de propaganda y fueron reglamentados. Al individuo no le quedó ningún recinto privado que pudiera llamar suyo y no se mantuvo ninguna asociación de individuos no sujeta al control político

Como principio de organización política, el totalitarismo significaba por supuesto, la dictadura. Pronto provocó la abolición del feudalismo alemán y el autogobierno local, la destrucción virtual de las instituciones políticas liberales, tales como los parlamentos el poder judicial independiente, y la reducción del sufragio al plano de plebiscitos cuidadosamente manejados. La administración política no sólo se convertía en totalitaria sino que se hizo "monolítica", como gustan de llamarlas los nacionalistas, en el sentido de que toda la organización social quedó reducida a un sistema y todas sus energías se dirigieron exclusivamente hacia los fines nacionales. En realidad, esta definición del totalitarismo era bastante ficticia. Había, ciertamente, la concentración absoluta del poder en el líder dependía de su ascendiente personal de la organización administrativa mediante la cual había que aplicar cualquier política era "en realidad, una confusión de imperios privados, ejércitos privados y servicios de inteligencia privado".

En verdad, el absolutismo irresponsable es incompatible con la administración totalitaria; porque en la incertidumbre de la política, el peligro del cambio arbitrario y el miedo a la venganza personal, cualquiera cuya posición lo haga fuerte o vulnerable tiene que protegerse contra cualquier sorpresa, retirando el control común del poder que haya podido ir. En última instancia no hay, pues, ninguna repartición del poder.³⁴

Si esto era cierto en cuanto al nivel administrativo, lo era doblemente en el nivel constitucional o legal. El totalitarismo nacionalista nunca permitió una división racional de funciones en ninguna rama del gobierno ni la organización de organismos del gobierno con facultades legalmente definidas, que actuarán previsiblemente según las reglas establecidas. Estas cualidades burocráticas, que más que del liberalismo político habían sido principios del constitucionalismo alemán, fueron en realidad destruidas con la subida del poder del nacionalismo. Los organismos administrativos y judiciales existentes se conservaron, pero infiltrados por personal del partido, frecuentemente con el propósito expreso de quebrantar sus procedimientos acostumbrados. Fueron complementados como además, por una empresa de nuevas organizaciones, que asumieron parcialmente las viejas funciones y en parte se encargaron de nuevas funciones, cuando éstas aparecían. Por eso se quejaba Goebbels, el único de los jefes nacional socialistas provistos de una cierta claridad intelectual, de que "vivimos en un tipo de estado en el que las jurisdicciones no están claramente definidas... como resultado de ello, la política interior alemana carece en absoluto de dirección".³⁵ En la era socialismo desglosó completamente el ideal alemán de un *Reschtsstaat*, un sistema constitucional ordenado, el único principio constructivo en la idea alemana del estado y la base de su fuerza militar.

El totalitarismo nacionalsocialista, en realidad, una mezcla de facultades legales y funciones políticas. Así, por ejemplo, no hubiera podido dotarse nunca una teoría constitucional clara del Partido Nacional Nocialista ni de su relación con el gobierno, aunque legalmente del único partido que podía existir. Legalmente, el partido era una corporación, pero naturalmente no era susceptible

³³ Goebbels consideraba a los sacerdotes como "la gentuza más despreciable" si se exepntúan los judíos, pero tuvo que posponer para después de la guerra su intención de hacerlos "ver la luz"; *Díares*, p. 146; cf. pp. 120 s., 138.

³⁴ Trevor-Roper, op. cit., p. 2; cf. p. 233.

³⁵ *Díaries*, p. 301. Acerca de la organización del gobierno nacionalista, véase Franz Neumann, *Behemoth (1944)*, pp. 62 ss.; *Apéndice*, pp. 521 ss. Cf. John H. Herz, "German Administartion under the Nazi Regime ", *Am. Pol. Sci. Rev.*, Vol. XI (1946), p. 682.

de sujetarse a ningún control legal ni político, y sus actos eran legislativos, como administrativos y judiciales. Igualmente la guardia Selecta(Schuutzstaffel), las Tropas de Asalto (Strumabteilung) y las Juventudes Hitlerianas, aunque eran nominalmente agentes del partido y no del gobierno tenía facultades legislativas y judiciales y gozaban de privilegios extralegales. El poder judicial, por otra parte, perdió completamente su independencia y su seguridad mientras que, mismo tiempo, las facultades discrecionales del poder judicial se extienden prácticamente sin ningún límite. La ley misma se hizo deliberadamente vaga, de tal modo que las decisiones eran esencialmente subjetivas. El código penal como Ricardo de 1935, para permitir el castigo de cualquier acto contrario a los “sanos sentimientos populares”, aunque no violadas ninguna de las leyes existentes. Igualmente, un periodista podría perder su licencia por publicar algo que confundiera los intereses personales con los comunes, que pudiera debilitar la unidad del pueblo alemán un fin diera el honor o la dignidad de un alemán, que pusiera en ridículo alguna persona o que fuera indecente por alguna otra razón. Obviamente, no era posible una aplicación racional de semejantes disposiciones. La igualdad ante la ley y la garantía del debido proceso fueron sustituidos por absolutas facultades discrecionales en la administración. Lo que significaba el totalitarismo en la práctica era de cualquier persona cuyos actos fueran considerados como provistos de importancia política carecería en absoluto de protección legal si el gobierno hubo el partido o alguno de sus numerosos instrumentos decidía ejercer su poder.

Los resultados fueron semejantes en la estructura social y económica. El totalitarismo se dedicó a organizar y dirigir todos los aspectos de la vida económica y social, excluyendo toda posibilidad de vida privada o de indecisión voluntaria. Pero primero significaba la destrucción de muchas organizaciones que bien existido durante mucho tiempo y que habían sido instrumentos para diversas actividades económicas y sociales. Los sindicatos, las asociaciones artesanales, comerciales e industriales, las organizaciones fraternales para los fines sociales o para la declaración de los adultos con la ayuda mutua, que había existido con una base voluntaria y un autogobierno, fueron eliminadas hubo ocupadas, con nuevo personal. La presión se hizo virtual o realmente obligatoria, los funcionarios fueron seleccionados de acuerdo con el “principio de la jefatura” y sus procedimientos fueron decididos, no por los miembros sino por el poder externo representado por el líder. El “principio de la jefatura” significaba simplemente el poder personal o el poder de una camarilla, de modo que la organización antes autónoma era decidida ahora a reglamentación. El resultado fue paradójico. Aunque el individuo no era “organizado” en todos sus movimientos, se encontraba más solo que nunca. Era imponente en manos de organizaciones de las cuales era nominalmente miembro y que pretendía hablar en su nombre y proteger los intereses. Pero él nada tiene que decir en relación con esos intereses. El nacionalismo despreciaba a la democracia y al capitalismo como formas de “individualismo automatizado”, pero la sociedad totalitaria estaba verdaderamente atomizada. El pueblo estaba constituido literalmente por las “masas”, sin ninguna información salvo la que quisiera proporcionarle los órganos de propaganda y sin ninguna facultad para encaminar la a sus propios fines.

En cuanto a la organización económica había, superficialmente, una considerable diferencia entre el fascismo italiano y el nacional socialismo alemán. De acuerdo con las ideas familiares del sindicalismo italiano, el fascismo adoptó la forma de lo que se llamó el “estado corporativo”. En Alemania, el estado corporativo fue discutido en los primeros tiempos del nacionalsocialismo, pero fue descartado con los demás elementos socialistas del programa del partido. La idea del estado corporativo era sencilla y mucho más antigua que el fascismo. Significaba, simplemente, que las industrias debían ser corporaciones como autogobierno, dirigidas conjuntamente por trabajadores y patronos, que debía negociar los contratos de trabajo sin recurrir a la huelga al ni lokouts. El aparato

corporativo fue implantado seriamente en Italia durante un período de 14 años. Están integrados por sindicatos verticales de patronos y trabajadores en las principales ramas de la economía organizada local, regional y nacionalmente y por corporaciones horizontales, que también reunían a patronos y trabajadores en las diversas industrias. El sistema culminaba en la Cámara de Corporaciones, que no se creó hasta 1939. Teóricamente, la Cámara constituía una representación proporcional por industrias tal como lo había postulado durante mucho tiempo los sindicalistas y socialistas gremiales. También teóricamente, los sindicatos eran asociaciones de patronos y trabajadores para realizar los contratos colectivos. En realidad, aunque la participación no era obligatoria, las cuotas eran descontadas de los salarios de los miembros y no miembros por igual y los contratos de trabajo eran obligatorios para los que no eran miembros. En Alemania, el Frente Laboral era una división del partido y nuestro organizado por ocupaciones, salvo para los fines administrativos. La participación era obligatoria y los sindicatos por oficios fueron abolidos. El frente laboral no simulaba ningún contrato colectivo: los salarios eran ajustados por los fiduciarios laborales escogidos por el gobierno. Las asociaciones patronales por industrias no fueron destruidas sino combinadas en grupos nacionales, organizados de acuerdo con el principio de la jefatura.

Aparentemente, pues, el sistema italiano era de autogobierno, con asociaciones y las cuales patronos obreros estaban igualmente representados, mientras que el sistema alemán era una reglamentación abierta de industria por el gobierno. En realidad, ambos sistemas eran maneras de poner absolutamente y a la economía bajo el control político. Tanto los patronos como los obreros vieron la libertad de asociación y la independencia de acción. La supuesta igualdad de trabajadores y patronos en el plan italiano nunca fue efectiva. En ambos países el control último estaba en manos de personas designadas por el gobierno (o por el partido, que equivalía a la misma cosa) y esas personas estaban como en general, mucho más cerca de los patronos que de los obreros. En ambos países, además, había una tendencia general a aumentar el tamaño de los centros industriales y absorber a los pequeños productores independientes en los cárteles. El único beneficio sustancial que recibieron los trabajadores fue la ocupación plena pero, en general, percibían una fracción más pequeña del ingreso nacional. En resumen, tanto en su forma fascista como en la nacionalsocialista el totalitarismo tenía las características y las tendencias propias de una economía de guerra controlada y eso era esencialmente.

El control que ejercía el totalitarismo sobre la economía se extendía naturalmente a la prensa, la educación, la investigación y el arte, a todos los aspectos de la cultura nacional el partido tenía algún interés en controlar. Cuando se creó el ministerio de Goebbels en 1923,6 o “responsable de todos los factores que influyen en la vida mental de la nación”. No había que destinar ningún canal de influencia, como había dicho de Hitler, “desde el libro de lectura del niño hasta el último periódico, todos los teatros y todos los cines”. La instrucción en todos los campos, incluyendo la ciencia, debía convertirse en “medio de fomentar el orgullo nacional”. Y debe alcanzar su “culminación marcando, mediante el instinto y la razón, el sentido racial y el sentimiento racial en los corazones y las mentes de la juventud”.

Ningún muchacho o muchacha debe salir de la escuela sin habersele inculcado definitivamente la idea de la necesidad y la naturaleza de la pureza de sangre.³¹

³¹ *Mein Kampf*, pp. 636 s. Véase por ejemplo, *The Nazi Primer*, trad. inglesa de H. L. Childs (Nueva York, 1938), libro de texto publicado por las Juventudes Hitleristas.

Este del programa, proyectado y aplicado en todos los niveles del sistema educativo y en todos los campos de labor intelectual. En relación con el arte, declaraba un importante texto de derecho:

El estado totalitario no reconoce la existencia independiente del arte... exigir que los artistas adopten una posición positiva respecto del estado.³⁷

Existían muchos planes para que los nuevos cultos utópicos sustituyeran al cristianismo con la purificada han supuestos elementales no arios, aunque por razones de prudencia el gobierno nunca se identificó con ellos. Lo que Rosenberg llamaba “la vieja y funesta libertad de cátedra sin limitaciones” desapareció de las universidades alemanas, para ser sustituida por la “verdadera libertad”, la libertad “de ser un órgano de la fuerza viviente de la nación”. Los intelectuales judíos fueron desplazados, las facultades y los estudiantes organizaron de acuerdo con él “principio de jefatura” y el fin de la educación superior alemana se convirtió, según los principios nacional socialistas, en la preparación de una élite política. En este sentido, las típicas instituciones educativas no eran las universidades sino las escuelas técnicas y las escuelas de dirigentes del partido. Los estudios sociales, como la historia, la sociología y la psicología se convirtieron, esencialmente, en ramas de la propaganda adaptadas a la elaboración y difusión del mito racial. Posiblemente, se llegó al clímax del absurdo cuando un tratado de física declaró que “la ciencia, como todos los demás productos humanos, es racial y está condicionada por la”.³⁷

NACIONALSOCIALISMO, COMUNISMO Y DEMOCRACIA

Un recuento de las serias políticas del pasado inmediato tiene que concluir, forzosamente, con una comparación del nacionalsocialismo y el comunismo y de ambos con la democracia liberal. Por qué los tres se han disputado la lealtad de los hombres, han exigido de sus partidarios milagros de esfuerzo y sacrificio y el nacionalsocialismo fue destruido gracias a una alianza temporal entre los otros dos. Pero es alianza, que se produjo precariamente bajo la presión de la guerra y, se disolvió en una rivalidad más aguda y hostil de la rivalidad anterior. También indirectamente, la Segunda Guerra Mundial tuvo dos consecuencias que modificaron para siempre el medio sobre cuál debe actuar una filosofía política europea. Porque, bajo el estímulo artificial de la guerra, la sin se creó armas que convirtieron definitivamente y a la guerra, que había sido en el pasado el instrumento decisivo y el árbitro de la política, en un recurso que ningún estadista responsable y ninguna doctrina filosófica se debe usar. Porque, con estas armas en la Sarh de la victoria con la derrota se convierte en una certidumbre de destrucción por el vencedor y el vencido. El recurso de la fuerza que en el pasado podía ser concebido como la posibilidad de arriesgar el triunfo de una civilización a favor de otra se convierte en el futuro en la destrucción probable que toda la civilización. Y,, la guerra puso fin a la disparidad de fuerzas entre los pueblos europeos y los Mauro pedos, que había constituido un factor de control en la política europea desde el siglo XVI. En el futuro, las naciones de Asia y África deben ser consideradas al menos como políticamente iguales y la construcción de estructuras políticas y económicas modernas en estas naciones se convierte en una cuestión de preocupación universal. Las presiones contras antes de la política encarnadas en el nacionalsocialismo, el comunismo y la democracia son ahora importantes, en relación con una gama mucho más amplia de problemas que ningún otro momento.

³⁷ Citado por William M. McGovern, *From Luther to Hitler* (Boston, 1941), p. 655.

³⁸ Sobre está y otras afirmaciones semejantes, véase Edwrad y Hartshorne, *The German Universities and National Socialism* (Cambridge, Mass., 1937), pp. 112 ss.

Muchas de las semejanzas entre nacionalsocialismo y el comunismo son superficiales y manifiestas. Ambos se desarrollan debido a la desmoralización social y económica, consecuencia en parte de la guerra, pero reflejo, también, de ajustes inherentes de la sociedad occidental. Ambas eran dictaduras políticas. Ambos descartaron despreciativa mentí los auxilios parlamentarios para la deliberación y la negociación, creados por siglos de experiencia política europea, bajo la orientación de los principios liberales, como sustitutos más operantes estables de la dictadura. Ambos se vieron obligados a restablecer las purgas como institución política. Ambos toleraron únicamente un partido político, con su propio aparato coactivo. Según la teoría de ambos, el partido era un aristocracia autoconstruida, con la misión de dirigir, instruir y forzar a la gran masa de la humanidad a seguir el camino debido. Ambos eran totalitarios en el sentido de que suprimían la distinción liberal entre los campos del criterio privado y el control público y ambos convirtieron el sistema activo en un instrumento de adoctrinamiento universal. Ambos eran absolutamente dogmáticos en su filosofía rigiéndose poseedores, uno en el hombre de la raza aria y el otro en nombre del proletariado, de una penetración superior, capaz de fijar las reglas del arte, la literatura, la ciencia y la religión. Ambos crearon una estructura mental semejante al fanatismo religioso. Por su estrategia, ambos eran flexibles en sus afirmaciones, y limitados en sus pretensiones, violentos contra sus opositores, inclinados a considerar cualquier concesión de su parte como un recurso temporal y, por parte de los rivales, como un signo de debilidad. Las filosofías sociales de ambos consideraban igualmente a la sociedad, esencialmente, como un sistema de fuerzas, económicas o raciales, entre las cuales se produce un ajuste mediante la lucha y el dominio más que a través del mutuo entendimiento y la concesión. Ambos consideraban, pues, la política como una simple expresión del poder.

A pesar de esta semejanzas manifiestas, sin embargo, es indudable que el comunismo se encontraba en un nivel superior, moral e intelectualmente al del nacionalsocialismo. La diferencia es evidente en las citas de dos hombres es convirtieron en símbolos de ambas tendencias. Tanto Hitler como Stalin fueron tiranos; en cuanto a su maldad personal, no se podría escoger entre ambos. Pero, por lo que se refiere a los valores de la política civilizada, Hitler era un nihilista; no es posible relacionar con su carrera una sola idea a una política constructiva. Significó un enorme desastre para Alemania y para Europa. Stalin utilizó ampliamente los métodos de brutalidad y terrorismo y, sin embargo, no hay duda de que los historiadores de vivirán el cuarto del siglo de su gobierno como un periodo en el cual Rusia no sólo se convirtió en una gran potencia política sino que se transformó económica y socialmente en una nación moderna. Esta diferencia entre las carreras de Hitler y Stalin corresponde, además, a una diferencia entre las filosofías que representaban. El nacionalsocialismo era políticamente cínico en su base: la intención permanente de manipular a la naturaleza humana mediante la intoxicación emocional y la histeria, no de realizar un valor sino de enaltecer a una élite auto formada que, en realidad, no era más que una pesadilla. El comunismo era fanático; pero, en general, era honesto y, al menos, inicialmente, su propósito fundamental era generoso y humano la teoría del nacionalsocialismo era una mezcla incongruente de mitos y prejuicios reunidos ocasionalmente, sin tener en cuenta la verdad ni consistencia. El marxismo que heredo Lenin tenía tras sí no sólo una tradición europea sino dos generaciones de pensamiento socialista, que podía jactarse de una continuidad moral e intelectual. Había nacido de la convicción, compartida después por la democracia misma, y que el primer impacto de la tecnología industrial y el capitalismo era deshumanizado y socialmente desmoralizante y sus fines últimos habían sido los de la democracia misma. El nacionalsocialismo, por el contrario, era un proyecto de imperialismo económico que aliaba la explotación al sentimentalismo de una grandiosa misión nacional. Sus fines correspondían a una sordida moral. La derrota en la guerra, los propios fines hacían inevitable, se convirtiera en lo

más aproximado a la destrucción total de un gobierno nacionalsocialista que se había convertido en una especie de despotismo oriental no podía ni siquiera renunciar al poder, para dejar intacta la economía y la estructura política nacionales.

No obstante, a pesar de sus grandes y auténticas diferencias, las filosofías del nacionalsocialismo y el comunismo tenían una característica en común. Ambas tienen la marca genuina del fanatismo: en un momento dado, se volvieron inaccesibles intelectualmente para quien no fuera un devoto. Ambas exigían la renuncia al juicio crítico por la fe ciega levantaron una barrera a la comunicación entre iniciados y extraños y entre dirigentes y seguidores. Le hicieron, ciertamente, de maneras muy distintas. El nacionalsocialismo construyó una barrera con la falsa pretensión de pureza de raza, el mito de una ciencia y un arte arios, incomprensibles para los pueblos no arios; e igualmente, trazaron una línea insalvable entre la élite y las masas. Su filosofía era abiertamente irracionalista y dependía de una concepción que no podía ser racionalmente criticada sino que debía ser simplemente captada. También el comunismo levantaba una barrera que, en realidad, es insalvable. Porque, a través de un racionalismo falseado, el materialismo dialéctico se convirtió en una evolución encaminada a poner fin a la evolución. Antes de su consumación mística en una sociedad sin clases, la civilización se divide en civilizaciones capitalistas y socialistas, tan hostiles que coexisten en un estado de guerra que sólo puede terminar mediante el dominio de unas por otras y los pueblos se dividen entre los dominados por el proletariado y los dominados por las clases medias. El dominio de la dialéctica convierte, prácticamente, en un saber esotérico poseído sólo por los adeptos al marxismo como por encima de la práctica de las masas a las que guían. El gobierno, tanto para el nacionalsocialismo como para el comunismo, es el control de la sociedad por una élite, la única que tiene acceso a la verdad y que goza, pues, del privilegio de dictar la conducta y las ideas. Para cualquiera formado en la tradición racionalista de la filosofía exenta del irracionalismo de la ciencia moderna, es inevitable tomar seriamente esta pretensión de la forma más elevada de conocimiento. Porque viola los procedimientos que la experiencia ha demostrado como las condiciones posibles del conocimiento científico. Éstos procedimientos no consisten en la posesión de un nuevo misterioso tipo de conocimiento, sino en la apelación de normas de comprobación pública tienen libre ejercicio de la crítica entre los investigadores, ninguno de los cuales pretende detentar con autoridad definitiva. Lo que poseen estos investigadores no es un tipo superior de conocimiento o de doctrina sino un sistema de operaciones susceptibles de corregirse, de tal modo que los errores de observación y de inferencia se eliminan consecuentemente. La pretensión nacionalsocialista de poseer una facultad de percepción o conocimiento debida a la raza es, evidentemente, una pretensión de charlatanes, de los marxistas son los primeros en calificar como tal. Pero la pretensión de Lenin acerca de la dialéctica-que es una especie singular de metodológico-es, esencialmente, del mismo tipo. Porque convierte al poseedor de la dialéctica en un mago y convierte al marxismo en una especie de magia, una llave capaz de abrir todas las puertas, lo opuesto precisamente la ciencia y el conocimiento racional. En este sentido de poseer una penetración mágica lo que había detrás de la tremenda arrogancia de las declaraciones proféticas de Lenin y de su proyecto, extremadamente inhumano, de crear un partido que monopolizara la dirección y el control de todo el progreso social y cultural. Porque significaba organizar lo único en el mundo que siempre se opone a la organización-es decir, la originalidad y los descubrimientos.

La vacuidad de este tipo de pretensiones se revela si se observa la información que aportan esas supuestas formas superiores de conocimiento; generalmente son tan significativas como las manifestaciones de las mediums espiritistas. El único proyecto tangible formulado por el comunismo era la transparencia de los derechos de propiedad de los medios de producción de manos privadas a

manos del estado. Se proponía crear, mediante este cambio, no sólo una economía totalmente planificada sino también una sociedad donde quedará eliminada la explotación del hombre por el hombre. Todas las relaciones humanas debían elevarse a un nivel moral superior. En realidad, la separación de la propiedad legal del control efectivo de las operaciones industriales se convirtió, mediante el desarrollo normal de la industria en gran escala, en un lugar común de esos sistemas industriales. El control de la industria por una clase de administradores que legalmente no son dueños más que de una pequeña fracción del capital se convirtió en característica de las economías capitalistas y comunistas. Socialmente esto puede ser importante; puede producir resultados de gran alcance, buenos o malos. Pero hay una cosa segura: no produce un milagro ético. Un trabajador que contrata con un iniciador en vez de serlo con el dueño, o que contrata con una comisión del gobierno en vez de hacerlo con una empresa privada, no considera por esta razón que las negociaciones se realizan dentro de un espíritu de perfecta armonía y comprensión. Puede haber diferencias, por supuesto, y las diferencias pueden ser sociales, económicas e inclusive moralmente importantes, pero, si es así, las diferencias consisten en cambios muy tangibles en los efectos reales. No consiste en el hecho de que un "sistema" que haya sido "transformado" por alguna mística dialéctica. La esperanza socialista de que la abolición de la propiedad privada modificaría de alguna manera el carácter moral de las relaciones humanas es, esencialmente, la esperanza de una panacea, correspondiente a la creencia de que existe un tipo magnífico de conocimiento. Es cierto naturalmente y en justicia y que decirlo, que los socialistas no monopolizan este tipo de pensamiento: ha habido liberales que han usado el "sistema de empresa privada" como si fuera un talismán. Pero quizá un liberal podría afirmar, humildemente, que la tradición liberal no ha fomentado en general la creencia en los milagros.

La consecuencia excesivamente peligrosa de creer que una sociedad debe ser estructurada de acuerdo con un principio único de organización es que la relación entre las sociedades es considerada entonces como una competencia entre sistemas incompatibles. La política internacional se convierte entonces en una competencia entre sistemas, cada uno de los cuales, por la lógica interna de su estructura, debe tratar de ser totalizador y, por tanto, de dedicar todas las energías a destruir a su competidor. El mundo se divide así, según la terminología de Lenin, en dos "campos" rivales, las sociedades comunistas asociadas con Rusia y las sociedades capitalistas asociadas con Estados Unidos. Esencialmente, el principio de gobierno es considerado en ambas partes simplemente como dominio y coacción de modo que la concepción resultante de la política internacional viene a ser la de dos bloques de poder es basados en una batalla interminable por destruirse entre sí. La idea misma de que esto es inevitable ha creado, en gran medida, una situación internacional a su imagen y semejanza. Sin embargo, desde un punto de vista humano o racional, la situación así descrita es casi totalmente ficticio. Las sociedades reales, como comunidades de seres humanos, no son del todo diferentes ni incompatibles. La tecnología de la Rusia comunista fue tomada y sigue siendo, en realidad, la tecnología del occidente no comunista. Una y otra vez los imperativos de esta tecnología obligaron al comunismo adoptar prácticas y formas de organización como las de las sociedades industriales no comunistas. La ciencia de la que depende la tecnología no tiene con el materialismo dialéctico la relación que la metafísica marxista impone a los doctrina comunista. En la medida en que es razonablemente posible la predicción los dos sistemas están destinados a atravesar un período indefinidamente largo de coexistencia aquélla, aunque no se tomarán en cuenta las condiciones de inteligencia o de moral, ninguno de los dos podría destruir al otro sin destruirse a sí mismo en el proceso. Ningún "sistema", de acuerdo con el cálculo de probabilidades, va a convertirse en universal porque, aunque la política internacional

estuviera regida por el insensato ideal del dominio mundial, China o la india serían a la larga los contendientes más probables, en vez de Rusia o los Estados Unidos. Ni uno ni otro son, en realidad, un "sistema", porque cualquier forma de organización económica o tecnológica es, cuando más, un factor en una cultura cuya unidad, por grande que sea, nunca podrá ser forzada dentro del molde de un sistema de abstracciones lógicas. Si el comunismo floreciera realmente una nueva edad de oro de la literatura y el arte, no sería creada por el despotismo del partido de Lenin, lo mismo que la edad de oro del siglo XIX no fue creada por el despotismo zarista. Los "sistema" son en realidad dos abstracciones y la imagen de un mundo dividido por una controversia entre dos categorías lógicas tiene la irrealidad de una pesadilla.

El problema fundamental no es ni lógico ni tecnológico. Es el problema moral de los seres humanos obligados a realizar sus transacciones en situaciones tales que la simple coacción está fuera del alcance de las dos partes y dentro de relaciones tales que las instituciones normales de sus tradiciones no contienen los procedimientos indicados para vulgarizar sus transacciones. En un sentido limitado, es un problema de crear o inventar instituciones viables pero, en un sentido más amplio, es el problema de encontrar mientras tanto el acervo de buena voluntad y de buena fe que permita a las instituciones establecerse con los medios normales para poner en práctica los métodos pacíficos y ordenados del intercambio político, económico y social. Salvo por su magnitud y su urgencia, no es un problema nuevo sino un problema que se ha repetido muchas veces en la historia de la civilización y que, dentro de ciertos límites, ha sido parcialmente resuelto en algunas ocasiones. La solución, ciertamente, los puede reducirse a un "" ni a una fórmula porque, sustancialmente, es una cita a una estructura mental moral, en que hombres con aspiraciones opuestas se reúnen para considerar y, si es sirve, para resolver sus diferencias. En la larga historia de la tradición política democrática, esta actitud ha sido expresada en muchos idiomas filosóficos. Aristóteles lo sucedió cuando dijo que las capacidades distintivas del animal humano consiste en la posición del lenguaje y en una percepción de lo justo y lo injusto. Porque estas capacidades fundan la capacidad humana para formar comunidades distintas por su clase de y las sociedades de animales gregarios y esas comunidades crean también la posibilidad de una relación diferente de su tipo de la relación entre el amo y el esclavo. Porque en ellas los hombres se pueden encontrar como ciudadanos, como hombres libres e iguales, entre los cuales las diferencias de rango y autoridad pueden ser cuestiones de mutua aceptación y convicción de respeto mutuo y respeto personal, más que de coacción o engaño. La misma actitud moral básica se expresó también en el idioma de todas las teorías del derecho natural que sirvió con tanta frecuencia en la historia de la política occidental para crear un medio de comunicación cuando faltaban las instituciones o estas era inadecuadas. Porque, como quiera que se formulará, la idea del derecho natural expresaba la convicción de que los hombres pueden comunicarse con un espíritu de justicia, de buena voluntad y buena fe mutuas, para plantear sus demandas un cierto grado de contención y con la debida consideración de la legibilidad de las demandas de los demás. La creencia de que esta actitud es humanamente posible y que, como actitud, antes de fundar el funcionamiento efectivo de cualquier conjunto de instituciones políticas, estaba arraigada en la larga tradición del humanismo occidental. Su ausencia en la concepción del partido de Lenin, con su arrogante pretensión de poseer un conocimiento universal y esotérico, repugnaba inclusive a los marxistas occidentales convencidos y dedicados. De una u otra manera, todos los movimientos políticos democráticos han tratado de institucionalizar esta convicción, reconociendo al mismo tiempo que ninguna institución puede encarnar la plenamente. Ningún exponente en esto de la democracia liberal podrá afirmar que los gobiernos democráticos ejercen siempre su poder con la debida consideración a los principios que profesan. Sólo puede

sostener honestamente estos principios, parcialmente realizados en el gobierno democrático en la culminación de su órbita, son lo mejor que ha creado la sabiduría de la tradición democrática para humanizar la política internacional.

Bibliografía escogida

- Alan Bullock, *Hitler: A Study in Traynny*. Nueva York, 1952.
Albert R. Chanlerdler, *Rosneberg's Nazi Myth*, Ithaca, N.Y., 1945
Roman Dombrowki, *Mussolini: Twilight and Fall*, trad. Inglesa de H.C. Stevens, Nueva York, 1956
William Ebenstein, *Facist Italy*, Nueva York, 1939.
William Ebenstein, *The Nazi State*, Nueva York, 1943
William Ebenstein, *Today's Isms*, segunda edición. Englewood Cliffs, N.J., 1958.
Herman Finer, *Mussolini's Italy*, Nueva York, 1935
G.M. Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*. Nueva York, 1950
Konrad Heiden, *A History of National Socialism*, Nueva York, 1935
Konrad Heiden, *Dr Fuehrer: Hitler's Rise to Power*, trad. inglesa de Ralph Manheim, Boston, 1944
Eduard Heimann, *Freedom and Order; Lessons from the War*. Nueva York, 1947 csp. II.
Thomas L. Jarman, *The Rise And Fall of Nazi Germany*. Londres, 1955
Geroge F. Kneller, *The Educational Philosophy of National Socialism*, New Haven, Conn., 1941
Herbert L. Matthews, *Los frutos del Fascismo*, México, 1944
Gaudens Megaro, *Mussolini in the Marking*. Boston, 1938
Friedrich Meinecke, *The German Ctastrophe*, trad. inglesa de Sidney B. Fay. Cambridge, Mass. 1950
Paolo Monell, *Mussolini: An Intamate Life*, trad. inglesa de Brigid Maxwell, Londres, 1953
George A. Morgan, *What Nietzsche Means*, Cambridge, Mass., 1941

674

FACISMO Y NAIONALSOCIALISMO

- Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, trad. española de Vicente Herrero y Javier Márquez. México, Fondo de Cultura Economica, 1943
Gerald Reitlinger, *The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Jews From Europe, 1939-1945*. Londres, 1953
A. Rossi, *The Rise Of Italian Fascism, 1918-1922*, trad. inglesa de Peter y Dorothy Wiat, Londres, 1938
Carl T. Schmidt, *The Plough and the Sword: Labor, Land, and Propety in Fascist Italy*, Nueva York, 1938
Carl T. Schmidt, *The Corpore State in Action: latly under Fascism*, Londres, 1939
H.R. Trevor-Roper, *The LastDays of Hitler*. Nueva York, 1947
Elizabeth Wiskermann, *The Rome-Berlín Axis, A history of the Relations between Hitler and Mussolini*. Nueva York, 1949.