



PENSAMIENTO POLÍTICO

De la Antigüedad hasta la Modernidad



Las luchas de clases que condujeron a la instauración de la democracia en la polis exigieron una reflexión de nuevo tipo sobre las normas y valores que legitiman y rigen las formas de acción de los individuos y las instituciones sociales. Semejante preocupación surgió por primera vez, y como resultado de esa lucha de clases, en las poleis democráticas griegas. La necesidad de reordenar democráticamente la vida pública de la polis estuvo en el origen y en la finalidad del nuevo tipo de pensamiento al que los griegos llamaron filosofía. El pensamiento era pensamiento ético y político.

José A. Toledo
Tomo I

PRESENTACIÓN	7
Modo de introducción.	12
I El pensamiento político en la antigüedad	16
Platón (Semblanza)	23
Pericles La Oración Fúnebre	36
Diálogos platónicos Platón	49
Platón Apología de Sócrates Fragmento	52
Comentarios acerca de «LA REPÚBLICA» Platon.....	54
Comentarios sobre el Banquete Platón.....	94
Aristóteles (Semblanza)	103
Aristóteles “POLÍTICA”	116
Aristóteles “MORAL A EUDEMO”	134
Aristoteles “Organom”	143
Aristóteteles “Escritos a Nicomaco”	145
El sueño de Escipión. Marco T. Cicerón	190
“Tratados morales” Lucio A. Séneca (c. 4 a.C.-65 d.C.)	192
Sócrates (Semblanza).....	197
Sofistas.....	200
Gorgias.....	202
Protágoras de Abdera	205
Epicureismo.....	209
Carta a Meneceo	212
Estoicismo	217
Escepticismo.	221

Neoplatonismo	223
Primeras treinta leyes del Código de Hammurabi	227
II El pensamiento político en el Medioevo.....	232
Filosofía medieval	241
Escolástica.....	243
Padres de la Iglesia.....	247
Índice de libros prohibidos.....	249
San Gregorio I.....	249
San Agustín de Hipona.....	252
“La Ciudad de Dios”. San Agustín	254
“La Ciudad del Sol” Tomasso Campanella.....	305
Agustinismo.....	343
Confesiones San Agustín (fragmentos)	345
Policraticus de J. Salisbury.....	348
Tomás de Aquino	363
Summa Theologiae	366
San Buenaventura.....	368
Diez Mandamientos.....	370
Guillermo de Ockham.....	372
Elogio de la locura Erasmo de Rotterdam.....	373
Tomas Moro (1478-1535).....	433
La Reforma.....	439
Contrarreforma	452

Francis Bacon de Verulamio (Semblanza)	455
LA NUEVA ATLANTIDA	458
EL PRÍNCIPE N. Maquiavelo (Fragmentos)	499
“El Espíritu de las Leyes” (Libro XI) Montesquieu	552
Surgimiento de los principales estados europeos	566
La democracia en América Alexis de Tocqueville.	576
Adam Smith “La Riqueza de las Naciones”	653
Emmanuel Kant (Semblanza).....	669
“La paz perpetua entre estados” I. Kant.	675
Fundamentación de la metafísica de las costumbres I. kant	681
El contrato Social Rouseau (Fragmentos)	744
Thomas Hobbes (Semblanza).....	809
Leviatán Thomas Hobbes (Fragmentos)	816
Comentarios acerca del Tratados sobre el gobierno civil. J. Locke.....	861
Ensayo sobre el gobierno civil	862
El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura G W. F. Hegel.	996
El Estado GW.F. Hegel	1001
“Dios y el Estado” Mijail Bakunin” (Fragmentos)	1002
El Discurso de Angostura Simón Bolívar	1125
La carta como documento histórico Benito Juárez	1127
Bases del Partido Revolucionario Cubano Jose Marti	1130
El Partido revolucionario cubano a Cuba José Martí / M. Gómez	1132
Carta a Manuel Mercado José Martí 18 de mayo de 1895.....	1142
III El pensamiento político en la modernidad.....	1146

Marx, Karl (1818-1883) (Semblanza)	1154
Engels, Friedrich (1820-1895) (Semblanza).....	1162
Manuscritos económicos-filosóficos Karl Marx	1164
Tesis sobre Feuerbach Karl Marx	1180
Manifiesto del Partido Comunista Carlos Marx y Federico Engels	1183
Carta a Joseph Weydemeyer C. Marx	1222
Bolívar y Ponte C. Marx (1858)	1223
La Ideología alemana Karl Marx (Fragmentos)	1242
EL CAPITAL Capítulo XXIV La llamada acumulación originaria C. Marx	1251
Presentación de «El capital» Karl Marx	1312
Sobre la acción política de la Clase Obrera F. Engels	1317
Prólogo a la Contribución a la crítica a la economía política	1319
K. Marx	1319
Acotaciones al libro de Bakunin Karl Marx	1321
Prólogo de F. Engels “Crítica del Programa de Gotha”	1324
Discurso ante la tumba de Marx F. Engels (1883)	1326
“Del Socialismo utópico al Socialismo científico” F.Engels	1329
Carta a Werner Sombart en Breslau F. Engels	1404
Friedrich Nietzsche (Semblanza)	1408
AFORISMOS Federico Nietzsche	1411
Así habló zaratustra (Fragmentos)	1454
La genealogía de la moral Nietzsche	1472
Más allá del bien y del mal (Prólogo) F. Nietzsche	1492
Max Weber (Semblanza) 1864-1920.....	1495

Desarrollo de la ideología capitalista MAX WEBER	1499
Economía y sociedad. Max Weber	1517
Estructuras y funcionamiento de la dominación. M. Weber	1575
La política como vocación. Max Weber	1590
Fuentes bibliográficas.....	1669

PRESENTACIÓN

Desde su origen mismo, el ser humano pensó el mundo en que vivía y se pensó a sí mismo. Para ello, inicialmente, se apoyó en el mito. El mito es el reflejo generalizado de la realidad en la forma de representaciones sensoriales, en la forma fantástica de seres animados. Los mitos son narraciones de hechos extraordinarios, generalmente referentes a los orígenes, lo que en la mentalidad primitiva significaba la explicación y justificación del orden social existente. En los mitos se recrean, mediante fábulas o ficciones alegóricas, los hechos primordiales que, supuestamente, proporcionan explicación y fundamento a las normas sociales, creencias, costumbres, existentes en un grupo humano.

Por lo común van asociados a la actividad de seres sobrenaturales o de poderes excepcionales, y permiten la justificación de los valores, instituciones y creencias existentes ya en la sociedad. Los mitos le proporcionan un sentido tanto a los fenómenos de la naturaleza como los de la sociedad, ofrecen modelos ejemplares de comportamiento y generan valores. En cuanto que dan explicación de los fenómenos sociales, de las instituciones y de las diversas actitudes que los individuos deben tomar ante la vida, actúan como cohesionadores sociales y garantes del orden social. Puede afirmarse que los mitos reproducen de forma ideológica las bases de la misma sociedad que los engendra.

Pero en una etapa posterior de su desarrollo, los seres humanos ya no se limitaron a pensar el mundo sino que comenzó a pensar sobre el pensamiento. En un momento determinado del desarrollo de las relaciones sociales, se conjugaron una serie de factores que llevaron a un grupo de individuos a preguntarse por la fundamentación racional de las normas morales existentes. A la pregunta “¿por qué esto es lo bueno y lo justo?”, ya no aceptaron una respuesta basada en la tradición o en mandatos divinos, en principios trascendentes al ser humano y a su mundo, sino que exigieron una explicación basada en razones, en principios demostrables argumentativamente. Todo esto implicó una reflexión mucho más

compleja. Este proceso de ascenso de un tipo de pensamiento a otro superior se conoce como tránsito del mito al logos. Su resultado fue el nacimiento de una nueva forma de apropiación espiritual de la realidad, a la que sus creadores (los griegos antiguos) llamaron “filosofía”.

El concepto de logos procede de la palabra griega legein, que originariamente significaba hablar, decir, narrar, dar sentido, recoger o reunir. Se traduce habitualmente como razón, aunque también significa discurso, verbo, palabra. En cierta forma, pues, significa razón discursiva que muestra su sentido a través de la palabra. El paso del mito al logos se produjo cuando empezó a cobrar forma en las mentes de los hombres la convicción de que tras el caos aparente de los acontecimientos tenía que ocultarse un orden subyacente, y que este orden era el producto de fuerzas impersonales e inmanentes a ese propio mundo.

La conciencia mítica tiene un carácter conservador: justificaba lo existente, y lo presentaba como algo invariable, ajeno al ser humano, impuesto a este desde una instancia superior y extramundana, y por lo tanto incapaz de ser transformada por los hombres. La nueva forma de conciencia a la que llamamos filosofía tuvo desde su origen un carácter radicalmente diferente, revolucionario. Fue el instrumento para canalizar el interés de ciertos grupos sociales de nueva aparición, de transformar el orden social, las relaciones de poder. Para ello las normas reguladoras del comportamiento práctico de los individuos, las normas morales, debían ser fundadas, ancladas, legitimadas, en criterios objetivos. El nuevo orden social que se pretendía imponer debía ser presentado como expresión de un orden inherente al mundo mismo. La reflexión lógica, racional, sobre el mundo, conducente a descubrir sus principios inmanentes de funcionamiento y ordenamiento, tenía como propósito último justificar los nuevos valores morales. La filosofía aunó la nueva reflexión sobre el mundo y la nueva reflexión sobre el ser humano y la sociedad. Desde su inicio mismo, la filosofía fue, esencialmente, filosofía política. Pensar al mundo, y pensar cómo se piensa al mundo, implicaban

necesariamente pensar el mundo del ser humano, las relaciones sociales, los valores y las instituciones que rigen esas relaciones.

Este tipo de pensamiento, radicalmente nuevo e inédito hasta ese momento, surgió en la antigua Grecia a fines del siglo VII a n e y principios del siglo VI a n e. Debido a la conjugación de un conjunto de circunstancias, allí surgió un grupo social, conformado por campesinos individuales libres, artesanos y comerciantes, con poder económico suficiente como para desafiar el poder de la aristocracia esclavista terrateniente. Ese grupo social quería transformar las relaciones sociales, y para ello necesitaba deslegitimar los viejos valores morales, basados en el mito, y presentar nuevos valores basados no en la trascendencia divina, sino enraizados en los principios inmanentes del orden de las cosas. De ahí la nueva intención cognoscitiva, que se apartó de la solución de problemas prácticos inmediatos para preguntarse sobre el proceso mismo del conocimiento, para indagar sobre cómo se conoce, y qué quiere significar el acto mismo de conocer: un pensamiento teórico sobre la realidad como totalidad.

Las luchas de clases que condujeron a la instauración de la democracia en la polis exigieron una reflexión de nuevo tipo sobre las normas y valores que legitiman y rigen las formas de acción de los individuos y las instituciones sociales. Semejante preocupación surgió por primera vez, y como resultado de esa lucha de clases, en las polei democráticas griegas. La necesidad de reordenar democráticamente la vida pública de la polis estuvo en el origen y en la finalidad del nuevo tipo de pensamiento al que los griegos llamaron filosofía.

El pensamiento filosófico era pensamiento ético y político. Es decir, por primera vez las normas y valores morales y los principios de ordenamiento de la vida pública, del poder y del Estado, se pensaron racionalmente. Pensar unas era simultáneamente reflexionar sobre las otras. Es totalmente erróneo presentar el pensamiento ético, el pensamiento político y el pensamiento ontológico (la preocupación sobre el ser) en la filosofía griega como tres productos separados.

La preocupación ética desde el inicio fue preocupación política. Para poder entender esto es preciso explicar la significación del término “política” para los griegos.

Aristóteles definió al ser humano como *zoon politikon*. Puede traducirse como “animal político”. Para nosotros, anclados en la modernidad, donde la política es una forma específica de la actividad social, diferente de las otras (y en muchos casos antitética), puede parecerse una definición demasiado limitada. Pero a lo que Aristóteles está señalando como rasgo definitorio del ser humano no es a una forma entre otras de actividad, sino a un modo de actividad superior a las anteriores. La política era la actividad social de la polis, forma superior de organización de la vida humana. El marco conceptual de la política era la filosofía, la preocupación ética. Para Aristóteles los griegos eran los únicos seres humanos verdaderos, pues a diferencia de los persas, egipcios, etc., eran capaces de establecer entre ellos relaciones regidas por la razón, y por lo tanto ser libres del despotismo, la ignorancia y la superstición. Sólo los griegos vivían en las polis, y por ende sólo ellos eran libres y racionales, condiciones que diferencian al ser humano de los animales.

En sentido estricto, la política era la vida de la polis, el conjunto de formas de praxis sociales de la polis. Es preciso destacar esta idea: la política constituía para el ciudadano griego su horizonte de sentido. No vivir en una polis era, para un griego, no vivir civilizadamente, no tener una vida esencialmente humana.

Pensamiento filosófico, pensamiento ético y pensamiento político eran sinónimos para los griegos. La política (modo superior de vida social) estaba esencialmente interrelacionada con su marco conceptual (la filosofía, modo superior de pensamiento). La existencia de la polis generó la necesidad de pensar racionalmente la nueva praxis social, la política.

Es por ello que el estudio de la filosofía como filosofía política representa un momento total en la comprensión de la evolución de esta forma del pensamiento.

Y ello le concede al proyecto de compilar, editar y publicar una selección de textos de filosofía política una significación de primer orden. La empresa acometida por este grupo de estudiosos del pensamiento debe ser saludada y apoyada. En este tomo el lector dispone de una cuidadosa selección de textos, que será seguida por otros tomos. El estudio de los mismos permitirá adquirir una comprensión más completa y profunda sobre el desarrollo del pensamiento de la humanidad.

Dr. Jorge Luis Acanda González

La Habana, febrero 2008.

Modo de introducción.

El estudio del pensamiento político de la antigüedad hasta nuestros días además de cubrir una necesidad actual en la docencia en la enseñanza superior, en particular para las licenciaturas de Filosofía, Sociología, Historia, Comunicación Social, Economía, Teoría Política y otros saberes afines, será un material de gran utilidad para todos aquellos interesados por los principales escritos de los clásicos de la política, su vida y obra.

A pesar del gran esfuerzo que en los últimos años se ha realizado en la impresión y reimpresión de estas obras sabemos que no cubren la demanda general (parte de la población interesada por estos temas) y en particular aquella que proviene de especialistas, docentes e investigadores que, como parte esencial de su actividad, esta compilación constituye un instrumento muy valioso e indispensable.

Lo anterior es válido también para aquellos que se dedican a la labores de dirección política en las diferentes estancias del Partido, las organizaciones de masas y del gobierno.

Con esta investigación bibliográfica, que ha tenido como fuentes principal la información de bibliotecas impresas y virtuales, se presentará al final, en dos tomos, un compendio de los escritos de los representantes clásicos y de otros especialistas que dentro y fuera de Cuba que contribuyen a la comprensión del ideal político presente en la antigüedad, el Medioevo, la modernidad y en la etapa contemporánea.

En nuestro País existen excelentes textos de estudios, investigaciones, programas televisivos y radiales que abordan la Política desde diferentes visiones como son la filosofía, sociología, Historia, Economía y otras que padecen la ausencia, por diferentes razones, de los escritos y reflexiones que este libro pretende modestamente aportar.

Como puede apreciarse se trata de un proceso que exige una lectura minuciosa y exhaustiva de escritos voluminosos y complejos que han sido compendiados, esencialmente, a partir de textos en soporte electrónico cotejados por los originales impresos. En algunos escritos no hemos tenido su similar impreso y otros han requerido una traducción idiomática por los autores, de antemano pedimos disculpas por estas limitantes que pensamos no afecta el objetivo del libro.

Estamos convencidos que al introducir de forma resumida el surgimiento y desarrollo de las ideas en torno a la política, a través de la lectura compendiada de los clásicos despertará el interés en el lector por descubrir y profundizar en la obra completa. De hecho la compilación ha sido un gran reto, pues no resulta fácil resumir una obra, pensemos en “La Política”, “La República” o “El Manifiesto Comunista”, sin correr el riesgo de omitir lo mas importante que el autor pretendió exponer en su trabajo.

Por otro lado todo cualquier conocedor de la historia de las ideas políticas se dará cuenta de inmediato de la ausencia de otros pensadores que no aparecen en la compilación. Es bueno que se conozca que esto no ha sido resultado de criterios selectivos de omisión por los autores, en realidad las razones obedecen a la imposibilidad de tener a mano los escritos en soporte electrónico que brindan las bibliotecas virtuales y por otro la falta de recursos y tiempo para resumir las publicaciones escritas en diferentes editoriales.

La publicación de este libro es el resultado parcial de un proyecto de investigación que nos permitirá consolidar definitivamente estos estudios y perfeccionar su introducción tanto en la actividad de diferentes centros docentes con los cuales desarrollamos un trabajo integrado, así como en los actuales y nuevos planes de estudio de pregrado, posgrado y maestrías en la educación superior cubana.

Al mismo tiempo, dada la perspectiva novedosa y particular que se establece en su tratamiento, puede ser una contribución al desarrollo de estos estudios en Cuba y en otras universidades extranjeras con las cuales mantenemos excelentes relaciones académicas y científicas.

En general, el libro *El pensamiento político de la antigüedad hasta nuestros días* tiene como objetivo: Profundizar en el estudio de la historia del pensamiento político en la antigüedad, el Medioevo, la modernidad y en la etapa contemporánea; resumir las obras clásicas de los principales representantes del pensamiento político; realizar una semblanza de los principales pensadores políticos en cada época histórica; caracterizar el condicionamiento histórico de cada época histórica por las que atraviesa la formación y desarrollo del pensamiento político; asegurar un material bibliográfico para los cursos de pregrado y posgrado en las Universidades cubanas y Centros de Estudios afines con las investigaciones políticas.

Como afirma Germino, los clásicos de la filosofía política, “nos invitan a compartir la gran aventura de la mente y del espíritu continuando la investigación de sus autores por una ampliación de la perspectiva y una profundización del conocimiento. No se pide "imitar" a estos autores de una manera mecánica ni "competir" con ellos en una vana búsqueda de gloria, sino reproducir con la meditación las experiencias interiores en las que se basaron los clásicos y proyectar intentos originales de elaboración de símbolos que guíen al hombre contemporáneo en su atormentado viaje”¹ .

Se sugiere que los pensadores políticos reformulen y reflexionen sobre las contribuciones de los clásicos de modo que las hagan importantes y utilizables. En lugar de un enriquecimiento mutuo, aun se mantienen la defensa de las fronteras de las disciplinas y el debate por conquistar espacios académicos lo que ha tenido

¹ GERMINO, D., *The Contemporary Relevance of the Classics of Political Philosophy*, en F. I. GREENSTEIN y N. W. POLSBY (eds.), *Handbook of Political Science*, op. cit., vol. 1, pp. 229-281.

una influencia negativa en la comprensión y dominio de los clásicos y contemporáneo.

En la compilación del libro participaron las licenciadas Anabel Recio Gonzalez Nayibis Leyva Heredia y Anet Hernández Agrelo, profesoras de Filosofía de la Universidad de la Habana, en la recopilación, redacción y cotejo de las obras de los autores clásicos que aquí aparecen.

Especial agradecimiento a los profesores Dr. Jorge Luis Acanda Gonzalez, Dr. Juan Francisco Fuentes y Dr. Emilio Duharte por su apoyo y comentarios.

Dr. José A. Toledo Garcia.

I El pensamiento político en la antigüedad

Condicionamiento histórico.

INTRODUCCIÓN

Edad Antigua, término que corresponde a un período cronológico delimitado entre la prehistoria y la Edad Media, de acuerdo con la interpretación lineal del tiempo y la división cuatripartita de la historia forjada por la visión de Europa como centro cultural de la modernidad.

Dicha división es el resultado de la propia historia europea, y más concretamente del devenir histórico de la Europa occidental. En la formulación del concepto de antigüedad, sus connotaciones originarias derivan de la visión negativa que de la edad media, como época oscura entre dos edades de oro, se tenía durante el renacimiento. Aquella división en un principio se fundamentó en criterios filológicos y se plasmó en el ámbito de la historiografía a partir de la obra del erudito alemán Christopher Keller, más conocido como Christophorus Cellarius, titulada *Historia antiqua*, publicada en 1685. La noción tradicional de antigüedad o de lo antiguo, como asimismo de lo medieval o de lo moderno, sigue conservando un valor referente, aunque fue objeto de una profunda revisión crítica por parte de los historiadores a lo largo del siglo XX, tanto en la determinación de sus límites como en la concepción de sus contenidos.

Aceptado convencionalmente el concepto de edad antigua, las discusiones sobre sus límites siguen siendo objeto de controversia, aunque desde esa perspectiva eurocéntrica, la determinación de los mismos no se atiene únicamente a la determinación de cesuras, establecidas por acontecimientos políticos significativos, sino a la consideración de los cambios de carácter estructural en aquellas sociedades y la valoración, por tanto, de los procesos de transición. Unos procesos difíciles de determinar en su conjunto por la asincronía y la heterogeneidad de las sociedades del mundo antiguo.

La determinación de los inicios de la historia antigua se ha trazado tradicionalmente por la aparición y consolidación de una serie de fenómenos y procesos tipo, constitutivos de lo que entendemos por antigüedad, tales como la sedentarización y la creación de las ciudades, la aparición de una organización social más compleja (relativamente asimilable al actual concepto de Estado) y el inicio del uso de la escritura.

Este último criterio no ha sido considerado sólo como marca del comienzo de la edad antigua desde un plano metodológico, es decir, por la irrupción de las fuentes escritas en el estudio de la historia frente a la exclusividad de las fuentes arqueológicas para el conocimiento de la prehistoria, sino por lo que supone el uso de la escritura en sí misma como instrumento de poder y de organización, como forma de expresión y el modo en que refleja el cambio en la concepción del mundo, vinculados a los procesos anteriormente enunciados.

A partir de estos criterios, los datos arqueológicos disponibles sitúan el inicio de la antigüedad en Oriente Próximo y en Egipto hacia finales del IV milenio a.C., mientras que en Grecia y Roma se situaría a mediados del II milenio a.C. y a mediados del I milenio a.C., respectivamente.

El final de la antigüedad y la transición hacia el medievo viene trazado, del mismo modo, por la transformación y disolución de algunos elementos constitutivos esenciales del mundo antiguo, de forma preferente en el marco del Mediterráneo. Resultan, por tanto, arbitrarias las fechas comúnmente utilizadas para situar sus límites finales; como el Concilio de Nicea del año 325 atendiendo a la emergencia del cristianismo, la presencia de los godos en Occidente desde el 376, la división del Imperio romano en el 395 por Teodosio I el Grande y la diferente dinámica evolutiva de Occidente y de Oriente, o el destronamiento de Rómulo Augústulo en el 476 y la consiguiente desaparición del Imperio de Occidente; sin su adecuada contextualización en los procesos que concurren en esa transición a lo largo de los siglos IV y V d.C.

La crisis del mundo urbano, como expresión de la agonía de un modelo económico basado en la esclavitud, y la merma en su eficacia política y administrativa, la búsqueda de alternativas en el ámbito rural, el debilitamiento de la estructura política en torno al emperador y la fragilidad de la unidad imperial, el avance del cristianismo frente al paganismo como religión predominante o las invasiones de pueblos nómadas procedentes del continente asiático, ilustran la extraordinaria complejidad en la que se diluyó el mundo antiguo y se perfiló para los europeos un nuevo horizonte cronológico.

Los aproximadamente treinta y cinco siglos que abarca este amplio periodo histórico se han circunscrito tradicionalmente a una geografía clásica delimitada entre el Mediterráneo y el Oriente Próximo, lo que evidencia el relativismo de este criterio cronológico al extenderlo a otras áreas del globo, como India o China.

La historia del denominado “mundo antiguo”, a pesar de esa regionalización, presenta una gran heterogeneidad como consecuencia de su dilatada duración y la gran variedad de pueblos y civilizaciones que asumieron con mayor o menor transcendencia su protagonismo histórico. Por todo ello, aspectos genéricos como la persistencia de un sistema socioeconómico basado en la esclavitud, donde la agricultura y la ganadería, junto con la actividad comercial, conforman los pilares de la estructura económica; la configuración de formas estatales teocráticas; la aparición de las primeras ciudades-estado y la conformación de los primeros estados territoriales, bajo la impronta de “imperios universales”; o el excepcional papel desempeñado por las religiones (tanto de signo politeísta como monoteísta), por sólo citar algunos, presentan una riquísima variedad de matices al descender a cada caso particular.

La complejidad para el conocimiento de la antigüedad clásica es mayor, si cabe, en la medida en que estos pueblos y civilizaciones “históricos” se encuentran en continuo contacto con sociedades que consideramos en situación “prehistórica”.

La historiografía tradicional ha polarizado el estudio del mundo antiguo hacia tres escenarios geohistóricos prioritarios: el Oriente antiguo, especialmente las civilizaciones del denominado Creciente Fértil (básicamente la región de Mesopotamia); y la Grecia y la Roma clásicas, sobre cuyos ejes se articulará una verdadera historia unitaria del Mediterráneo antiguo.

Desde finales del IV milenio a.C., las civilizaciones más desarrolladas aparecieron o se desarrollaron en torno a los grandes ríos del Creciente Fértil, esto es, el Tigris y el Éufrates (la región de Mesopotamia); y el río Nilo; a los que habría que añadir los ríos Kārūn y Karjeh, en el caso de la civilización de Elam.

En Mesopotamia, las primeras ciudades-estado, gobernadas por sistemas políticos teocráticos, y los primeros intentos por crear imperios de vocación universal tuvieron lugar a lo largo del III milenio a.C. por sumerios y acadios. Al auge de las primeras ciudades-estado sumerias seguiría el periodo acadio, que en muchos aspectos continuaría las prácticas políticas de las ciudades sumerias, pero con predominio de la etnia semita, y que bajo el reinado de Sargón I (c. 2335-c. 2279 a.C.) daría lugar a la fundación del primer Imperio que englobó a toda Mesopotamia.

Aquellas pretensiones unificadoras, desde la base de la ciudad-estado, persistirían más adelante a finales de dicho milenio con la III Dinastía de Ur; en el II milenio a.C., con el Imperio asirio antiguo, el Imperio paleobabilónico, cuyo cenit se alcanzó durante el reinado de Hammurabi, y el Imperio asirio medio; y en el I milenio a.C., con el Imperio asirio nuevo, el Imperio neobabilónico y el Imperio persa Aqueménida, cuyos confines se extendieron desde Asia Menor hasta el valle del Indo, entre los siglos VI y IV a.C.

La conformación de aquellos vastos estados territoriales, sobre los que se ejerció un intenso control económico y político-militar, fue acompañada de una progresiva complejidad en las estructuras administrativas, cuyos primeros baluartes se encuentran en los primitivos templos de las ciudades-estado sumerias y acadias,

hasta alcanzar unas estructuras más sofisticadas, como el eficiente sistema de administración del Imperio persa, a través de las satrapías y un rápido sistema de comunicaciones y un poderoso ejército.

En el otro vértice del Creciente Fértil, el Nilo será el elemento determinante en el desarrollo de la civilización egipcia que desde principios del III milenio a.C. logró crear una entidad estatal que materializó la unión del Alto y el Bajo Nilo.

En su desarrollo cronológico, la historiografía suele distinguir tres periodos: el Imperio antiguo (dinastías I a VI), en el III milenio a.C.; el Imperio medio (dinastías VII a XII), entre finales del III milenio y la primera mitad del II; y el Imperio nuevo (dinastías XIII a XX), desde mediados del II milenio hasta el primer cuarto del I milenio a.C. La edificación de los sucesivos imperios se estableció, con lógicas diferencias según los periodos, sobre la base de una fuerte monarquía teocrática, la formación de un potente ejército y una eficaz administración centralizada.

Los confines de Asia Menor y la franja costera dieron lugar al desarrollo de importantes núcleos de civilización, como el Imperio hitita en la primera o los semitas occidentales (arameos, hebreos y fenicios entre otros) en la costa mediterránea, pero generalmente fueron zonas bajo el influjo, cuando no el control directo, de las grandes potencias hegemónicas de la época.

La Grecia antigua

A diferencia de las grandes civilizaciones orientales, de carácter esencialmente continental, terrestre y agrícola, la civilización griega fue básicamente marítima, comercial y expansiva. Una realidad histórica en la que el componente geográfico desempeñó un papel crucial en la medida en que las características físicas del sur de la península de los Balcanes, por su accidentado relieve, dificultaban la actividad agrícola y las comunicaciones internas, y por su dilatada longitud de costas, favorecían su extraversión hacia ultramar.

Un fenómeno sobre el que incidirían también de forma sustancial la presión demográfica originada por las sucesivas oleadas de pueblos (entre ellos aqueos, jonios y dorios) a lo largo del III y II milenios a.C.

Tras las civilizaciones minoica y micénica, en los siglos oscuros (entre el XIII y el XII a.C.) la fragmentación existente en la Hélade constituirá el marco en el que se desarrollarán pequeños núcleos políticos organizados en ciudades, las *polis*. A lo largo del periodo arcaico (siglos VIII al V a.C.) y del clásico (siglo V a.C.), las *polis* fueron la verdadera unidad política, con sus instituciones, costumbres y leyes, y se constituyeron en el elemento identificador de una época.

En el periodo arcaico ya se perfiló el protagonismo de dos ciudades, Esparta y Atenas, con modelos de organización política extremos entre el régimen aristocrático y la democracia. La actividad de las *polis* en ultramar fue un elemento importante de su propia existencia y dio lugar a luchas hegemónicas entre ellas y al desarrollo de un proceso de expansión colonial por la cuenca mediterránea.

La decadencia de las *polis* favoreció su absorción por el reino de Macedonia a mediados del siglo IV a.C. y el inicio de un periodo con unas connotaciones nuevas, el helenístico, durante el cual la unificación de Grecia daría paso con Alejandro Magno a la construcción de un Imperio, que sometió a los imperios persa y egipcio. En opinión de algunos especialistas, en esta fase la historia de Grecia volvía a formar parte de la historia de Oriente y se consumaría la síntesis entre el helenismo y el orientalismo.

La civilización romana, basada también en el desarrollo del mundo urbano, evolucionará desde una ciudad-estado hacia la conformación de un extenso Estado territorial cuyo eje será el Mediterráneo, contribuyendo a su unitarismo histórico y a su uniformidad cultural.

En sus orígenes, a mediados del siglo VIII a.C., Roma se configuró políticamente como monarquía y se produjo una paulatina diferenciación entre patricios y plebeyos. Estas constantes se mantuvieron bajo el dominio etrusco, pero el debilitamiento de éste y la eliminación de la figura del rey por los propios patricios a finales del siglo VI, inauguraría el periodo de la República. Un periodo

caracterizado por la lucha entre patricios y plebeyos que culminó con el reconocimiento de la igualdad de derechos a estos últimos. El sistema político canalizó la distribución del poder a través de tres instituciones: las asambleas populares, los magistrados y el Senado.

La consolidación del poder de Roma se concretó en un proceso de expansión territorial que tuvo como escenarios la península Itálica a lo largo de los siglos VI y V a.C., el Mediterráneo occidental tras las Guerras Púnicas a lo largo de los siglos III y II a.C., y el Mediterráneo oriental entre los siglos II y I a.C. Las transformaciones de Roma culminaron en la crisis del sistema republicano, la creación del principado de Augusto y el consiguiente Imperio romano. Los límites de éste se acrecentarían durante sus dos primeros siglos de existencia, para entrar en un proceso de declive desde el siglo III d.C., en el que confluyeron multitud de factores (políticos, socioeconómicos, religiosos y migratorios, entre otros), cuyas consecuencias comenzarían a anticipar muchos de los elementos determinantes de la edad media en Europa.

Platón (Semblanza)

Filósofo griego nacido en Atenas, creador de un sistema filosófico y de un método de exposición de la filosofía que le convierte, probablemente, en el filósofo más influyente de toda la historia. Descendiente de una acomodada y aristocrática familia que se vanagloriaba de descender del antiguo rey Codro (era hijo de Aristón y Perictíona -hermana de Cármides y sobrina de Critias-, dos de los llamados treinta tiranos que protagonizaron un golpe de estado antidemocrático en Atenas en los años 404-403 a.C.), Platón, tuvo dos hermanos: Adimanto y Glaucón, y una hermana, Potone. A la muerte de Aristón, la madre de Platón se casó con Pírilampo, un antiguo amigo de Pericles, con quien tuvo un hijo, Antifón, que por tanto era medio hermano de Platón.

En algunas de sus obras Platón hace figurar a sus hermanos como contertulios de Sócrates.(Adimanto y Glaucón aparecen en la República, Antifón aparece en el Parménides). Aunque el verdadero nombre de Platón era Aristocles, era conocido por el apodo de Platón (el de las anchas espaldas) debido a su gran envergadura y a su ancha frente. Como descendiente de una familia aristocrática, tuvo una educación esmerada en todos los ámbitos del conocimiento.

Su educación filosófica estuvo durante un cierto tiempo a cargo del filósofo heraclíteano Crátilo, aunque su verdadero maestro fue Sócrates. Desde los veinte años y hasta el último día de la vida de Sócrates, que murió ejecutado en el año 399 a.C. por orden del gobierno democrático de Atenas, Platón fue discípulo y amigo suyo, y la influencia de Sócrates sobre el pensamiento platónico fue muy importante, hasta el punto de que en sus obras Platón siempre le rindió homenaje. Por otra parte, a través de sus obras, se puede constatar que Platón tenía un amplio conocimiento de los filósofos presocráticos (como se muestra en Fedón, 95e y s.) y que recibió una gran influencia de Heráclito (como se observa en Banquete, 207d; Crátilo, 402a; Teeteto, 152e, 179e y s.; Sofista, 242d) y de Parménides (a quien dedica un diálogo entero con su nombre, y cita en Teeteto,

183e; Sofista, 217c-237a; Banquete, 178b; etc.). La influencia del pitagorismo es especialmente importante en el pensamiento platónico, hasta el punto de que Aristóteles considera el platonismo como una variante de la filosofía pitagórica .

Tanto por su pertenencia a una familia muy relacionada con la política de Atenas, como por vocación, Platón parecía estar destinado a dedicarse a la acción política. Pero, si bien es cierto que dos de sus parientes más próximos (Cármides y Critias) participaron activamente en la dictadura de los treinta tiranos, y si bien es cierto también que Platón pertenecía a una clase social que se había ido distanciando de los postulados democráticos atenienses, en cambio no es cierto que el mismo Platón mantuviese actitudes beligerantemente antidemocráticas durante su juventud. Su padrastro Pírilampo, con quien Platón vivió más años que con su padre Aristón, había sido amigo del demócrata Pericles, y la educación de Platón no se orientó hacia un sentido manifiestamente antidemocrático, de manera que la influencia de Pírilampo contrapesaba la de sus parientes maternos.

De hecho, durante la dictadura de los treinta, sus parientes Critias y Cármides le instaron a participar en tareas de gobierno, pero Platón declinó participar en ellas y hacerse cómplice de una política que ya entonces calificó de injusta. Pero la posterior restauración de la democracia tampoco satisfizo a Platón, ya que bajo ella, y mediante una acusación falsa, se ejecutó a Sócrates, el maestro y amigo de Platón, al cual consideraba el hombre más justo. Por ello, viendo los nefastos resultados de una dirección política que llevaba a la sociedad a la ruina moral y engendraba la injusticia (la dictadura injusta, en un caso, y la demagogia que condujo a la muerte de Sócrates, en otro caso), Platón orientó su pensamiento en el sentido de encontrar un fundamento sólido para conseguir instaurar un orden justo.

Como su maestro Sócrates, consideraba que sólo el conocimiento de la justicia puede hacernos más justos, y el fundamento de la justicia así como la posibilidad de su conocimiento deben encontrarse a partir de la filosofía.

Aunque Platón renunció a la política activa en su ciudad, no abandonó nunca el proyecto general de instaurar un Estado ideal. Esta orientación, no sólo está presente en todo su pensamiento, sino que le impulsó también a intentar, por tres veces, llevar a la práctica su proyecto en Siracusa. A la muerte de Sócrates (año -399), Platón emprendió diversos viajes. Fue primero a Megara donde fue acogido por el filósofo Euclides. Se trasladó a Egipto (probablemente hacia el año -390), viajó también a Cirene, donde entró en contacto con el filósofo y matemático Teodoro (que es uno de los personajes del diálogo platónico Teeteto), y reencontró a Aristipo, que había formado parte del círculo de discípulos de Sócrates.

Finalmente viajó al sur de Italia y Sicilia, donde trabó amistad con filósofos pitagóricos como Filolao, Eurito y, especialmente, con el filósofo y gobernante pitagórico Arquitas de Tarento. De estos contactos se deriva buena parte de la orientación pitagorizante de la filosofía platónica.

En Sicilia, Platón conoció a Dion, que sería durante muchos años su gran amigo, y a través suyo intentó llevar a la práctica sus ideas políticas en tres ocasiones (años 388, 367 y 361 a.C.), saldándose las tres con un absoluto fracaso. Dion era cuñado del tirano de Siracusa, Dionisio I, y persuadió a Platón para intentar llevar a la práctica sus ideas políticas. Un primer intento (en el año 388 a.C.) acabó con un estruendoso fracaso y Platón tuvo que huir de Siracusa, ya que Dionisio creyó que era víctima de un complot urdido por Dion y Platón para arrebatarle el poder.

En el 387, de regreso a Atenas, Platón, con intención de fundar una «escuela», compró unos terrenos situados al lado del gimnasio dedicado a Akademo, en el noroeste de Atenas, junto a la Doble Puerta, razón por la cual dicho centro de enseñanza e investigación se conoció como la Academia, que se convertiría rápidamente en un gran centro de investigación cuya existencia perduró hasta el año 529. En el año 367 a.C., Platón acudió de nuevo a Siracusa llamado por Dion,

ya que había muerto Dionisio I y había accedido al poder el hijo de este, Dionisio II. Con la esperanza de llevar a la práctica sus ideas políticas y, especialmente, con el afán de volver a encontrarse con Dion, Platón intentó por segunda vez pasar de la teoría a la práctica. Nuevamente la experiencia constituyó un fracaso y, en el año 365 a.C., volvió a Atenas.

Todavía haría Platón un tercero e infructuoso intento de colocar a la filosofía como rectora de los destinos políticos, de manera que en el año 361 a.C. volvió por tercera y última vez a Siracusa, con la promesa de Dionisio II de aprender a comportarse como un filósofo-rey. En esta última ocasión, la intentona acabó con la muerte de Dion y con el convencimiento de Platón de la necesidad de revisar algunos aspectos de su concepción política. A partir del año 360 a.C., Platón residirá en Atenas dedicado a su labor en la Academia. Platón es el primer gran filósofo del que tenemos un conocimiento completo, ya que se han conservado todas las obras que publicó.

Todas las obras de Platón, excepto la Apología de Sócrates, en la que expone la defensa que Sócrates hizo ante el tribunal que lo condenaría a muerte, están escritas en forma de diálogo. Este método de exposición, además de su valor pedagógico, permitía a Platón seguir desarrollando el método socrático y, al mismo tiempo, era una manera de enfrentar las tesis que quería sustentar con posibles objeciones a ellas. Los diálogos de Platón presentan casi siempre una conversación entre diversos personajes de su época y, en general, Sócrates es el interlocutor principal.

Excepto en algunos diálogos de su primera época, en los que Platón narra escenas reales, no se trata de diálogos realmente acontecidos que Platón se limite a narrar, sino que son ficciones creadas por Platón para desarrollar su pensamiento. Además, a excepción de los primeros diálogos que escribió, la figura de Sócrates no es tampoco realmente la del Sócrates histórico, sino que Platón se sirve de la figura de su maestro para exponer sus propias tesis.

Las obras de Platón, además de estar escritas en esta forma dialogada, de gran belleza literaria, están continuamente repletas de narraciones a modo de ejemplos que son conocidas como los «mitos» platónicos, «alegorías» o «metáforas». A través de estos «mitos» y «alegorías» Platón expresa algunas de sus ideas fundamentales. De entre ellas son especialmente importantes el «mito del auriga», que se halla en el Fedro, y que sirve a Platón para exponer su teoría sobre el alma; el «mito de Eros» (en el Banquete), en el que expone su teoría sobre el amor (un dios intermedio) y el deseo de poseer lo absoluto; el ejemplo del «esclavo» (en el Menon), que expone la teoría del conocimiento como reminiscencia o recuerdo; la «metáfora de la línea», y la importante «alegoría de la caverna», que se encuentran en la obra principal de Platón: la República, textos en los que, además de ofrecernos una imagen de su teoría del conocimiento, también son ilustrativas de la ontología platónica.

Es importante destacar que estos textos, justamente por tratarse de «mitos» o «alegorías», deben ser siempre interpretados, y su significado no debe nunca tomarse en sentido literal. Esto plantea un problema para el historiador de la filosofía, ya que a veces es difícil saber cómo deben interpretarse estos textos, máxime cuando Platón, además de publicar estos diálogos que admiten diversos niveles de interpretación, y que están dirigidos a un público amplio, en sus clases en la Academia, dirigidas sólo a sus alumnos más aventajados, exponía tesis que no publicó. Así, hay una enseñanza escrita y una enseñanza oral de Platón, de la cual sólo tenemos un vago conocimiento por algunas alusiones de algunos de sus discípulos, como Aristóteles, por ejemplo. Además, en las obras de Platón se ve una evolución de su pensamiento e incluso, en algunos casos, rectificaciones o matizaciones de tesis que había mantenido anteriormente.

Además del problema que representa el tener que interpretar el contenido de los mitos platónicos, las mismas características de las obras de Platón hacen que a menudo sea difícil establecer qué pensaba realmente. No sólo estas obras

estaban pensadas para ser publicadas, es decir, para ofrecer en general al público -diferenciándose de sus enseñanzas no escritas-, sino que el mismo Platón señala a menudo que la verdadera filosofía solamente puede practicarse por medio de la discusión verbal. En la Carta VII Platón lo afirma explícitamente, y añade que: «lo que puedo decir acerca de los escritores pasados o futuros que afirman saber lo que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos, es que, en mi opinión, no tienen el menor entendimiento de la materia. Ni existe ni podrá existir un tratado mío sobre esto, porque no se puede expresar en palabras».

Para Platón el lenguaje escrito (Fedro, 274b i s.) es solamente un pálido reflejo del lenguaje hablado, y la escritura debe entenderse solamente como un medio para apoyar la memoria y como una especie de pasatiempo, de juego o de recreación. Todo esto refuerza la tesis de la necesidad de interpretar los diálogos de Platón y no intentar entenderlos en su escueta literalidad. Así, cuando Platón escribe que el conocimiento es recuerdo (anámnesis), o que el alma ha preexistido al cuerpo, etc., estas afirmaciones deben ser interpretadas cuidadosamente y no limitarse a entenderlas en su sentido literal.

Atendiendo al orden en que fueron escritos, los diálogos platónicos se dividen en cuatro períodos o etapas: etapa socrática (393 - 389 a.C.), en la que Platón reproduce las ideas de su antiguo maestro; etapa de transición (388-385 a.C.), en la que ya van apareciendo algunas de las tesis fundamentales del pensamiento propiamente platónico, como la teoría de las ideas, por ejemplo, así como sus primeros análisis del lenguaje y una teoría lógica de los conceptos; época de madurez (385-370 a.C.), en la que se perfila y consolida la teoría de las ideas como núcleo fundamental de su filosofía, y desarrolla los grandes «mitos» de los que hemos hablado; época de vejez (369-347 a.C.), en la que los diálogos platónicos adoptan un tono a veces autocrítico, y en los que matiza su pensamiento a la vez que el carácter ontológico de la teoría de las ideas pierde importancia ante su aspecto meramente lógico.

La producción filosófica de Platón es muy amplia y abarca el primer gran sistema filosófico, ya que elabora:- una ontología (la teoría de las ideas o de las formas separadas), - una teoría del conocimiento (la anámnesis o reminiscencia, los grados del conocimiento y la dialéctica ascendente y descendente), - una teoría del alma (entendida como principio vital y condición del conocimiento, dividida en tres partes que se corresponden con tres tendencias o facultades: razón, voluntad y pasiones); - una teoría ética y una teoría política (el Estado ideal gobernado por los filósofos, y dividido en tres grandes clases: los artesanos o trabajadores, los guardianes y los gobernantes filósofos, que se corresponden con las tres partes del alma), y- una teoría estética y una cosmología (en la que establece un isomorfismo entre el cosmos, el hombre y la polis).

Además, la forma misma de plantear la filosofía marca definitivamente la historia de todo el pensamiento occidental, hasta el punto que se ha dicho que «toda la historia de la filosofía no es más que un conjunto de notas a pie de página de la obra de Platón» (Whitehead), y muchos son también los pensadores que han visto en la gigantesca obra de este autor el gran enemigo a abatir para formar otra filosofía distinta, una filosofía que no someta el mundo real a una hipotético mundo sobrenatural (Nietzsche).

Además, bajo la forma del neoplatonismo, interpretando la filosofía platónica desde una mentalidad fuertemente religiosa, la filosofía de Platón estará tanto en las bases teóricas del cristianismo (especialmente a partir de San Agustín) (que según Nietzsche no es más que «platonismo popular»), como de una reformulación del judaísmo y del islamismo, dentro del vasto movimiento intelectual que es el platonismo. En definitiva, la filosofía de Platón se sitúa, sin duda, en el centro de toda la historia del pensamiento.

Las motivaciones de la filosofía platónica: la ética, la política y la epistemología

Tal como ya se ha mostrado al hablar de la vida de Platón, la motivación inicial de su filosofía fue fundamentalmente política y moral, motivación que se vio reforzada por la influencia de su maestro Sócrates. La necesidad de pensar el fundamento de la justicia y el orden social condujo a Platón a considerar que éstos no pueden basarse en un mero relativismo, como decían los sofistas, ni puede ser sólo fruto de un simple pacto o contrato social, que es una mera pugna entre contendientes que cesan sus hostilidades entre sí por el mero egoísmo de conseguir seguridad. Sócrates había señalado la necesidad de una justicia en sí, de una bondad en sí. Y pensaba que solamente por la existencia de lo justo en sí son posibles actos justos, de la misma manera que solamente por la existencia de la belleza en sí son posibles las cosas bellas.

Esta distinción entre dos órdenes de realidad distintos -que Sócrates había vislumbrado en el ámbito de la ética- hace pensar a Platón, siguiendo a su maestro, que la simple seguridad no puede ser fundamento de la justicia ni del orden, como lo muestra la historia de las tiranías y otras formas de gobierno injustas. Tampoco el mero consenso de la mayoría puede ser el fundamento de la justicia, como lo prueba la misma condena de Sócrates en la democracia ateniense.

Debe existir un fundamento de la justicia, debe existir la justicia misma para que sean posibles las acciones justas, que son sólo presentaciones concretas y parciales de la justicia. Hacia la búsqueda de esta fundamentación se dirige el pensamiento de Platón. Más allá de los ejemplos concretos de cosas bellas o relaciones amistosas, debe existir la belleza y la amistad que hacen posibles aquellas; más allá de actos y relaciones justas debe existir la justicia misma que las hace posibles. Debe existir una alteridad respecto de la experiencia inmediata, que es la que la posibilita.

El estudio de este fundamento, generalizado desde la ética hasta toda realidad, conducirá a Platón a la formulación de la teoría de las ideas o de las formas, que es el centro de toda la filosofía platónica.

Así, Platón va mucho más allá de su maestro Sócrates, y considera la necesidad de afirmar la existencia de estas ideas como medio para comprender la totalidad de lo real, y no situarlas solamente en el ámbito de la ética. Pero a la inicial orientación de tipo político y moral dirigida hacia la búsqueda de un fundamento absoluto de la justicia, se añade en Platón una orientación dirigida hacia la búsqueda de un fundamento del conocimiento. Con ello, la oposición a los sofistas es total: en contra del relativismo moral y en contra del escepticismo epistemológico.

Si los sofistas estaban equivocados, según Platón, al considerar que no hay propiamente ningún fundamento de la justicia (con lo cual situaban a ésta en el simple terreno de lo opinable, y en el mundo en devenir), también erraban al pensar que no es posible un conocimiento verdadero. En ambos casos el error, según Platón, se debía a que se situaban en el terreno de lo meramente sensible. Pero, de la misma manera que los actos (particulares y concretos) solamente los podemos calificar de justos o injustos por referencia a la justicia (universal y abstracta), el conocimiento del mundo físico (cambiante, temporal, efímero), solamente es posible por referencia a otra realidad (inmutable, eterna, permanente). Así, a la inicial motivación político-moral, se añade una motivación epistemológica que conducirá el pensamiento de Platón hacia la formulación de la teoría de las ideas.

Partiendo de una motivación epistemológica, el pensamiento de Platón se encaminará a buscar el auténtico objeto del conocimiento y, bajo la influencia pitagórica, considerará las matemáticas como modelo de conocimiento. Así, de la misma manera que el matemático habla de triángulos, círculos, esferas o números, de los que sus dibujos son sólo meras y toscas representaciones, y no

confunde el dibujo de un triángulo con el triángulo como figura geométrica ideal, el filósofo no ha de confundir la realidad física ni los acontecimientos particulares con las ideas de las cuales estos actos o cosas son meras representaciones.

De la misma manera que el dibujo de un triángulo no es un triángulo -es sólo una representación de esta figura ideal sin la cual no sería posible hablar de triángulos-, un acto justo no es «la justicia». Pero esto es extensible a toda ciencia, ya que el auténtico conocimiento no es nunca conocimiento de lo particular concreto, sino de lo universal abstracto (Teeteto, 151e-183c). Un botánico no se interesa en realidad por este ciprés, aquel pino o este otro abeto, sino que toma estos casos particulares para llegar a la noción de conífera y, más allá, a la noción de árbol en general y, más allá todavía, a las nociones de vegetal y ser vivo.

En el límite, y esto compete ya solamente a la filosofía, deberíamos poder llegar a la noción general del ser. Y así como nos equivocáramos totalmente si para estudiar las propiedades de un árbol nos limitásemos a contemplar un dibujo suyo, o confundiésemos la noción general de árbol con un ciprés, también nos equivocaremos intentando saber qué es la justicia, o qué es la belleza, limitándonos a observar actos justos o cosas bellas. Es preciso, pues, dirigir la atención hacia el fundamento que hace posibles estos actos o estas cosas, es decir, hacia lo que Platón llamará las ideas. La pregunta por el significado y por la clase de existencia de estos términos o predicados generales es el núcleo de la teoría de las ideas de Platón que, según él, es el centro de toda filosofía, razón por la cual, los que se dedican a ésta aparecen, ante los ojos de los demás, como personajes alejados de lo que, erróneamente, consideran la realidad. (Teeteto, 174a-177c).

Al mismo tiempo, esta reflexión iniciada a partir de una motivación político-social y epistemológica, entroncaba con las grandes cuestiones que se había planteado la filosofía presocrática. El giro antropológico que se produjo en la filosofía de los sofistas y que prosigue Sócrates (las preguntas por el nomos, y por el fundamento

de la vida en la polis) está presente en el pensamiento de Platón, pero la preocupación del por qué podemos conocer, y por saber qué es la realidad, en definitiva, las preguntas por la physis y por la episteme así como por el cosmos también aparecen en su pensamiento. De esta forma, Platón intentará una síntesis superadora de las diversas posiciones que se habían dado en la filosofía anterior, apareciendo como el formulador de un vasto sistema capaz de incluir los momentos fundamentales de la tradición del pensamiento racional de su época. Partiendo de una inicial motivación político-social, su pensamiento se abre a todos los ámbitos de la filosofía, elaborando una ontología, una epistemología, una ética, una teoría política y una estética; es decir, elaborando el primer gran sistema filosófico de la historia. Heráclito había destacado que todas las cosas están en continuo cambio.

Todo fluye, decía Heráclito (a quien Platón conocía bien, gracias a su maestro Crátilo), nada permanece, sino que cuanto existe está sometido a un proceso ininterrumpido de alteración y, por tanto, nada «es» propiamente. Parménides, por el contrario, había destacado que lo que es no puede dejar de ser, ya que dejar de ser es convertirse en no-ser, lo que es imposible ya que lo que no es, no es, razón por la cual es imposible el cambio. Platón puede conciliar ambas posturas ya que, dando la razón a Heráclito, afirma que el mundo sensible está continuamente sometido al cambio y al devenir, de forma que nunca es propiamente, ya que siempre está siendo, con lo cual muestra que no tiene la razón de ser en sí mismo y, por ende, es una realidad derivada.

Pero Parménides tiene razón -piensa Platón- si en lugar de pensar en el mundo que captan nuestros sentidos pensamos en aquellas entidades que, como los números o las figuras geométricas, no se alteran. Estas tres mesas concretas que están ahí, por ejemplo, hace cien años no existían y dentro de cien años probablemente habrán dejado de existir, pero las nociones de «tres» y de «mesa» no se alteran por ello. De la misma manera debe entenderse lo real sensible: todo cuanto existe en el mundo físico es una representación de otra realidad diferente,

la del mundo de las ideas que sólo podemos captar por la razón. Nada en el mundo sensible es permanente, sino que siempre está sometido al cambio continuo, al devenir. En cambio, las ideas universales son inmutables, eternas, imperecederas. Uno es el mundo que captan nuestros sentidos; el otro, el que nos puede ofrecer nuestra razón.

Con la separación entre el mundo sensorial y el mundo que nos ofrece la razón, Platón divide la realidad en dos grandes ámbitos: el mundo visible o sensible, que es mutable, cambiante, sometido al devenir y que, por tanto, nunca «es» propiamente y el mundo inteligible, el mundo de las ideas que sólo es accesible por la razón, y que es intemporal, inespacial y, por tanto, inmutable. El mundo sensible, entonces, es sólo la mera representación del mundo de las ideas. Representación en todos los sentidos de la palabra, es decir, como en la representación teatral, en la que los personajes (las cosas del mundo sensible), siguiendo el guión de una obra, la re-presentan (la vuelven a hacer presente, la traen a la presencia). Así, de la misma manera que diversos actores particulares y en distintas épocas pueden representar la misma obra, la realidad física es como la representación continuamente cambiante de la realidad superior y eterna del mundo de las ideas. El mundo intemporal (eterno) de las ideas se temporaliza (se hace presente) en el mundo material. Esta representación, a su vez, está jerarquizada, de modo que hay una gran cadena jerárquica entre el mundo sensible y el mundo de las ideas. En el extremo de la cadena se hallan las ideas, la auténtica realidad, de la que el mundo sensible es una representación. Ahora bien, esta concepción vaga y general debe precisarse. ¿Qué son propiamente las ideas?, ¿cómo debe entenderse más precisamente la relación entre ellas y el mundo sensible? y ¿cómo podemos conocer estas ideas ya que no son sensoriales y, por tanto, no podemos tener experiencia de ellas, aunque, como verdadero objeto del conocimiento, han de tener una realidad propia? Las respuestas a estas cuestiones forman el cuerpo de la filosofía platónica que despliegan la teoría general de las ideas, es decir, su ontología y su gnoseología,

que desembocan en una cosmología, una estética, una ética y una teoría política, cerrando así el círculo del sistema platónico.

Pericles La Oración Fúnebre

El discurso de Pericles a los atenienses tal y como lo recoge Tucídides, es una de las descripciones más vivas y emocionantes de la democracia. Al leerlo nos damos cuenta de que hace más de dos milenios ya había seres humanos luchando por las ideas de Libertad, Justicia e Igualdad, pero sobre todo en esta lucha participaba todo el pueblo. Era el verdadero demos-cratos, gobierno del pueblo. Pero hay algo aún más profundo en el discurso en honor de las víctimas de la guerra, lo importante son las personas, Atenas era grande por sus gentes, por el respeto entre individuos, por el orgullo que cada uno de sus ciudadanos sentían, no por ser atenienses, sino por lo que ello significaba, ser individuos completos y activos.

La grandeza de Atenas era que todo ciudadano podía participar directamente en la adopción de las decisiones públicas con sus opiniones y sus votos, lo que potenciaba su identificación con los proyectos colectivos y el uso de la razón como forma de discutir y enfrentarse a los problemas. Esa forma de gobierno permitía a los atenienses considerarse auténticamente iguales entre si y ser líderes y héroes en potencia, lo que les impulsaba a tener un alto concepto de su propia dignidad y de su importancia como individuos.

Posiblemente debido a todo ello se produjo en Atenas uno de los avances más espectaculares en la historia de la humanidad, con aportaciones artísticas, intelectuales y culturales auténticamente revolucionarias y cuya influencia todavía hoy, casi 2500 años después, tienen un enorme peso en nuestra manera de ver el mundo. Actualmente la tecnología nos permite intentar volver al ágora ateniense para continuar lo que los violentos truncaron hace tantos siglos, y ese es precisamente nuestro proyecto.

"Tenemos un régimen de gobierno que no, envidia las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas.(...)

Y nos regimos liberalmente no sólo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver. Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia, y a las que por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple. Y además nos hemos procurado muchos recreos del espíritu, pues tenemos juegos y sacrificios anuales y hermosas casas particulares, cosas cuyo disfrute diario aleja las preocupaciones; y a causa del gran número de habitantes de la ciudad, entran en ella las riquezas de toda la tierra, y así sucede que la utilidad que obtenemos de los bienes que se producen en nuestro país no es menos real que la que obtenemos de los demás pueblos.

En lo relativo a la guerra diferimos de nuestros enemigos en lo siguiente: tenemos la ciudad abierta a todos y nunca impedimos a nadie, expulsando a los extranjeros, que la visite o contemple pues confiamos no tanto en los preparativos y estratagemas como en nuestro vigor de alma en la acción.(...) por estos motivos y por otros es aún nuestra ciudad digna de admiración.(...)

Pues amamos la belleza con poco gasto y la sabiduría sin relajación; y utilizamos la riqueza como medio para la acción más que como motivo de jactancia, y no es vergonzoso entre nosotros confesar la pobreza, sino que lo es más el no huirla de

hecho. Por otra parte, nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando las palabras daño para la acción, sino mayor daño el no enterarse previamente mediante la palabra antes de poner en obra lo que es preciso. Pues tenemos también en alto grado esta peculiaridad: ser los más audaces y reflexionar además sobre lo que emprendemos; mientras que a los otros la ignorancia les da osadía, y la reflexión, demora.

Sería justo, por el contrario, considerar como los de ánimo más esforzado a aquéllos que mejor conocen las cosas terribles y las agradables, y que no por ello rehuyen los peligros. Y en cuanto a nobleza de conducta, diferimos de la mayoría en que no adquirimos amigos recibiendo beneficios, sino haciéndolos. (...)

Y somos los únicos que sin poner reparos hacemos beneficios no tanto por cálculo de la conveniencia como por la confianza que da la libertad.

En resumen, afirmo que la ciudad entera es la escuela de Grecia, y creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal.(...) Fue por una ciudad así por la que murieron éstos, considerando justo, con toda nobleza, que no les fuera arrebatada, y por la que todos los que quedamos es natural que queramos sufrir penalidades.

Por estas razones me he extendido en lo relativo a la ciudad, mostrándoos que no luchamos por una cosa igual nosotros y los que no poseen a su vez nada de esto, y demostrando con pruebas la verdad del elogio de aquéllos en cuyo honor hablo ahora."

LA ORACION FUNEBRE DE PERICLES (470 aC - 399 aC) ¹

Reconstruída por Tucídides

"Era de Pericles": Atenas, Grecia, 461 a 431 aC

La mayoría de mis predecesores en este sitio nos ha dicho que es honesto pronunciar algunas palabras, exigidas por la ley durante el entierro de aquéllos que han muerto en batalla.

Por lo que se refiere a mi mismo, me inclino a pensar que el valor que se ha mostrado en hechos concretos ya ha sido saldado suficientemente mediante los honores, también mostrados en hechos concretos.

Ustedes mismos pueden apreciar lo que ellos significan ya que están participando de este funeral solventado por el pueblo. Debiera también yo desear que las reputaciones de tantos hombres valientes no estuvieran en peligro en boca de un orador único, de tal manera que ellas suban o bajen según si habla bien o mal.

Puesto que es duro hablar adecuadamente, cuando ya de entrada se presenta la dificultad de convencer al auditorio que se está diciendo la verdad. Por un lado, el amigo a quien le son familiares algunos hechos de la vida de estos muertos puede pensar que varios aspectos no han sido destacados con la dedicación que desea y que sabe que merecen.

Por otro, aquél que no los ha conocido puede sospechar por envidia, que hay exageración, cuando escucha mencionar virtudes que están por encima de su propia naturaleza. (Porque los hombres aceptan que se ensalce a otros en tanto en cuanto ellos se puedan persuadir que las mismas acciones recordadas las podrían haber vivido ellos mismos como protagonistas. Cuando ese límite se traspasa, surge la envidia y con ella la incredulidad)

Sin embargo como nuestros antecesores han establecido esta costumbre y la han aprobado, la obediencia a la ley pasa a constituir para mí un deber. Intentaré satisfacer las opiniones y deseos de todos ustedes de la mejor manera que pueda.

Tendría que comenzar con nuestros antepasados. Es tan adecuado como prudente, que ellos reciban el honor de ser mencionados en primer lugar, en una ocasión como la de ahora. Ellos vivieron en esta comarca sin interrupción de generación en generación; y nos la entregaron LIBRE como resultado de su bravura.

Y si nuestros antepasados más lejanos merecen alabanza, mucho más son merecedores de ella nuestros padres directos. Ellos sumaron a nuestra herencia el imperio que hoy poseemos y no escatimaron esfuerzo alguno para transmitir esa adquisición a la generación presente. Por último, hay muy pocas partes de nuestro dominio que no hayan sido aumentadas por aquéllos de entre nosotros que han llegado a la madurez de sus vidas.

Por su esfuerzo la patria se encuentra provista con todo lo que le permite depender de sus propios recursos, tanto en guerra como en la paz. Aquella parte de nuestra historia que muestra cómo nuestras hazañas bélicas trajeron como consecuencia nuestras diversas posesiones, así como también la que muestra cómo tanto nosotros como nuestros padres pudimos frenar la marea de la agresión extranjera, valerosamente y sin dobleces, constituye un capítulo demasiado conocido por todos los que me escuchan.

No necesito extenderme en el tema que, por consiguiente, dejo de lado. Pero cuál fue el camino por el que llegamos a nuestra posición; cuál es la forma de gobierno que permitió volver más evidente nuestra grandeza; cuáles los hábitos nacionales a partir de los cuales ella se originó; éstos son los problemas máximos que intento dejar en claro, antes de proseguir con el panegírico de todos estos muertos.

Pienso que el tema es adecuado para una ocasión como la presente y que ha de resultar ventajoso escucharlo con atención tanto por los nativos como por los extranjeros. Nuestra constitución no copia leyes de los estados vecinos. Más bien somos patrón de referencia para los demás, en lugar de ser imitadores de otros.

Su gestión favorece a la pluralidad en lugar de preferir a unos pocos. De ahí que la llamamos democracia. Otra diferencia entre nuestros usos y los de nuestros antagonistas se aprecia con nuestra política militar. Abrimos nuestra ciudad al mundo. No les prohibimos a los extranjeros que nos observen y aprendan de nosotros, aunque ocasionalmente los ojos del enemigo han de sacar provecho de esta falta de trabas.

Nuestra confianza en los sistemas y en las políticas es mucho menor que nuestra confianza en el espíritu nativo de nuestros conciudadanos. En lo que se refiere a la educación, mientras nuestros rivales ponen énfasis en la virilidad desde la cuna misma y a través de una penosa disciplina, en Atenas vivimos exactamente como nos gusta; y sin embargo nos alistamos de inmediato frente a cualquier peligro real.

Una prueba de que esto en así se aprecia con los lacedemonios quienes por sí solos no invaden nuestras comarcas, sino que traen consigo a todos sus confederados; mientras nosotros, atenienses, avanzamos sin aliados hacia el territorio de un vecino y luchando en tierra extranjera derrotamos usualmente con facilidad a los mismos que están defendiendo sus hogares. No hubo aun enemigo que se opusiera a toda nuestra fuerza unida, puesto que nos empeñamos al mismo tiempo no sólo en alistar a nuestra marina sino también en despachar por tierra a nuestros conciudadanos en cien servicios diferentes.

Y así resulta que a menudo entra en lucha alguna de estas fracciones de nuestro poderío total. Si el encuentro resulta victorioso para el enemigo, su triunfo lo exageran como si fuera la victoria sobre toda la nación, si en cambio cae

derrotado. el contraste se presenta como sufrido con el concurso de un pueblo entero. Y sin embargo, con hábitos que son más bien de tranquilidad que de esfuerzo y con coraje que es más bien naturaleza que arte, estamos preparados para enfrentar cualquier peligro con esta doble ventaja: escapamos de la experiencia de una vida dura, obsesionada por la aversión al riesgo; y sin embargo, en la hora de la necesidad, enfrentamos dicho riesgo con la misma falta de temor de aquellos otros que nunca se ven libres de una permanente dureza de vida.

Pero con estos puntos no finaliza la lista de los motivos que causan admiración en nuestra ciudad. Cultivamos el refinamiento sin extravagancia; la comodidad la apreciamos sin afeminamiento; la riqueza la usamos en cosas útiles más que en fastuosidades, y le atribuimos a la pobreza una única desgracia real. La pobreza es desgraciada no por la ausencia de posesiones sino porque invita al desánimo en la lucha por salir de ella.

Nuestros hombres públicos tienen que atender a sus negocios privados al mismo tiempo que a la política y nuestros ciudadanos ordinarios, aunque ocupados en sus industrias, de todos modos son jueces adecuados cuando el tema es el de los negocios públicos. Puesto que discrepando con cualquier otra nación donde no existe la ambición de participar en esos deberes, considerados inútiles, nosotros los atenienses somos todos capaces de juzgar los acontecimientos, aunque no todos seamos capaces de dirigirlos.

En lugar de considerar a la discusión como una piedra que nos hace tropezar en nuestro camino a la acción, pensamos que es preliminar a cualquier decisión sabia. De nuevo presentamos el espectáculo singular de atrevimiento irracional y de deliberación racional en nuestras empresas: cada uno de ellos llevado hasta su valor extremo y ambos unidos en una misma persona, mientras que, por igual caso, en otros pueblos, las decisiones son el resultado solamente de la ignorancia o solamente del espíritu de aventura o solamente de la reflexión.

La palma del valor corresponde ser entregada en justicia a aquéllos que no ignoran, por haberlo experimentado en carne propia, la diferencia entre la dureza de la vida y el placer de la vida; y que, sin embargo, no ceden a la tentación de escapar frente al peligro.

Si nos referimos a nuestras leyes, ellas garantizan igual justicia a todos, en sus diferencias privadas. En lo que respecta a las diferencias sociales, el progreso en la vida pública se vuelca en favor de los que exhiben el prestigio de la capacidad. Las consideraciones de clase no pueden interferir con el mérito. Aún más, la pobreza, no es óbice para el ascenso. Si un ciudadano es útil para servir al estado, no es obstáculo la oscuridad de su condición.

La libertad de la cual gozamos en nuestro gobierno, la extendemos asimismo a nuestra vida cotidiana. ella, lejos de ejercer una supervisión celosa de unos sobre otros, no manifestamos tendencia a enojarnos con el vecino, por hacer lo que le place. Y puesto que nada está haciendo opuesto a la ley, nos cuidamos muy bien de permitirnos a nosotros mismos exhibir esas miradas críticas que sin duda resultan molestas.

Pero esta liberalidad en nuestras relaciones privadas no nos transforma en ciudadanos sin ley. Nuestras principales preocupaciones tratan de evitar dicho riesgo, por lo cual nos educamos en la obediencia de los magistrados y de las leyes, Un ejemplo de lo expresado es el referente a la protección a los inválidos, ya sean los inscriptos en el padrón del estatuto, ya sean los amparados por ese otro código que, a pesar de no estar escrito, no puede ser violado sin condena. Más aún, disponemos de recursos numerosos conque la mente se pueda distraer del negocio.

Celebramos juegos y sacrificios a lo largo del año. La elegancia de nuestras construcciones forman una fuente diaria de placer y nos ayudan a desterrar el aburrimiento, mientras esa magnificencia de nuestra ciudad atrae a los productos

del mundo hacia nuestro puerto. En lo referente a la generosidad nos destacamos asimismo en forma singular ya que nos forjamos amigos dando en lugar de recibiendo favores. Pero por supuesto, quien hace los favores es el más firme amigo de ambos, de manera de mantener al amigo en su deuda, mediante una amabilidad continuada.

Mientras que el deudor se siente menos atraído puesto que se da cuenta que la devolución que él ofrece es un pago casi obligado pero no una libre dádiva. Y son solamente los atenlenses quienes sin temor por las consecuencias abren su amistad, no por cálculos de una cuenta por saldar sino en la confianza de la liberalidad.

En pocas palabras resumo que nuestra ciudad es la escuela de Grecia y que dudo que el mundo pueda producir otro hombre que dependiendo sólo de sí mismo llegue a su altura en tantas emergencias y resulte agraciado por tamaña versatilidad como el atenlense. Y ésta no es una mera bravata lanzada en esta ocasión favorable, sino que es la realidad de los hechos, considerando el presente poder de Atenas que esos hábitos conquistaron.

Porque solamente Atenas ha llegado a ser superior a su fama y es la única que, en ocasión de ser asaltada, no ocasiona pudor en sus antagonistas cuando ellos resultan derrotados. Ni sus mismos enemigos cuestionan su derecho, obtenido por mérito, de poner de manifiesto su imperio. Más bien la admiración de la edad presente y de la futura estará dirigida hacia nosotros dado que no hemos dejado nuestro poder sin testigos.

Antes bien, han quedado de él testimonios gigantescos. Lejos de necesitar a un Homero como panegirista ni otro poeta con habilidades artísticas tales, que sus versos puedan encantar por un momento (aunque la impresión que dejan se derrite luego frente a la realidad), nosotros hemos obligado a cada tierra y a cada agua que se transforme en la ruta de nuestro valor.

Y hemos dejado en todo sitio monumentos, de una índole o de otra, imperecederos, detrás nuestro. Esta es la Atenas por la cual estos hombres han luchado y muerto noblemente, en la seguridad de contribuir a que no desfallezca. De la misma manera que cualquiera de los sobrevivientes está dispuesto a morir por la misma causa. Por supuesto, si es que me he detenido con cierto detalle en señalar el carácter de nuestra comarca, ha sido para mostrar que nuestra disposición en la lucha no es la misma que la de aquéllos que no tienen ese tipo de bendiciones que se pueden llegar a perder si no se defienden; y también para demostrar que el panegírico de los hombres a quienes me refiero puede ser construido sobre la base de pruebas establecidas.

Casi está completo este panegírico. Pues la Atenas que he celebrado, es solamente la que ha conquistado el heroísmo de éstos y de sus émulos. Al fin estos hombres, apartándose del resto de los helenos, han de llegar a tener una fama solamente comparable a sus merecimientos. Pero si hace falta prueba definitiva de su bravura intrínseca, es fácil encontrarla en esta escena terminal.

No es solamente el caso de aquéllos a quienes la muerte puso el sello final atestiguando el mérito que tenían sino también el otro caso, en que coincidió con la primera señal de que tuvieran mérito. Hay justicia en la aseveración de que el valor en las batallas por su nación puede ocultar muy bien otras imperfecciones del hombre, dado que la buena acción ha ocultado a la mala; y su mérito como ciudadano más que sobradamente ha balanceado a su demérito como individuo.

Pero ninguno de éstos permitió que su bienestar económico, si ya lo conocía, o que la esperanza, aún sin realidad, de una futura situación de bienestar, disminuyera su solidario espíritu de lucha; así como la pobreza, en otros casos, pese a la esperanza de un día de riqueza, a nadie tentó a que se escapara del peligro.

Sintiendo que la bravura frente al enemigo es más deseable que sus personales venturas; y dándose cuenta que en esta ocasión surge el más glorioso de los azares, ellos se determinaron gozosamente a aceptar el riesgo, a confirmar su altivez, y a postergar sus deseos; y mientras se arrojaban hacia la esperanza de volcar la incertidumbre de la victoria, en la empresa que estaba frente a ellos, prefirieron morir resistiendo, en lugar de vivir sometiéndose.

Huyeron solamente del deshonor. Luego de un breve momento, que resultó la crisis de su fortuna, durante el cual pensaron en escapar, no de su miedo, sino de su gloria, enfrentaron la muerte cara a cara. Y así murieron estos hombres como es honesto de un ateniense. Ustedes, los sobrevivientes, se tienen que determinar, en el campo de batalla, a la misma resolución inalterable, pese a que es lícito que oren por un desenlace más feliz.

Y sin contentarse con ideas solamente inspiradas en palabras, con respecto a las ventajas de defender nuestro país (aunque esas palabras serían un arma de importancia para cualquier orador frente a un auditorio tan sensible como el presente) ustedes mismos, con su acción, deben exaltar el poder de Atenas y alimentar los ojos con su visión, día a día, hasta que el amor por ella llene el corazón de ustedes; y luego, cuando su grandeza se derrame hacia ustedes, deben reflexionar que fue el coraje, el sentimiento del deber y una sensibilidad especial del honor en acción, los que permitieron al hombre ganar todo esto.

A pesar que existieran las fallas de carácter, o las defecciones previas en la vida personal, ellas no fueron suficientes como para privar a nuestra comarca de su valor, puesto a sus pies como homenaje, como la contribución más gloriosa entre las que ellos podían ofrecer. Por esta ofrenda de sus vidas hecha en común por todos ellos, individualmente, cada uno de ellos, se hizo acreedor de un renombre que no se vuelve caduco, así como se hizo acreedor de un sepulcro, mucho más que el receptáculo de sus huesos: ya que es el más noble de los altares.

Altar donde se deposita la gloria por ellos alcanzada para ser recordada cuando las eventualidades inviten a su conmemoración. Porque los héroes tienen al mundo entero por tumba y en países alejados del que los vió nacer (único sitio donde un epitafio lo atestigua) tienen su ara en cada pecho y un recordatorio no escrito en cada corazón que como mármol lo preserva.

Adopten ustedes estos hombres como modelo y juzgando que la felicidad es el fruto de la libertad y que la libertad es el fruto de la bravura, nunca declinen la exaltación de sus valores. No son desgraciados quienes no ahorran su vida en aras de lo justo. Nada tienen que perder. Sino más bien lo son aquéllos quienes ahorran las vidas suyas a costa de una caída que si sobreviene, ha de tener tremenda consecuencia.

Y sin duda, para un hombre de espíritu, la degradación de la cobardía debe ser ínmensamente más triste que la muerte que no se siente, pues lo golpea en la plenitud de sus fuerzas y de su patriotismo. Puedo ofrecer ayuda, pero no condolencia, a los parientes de los muertos. Son innumerables los azares a los cuales el hombre está sujeto, como ustedes saben muy bien.

Pero son afortunados aquéllos a quienes el azar ofrece una muerte gloriosa, la misma que hoy nos enluta. Aquéllos cuya vida ha sido tan bien medida que pudiera acabar en la felicidad de servir de modelo .A pesar de ello reconozco que es una dura manera de decir, especialmente cuando está involucrado aquél que ha de ser recordado por ustedes, que ven continuar en otros hogares la bendición que alguna vez también han tenido, porque la pena se siente más por la pérdida de algo a lo cual estábamos acostumbrados, que por el deseo de algo que nunca fue nuestro.

Aquéllos entre los deudos que estén en edad de procrear hijos, deben consolarse con la esperanza de tener otros en su lugar. No solamente van a ayudar a que no olvide a quien se ha perdido, sino que para el mismo estado ha de ser un refuerzo

y un reaseguro. Porque nunca un ciudadano ha de buscar tanto una política justa y honesta cuanto que lo motiven, siendo padre, los intereses y las aprehensiones de tal condición. Los que ya han sobrepasado la edad madura, dejen que los convenza la idea de que la mayor parte de la vida les fue afortunada y que el breve intervalo que falta, ha de ser iluminado con la fama del que ya no está.

Porque lo único que no se vuelve viejo es el amor al honor. No son las riquezas, como algunos quisieran. Es el honor lo que reconforta al corazón, con la edad y la falta de ayuda. Me dirijo a los hijos y a los hermanos de los difuntos. Veo una ardua lucha en ustedes. Cuando un ser humano se va, todos tienden a alabarlo y pese a que el mérito de ustedes ha de ir creciendo, es difícil que se acerque a su renombre. Los vivientes se ven expuestos a la envidia.

En cambio los muertos están libres de ella y honrados con la buena voluntad de quienes los recuerdan. He de decir algo sobre la excelencia femenina de aquéllas, entre ustedes, que se encuentran hoy en la viudez. Grande ha de ser la gloria de ustedes, si es que no permiten que decaiga el ánimo por debajo del carácter natural de cada una. Pero más grande ha de ser todavía, entre los atenienses, la de aquélla que consiga no ser mencionada, ni para bien, ni para mal. Mí tarea ha acabado. He cumplido con lo mejor de mi habilidad y por lo menos, en lo referente a la intención, con lo dispuesto por la ley.

Si se trata de hechos concretos, aquéllos que han sido enterrados han recibido los honores que los corresponde; en lo que se refiere a sus hijos, han de ser mantenidos hasta la adultez, por los caudales públicos. El estado ofrece así una recompensa de valía como guirnalda de victoria para esta raza de bravos, recompensando tanto a los caídos como a sus descendientes.

Allí donde la recompensa al mérito es máxima, allí se encuentran los mejores ciudadanos. Terminando las lamentaciones por sus parientes, pueden ustedes partir

Diálogos platónicos Platón ²

La lista de los siguientes diálogos constituyen la obra escrita de Platón o Corpus platonicum, al que hay que añadir unas cartas (de las que, por lo menos, la VII y la VIII se consideran auténticas). Generalmente, los diálogos platónicos se clasifican atendiendo a las cuatro etapas siguientes:

Etapa socrática o de juventud: Apología; Ion; Critón; Protágoras; Laques; Trasímaco; Lisis; Cármides; Eutifrón. Diálogos que tratan temas socráticos y se centran en definiciones de conceptos como la piedad, la mentira, la amistad, la virtud y si ésta puede o no enseñarse. En la Apología Platón defiende la figura de Sócrates. Todavía no aparece la teoría de las ideas. Etapa de transición (388-385): Gorgias; Menón; Eutidemo; Hippias Menor; Crátilo; Hippias Mayor; Menéxeno. Diálogos escritos después de su primer viaje a Sicilia (388-387), su estancia en Cirene, y la fundación de la Academia (387). Aparecen, junto con temas todavía socráticos, temas propiamente platónicos. También aparecen temas órficos de influencia pitagórica: la inmortalidad del alma, primeras alusiones a las ideas y a la reminiscencia, y estudios sobre el lenguaje.

Época de madurez (385-391): Banquete; Fedón; República; Fedro. La teoría de las ideas aparece plenamente desarrollada. Entre los temas tratados destacan: los argumentos de la inmortalidad del alma, la teoría de la reminiscencia, la dialéctica ascendente y el amor, y la filosofía política. De entre los textos conocidos destacan: el mito de la caverna, la metáfora de la línea y el mito del carro alado. Época de vejez (391-360): Teeteto; Parménides; Sofista; Político; Filebo; Timeo; Critias; Leyes; Epinomis. Época de sus otros dos viajes a Sicilia. Revisión de la teoría de las ideas, que pierde dimensión ontológica en favor de una interpretación lógica. Sócrates deja de ser el personaje principal. Estudio de las dificultades de la teoría de las ideas: tema de lo uno y lo múltiple, teoría de la participación. La dialéctica como división de conceptos. Desarrollo de la

cosmología platónica: el demiurgo, el alma del mundo, el devenir, la causa final. Revisión de la teoría política que culmina en una concepción matizada del justo medio.

Puesto que los distintos diálogos no están fechados, la agrupación y el orden que se han presentado podrían ser distintos. No obstante, ésta es la clasificación generalmente admitida en la actualidad, a la que se ha llegado mediante estudios que toman en consideración: a) referencias de los diálogos a sucesos históricos conocidos, b) referencias de unos diálogos a otros, c) relación de dependencia respecto de otras obras de la época cuya fecha nos es conocida y d) criterios filosóficos y estilísticos referentes a los contenidos internos de los diálogos. De ahí se infiere que partes de algunos de ellos, como el caso de la República, por ejemplo, fueron escritos en distintas épocas.

Al parecer, además de los diálogos, Platón habría sostenido una enseñanza no escrita dirigida solamente a los miembros más adelantados de la Academia, pero esta enseñanza para los ya iniciados (esotérica) no habría adquirido forma escrita a diferencia de la publicación (exotérica). La necesidad de difundir las concepciones filosóficas fue la única motivación que impulsó a Platón a escribir, pero resaltando siempre su desconfianza con respecto a la escritura que, a diferencia del auténtico diálogo hablado, tiende a inmovilizar el pensamiento (con gran contrariedad por parte del tirano de Siracusa que insistentemente pedía a Platón una exposición, en forma de tratado o de manual, de su pensamiento).

Así, en el Fedro (274c-278b), por boca de Sócrates, Platón narra el mito de Theuth, según el cual, dicho dios egipcio, tras inventar las matemáticas, la astronomía, el juego de damas y los dados, inventó también la escritura. Pero el rey Thamus puso en duda el valor de tal invento, ya que si bien Theuth concebía la escritura como elixir que fortalecería la memoria humana, Thamus, contraponía el lenguaje hablado al escrito y replicaba que la escritura produciría el efecto

contrario: produciría el olvido, ya que se tendería a recordar por fuera mediante signos extraños, y no por dentro, mediante el conocimiento interior.

Esta contraposición muestra el saber adquirido y transmitido a través de la escritura como un saber aparente: el texto escrito parece hablar, pero en realidad lo escrito no responde a preguntas, es repetitivo, dice siempre y para todos lo mismo. Por ello Thamus contrapone a la transmisión escrita el discurso, «que se escribe con ciencia en el alma del que aprende», que sabe hablar, que argumenta y se defiende: es el «discurso vivo y animado» - el diálogo, la discusión oral -, del cual el discurso escrito es sólo imagen. En la Carta VII Platón también muestra su reticencia a poner por escrito sus enseñanzas y su saber: «todo hombre serio se guardará mucho de poner por escrito cuestiones serias». Además, mediante el uso del diálogo como recurso literario para exponer sus ideas, Platón rendía homenaje a su maestro Sócrates, que había hecho del diálogo el método de la filosofía.

Platón Apología de Sócrates Fragmento ³

El severo e intenso comienzo de la *Apología de Sócrates* es una de las páginas en las que con mayor claridad se muestra la personalidad y el genio de Platón, uno de los padres del pensamiento occidental. En este diálogo, Platón refirió la defensa que su maestro realizó de sí mismo cuando fue juzgado por las autoridades atenienses.

Sencillo como cuadra a la verdad y a sus años, será su discurso.

Cap. I.

Lo que á vosotros, oh hombres de Atenas, os hayan mis acusadores hecho sentir, no lo sé. Cuanto á mí, hanme hecho casi desconocerme á mí mismo: tan poderosamente han hablado. Aunque de verdad al menos, nada, por decirlo así, han dicho.

Pero de una cosa, muy señaladamente, de entre todas las que han urdido, heme maravillado; y es, cuando han dicho ser necesario estéis alerta para no dejaros engañar por mí como fuerte en el hablar. Pues el no temer ellos la afrenta de verse luego desmentidos de hecho por mí, cuando aparezca yo sin fuerza alguna en el decir, esto lo tengo por la mayor de todas sus impudencias. Á no ser que llamen ellos hablar fuerte, el hablar la verdad. Y aun cuando tal lo llamen confesaré yo, sin embargo, no ser orador al modo que ellos.

Pues como he dicho, ó un ápice ó nada han hablado de cierto. Vosotros, empero, oiréis de mí la verdad entera. Porque, oh hombres de Atenas, no pulcras razones de frase y palabra ataviada cual las de éstos, escucharéis, sino razonamiento llano en las palabras que fueren ocurriendo. Confío en que será justo lo que diré; ni nadie de vosotros espere otra cosa de mí. Que mal sentaría á mis años el presentarme yo ante vosotros á guisa de un mozuelo forjando palabras.

En realidad de verdad, oh hombres de Atenas, lo que os pido y suplico es esto: si me oyéreis defenderme con las mismas palabras que he acostumbrado en plazas y mercados, donde muchos de vosotros las han oído, y en otras partes; no os sorprendáis de ello ni tumultuéis. Pues así son las cosas. Es ésta la primera vez que vengo á un tribunal, teniendo ya setenta años. Inexperto, por tanto, y extraño soy al lenguaje de aquí. Por donde, al modo que, si fuese yo realmente extranjero, me perdonaríais á buen seguro, caso de expresarme en la lengua y manera con que me hubiera criado; así también ahora os pido lo propio: que, en mi sentir, es justo; esto es, que me dejéis hablar como yo quiera, sea mal, sea bien; y que sólo miréis esto y que sólo á esto apliquéis el alma: si es justo lo que digo ó no. Que en esto está la virtud del juez: la del orador, en decir la verdad.

Comentarios acerca de «LA REPÚBLICA»² Platon

El título con que se conoce este tratado no corresponde al original griego de *Politeía* que aparece en Aristóteles: la traducción exacta de éste sería «régimen o gobierno de la polis (o ciudad-estado)»; pero, a través del latín *Res publica*, que tiene también este último sentido y fue empleado por Cicerón para rotular su obra sobre el mismo tema, ha sido vertido con ese término al castellano. Ello tiene el inconveniente de falsear la mente del autor en la misma portada del libro y sugerir inadecuadas representaciones en los muchos que no tienen de él otra noticia que la de su nombre. Con todo, no se ha creído procedente cambiarlo, porque el título tradicional de una obra es signo general de su reconocimiento y pertenece ya más al público que al traductor.

El segundo título, agregado por Trasilo, astrólogo del emperador Tiberio, reza «acerca de la justicia»; y en efecto, con una discusión sobre la justicia empieza el tratado. En esa discusión, como en cualquier otra que trate de precisar un concepto, es indispensable que esté presente en la mente de los que discuten la representación de un objeto común cuya naturaleza se investiga; este objeto es aquí «el principio de la vida social», esto es, el vínculo que liga a los individuos y forma el Estado. De este modo uno y otro título se reducen al mismo asunto; no obstante, por derivaciones posteriores la reducción no es total y esto engendra un dualismo de temas que es uno de los más señalados caracteres de la obra.

La polis o ciudad-estado

La polis fue la unidad social última del antiguo mundo griego: el nombre, como aún nos recuerda Tucídides (II 15, 3), designó primeramente la fortaleza construida en

² *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

lo alto de la montaña o la colina y se extendió después al conjunto de lo edificado al pie de ella (*ásty*). A tal centro de población vinieron a someterse a incorporarse después las aldeas circunvecinas. El vínculo original de los que constituyeron la polis debió de ser tribal, de sangre o parentesco, referido a un héroe ancestral, y efectivamente en todas partes quedaron instituciones y usos conformados con ese origen. Pero, en Atenas y en otros sitios, al correr del tiempo y sus azares, sintieron los ciudadanos la comunidad de habitación y de vida como rasgo capital de su unión.

La estructura de la polis o ciudad-estado se vio favorecida por la disposición del territorio helénico, que cordilleras y golfos distribuían en pequeñas comarcas, y por la grata y sencilla creencia, recogida por Aristóteles, Pol. 1326b 14-17, de que la comunidad política exige el conocimiento mutuo de todos sus miembros, sobrevive al imperio macedónico y a la constitución del romano y llega hasta el siglo II de nuestra era para resucitar en gran parte durante la Edad Media y alcanzar el umbral de la época contemporánea.

La diferencia entre la polis y el Estado o nación actual es fundamentalmente cuantitativa, no cualitativa. De ahí el interés que para nosotros tiene cuanto sobre ella se discurió y compuso.

El régimen democrático

La república de Platón no es en primer término la construcción ideal de una sociedad perfecta de hombres perfectos, sino, como justamente se ha dicho, a *remedial thing*, un tratado de medicina política con aplicación a los regímenes existentes en su tiempo. El autor mismo lo confiesa así y en algún pasaje (473b) manifiesta su propósito de buscar aquel mínimo cambio de cosas por el cual esos Estados enfermos puedan recobrar su salud; porque enfermos, en mayor o menor grado, están todos los Estados de su edad. Y cuando habla de la tiranía como cuarta y extrema enfermedad de la polis (544c), reconoce que son también enfermedades los tres regímenes que le preceden.

Hemos de entender, pues, que, así como el estudio del enfermo ha de preceder a la consideración del remedio, así en la elaboración del pensamiento político platónico el punto de arranque es el examen de la situación de las ciudades griegas contemporáneas. No obsta que, por razones de método, sea distinto el orden de la exposición: es la realidad circundante lo que primero le afectó y puso estímulo a su pensamiento. Esta realidad se le presentaba varia y cambiante: los regímenes políticos no eran los mismos en una ciudad que en otra y en una misma ciudad se sucedían a veces los más opuestos. Platón redujo toda esta diversidad a sistema imaginando una evolución en que cuatro regímenes históricos fundamentales (timarquía, oligarquía, democracia y tiranía) van apareciendo uno tras otro, cada cual como degeneración del precedente.

La timarquía misma nace de la corrupción de la aristocracia, que es el mejor sistema de gobierno, el aprobado por Platón y el representante de la sanidad primitiva. Salvo de éste, de todos tiene experiencia: la timarquía es el régimen generalmente tan celebrado de Creta y Lacedemonia (544c); la oligarquía acaso no represente sino la situación contemporánea, ya en degeneración, de esa misma constitución timárquica.

Los otros dos regímenes le eran aún mejor conocidos: la democracia, por Atenas, su patria; la tiranía, por su residencia en Siracusa, la corte de los Dionisios. Claramente se percibe, sin embargo, que lo que está más viva y constantemente presente en el alma de Platón es el régimen de su propia ciudad, esto es, la democracia ateniense. Ella ocupaba un campo incomparablemente mayor en su experiencia personal, no sólo como ambiente más prolongado de su propia vida, sino en razón de la mayor riqueza de hechos que por sí misma le ofrecía. Y es claro que toda la meditación constructiva del filósofo supone el descontento y la insatisfacción de aquel régimen político en que había nacido y dentro del cual pasó la mayor parte de sus días.

Hay ya en cierto pasaje del tratado (430e) el esbozo de algo que podríamos llamar argumento ontológico contra la democracia y que, llevado a su inmediata consecuencia, entraña la negación de la posibilidad de aquélla. Si la democracia se entiende como forma del Estado en que el demo o pueblo es dueño de sí mismo, su concepción resulta irrealizable, absurda y ridícula; porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo y con ello se hacen coincidir en un mismo ser dos posiciones distintas, opuestas a irreductibles.

La distinción hecha por Rousseau entre la «voluntad general» y la «voluntad de todos» es algo que está en pugna con la mente de Platón, y por eso para él el argumento tiene entera fuerza. Ni en la ciudad ni en el individuo ve voluntad general alguna, sino una diversidad de partes con impulsos y tendencias de muy diferente valor. Lo que caracteriza al régimen político, como al régimen del individuo, es la preponderancia de una parte determinada con su tendencia propia.

La democracia no es, ni puede ser por tanto, el régimen en que el poder es ejercido por el pueblo ni por su mayoría, sino el predominio alturno, irregular y caprichoso de las distintas clases y tendencias: más que régimen, es una almáciga de regímenes en que todos brotan, crecen y se contrastan hasta que se impone alguno de ellos y la democracia desaparece. De ahí la indiferencia moral de ésta y la riqueza que ofrece su experiencia: allí hay gérmenes del régimen mejor o filosófico y del peor o tiránico; y con ellos, de los otros regímenes intermedios (557d). La condición que hace posible todo esto, la que deja abiertos en todas direcciones la sociedad y el régimen democráticos, es la libertad, y de libertad aparece henchida la democracia; pero un régimen así, radicalmente falso y con iguales facilidades y propensiones para el bien y para el mal, no puede ser un régimen aceptable.

Una de las más gratuitas y erradas afirmaciones que se han hecho respecto al espíritu de Platón es la de que su antidemocratismo está enraizado en un mezquino espíritu de casta, tesis conocidísima de Popper: su familia, aunque de la mejor nobleza, había seguido una tendencia más bien abierta y liberal que

exclusivista y conservadora; una influencia familiar no puede por lo demás rastrearse por parte alguna en el pensamiento político del filósofo y los tonos de su condenación de la democracia no tienen, aunque otra cosa se diga, la acritud del odio racial. Platón llegó a ella por dos caminos distintos: uno, el de su experiencia política y personal, y otro, el de su doctrina de la técnica, recibida esta última de Sócrates, su maestro. Si hemos de creer lo que se dice en la carta VII, cuya autenticidad es hoy generalmente admitida, lo que separó para siempre a Platón de sus conciudadanos en la esfera política fue la condena y muerte del propio Sócrates en el año 399.

El discípulo ha hablado de ella con una cierta amargura en su diálogo *Gorgias* (521 y sigs.): Sócrates mismo pronostica allí su juicio y su sentencia y compara la asamblea popular que ha de condenarle con un tribunal de niños ante el que un médico es acusado por un cocinero. Inculpa éste a aquél por la dureza de sus tratamientos, el rigor de sus prescripciones y el mal sabor de sus pócimas y les pone por contraste la dulzura y variedad de los manjares que él prepara; en vano el médico alegará que todo el sufrimiento que él impone está enderezado a la salud de los niños mismos, pues el tribunal de éstos no le hará caso y, diga lo que diga, tendrá que resignarse a la condena.

Tal es la imagen que Platón se forma de la democracia y que persiste en *La república*: un demo menor de edad e insensato y unos demagogos que le arrastran a su capricho abusando de su incapacidad y falta de sentido. En un pasaje (488a-e) presenta a aquél como un patrón robusto ciertamente, pero sordo, cegato a ignorante, con el que juegan a su antojo los marineros que lleva en su barco; en otro (493a y sigs.), como un animal grande y fuerte cuyos humores y apetencias estudian los sofistas para aceptarlos como ciencia, esto es, con el fin de sacar de ese estudio normas para su manejo. Platón, pues, no tiene hiel para el demo aunque la tenga para los demagogos: los tonos en que habla de aquél van desde la compasión a la ironía. «Cuando agravia -dice en 565b- no lo hace por su voluntad, sino por desconocimiento y extraviado por los calumniadores.» Tales

opiniones eran de esperar, por otra parte, en un hombre que había sido discípulo afecto de Sócrates y que además había recogido la experiencia de aquel agitado y triste período de la historia de Atenas, aquel final del siglo v que tan bien conocemos por los relatos de Tucídides y Jenofonte.

La democracia había tenido su época de esplendor y ufanía, pocos años antes del nacimiento del filósofo, bajo la dirección de Pericles. Este mismo, en un discurso famoso que, sin duda con fidelidad de conceptos, nos ha transmitido Tucídides, había celebrado sus excelencias con ocasión del funeral de los caídos en el primer año de la guerra arquidámica: es un pregón de las calidades y ventajas de la democracia al que Platón parece poner, muchos años después, la sordina de sus ironías.

La derrota exterior y la descomposición interna de Atenas habían sido un amargo comentario a las arrogancias de su primer estratega. Ya Platón le había condenado en el *Gorgias* juntamente con otras grandes figuras de la historia de su patria, como Milcíades, Cimón y Temístocles; se puede suponer lo que pensaría de los hombres de la edad posterior, los improvisados e insensatos políticos que jalonaron con su desatentada actuación la trágica pendiente de la derrota: el curtidor Cleón o el fabricante de liras Cleofonte sin contar a Alcibíades, el punto negro en la sociedad de los discípulos de Sócrates. Hombres que alucinaron algún día al pueblo con sus declamaciones o pasajeras victorias para dejarlo caer finalmente en la catástrofe sin remedio.

Tucídides había dicho (I65, 9) que en la época de Pericles, la más gloriosa de la democracia, ésta no había existido más que de nombre: la realidad era la jefatura de un solo varón, el primer estratega. Para Platón, toda la democracia no había sido más que demagogia en el sentido etimológico de la palabra (cf. 564d); y los demagogos, unos embaucadores del pueblo que, en vez de atender a la mejora de éste, habían cuidado sólo de su propio aventajamiento halagando y engañando a la multitud con el arte bastardo de la oratoria. A todos ellos oponía la figura de

Sócrates, «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, en tratar el verdadero arte de la política y el solo en practicarlo, alguien que no hablaba en sus perpetuos discursos con un fin de agrado, sino del mayor bien» (Gorg. 521d). Y éste era el hombre a quien había condenado a muerte la propia democracia de Atenas.

Pero, si la oposición a la democracia era en Platón fruto de su desengañadora experiencia, había llegado también a ella en virtud de una doctrina, fundamental en el tratado de *La república*, pero cuya procedencia socrática es indudable: la doctrina o principio de la técnica. La mayoría de los ciudadanos atenienses residentes en la ciudad se contaban entre los llamados demiurgos, artesanos o artistas, hombres de oficio o de profesión liberal. Dotado aquel pueblo como ningún otro de un seguro sentido de la belleza y de un vivo afán de saber (Tucíd. II 40, 1), es natural que alcanzase en sus obras y realizaciones una perfección que en algunos casos sería la admiración de los siglos; y natural también que, conscientes de ello, tuviese cada uno el orgullo de su arte, observase solícitamente los secretos de sus procedimientos y los transmitiese a sus hijos en larga y pormenorizada enseñanza.

El sentido de la técnica era, pues, muy vivo en estos profesionales; pero los mismos hombres que así apreciaban las dificultades del acierto y del éxito en un oficio manual o un estudio especializado, se creían capaces de desempeñar sin ninguna particular preparación las funciones públicas en el ejército o en la asamblea y aun, como hemos visto, la propia dirección de los asuntos del Estado.

Esta supuesta capacidad era también motivo de presunción y de arrogancia. En el ya citado discurso de Pericles hay claras manifestaciones de estos sentimientos: allí se recuerda, por lo que toca al ejercicio militar, que los lacedemonios tratan de alcanzar la fortaleza viril con un largo y penoso ejercicio, que comienza en la primera juventud, mientras que los atenienses, con una vida libre y despreocupada de todo ello, consiguen los mismos resultados (II 39,1); se afirma que los ciuda-

danos, aun dedicando su atención a sus asuntos domésticos y quehaceres privados, entienden cumplidamente los negocios públicos (40, 2), y que un mismo varón puede mostrarse capaz de las más diferentes formas de vida y actividad con la máxima agilidad y gracia (41,1). Estas afirmaciones de la capacidad general para la política son siempre del agrado del pueblo, pero, interpretadas a su capricho y dando alas a la audacia y a la improvisación, traen las consecuencias que son bien conocidas en la historia de Atenas.

Fue Sócrates quien vino a oponerse a ellas con su principio de la técnica. Creador de la ciencia de la vida humana con su fundamento natural y su fin inmanente, tuvo por capital empeño el convencer a los hombres de su tiempo de la necesidad de esa ciencia y de su incomparable importancia. Y para ello aprovechaba hábilmente aquel vivo sentido de la técnica que, en otros campos más restringidos, tenían, como hemos visto, sus conciudadanos. «¡Oh, Calias! -preguntaba al rico personaje de ese nombre-. Si tus hijos, en vez de tales, fueran potros o terneros, tendríamos a quien tomar a sueldo para que los hiciese buenos y hermosos con la excelencia que a aquéllos les es propia; y sería algún caballista o campesino. Pero, puesto que son hombres, ¿a quién piensas tomar por encargado de ellos? ¿Quién hay que sea entendido en tal ciencia humana y ciudadana?» (*Apol.* 20a-b). No se cansaba de advertir la necesidad de un especial conocimiento para el desempeño de las funciones públicas, empezando por el ejercicio militar; le parecía locura que se designasen los magistrados por sorteo, siendo así que nadie querría seguir tal procedimiento para la elección de un piloto, un carpintero, un flautista a otro operario semejante cuyas faltas son menos perjudiciales que las de aquellos que gobiernan el Estado; es absurdo igualmente -decía- que se sancione a un hombre que trabaja estatuas sin haber aprendido estatuaria y no se castigue al que pretende dirigir los ejércitos sin haberse preocupado de conocer la estrategia, cuando es la suerte de la ciudad entera la que se le entrega en los azares de la guerra .

En otra ocasión le vemos hablando con Glaucón, el hermano de Platón, que, aún en su primera juventud, se empeñaba en arengar al pueblo y dirigir los asuntos de Atenas; y en el interrogatorio queda al descubierto la absoluta ignorancia del joven en lo tocante a la situación financiera, militar y económica de la ciudad. Estos pensamientos socráticos son puestos por Platón como base de su tratado. «Se prohíbe -dice en 374b-c- a un zapatero que sea, al mismo tiempo que zapatero, labrador, tejedor o albañil; ¿cómo puede permitirse que un labrador o un zapatero o cualquier otro artesano sea juntamente hombre de guerra si aun no podría llegar a ser un buen jugador de dados quien no hubiese practicado asiduamente el juego desde su niñez?»

En todo esto, sin embargo, no aparece sino un aspecto vulgar y previo del requerimiento socrático; porque el arte militar y el político entran dentro de aquella «ciencia humana y ciudadana», de aquel estudio del hombre que no es completo si no considera a éste en sociedad. Ese conocimiento del hombre -porque hombres han de manejar así el general como el político- vale más que la simple práctica de la guerra o la buena información en otros campos de la administración pública. Ello explica la paradoja de que Sócrates justifique la elección de un estratega sin otros méritos que los de llevar bien su casa y saber organizar los coros del teatro: este tal ha demostrado que sabe operar con hombres y ello representa positivamente más que los empleos de locago y taxiarco y las cicatrices que ostentaba su contrincante.

Este arte de tratar a los hombres, es decir, de conducirlos a su bien, no es, elevado a la categoría de conocimiento racional, otra cosa que la filosofía. Ella constituye, pues, la verdadera ciencia del político: la justicia y la felicidad de la ciudad son secuelas del conocimiento filosófico del gobernante, advertido y acatado por los gobernados; pero tal conocimiento no puede ser alcanzado por la multitud y, por tanto, ésta no debe asumir funciones rectoras. Cuando Critón advierte a Sócrates de la necesidad de tener en cuenta la opinión de la multitud (Crito 44d), por ser ésta capaz de producir los mayores males, como se ha visto

en el propio caso de la condena del filósofo, Sócrates responde: «Ojalá fuera capaz la multitud de producir los mayores males para que fuese igualmente capaz de producir los mayores bienes, y ello sería ventura; pero la verdad es que no es capaz de una cosa ni de otra, porque no está a sus alcances el hacer a nadie sensato ni insensato y no hace sino lo que le ocurre por azar».

La capacidad de hacer más sensatos, esto es, mejores a sus conciudadanos es lo que el Sócrates platónico exige del político, y por no haberla tenido aparece condenado el mismo Pericles; el pueblo, como se ha dicho, es radicalmente incapaz de ello. Y con esto queda pronunciada la condena definitiva de la democracia. Pero la descripción que Platón hace de ella no quedaría completa a nuestros ojos si al lado de sus razonamientos abstractos no pusiéramos la animada pintura de la vida ateniense que nos hace al hablar del Estado y del hombre democrático en uno de los trozos de más valor literario de toda la obra.

Allí vemos el régimen en su hábito externo, con aquel henchimiento de libertad, anárquica indisciplina a insolencia agresiva que, como si estuviese en el ambiente, se transmite a los esclavos y a las bestias, de modo que hasta los caballos y los asnos van por los caminos sueltos y arrogantes, atropellando a quienquiera les estorba el paso; libertad tan suspicaz que se irrita y se rebela contra cualquier intento de coacción y que para guardar perpetua y plena conciencia de sí misma termina por no hacer caso de norma alguna (563c-d). Ni Tucídides ni Aristófanes nos han dejado cosa mejor sobre las fiasquezas políticas de Atenas.

Las consideraciones que van expuestas nos explican la renuncia de Platón a aquella solución del problema de la fidelidad del poder público que consiste en que éste sea ejercido por la sociedad misma. Sin idea de sistema representativo ni de balanza de poderes y de acuerdo con su doctrina de la técnica, no queda otra cosa que crear un cuerpo especializado de ciudadanos que desempeñe las funciones directivas del Estado: y a esta creación está consagrado en gran parte el tratado de *La república*.

Tiranía y oligarquía

La separación del poder es condición previa para la buena marcha de la ciudad, pero no tiene por sí eficacia alguna; antes bien, puede conducir a una situación mucho peor que la de la democracia si el que lo asume es un tirano. Platón había conocido en su primer viaje a Sicilia (hacia el 388) un caso auténtico de tiranía en el régimen de Dionisio. El hombre tiránico es el que deja sus bajos apetitos por dueños de sí mismo, y el tirano político, el que, una vez conseguido el poder, los entroniza sobre la ciudad entera. Después de los tonos de vivo humor con que ha pintado a la democracia, la prosa platónica se hace inusitadamente grave y sombría y entra en una especie de lírica acritud al hablar del tirano. Y aun hay un pasaje en que el autor irrumpe inesperadamente con su propia experiencia en el diálogo de sus personajes.

Todo nos aparece ahí con el vigor que a lo atentamente observado sabe dar un espíritu genial: el doble empeño del tirano de asegurarse al demo y acabar con sus propios enemigos; su crueldad a inexorabilidad para con éstos y su adulación de la multitud; el miedo que le acosa y la necesidad consiguiente de vivir siempre custodiado; la precisión de hacer la guerra por razones de política interior; su intolerancia de todo hombre de valía, animoso, prudente o simplemente rico; su soledad en un círculo de gentes ruines que le odian en el fondo de su ser; en fin, la servidumbre del alma del tirano y, en consecuencia, la servidumbre del pueblo a quien él domina, «esclavo de sus propios esclavos».

El retrato está hecho con rasgos tomados de Dionisio I de Siracusa, de Periandro de Corinto, de Pisístrato y de otros tiranos y era sin duda necesario para completar el cuadro de los regímenes políticos existentes en Grecia, así como para demostrar la tesis, fundamental en *La república*, de que la extrema injusticia va acompañada de una extrema infelicidad; pero su mérito principal está en el maravilloso poder de representación con que Platón lo traza. Sea cualquiera la

verdad histórica, este trozo parece atestiguar que el autor ha sentido en su propia carne la crueldad del tirano.

La democracia ateniense y la tiranía siracusana daban al filósofo modelos vivos de dos regímenes políticos existentes en su tiempo. Quedaba un tercero, la oligarquía lacedemonia, de la que Platón tenía menos directo conocimiento, pero que era objeto de frecuente consideración en los círculos cultos de la propia Atenas. Había sido ésta derrotada en la guerra contra Esparta; la tesis periclea de la superioridad ateniense en virtud de un determinado tenor de vida y una determinada constitución política estaba sujeta a revisión en el ánimo de los vencidos. Preguntábase éstos si no serían aquéllos más bien los motivos de su debilidad. Por otra parte, la vida espartana aparecía como la primitiva y genuina de todos los griegos ya ella se volvían los ojos con la simpatía que inspiran, sobre todo en los tiempos de desgracia, los sanos y olvidados usos de la antigüedad.

Pero, cuando no se mezclaba un interés político -y éste era el caso en el sereno ambiente de la sociedad socrática- la devoción consagrada a las cosas lacedemonias resultaba un tanto remota, contemplativa y nada operante. Sobre todo, no llegaba a ofuscar el sentimiento patrio ni la conciencia de la superioridad que conservaban los atenienses en la esfera del espíritu. Sócrates podía ciertamente lamentarse (Jenof. *Mem.* III 5, 15) de que éstos no imitasen a los lacedemonios en el respeto a los ancianos, en la práctica de los ejercicios corporales, en la concordia mutua, en el estudio especializado del arte militar; pero su recuerdo de las glorias de antaño y aun otras realidades presentes le convencen de que, por debajo de estas deficiencias de hábito, hay en ellos una íntima excelencia que puede hacerles de nuevo, con fácil corrección, superiores en todo a sus rivales. Análogas son las ideas del Sócrates platónico en el *Alcibíades I*, donde, después de extenderse en consideraciones sobre la grandeza de Lacedemonia y Persia en linaje, fuerza y riquezas, termina aconsejando al joven sobrino de Pericles el cumplimiento del precepto «conócete a ti mismo», que

le llevará a la convicción de que los atenienses sólo pueden vencer a sus enemigos mediante la aplicación y el saber.

El elogio de la vida espartana, no ya en los pormenores de su constitución, sino en el espíritu que la animaba y en las líneas generales de su estructura social, se había convertido en un tópico de los tiempos; pero ese elogio nos da en general la impresión del que hace el hombre de la ciudad cuando, alabando la vida sencilla y honrada de la gente del campo, en nada piensa menos que en cambiarse por ella, porque en el fondo estima que su propia vida tiene otras ventajas a las que aquélla no ofrece compensación. El famoso usurero de Horacio tiene un fondo humano que, con distintas variedades, se muestra con frecuencia en la historia.

Lo que Platón dice en *La república* acerca de aquel «régimen tan generalmente alabado de Creta o de Laconia» está dentro del mismo ambiente. La distinción entre timarquía y oligarquía parece corresponder simplemente a dos grados de evolución de la misma sociedad lacedemonia, alcanzado el primero en el siglo V y el segundo en el IV; ambos regímenes son considerados como superiores a la democracia sin dejar de ser por ello regímenes enfermos, verdaderas afecciones de la ciudad. A la misma timocracia, el mejor de los dos, no se le escatiman los rasgos desfavorables y aun odiosos, como la avaricia y la hipocresía, tomados en su mayor parte de la propia realidad de Esparta.

No recogió Platón de ésta la disposición de las magistraturas e instituciones, como los reyes, los éforos o el consejo; sus ventajas son simplemente de hábito y estructura social. El poder está en manos de unos pocos selectos, pero les falta el elemento razonador, es más, hay allí una aversión a entregar el mando a los más sabios. Estos regímenes adolecen, pues, de falta de verdadera cultura o, en último término, de filosofía.; y la filosofía, hay que agregar, se hallaba, bien que sin informar al Estado, en la democracia ateniense.

Como queda dicho, los cuatro regímenes reales de que hemos hecho referencia se presentan en *La república* en un proceso de degeneración conforme a una representación común en la antigüedad. Platón concebía lo primitivo como lo más perfecto, y, a partir de ese régimen admirable de tiempos remotísimos y no atestiguados, se sucedían las cuatro formas políticas de la ciudad por este orden: timarquía, oligarquía, democracia, tiranía. La evolución del Estado tiene su paralelo en la evolución del individuo: el predominio de cada una de las partes del alma corresponde al predominio de una determinada clase social en aquél, y así el individuo timocrático pasa a hacerse oligárquico, el oligárquico se convierte en democrático y este último en tiránico. Excesivo es, sin embargo, afirmar que Platón ha creado con ello la filosofía de la historia y equiparar esta parte de su obra a las sistematizaciones de Hegel, Comte o Marx.

En realidad los principios que informan esta exposición son bien sencillos y visibles: primeramente el de la decadencia histórica, que, como ya hemos dicho, no es exclusivo de Platón, sino corriente y admitido en casi todo el pensamiento antiguo. Con él se combina un enlace de sucesión establecido sobre la creencia general de que el régimen espartano era el primitivo de todos los pueblos griegos y de él había nacido en Atenas la democracia. Agréguese la evolución que, en tiempos del filósofo, había sufrido ese régimen pasando de democracia a oligarquía; y finalmente el hecho de que la democracia había dado lugar en Siracusa a la tiranía de Dionisio I. Lo que Platón ha puesto de su cosecha es el admirable análisis psicológico del cambio por que van pasando los individuos y los regímenes; y este análisis es fruto de su observación y su experiencia de Sicilia y principalmente de Atenas.

Aun no llegando a madurez, los diversos regímenes y constituciones que brotaban en el vivero ateniense podían ser advertidos y calculados en su desarrollo por un alma sagaz y profunda como la de Platón. Ahí veía surgir los cambios del Estado en un ambiente familiar y casero, unidos a eternas y vulgares tendencias del espíritu humano; recuérdese, por ejemplo, aquella madre dolida e indignada que

representa vivamente a su hijo el fracaso y la infelicidad de su padre y le excita a seguir distinta y más provechosa conducta, o la pintura de la general indisciplina doméstica en el Estado democrático. La verdad de este proceso no es verdad histórica, sino psicológica; aquella verdad de las buenas ficciones, de la que se ha dicho que es superior a la de la historia. Verdad típica y ejemplar, que no excluye que las cosas puedan suceder de otra manera; Platón mismo apunta la posibilidad de la regeneración del hombre democrático, y no hay razón para sostener que en su mente la única salida de la democracia sea la tiranía.

Las teorías políticas

La construcción política de Platón no surge sólo de la contemplación de las realidades de su tiempo y de la insatisfacción que le inspiran, sino de su repugnancia contra las teorías políticas corrientes. Hechos y doctrinas van siguiendo un proceso paralelo. El pensamiento griego se aplicó primeramente a la contemplación de la naturaleza, al estudio de sus leyes, a las conjeturas sobre la composición del mundo físico. El Estado queda incluido en el universo natural y, por lo tanto, resulta tan irreformable como la naturaleza misma; es indiferente que los conceptos de justicia y ley se transporten de lo físico a lo humano o se siga el proceso inverso: todo permanece dentro de lo fatal e inevitable.

Podemos imaginarnos a un supuesto labrador asiático que siente cómo llega hasta él la acción despótica del Estado, bienhechora o nociva, ya para defenderle, ya para cobrarle el tributo, pero en uno y otro caso la cree tan ineludible como la lluvia que fecunda sus mieses o el granizo que las destruye. A esta disposición meramente pasiva del individuo corresponde la identificación teórica de la ley estatal con la ley física.

Terrible revelación la de que el hombre puede actuar sobre el Estado, cambiar su constitución y modificar así su propia suerte en cuanto le parece más miserable y dolorosa. y esta revelación la tuvo el hombre griego: él podía observar las cosas

más de cerca por la misma pequeñez de la polis, advertir la debilidad de los detentadores del poder y adivinar en consecuencia el poco esfuerzo que requería su derrumbamiento. Platón mismo, al tratar del origen de la democracia, ha pintado el caso de una manera viva y sustancialmente verdadera (556c y sigs.). Los hechos confirman las esperanzas y el poder cambia de manos; entonces ya no puede creerse en el origen divino de aquél y la idea del fundamento natural del Estado deja paso a la de la convención (*nómos*).

El peligro, sin embargo, es que todo lo convencional puede ser requerido de cambio y proclamada, frente a la antigua doctrina del Estado-naturaleza, la del individuo-naturaleza, se deja el camino abierto a los asaltos del egoísmo y del capricho y, en último término, a la teoría de la fuerza, que sólo puede llevar a la tiranía o a la destrucción de la sociedad. Homero había enseñado que los reyes reciben su cetro de Zeus; Hesíodo había dado a la Justicia progenie divina; Heráclito había concebido el orden del Estado como una parte del gran orden del cosmos; pero el griego observaba tal variedad de regímenes entre las gentes de su raza y tal sucesión de ellos dentro de una misma polis, que no podía menos de plantearse el problema de cuál de esos regímenes era el mejor, con lo que se creaban los fundamentos de la necesidad de una ciencia para la política.

Pero antes había que pasar por la gran crisis representada por la Sofística. Los sencillos y no razonados principios de la moral tradicional, la misma religión heredada, eran demasiado débiles para resistir el choque de calamidades tales como había padecido la generación de fines del siglo V y principios del IV: violadas todas las normas de la conducta humana y sumergidos en la catástrofe ciudades, familias e individuos, no parecía haber otra consigna sino la de sálvese quien pueda, y la máxima de que cada cual no valía sino lo que su propia fuerza informaba la vida toda, así en las relaciones ciudadanas como en las internacionales.

Atenas había pasado por la peste, la derrota, el hambre y el terror: cómo relajaba más y más cada nuevo desastre la moral de sus ciudadanos ha sido magistralmente referido por Tucídides, especialmente en III 82 y sigs. Y las doctrinas seguían el paso de los acontecimientos y del estado social.

Los griegos tenían en las relaciones internacionales algunas normas heredadas de antiguo con base religiosa, tales como la del respeto al pacto jurado y la de la inviolabilidad de los mensajeros; pero, además de que estas normas fueron muchas veces quebrantadas, la guerra en sí no era otra cosa que una gigantesca aplicación del principio del derecho del fuerte. En las conversaciones que precedieron a la apertura de la gran campaña, los atenienses habían declarado a los lacedemonios que «los que pueden imponerse por la fuerza no tienen necesidad alguna de justificación». Hay que recordar además -y esto lo comprenderá mejor nuestra generación que las precedentes- que la lucha entre Estados tomó en gran parte carácter de lucha de regímenes, de pugna entre democracia y oligarquía, y en consecuencia la oposición política de cada ciudad resultaba aliada de los enemigos de ella o, por lo menos, partidaria de la composición y de la paz.

Sus probabilidades de triunfo aumentaban con las derrotas de la propia patria y, cuando la situación era más desesperada, los que se empeñaban en mantener el régimen tradicional, y con él la guerra, aparecían como responsables de la consumación de su ruina: de aquí aquellas sediciones y guerras civiles en las que, como sucede siempre, el atropello y la crueldad rebasaban los límites comunes en la guerra entre Estados poniendo colmo a la inhumanidad y al horror. En Tucídides y en Jenofonte, en Aristófanes y en Lisias hallamos reflejado aquel ambiente de tenebrosa desconfianza que precedía a las revoluciones y aquel miedo inefable en medio de la lotería de la muerte: vemos, durante el régimen de los Treinta, a los ciudadanos y los metecos ricos sorprendidos en la calle o en sus propias casas y entregados a los ejecutores para que les hiciesen beber la cicuta; a los oligarcas radicales arrastrados por la inexorable necesidad del tirano a deshacerse,

saltando sobre la jurisdicción ordinaria, de sus colegas más moderados; a la multitud preguntando anhelosa hasta dónde iba a llegar aquello y a los tiranos mismos espantados de su propio miedo y tratando de ahogarlo en sangre.

La reconciliación y la amnistía impuestas en gran parte por los lacedemonios mismos no terminan con el rencor de los espíritus; y el ingenio de los agraviados se empleaba en buscar argucias para eximir el caso de sus enemigos de las normas de perdón establecidas. Los ciudadanos honrados y hasta cierto punto neutrales vinieron a ser desde un principio víctimas de ambos bandos, pues su supervivencia misma resultaba odiosa en medio de la general matanza.

Es muy probable que el proceso de Sócrates tuviese por motivo real una de esas venganzas políticas disfrazada con otras imputaciones que, en opinión de los acusadores, habrían de hallar, como en efecto hallaron, favorable acogida en el ánimo de los jueces populares. En semejantes situaciones sucumbe la moral del hombre medio y los ambiciosos de altura aceptan con gusto las doctrinas que justifican sus desafueros. Queda siempre una esperanza de remedio mientras hay reacción en las conciencias; pero, cuando éstas han hallado una fórmula valedera de acomodamiento, nada cabe esperar. y éste era el mayor peligro: porque lo que se había proclamado ya ocasionalmente como norma de las relaciones internacionales y de partido iba abriéndose camino en el campo de la enseñanza pública merced a los sofistas. Profesáronse éstos «maestros de vida»; en realidad enseñaron un «arte de vivir» del que faltaron desde un principio los fundamentos tradicionales de la religión y la moral. Desentendidos de los problemas de la ciencia natural, cuyos cultivadores habían mostrado una diversidad de doctrinas que hacía desconfiar de obtener en ella resultados positivos, volvieron su mirada hacia el hombre, al que ya Protágoras designó como «medida de todas las cosas».

Dicho sofista acudió por primera vez a Atenas poco después de mediado el siglo v y en aquella época le confió a Pericles el bosquejo de una constitución para

Turios, la colonia panhelénica; debió de estar también allí en 422-421 y últimamente en 411, fecha en que fue acusado por Pitodoro, uno de los Cuatrocientos. La doctrina moral y política de Protágoras, de apariencia conservadora y respetuosa con las máximas corrientes, contenía ya en sí dos gérmenes de disolución que habían de madurar en las enseñanzas de los sofistas posteriores. En discrepancia con las leyendas recibidas y la concepción común de la antigüedad, sostuvo que la vida salvaje fue la primitiva de los humanos y que éstos, para no ser aniquilados por las fieras, tuvieron por fuerza que congregarse en ciudades. Allí hubieran perecido también en mutua lucha si no hubiesen recibido el don divino de la justicia (*díke*) y el pudor (*aidós*); pero el papel de los dioses en la representación protagórica termina con esto y los hombres no vuelven a saber de ellos, porque jamás se les muestran y ni siquiera tienen posibilidades de comprobar su existencia. Sin negar taxativamente que existan, Protágoras prescinde de ellos en su arte de vivir; el ser humano se ha de valer por sí mismo y es, como queda dicho, la medida de todas las cosas.

Aplicado este principio al orden moral, sustituido el respeto a los dioses y la confianza en ellos por la confianza en las propias fuerzas y eliminadas, con su mediocre fundamento religioso, las débiles barreras de la justicia y el pudor, compréndese que la doctrina de Protágoras quedase pronto en algo enteramente de acuerdo con las terribles e inhumanas prácticas de la época, anteriormente referidas. Un evidente avance en este sentido realizó Gorgias de Leontinos, que llegó a Atenas, como embajador de su ciudad, el año 427, fecha probable del nacimiento de Platón, y con su enseñanza retórica y sus dotes de orador ejerció allí un influjo extraordinario y decisivo. Su desentendimiento de las ideas morales fue mucho más claro y resuelto que el de Protágoras; su enseñanza tenía por exclusivo objeto el arte de triunfar en la vida pública, sin empleo de violencia exterior, por la fuerza mágica de la oratoria.

Este arte contaba ciertamente con la eficacia del razonamiento que domina la inteligencia, pero mayormente con el hechizo ejercido en el alma por el elemento

sensible, la música de la lengua. Del éxito oratorio se derivan el honor, la gloria y el poder, que es todo cuanto puede ambicionarse; el fin inmediato del discurso, el sentido en que ha de mover los ánimos es indiferente. La justicia y el pudor de que hablaba Protágoras quedan reducidos al nivel de preocupaciones humanas que el orador debe tener en cuenta para no exponerse a fracasar al contradecir la opinión general de su auditorio. El mismo Gorgias trató en sus discursos temas elevados de gran aceptación; pero era natural que en la vida ordinaria reservase sus opiniones y no quisiese llamarse filósofo, sino sólo orador (*rétor*). Una buena prueba de su resistencia a pronunciarse en privado sobre asuntos trascendentales la tenemos en el diálogo de Platón que lleva su nombre.

Lo que Gorgias había establecido en el campo de la oratoria no había por qué dejarlo reducido a ésta, y su extensión suponía la proclamación del derecho del fuerte en los diversos órdenes de la vida. La doctrina de la fuerza como elemento dominante en las relaciones humanas aparece enunciada en el *Gorgias* por Calicles y en *La república* por Trasímaco; la diferencia está en que el primero trata de darle una base teórica en su conformidad con la naturaleza y el segundo, más empírico, se aferra en presentarlo como una realidad universal e innegable. Calicles ha sido comparado con Nietzsche; Trasímaco, con Hobbes.

Que estas doctrinas demoleadoras no eran ni mucho menos una invención de Platón lo muestran con prueba irrefutable los fragmentos conservados del sofista Antifonte: profesó éste sobre el origen de la sociedad opiniones semejantes a las ya mencionadas de Protágoras, pero aseguró que el *nómos* humano y las leyes de la ciudad violentan el estado de naturaleza y son verdaderas añadiduras (*epítheta*) puestas por estatuto y convención a las leyes naturales. Estas últimas son las únicas que presentan carácter de necesidad; a las otras sólo se les debe obedecer en presencia de aquellos que las han hecho, pero cuando nadie lo observa conviene escaparse de ellas y vivir conforme a naturaleza, lo cual no tiene nada de vergonzoso ni de punible. Entre los ejemplos de estas leyes añadidas está

nada menos que la que prescribe el cuidado de los padres; Antifonte no se abstiene de lo más escandaloso.

La relación entre las teorías y los hechos es indudable; pero echamos de menos un testimonio directo sobre ella. Tucídides ha llamado la atención, en distintos pasajes de su obra, sobre la corrupción de los griegos de su tiempo; nos ha descrito el naufragio de las normas morales y las causas del mismo; ha puesto igualmente más de una vez la doctrina del derecho del fuerte en boca de sus personajes; pero no nos ha dicho una palabra sobre la influencia de los sofistas. Indudablemente los hechos precedieron a las teorías, porque el abuso de la fuerza es tan antiguo como el hombre mismo; pero la formulación y enseñanza de las normas de conducta corrientes en época tan desgraciada no sólo las extendían ampliamente en la ciudad, sino que amenazaban con sofocar toda recta doctrina ética y acabar en consecuencia con la civilización. Tal fue el peligro con que se enfrentó Platón en sus libros de *La república*.

Las discusiones sobre el «mejor estado», tan propias, como queda dicho, del mundo griego, tienen ecos frecuentes en la literatura. Heródoto (III 80) traspone con todo desembarazo una de estas discusiones a Persia y nos presenta a los conjurados contra los magos conversando, después de la matanza de éstos, sobre la forma de gobierno que debería establecerse. Otanes habla en favor de la democracia; Megabizo está por la oligarquía; Darío, el que triunfa, por el poder monárquico. El mismo Heródoto advierte que estas discusiones resultarán increíbles para algunos de los griegos. Eurípides, que en tantos aspectos ha reflejado la vida de su época, da entrada más de una vez en sus tragedias a disputas semejantes e igualmente nos las recuerda Isócrates. En una ciudad tan agitada por la lucha de los partidos como Atenas no podía faltar tampoco el panfleto político: no se ha conservado, sin embargo, del género más que un escrito, *La constitución de Atenas*, atribuido erróneamente a Jenotonte, escrito hacia el 425 a.C. y cuyo autor es hoy generalmente conocido con el nombre de «el viejo oligarca» por la tendencia que representa.

Más interesantes como antecedentes inmediatos de Platón son los tratados normativo-constructivos cuyos primeros autores fueron jonios y de los que tenemos noticia por Aristóteles. Es uno Fáleas de Calcedón, que vio la causa de las disensiones civiles en las perturbaciones económicas y entendió en consecuencia que había que restablecer la igualdad en la propiedad de la tierra. Hipódamo de Mileto está aún más cerca de Platón; crea una república con las tres clases de los artesanos, labradores y guerreros. Estos últimos, a diferencia de los platónicos, pueden gozar de propiedad; pero tal propiedad ha de tener carácter público. Así, con la comunidad de bienes y con la especialización se hacen aptos para cumplir desembarazadamente su cometido. La especialización es también, como hemos visto, un principio socrático-platónico; pero el resto de la construcción de Hipódamo se parece más bien a la realidad ateniense: los gobernantes son elegidos por el pueblo y éste está formado por las tres clases mencionadas.

Guardianes y gobernantes

Platón pone el origen de la sociedad en la necesidad de una cooperación entre los hombres para la satisfacción de las necesidades humanas, esto es, en el principio de la división del trabajo. Este principio queda a su vez incluido en otro más general, el de la función específica. Labradores, albañiles, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, pastores, comerciantes, traficantes, etcétera, tienen forzosamente que ayudarse unos a otros con sus respectivas labores y productos: obreros asalariados que arriendan su fuerza física vienen a agregárseles (371e). Todos ellos constituyen la ciudad original, primitiva y rudimentaria.

Aumentadas las necesidades hay que aumentar también el número de las profesiones: la ciudad se agranda y se complica. Lo singular es que Platón, al explicar este desarrollo, no crea preciso establecer ninguna función pública hasta que, por el crecido número de habitantes y la insuficiencia del territorio, se siente la necesidad de atacar a los vecinos y la inseparable de defenderse de ellos.

Entonces se crea la clase militar de los guardianes, de la que después ha de salir la de los gobernantes.

Enunciadas las cualidades de cuerpo y alma que han de poseer esos guardianes, Platón, preparando ya el ulterior desarrollo de sus clases rectoras, agrega que deben tener también un natural filosófico. La necesidad de esta dote, igual que la de las demás, se infiere por un procedimiento original de Sócrates, pero favorito de Platón: la comparación con el mundo animal. En los perros, guardianes por excelencia -viene a decir-, hay un gran afán de conocer, puesto que sólo por serles conocido distinguen al amigo del enemigo .

El establecimiento de las clases tiene por objeto el bien de la ciudad y se inicia prácticamente en la fundación de ésta por la selección de los que han de ser guardianes en virtud de sus cualidades naturales. Con el mismo fundamento son escogidos después, entre los guardianes, los filósofos-gobernantes, que han de ser los mayores en edad y los mejores de entre ellos. En una larga y solícita observación y repetidas pruebas han de mostrar que no declinan de su servicio y devoción al Estado y que «permanecen fieles a la música que han aprendido». Con ello quedarán tales hombres como los verdaderos y perfectos guardianes y a los otros que hasta ahora recibían ese nombre se les reservará el más modesto de «auxiliares».

Las diferencias de naturaleza entre las distintas clases están representadas en el mito de los metales (415a y sigs). Platón cree que de ordinario los hijos heredarán las cualidades de los padres; pero, en el caso de que no sea así, el nacimiento no tendrá fuerza contra el interés común y los hijos nacidos de una clase superior pueden ser relegados a otra inferior, mientras que los de la inferior serán ascendidos a la superior. Son, pues, clases abiertas y no castas; y si más adelante Platón, con su doctrina eugenésica del número, cree poder asegurar la conservación en los hijos de la índole de los padres, esto no entra ya en el campo

propio de la ciencia política; siempre queda subsistente la norma de que han de ser los más aptos quienes ocupen el poder.

El rasgo más saliente de *La república* platónica, para muchos que conocen el tratado sólo de referencia o lo han leído con poca atención, es su constitución comunista. Rasgo llamativo en todos los tiempos, sobre todo por lo de la comunidad de mujeres; interesante antaño, porque se le comparaba con prácticas y modos de la primitiva sociedad cristiana, e interesantísimo hoy, cuando el comunismo, realizado en ciertos países, es tema capital y casi absorbente en las preocupaciones de los demás.

Tomás Moro y otros muchos autores del Renacimiento creyeron que en la ciudad de Platón todo era común y, entendido ello así, las opiniones se dividieron en favor y en contra de semejante concepción; pero la discusión venía ya de Aristóteles, que en el libro II de su *Política* impugnó al maestro con argumentos que se han repetido luego hasta la saciedad. La verdad es, sin embargo, que la comunidad de propiedad y familia, que Platón impone sólo a las clases rectoras, es, por su carácter, fin y extensión, algo inconfundible y que en algún modo está en franca oposición con el comunismo moderno. A diferencia de éste no alcanza a toda la sociedad, sino sólo a una pequeña parte de ella; es medio y no fin; es sacrificio y no satisfacción.

Rechazado el régimen democrático y no habiendo de ser ejercido el poder por la sociedad misma, el tema de la construcción platónica queda reducido a la determinación del órgano propio para desempeñar las funciones públicas. Este órgano ha de estar formado por un número relativamente corto de ciudadanos especializados y consagrados al servicio de los demás. Para la mayor eficacia de su desempeño, Platón desliga a estos hombres de las preocupaciones y afanes de la propiedad y de la familia y los organiza en comunidad.

Tal comunidad se asemeja en muchos de sus rasgos a la de una orden religiosa o de caballería; y, como da carácter y sello a toda la construcción, ésta ha podido ser comparada con el Estado jesuítico del paraguay con la misma Iglesia católica en general. Fuera de aquella comunidad escogida, y es lo que con frecuencia no se ha echado de ver, queda el grueso del cuerpo social. Platón, después de desposeer a la multitud de todo poder político, se preocupa sólo de que tenga aquellas virtudes, templanza y justicia, que la mantengan satisfecha en su situación y la deja vivir una vida corriente de familia, propiedad y trabajo. Ella es la principal beneficiaria del Estado, pues las cosas de éste no le imponen preocupación ni molestia y, en cambio, las clases superiores han de hacerla objeto de su solicitud. «Todo para el pueblo, nada por el pueblo», es una fórmula que se adapta bien al pensamiento de Platón. Los guardianes, en cambio, han de vivir sin bienes propios, pagados a sueldo por la comunidad; no pueden tampoco tener mujer única de su propia elección. Su vida es, pues, doblemente sacrificada, y el autor mismo se da efectivamente cuenta de la poco halagüeña condición de estos hombres.

La abolición de la propiedad, se ha dicho, trae consigo la abolición de la familia: lo cierto es que una y otra se motivan en consideraciones y sentimientos fuertemente enraizados en el alma de Platón. Lo que él prescribe en relación con la comunidad de mujeres es algo no sólo diferente de lo practicado y vivido en las ciudades griegas, sino que, como bien lo advierte, había de chocar escandalosamente con la opinión general. Su único precedente estaba en ciertas referencias de Heródoto a la manera de vivir de los bárbaros agatirsos.

Y, si chocaba con el sentimiento de los griegos, choca aún más con el del hombre moderno, al menos en nuestro mundo occidental. Establecida neta y rudamente para los guardianes la comunidad de mujeres y de hijos, todo lo que se sigue merece calificación de monstruoso: esos matrimonios en determinadas estaciones bajo el patronato del Estado; la crianza en común de los hijos y su alejamiento de las madres apenas nacidos; la creencia de que con ello todos los ayuntados en

una época van a considerar como hijos suyos a los nacidos al tiempo natural y éstos a aquéllos como padres. Dos cosas deja patentes esta exposición: la absorción total del autor en el pensamiento del bien del Estado y su falta de sentido de la vida familiar.

Quizá en su actitud sobre este punto haya influido también lo observado por él en la vida de su maestro Sócrates, víctima, bien que resignada y serena, de una desfavorable situación doméstica. Lo que Platón dice acá Y allá sobre la materia nos da la impresión de que la observa en su aspecto más negro y enojoso, como suele ocurrir en una empedernida soltería; las pesadumbres de la crianza de los hijos y los apuros económicos caseros le parecen tan insoportables que, sólo por estar libres de ellos, y a pesar de todo lo dicho, proclama a los guardianes más felices que los vencedores de Olimpia.

Es claro que él, que no fue esposo ni padre, no podía hallar compensación para tales desazones: su desconocimiento de la índole de los afectos familiares se revela sobre todo en la suposición de que, desaparecida la única sociedad natural donde aquéllos viven y prosperan, han de resucitar como por ensalmo en una comunidad mucho más amplia donde padres y madres no pueden distinguir entre la multitud a aquellos a quienes han engendrado.

Menos en discordia con nuestro modo de pensar está el otro punto de la prescripción platónica con respecto a la relación de los sexos: el de la emancipación de la mujer. La tesis podía hallar apoyo en las costumbres de Esparta y no ya sólo, como la anterior, en las de ciertos pueblos bárbaros (Heród. IV 116). Platón cree que las mujeres tienen, aunque en grado inferior, la misma naturaleza y variedad de aptitudes que el hombre; de ahí que, en principio, puedan desempeñar la mismas funciones que éste, aún las más difíciles y elevadas. Hay, ciertamente, algunas conclusiones exageradas con apoyo en el acostumbrado argumento de la vida animal, pero ya Aristóteles puso en ello la corrección

oportuna observando que el ser humano precisa desde su nacimiento un largo cuidado maternal innecesario en las otras especies.

El brío reiterado de las refutaciones de escuela no debe, sin embargo, hacernos olvidar la nobleza del impulso que mueve a Platón cuando hace estas prescripciones ni engañamos sobre su verdadero carácter. Lo que él desea para sus guardianes es que vaquen para el servicio del Estado, que vaquen para la filosofía, que es la mejor preparación de ese servicio. y en todo ello hay un fondo de ascetismo. Cuando, como queda visto, el filósofo habla por una parte de la dura condición de esos guardianes y por otra de su inefable felicidad, lo hace en el mismo sentido en que un cristiano puede hacerlo de los consagrados a la vida religiosa: como los monjes, quedan aquéllos sometidos a pobreza y a renuncia de la propia voluntad. }

Si Platón ha prescrito, en vez de castidad total, una relación reglamentada de sexos, ello era indispensable, prescindiendo de otras consideraciones de orden general, en una clase cuyas calidades debían a su parecer transmitirse por herencia; pero aun en ello hay renunciación y sacrificio. Bien entendió a Platón nuestro fray Alonso Castrillo cuando transcribe su concepto diciendo «que al amor de la República ninguna cosa se le debe anteponer, y, por tanto, que los hijos y las mujeres y nosotros mismos no debemos dejar de ser comunes, de tal manera que más parezca caridad que lujuria desordenada».

Hay dos puntos, a más de los dichos, que en la vida de los guardianes platónicos nos recuerdan la de las comunidades religiosas modernas: la serie de «probaciones» con que se certifica la aptitud del guardián y los preceptos y reglas minuciosas prescritos para su formación.

La educación en los estados griegos se entendía como «formación del ciudadano» y se hacía por el Estado y para el Estado; claro es que no en todas las ciudades tenía esta norma el mismo alcance y rigor. El Estado espartano tomaba al niño a

los siete años y lo arrancaba para siempre de la familia; Atenas dejaba mucho más margen a la formación privada. Un par de años entre los dieciocho y los veinte eran allí considerados suficientes para la instrucción militar que precedía a la entrada en el pleno ejercicio de los derechos civiles; todo lo demás de la vida del niño y del joven quedaba confiado a la iniciativa educadora particular. Platón, como en otras cosas, toma para su *República* lo externo y formal de la vida espartana y lo sustancial e íntimo de la ateniense: si la educación corre largamente a cuenta del Estado, las ideas que la informan son de las nacidas al amparo de aquel sistema de enseñanza privada propio de Atenas, del que el propio filósofo era más deudor que otro alguno. Lo importante, sin embargo, es que tal vía de educación no se encierra en el cuadro de la formación del hombre público, sino que constituye una «teoría ideal de la vida humana que cada cual puede aplicarse a sí mismo» .

Las tres partes de la educación ateniense, gimnástica, letras y música, quedan en Platón reducidos a dos por la inclusión en la música de las letras. La gimnástica comprende todo lo que es cuidado del cuerpo y tiende a absorber la medicina o a suprimirla; entraña un régimen no sólo de alimentación, sino de conducta, con condenación de los excesos de gula y de lujuria. Lo más significativo es que, en último término, la gimnasia, como la música, se endereza al provecho del alma mediante la ayuda que presta a la formación del carácter

En todo caso, a quien sigue Platón esa Pitágoras: es el régimen higiénico e intelectual de la sociedad pitagórica de Crotón lo que aquél aplica a sus guardianes. En otros muchos puntos es difícil distinguir lo que Platón tomó de los pitagóricos primitivos y lo que los neopitagóricos tomaron de él.

La música, en su acepción más estricta, es objeto de una solicitud y una reglamentación que nos parecerían excesivas si los tiempos modernos no hubieran traído algo semejante por parte de algunos estados, que tienden a absorber en su esfera todas las manifestaciones del arte. La condenación de

determinados instrumentos y modos musicales por el efecto afeminador que producen en los hombres tiene en sustancia el mismo fundamento que la condenación de la poesía.

Era ésta entre los griegos depositaria y vehículo de las creencias religiosas que, superando primitivas concepciones locales, habían hallado aceptación general; pero, cuando la filosofía alcanzó una más alta idea de la Divinidad, no pudo menos de condenar las leyendas homéricas y hesiodeas en que se atribuían a los dioses toda suerte de flaquezas y maldades. Platón, cuyo supremo empeño es dar al Estado por él concebido una base teológica, tuvo que preocuparse en primer término de desterrar de la mente de sus hombres aquellas falsas representaciones tradicionales e imbuirles un concepto más puro de Dios: éste no es causa del mal y, por tanto, tampoco de la mayor parte de las cosas que ocurren al hombre, que son malas ; la causa del mal hay que buscarla en otro lado. Igualmente indignos del concepto divino son aquellos enmascaramientos y transformaciones que de los dioses se refieren , y la condenación se extiende a los cuentos y consejas de las madres que hacen de aquéllas «cocos» o «búes» para asustar a sus hijos. Dios es algo enteramente simple y verdadero en hecho y en palabra, incapaz de engañarse ni de engañarnos.

Hay que excluir igualmente las enervantes descripciones del Hades y las de los sentimentalismos, vana alegría, mentiras o intemperancias de los héroes. Pasa luego Platón a hacer una clasificación de la poesía que no es otra sino la tradicional en los tres géneros lírico, épico y dramático, pero que aquí se realiza con un fin de apreciación moral. La poesía puede ser simple o imitativa: en la primera habla el poeta directamente y en la segunda hace hablar a sus personajes. La poesía homérica es en parte simple y en parte imitativa; la dramática, enteramente imitativa.

La imitación es condenada en la poesía y, por consecuencia, en la vida: ella se opone al principio de la técnica, de que cada cual ha de practicar un solo y

particular ejercicio; constituye un falseamiento del propio ser y lo hace peor por la reproducción de lo peor.

En las consideraciones de Platón va incluido primeramente el juicio de que las representaciones poéticas tenían tan bajo nivel moral que resultaban francamente corruptoras; aun esto quedaría inexplicado para nosotros si no tuviéramos en cuenta que los poetas, y especialmente Homero, eran los textos educativos de la juventud y que el pueblo griego era de una extraordinaria receptividad para las impresiones de la poesía. Característica es la invectiva contra Eurípides; representó el teatro de éste en el mundo griego algo parecido a la picaresca en la literatura española del siglo XVII o el naturalismo en la francesa del XIX: una invasión de la vida en el campo de las letras contra géneros y maneras que habían quedado demasiado lejos de ella. Las realidades eran tan fuertes, tan duras y tan bajas, que se hacía imposible seguir gustando indefinidamente el ambiente ideal y elevado de las piezas de Sófocles y Esquilo; empezaba a sentirse el hastío de lo heroico, de aquellas tragedias donde no había más que «Escamandros y fosos y águilas-grifos que van en bronce sobre el escudo montados en abismallexico que nadie entiende».

Esquilo no se entendía con los atenienses; éstos reclamaban algo más cercano a su existencia cotidiana y Eurípides se lo dio, pues, conservando la forma exterior de la maquinaria divina y la leyenda heroica, llevó al teatro el hombre de su tiempo con toda la variedad, vacilación e indiferencia de sus conceptos morales y el desenfreno incoercible de sus pasiones. Aristófanes y Platón se le enfrentan igualmente, porque, lejos de hacer mejores a los hombres, los había hecho más perversos con la presentación de sus abominables modelos; pero mientras el primero, como tradicionalista; vuelve su mirada a los poetas anteriores, el segundo, como reformador, incluye a éstos en la misma condenación y destierra radicalmente de su ciudad toda poesía imitativa. En uno y otro hay, sin embargo, en el fondo, una protesta contra un ambiente de derrota, de desesperanza y de claudicación.

La educación de los guardianes tiene por objeto la adquisición de buenos hábitos mediante los ejercicios de gimnástica y música, pero no lleva consigo un programa de conocimientos determinados. Este programa se reserva para aquellos guardianes mejor dotados que, por el estudio de la filosofía, han de prepararse para la gobernación del Estado. La tesis fundamental platónica de que para que cesen los males de los hombres es preciso que los filósofos se hagan soberanos o los soberanos filósofos, esto es, que gobiernen las ciudades consagrados a la filosofía, ha de producir, bien lo ve, en la opinión general un escándalo mayor que ninguna de las prescripciones hasta allí enunciadas. Platón muestra que semejante aversión tiene por causa un vulgar y falso concepto de la filosofía y los filósofos y confía en que el demo puede ser convencido de la bondad y conveniencia del régimen filosófico (499 y sigs.). y con ello el tratado de la construcción política entra en el campo de la doctrina platónica. El filósofo debe gobernar porque sólo él posee el verdadero conocimiento, el conocimiento de las Ideas y, entre ellas, de la idea suprema del Bien.

Y porque tiene el verdadero conocimiento, tiene también, conforme a la concepción socrático-platónica, la verdadera virtud. El que sea destinado para filósofo-gobernante debe poseer un alma noble, exenta de bajeza y dotada de facilidad para aprender, pero tales cualidades han de ser perfeccionadas por la educación; y su fidelidad al servicio del Estado ya los buenos hábitos aprendidos ha de ser repetidamente comprobada. Sólo a los cincuenta años ha de ser llevado al conocimiento del Bien y designado en turno para la gobernación del Estado. La carrera que ha de seguir hasta llegar a ello corresponde a la escala universal de conocimiento que Platón establece y que simboliza en las dos representaciones de la línea seccionada y de la caverna.

Los objetos sensibles no son más que débiles semejanzas de unas realidades inmutables y eternas, que son las Ideas, y estas ideas resultan accesibles sólo a la parte inteligente y razonadora del alma; pero aquí el mundo sensible y el inteligible

aparecen divididos cada uno en dos sectores, porque en el mundo sensible están los objetos percibidos directamente por los sentidos y están también las imágenes o apariencias de esos objetos, como son las sombras que producen o los reflejos que proyectan en las aguas o en otras superficies. En correspondencia con ello, las ideas u objetos inteligibles pueden ser percibidos en toda su realidad y pureza, y es lo que se alcanza por la ciencia suprema de la dialéctica o mediante imágenes y representaciones, como ocurre en las disciplinas matemáticas. Éstas son inferiores a la dialéctica porque no se remontan como ésta a los primeros principios, sino que parten de supuestos o hipótesis; y además porque no se desprenden ni pueden desprenderse de los símbolos sensibles.

El geómetra que estudia el cuadrado lo hace valiéndose de un cuadrado determinado que dibuja, bien que viendo, a través de él, el cuadrado esencial, el cuadrado en sí, a que aplica sus conclusiones . Por eso el estudio de las ciencias matemáticas es la preparación necesaria para la dialéctica, a la manera que el hombre salido de la caverna, para no deslumbrarse, debe dirigir por de pronto su mirada no a los objetos reales ni al sol, el más sublime de ellos, sino a las imágenes de los mismos formadas en las aguas. Conforme a estos principios, Platón construye su plan de estudios, en el que con razón se ha visto el origen del *Trivium* y el *Quadrivium* de la Edad Media, así como el de nuestra segunda enseñanza y nuestra Universidad.

Los estudios matemáticos previos comprenden la aritmética, la geometría, la estereometría o geometría de los sólidos, la astronomía y la armonía musical; considérase la necesidad y provecho de cada una para llegar, por fin, a la suprema disciplina de la dialéctica. Este término es de significación compleja y, como en tantos otros, conviene pensar cuál es su sentido vulgar y cuál aquel, estricto y elevado, a que lo sublimó Platón. De por sí no significa más que «arte de la conversación, del diálogo o de la discusión» y como tal designaba aquella destreza o habilidad que los jóvenes ponían gran empeño en adquirir para medrar en la vida pública o lucirse en la privada. Con este fin iban a buscar lo mismo a

Gorgias que a Sócrates, y este último, en la *Apología* platónica, hace mención de los mancebos que, después de oírle, van, a imitación suya, argumentando a los demás y poniendo en evidencia la ignorancia de sus interlocutores. Pero la discusión empleada sólo con el propósito de confundir al contrario y la indiferencia de la tesis sostenida trajo consigo el empleo indiscreto e irrespetuoso de las grandes palabras como bien, verdad y justicia; y tras ello, una gran confusión y un decidido menosprecio de los conceptos y normas por sus significados. Esto era sofística pura en la visión peyorativa que de ella dejó Platón a la posteridad. Para él, por el contrario, el arte del diálogo y de la discusión no era otra cosa que el ejercicio adecuado de la razón para el descubrimiento de la verdad, es decir, del mundo de las Ideas y, en último término, de la idea suprema del Bien. Y, como el mal empleo de que hemos hablado le parecía un gravísimo y calamitoso abuso propio de la ligereza e irreflexión de la juventud, prescribió que el estudio de la dialéctica sólo pudiera hacerse en edad madura y en las otras condiciones de índole y preparación señaladas

Por el lento camino descrito, ascético en su comienzo, racional después y místico en su final, es llevado el filósofo a la contemplación del Bien, que es en el mundo inteligible lo que el sol en el sensible. Platón se ha expresado respecto a él de manera entusiasta, pero misteriosa y en ciertos aspectos contradictoria, por lo que no es extraño que el «Bien platónico» quedara entre los antiguos como constante símbolo de lo oscuro y enigmático. El Bien procura el conocimiento y la verdad, pero es superior a ambos; a la manera que el sol da a los objetos sensibles no sólo la posibilidad de ser vistos, sino la generación, el medro y el sustento sin ser generación él mismo, así a los objetos inteligibles o ideas otorga el Bien no sólo la posibilidad de ser conocidos, sino la existencia y la esencia sin ser él esencia, sino algo superior a ella en majestad y poder.

El *Génesis* nos presenta al Creador dirigiendo su mirada a lo criado y comprobando la rectitud de su propia creación: *et vidit Deus quod esset bonum*. En esta parte de la exposición platónica no aparece el Creador; es el hombre, es

la razón humana la que contempla los seres del Universo en sus modelos eternos y se asegura de la bondad de los mismos. En qué consiste la bondad del ser nos ha dicho Platón anteriormente: cada uno tiene una función específica, y es bueno aquel que posee capacidad para realizarla . Esta capacidad, que es bondad, se halla de manera eminente en la idea y, por conformidad con ella, en los múltiples que la imitan: el carpintero hace una mesa buena, esto es, apta para realizar la función de mesa, mediante la contemplación de la mesa modelo, de la mesa en sí; puede ser más alta o más baja, de un color o de otro, de madera o de hierro, pero será «buena mesa» en cuanto venga a satisfacer la necesidad del hombre a que la mesa responde. Dentro de la doctrina platónica, la mesa o la cama, aunque son objetos fabricados por manos humanas, vienen a satisfacer necesidades propias y permanentes del hombre y se les supone por modelo una idea.

La mente que concibe al hombre ha de concebir también sus necesidades y asimismo los objetos capaces de satisfacerlas. Y por la misma razón que la idea del hombre es real, han de serlo las de mesa o cama. La dificultad empieza solamente cuando se contemplan cosas a las que no se les descubre función específica; que son como excrecencias impuras e irracionales de los objetos sensibles y que se sabe de dónde nacen, pero no se sabe para qué. Tales los cabellos -cuya función fisiológica, naturalmente, se desconocía en aquel tiempo-, el cieno, la suciedad. En el *Parménides* , Sócrates se resiste a admitir que haya «ideas» de estas cosas. Como no tienen función, son absurdas e incomprensibles, no forman parte del orden del Universo ni caben en el mundo de los modelos. La bondad de éstos, es decir, de las ideas, está, pues, en su entera adaptación a su función específica y es, por tanto, causa de que existan y de que sean como son. Es también la causa de que sean conocidos, porque sólo se puede llamar conocido a aquello que lo es en la razón de su ser.

De este modo ha de ser entendido el símil del sol: es éste el que permite que veamos los objetos sensibles y, al mismo tiempo, el que les da ser y medro conveniente; pues bien, la bondad es igualmente la que da madurez a las ideas, la

que las hace «perfectas». Este término de «perfección» puede darnos la clave de la mente platónica: por perfecto entendemos lo enteramente bueno material o moralmente y asimismo lo totalmente hecho, acabado y concluso, mientras que la imperfección es falta de bondad y con ello también falta de ser; lo malo es lo incompleto, lo que no se adecúa a su fin. La grandeza de la concepción platónica está en presentarnos ese Bien no como una nota muerta en las cosas, sino como algo radiante, vivificador y fecundo. ¿Hemos de identificarlo con el Dios personal, creador de las ideas? ¿Hemos de considerarlo más bien como la Idea primera por la que todas las demás fueron hechas? Esta discusión nos llevaría muy lejos del tratado que nos ocupa. Lo que nos interesa para la comprensión de éste es precisar cómo el filósofo por la contemplación del Bien se hace apto para regir el Estado. El Bien, como hemos dicho, está en las ideas y en las cosas que se conforman con ellas y que en consecuencia se hacen aptas para desempeñar su función específica. El orden del Estado y su perfecta dirección estriban sólo en la aplicación de este principio al campo político: cuando cada cual realice en él el cometido que le es propio, se habrá cumplido el bien peculiar de la sociedad, que no es otra cosa que la justicia.

«Acerca de la justicia», reza el subtítulo del tratado de *La república* (cf. pág. 7), Y ése es el tema de la discusión inicial del mismo. Entendida allí primeramente la justicia como principio rector de las relaciones entre los hombres y causa, por tanto, del Estado, sostiene Trasímaco que no es otra cosa que el interés del más fuerte; Sócrates deriva luego la palabra hacia el concepto subjetivo, ordinario y moral de la justicia: temple, hábito y conducta de la persona humana. Aceptado esto, Trasímaco afirma que el hombre justo es víctima del injusto y que éste triunfa, por lo menos cuando su injusticia es total, como en el caso del tirano. Con esto se suscita el problema de la relación entre la justicia y la felicidad, que se extiende por todo el tratado. Tras refutar la doctrina de Trasímaco y la del contrato social defendida más tarde por Glaucón, Sócrates aúna los conceptos de la justicia considerada en el alma humana y en la sociedad mediante el principio de la función específica; la justicia consiste en que cada ser desempeñe la función

que le es propia, y esto se aplica tanto a las «partes» del alma como a las clases de la ciudad. El paralelismo así establecido entre la comunidad social y el individuo se llevará adelante hasta el fin e informará la exposición de los regímenes políticos: los gobernantes filósofos corresponden a la razón de los individuos; los auxiliares, a su principio colérico; la clase de los artesanos, a sus apetitos y pasiones. El hombre y el Estado serán clasificados en razón del predominio de cada uno de estos elementos: el individuo será feliz por la justicia, consistente en el imperio de la razón; la ciudad, por el mando de los mejores ciudadanos, los gobernantes filósofos. La investigación, pues, es doble y lo más singular es que Sócrates la conduce en sentido inverso a aquél que haría esperar el propósito expresado en el primer título de la obra, porque no aparece ya como fin último el descubrimiento del mejor Estado, del Estado justo, sino que se empieza por estudiar la justicia en él para considerarla después en el individuo; y esto se hace alegando que es más fácil percibirla en lo que es por sí mayor, la ciudad, que en lo que es menor, el hombre .

En esta desviación hay algo más que una petición de principio; es el problema de la felicidad individual lo que embarga el alma de Platón, que se da cuenta de que el ser humano, piense como piense y obre como obre, no puede jamás renunciar deliberadamente a ella y siente que no se puede mover a los hombres a la justicia, que tantas veces es sacrificio, si en último término no se la presenta acompañada de ese bien irrenunciable de la propia dicha. Y, aun cuando ha expuesto grandes cosas sobre las puras satisfacciones del justo en esta vida y la horrorosa existencia del tirano, se da cuenta de que ello no es suficiente. Hace falta una plenitud de premios para la virtud y de castigos para el vicio que sólo puede ponerse en el más allá. Las dos partes del décimo libro, aparentemente tan inconexas entre sí, condenación de la poesía y representación escatológica de Er, tienen sin embargo una razón común: la poesía es el espectáculo desedificante al que se opone la edificación de aquel cuadro de recompensas de los justos y expiación de los malvados unido como siempre a una explicación de la estructura del Universo. Cuando se establezca que la virtud es deseable en sí y por sí y no

por motivo de esperanza o temor u otra causa externa, los estoicos como Crisipo ridiculizarán los mitos de Platón concernientes a los premios y castigos de una vida ulterior; pero la historia enseñará que estas concepciones han de seguir viviendo en la mente de la mayoría de los hombres.

Platón afirma que el filósofo ha de sentir una gran repugnancia a gobernar, pero habrá que obligarle a que lo haga cuando le llegue el turno entre los de su clase, bien que dejándole la mayoría del tiempo para la contemplación felicísima del Bien. Más adelante se expresa en tonos melancólicos sobre la posibilidad del gobierno de los filósofos, que sólo cabe por gracia de un «divino azar». Mientras éste no ocurra, el modelo queda en el cielo y el filósofo debe limitarse a regular por él su propio Estado, es decir, el temple y conducta de su propia persona. No podemos sustraernos con ello a la impresión de que el propósito fundamental del tratado termina en un decidido fracaso: querer remediar los males que afligen a los estados por la fundación de una ciudad que esté libre de ellos y acabar confesando, tras una meditada y prolija serie de prescripciones, que esa ciudad apenas puede concebirse en la tierra, constituye una triste renuncia final al empeño tan largamente acariciado.

Triste y desafortunado remate que, sin embargo, es el resultado natural de la vida y el pensamiento del filósofo. Toda aquélla, en efecto, está tejida de renunciaciones: había querido él ser uno de tantos, seguir el camino normal de los hombres de su condición y de su tiempo e incorporarse a la vida de su patria; la carta VII nos revela que aquel joven con el don fatal de una viva sensibilidad y una reflexión precoz sintió como propias las desgracias de su noble maestro y los azares de éste le infundieron un recelo de la vida pública, una tendencia a la huida y a la abstención a que la generalidad de los hombres sólo llega mediante propia y dilatada experiencia.

Se ha notado cómo Platón, en estos mismos libros de *La república*, presenta más de una vez el tipo humano que recoge y aplica a su propia conducta las enseñanzas derivadas de la observación de la suerte ajena, especialmente de la de aquellos a quienes en alguna manera sucede o continúa: si el hijo de un hombre parco y consagrado a la virtud se hace ambicioso, si el de un padre ambicioso se hace avaro y el de un avaro resulta con los caprichos y veleidades atribuidas al hombre democrático, todo ello tiene por motivo la reacción contra la conducta paterna, que se considera vana y fracasada; una reacción que, por lo demás, el filósofo considera común al proceso de las estaciones, de las plantas, de los hombres y de los Estados

Si sentía este fenómeno tan vivamente y le daba tan largo alcance era porque lo llevaba en sí mismo: clave con que se explicaba la vida de los demás, porque era la explicación de la suya. Muchas veces, sin embargo, estas desviaciones por reacción de la conducta del padre o del maestro no entrañan una condenación moral de la misma, sino una gran piedad hacia ella, una cordial e íntima simpatía. La apropiación de su experiencia es aprovechada para no ser víctimas, como lo fueron ellos, de un mundo malvado e impío. Casi toda la vida y la dirección general del pensamiento de Platón en los problemas prácticos se explican de este modo en relación con Sócrates. Es sin duda tan sincero como generoso cuando se cree continuador de éste y deja a su nombre lo mejor que ha creado su espíritu; no obstante, su conducta y sus prescripciones nos parecen en gran parte no sólo distintas, sino opuestas a las del maestro.

Platón admira a Sócrates -buena prueba son las páginas del *Critón*- por su decisión de sufrir la muerte antes que dejar la ciudad en que nació y cuyas leyes han sido las condiciones de su existencia; pero él, por su parte, se retira a Mégara, temeroso de sufrir la misma suerte. Siente desde sus comienzos, y cada vez más conforme aumenta su experiencia, un cierto miedo a la lucha y el riesgo y, sobre todo, a las complicaciones morales que le coloca en reiterada posición de abstención y de huida. Es probable que la desgracia de Sócrates como esposo y

como padre fuera el motivo que retrajera a Platón de constituir familia y de que formulara sobre ésta las opiniones que quedan señaladas . Aún más patente es la reacción en su conducta como maestro: ¡qué diferencia entre el Sócrates que iba propagando sus enseñanzas por calles, mercados y gimnasios y el Platón retirado en su Academia, en las afueras de la ciudad, y que con un rótulo en la puerta limita la entrada a los no especialmente preparados! No hay, sin embargo, que acusarle de infidelidad por ello; veamos más bien un piadoso recuerdo para el maestro a cuya condenación contribuyeron más los discípulos atolondrados que los descarriados y perversos.

En el orden político los desengaños sufridos en Sicilia vinieron a unirse a sus primeras impresiones de Atenas; en la ya mencionada carta VII, dirigida a los amigos de Dión, que, después del asesinato de éste, intentaban restaurar el buen gobierno en Siracusa e invitaban a Platón a que colaborase en la empresa, vemos cuál era el temple del alma del filósofo en los años de su vejez: todo cautela, reserva y desconfianza, algo bien conforme con la melancólica conclusión que hemos señalado en *La república*. Ciertamente que no ha abandonado del todo su consideración de la reforma del Estado, pues aún tendrá que escribir *Las leyes*, que en un plano inferior abordarán otra vez el problema, pero su gran ideal está dado de lado. Así, de los dos temas del tratado de *La república*, construcción de la ciudad ideal y establecimiento de una norma de vida individual y humana, es el último el que se impone y permanece. La ilusión del otro había sucumbido en su vida; bien lo debió de sentir en sus últimos años, reducido definitivamente a la actividad privada del erudito anciano y solitario que vivía acompañado de unos pocos esclavos y de su ama de casa, la sierva Artemis, más el despertador que limitaba las horas de su sueño: imagen de aquella existencia individual consagrada al estudio y a la contemplación, único ideal que le permitió realizar el destino.

Su muerte sobrevino el 347: «murió escribiendo», dice Cicerón, para indicar que no le faltó jamás la lucidez necesaria para proseguir su obra colosal, y otros

autores afirman que «se durmió para no despertar más en un banquete nupcial», tal vez en el de las bodas de alguna sobrina suya. Según ciertos testimonios, quizá no muy seguros, en su muerte concurrieron, como en su nacimiento, circunstancias simbólicas; nació y murió el mismo día, aquel en que se celebraba el nacimiento de Apolo, y su vida contó ochenta y un años, es decir, el cuadrado del número de las Musas, hijas y servidoras del dios. Fue enterrado en el jardín de la Academia, donde siglos más tarde vio su sepultura Pausanias.

Comentarios sobre el Banquete ⁴ Platón.

INTRODUCCIÓN

El Banquete ha sido calificado por la inmensa mayoría de sus estudiosos como la obra maestra de Platón y la perfección suma de su arte. Es posiblemente el diálogo platónico más ameno y el más identificado con el espíritu de su tiempo. Es también la más poética de todas las realizaciones platónicas, en la que difícilmente los aspectos literarios pueden separarse de la argumentación filosófica, lo que hace que nos encontremos ante uno de los escritos en prosa más completos de toda la Antigüedad y una de las más importantes obras literarias de toda la literatura univesal.

En este diálogo, literatura y filosofía son justamente la misma cosa: una composición original en la que la filosofía toma cuerpo en la realidad, mientras que la visión de la realidad es enteramente transformada por la filosofía ⁵. Combina la pintura de las situaciones rica en detalles y la expresión de los problemas filosóficos más difíciles con el más alto refinamiento compositivo. Tal vez por ser el diálogo de Platón más brillante es precisamente el que peor entendido ha sido de todos sus escritos. Esta cadena de malos entendidos la inició ya Jenofonte, quien veía en nuestro diálogo un tratado de la pasión amorosa, y de ahí que en su obra homónima se proponga elogiar los placeres de la vida matrimonial.

El Banquete pertenece al período medio o de madurez de la producción platónica, junto con el *Menón*, *Fedón*, *Fedro* y *República*, período que suele calificarse de «diálogos ideológicos», en los que se supera la mera evocación de la filosofía socrática y se aborda la naturaleza ontológica de las diversas Ideas (alma, belleza, amor, Estado, educación, etc.). Son diálogos centrados en la búsqueda de

definiciones, en los que la influencia pitagórica es más acusada como consecuencia de los viajes de su autor al sur de Italia y Sicilia. Particularmente importantes son sus conexiones con el *Fedón*, en el que Sócrates se enfrenta a la muerte, mientras que en el *Banquete* se enfrenta a la vida. De aquí que se haya considerado al uno como tragedia, y al otro como comedia, y ambos con el mismo tema central: la personalidad de Sócrates.

Como al final de la obra el elogio del amor se torna en elogio de Sócrates con el discurso de Alcibiades y, por tanto, en defensa de su persona, la conexión con *Apología*, de la que en cierta medida viene a ser un complemento, es, pues, evidente. Por otra parte, el *Banquete* puede considerarse también como una continuación del *Protágoras*, pues todos los grandes oradores del diálogo (a excepción de Aristófanes) están presentes como personajes mudos en él. Son los discípulos de los grandes sofistas; Fedro de Lisias, Pausanias de Pródico, Erixímaco de Hipias, Agatón de Gorgias. Es, por tanto, la segunda generación de sofistas la que ahora toma la palabra en el *Banquete*, el diálogo de los discípulos, como se le ha querido llamar. Por último, el *Banquete* se ha puesto en relación, asimismo, con el *Gorgias*: aquél como debate entre la filosofía y la poesía, éste como debate entre la filosofía y la retórica. En este sentido es una respuesta a las críticas de la mala retórica y una ilustración de lo que puede ser un trabajo bien hecho, como lo prueba el discurso en boca de Diotima: la, retórica al servicio de la belleza y la verdad.

Muchos son los aspectos de este diálogo que podrían testimoniar su originalidad y situación especial dentro del conjunto de la obra platónica. Aquí vamos a fijarnos solamente en cuatro de ellos.

a) Aunque desde tiempos inmemoriales la poesía y la producción literaria en general están unidas entre los griegos a los momentos de la comida y la bebida, como puede apreciarse ya en Homero y, más tarde, en los primeros líricos (Alceo, Jenófanes, Anacreonte, Teognis, etc.), es lícito afirmar que con el *Banquete*

inaugura Platón un tipo de literatura simposíaca que tendría, luego, su continuación en autores como Jenofonte, Plutarco, Ateneo, Luciano, Metodio, Juliano, etc., género cuya historia y características ha trazado magistralmente J. Martín. Después de Platón, sabemos que discípulos como Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates se ocuparon de cuestiones relacionadas con este tipo de literatura. El propio Platón, en sus *Leyes* 637a, 639d, 641a y ss., habla del valor educativo que se puede obtener de las reuniones de bebedores y defiende estas prácticas frente a los ataques de que eran objeto.

b) La originalidad del *Banquete* se pone de manifiesto también en que no se trata de un diálogo en sentido usual, con el típico método socrático de preguntas y respuestas (éste sólo tiene una fugaz aparición en la refutación de Sócrates a Agatón), sino de un gran debate de discursos sobre un tema determinado: el amor, por qué Eros es un dios, el papel que juega en la vida humana, etc. Es, en consecuencia, un duelo de discursos (un *agōn lōgōn*), un certamen de palabras, en el que los discursos y contradiscursos representan opiniones contrarias o complementarias que van perfilando y matizando el tema en cuestión. De los diversos tipos de *agōnes* literarios el *Banquete* sería un *agōn* sobre el amor, un «Liebesagone», como lo ha caracterizado quien más exhaustivamente ha estudiado esta cuestión. Estos discursos sobre el amor o *erōtikoi lōgoi* (la expresión se encuentra en nuestro diálogo en 172b y en *Fedro* 227c) debieron de nacer en el s. v a. C., como tantos otros géneros nuevos, aunque es en el s. iv a.

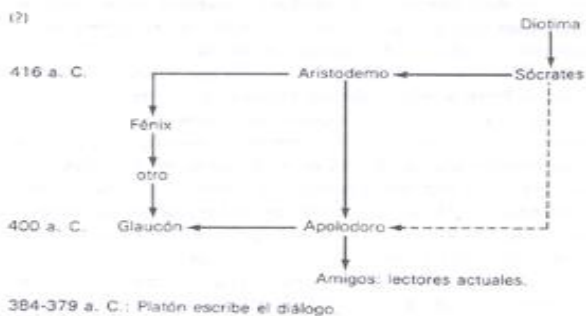
C. cuando están más en boga. Constituyen una clase especial de discursos que, o bien dirigía un amante a su amado (como el discurso de Lisias que Fedro nos presenta en el diálogo que lleva su nombre), o bien se centraban en la naturaleza del amor (como los discursos de nuestro diálogo). De la época del *Banquete* tenemos noticias de discursos de este tipo compuestos por Cebes o relacionados con Alcibiades, y la razón de que no hayan llegado hasta nosotros en mayor número es la misma por la que no nos ha llegado la gran parte de la literatura

erótica griega antigua (Safo, Anacreonte, Alceo, comedia nueva, etc.): la quema por parte del clero bizantino

c) En tercer lugar, el *Banquete* es también un diálogo especial por su estilo. Como es bien sabido, cinco son los tipos de exposición de los diálogos platónicos: pregunta y respuesta (A), discusión-conversación (B), narración (C), casi monólogo (D) y monólogo o exposición continua (E) El *Banquete* pertenece al grupo de los diálogos relatados, que se suele situar en torno a la década del 380 a. C., en los que Platón se enfrenta a problemas que le ocuparían en su edad madura. Pasa de un estilo AD a un estilo E; en ningún otro diálogo este juego de estilos como principio estructural está tan marcado como en el *Banquete*. Todo en este diálogo es contado. El contenido narrativo de la obra se introduce por medio de un corto diálogo que no sirve más que para entrar en materia y que no se vuelve a reanudar ni en el transcurso de la narración ni al final de la misma. Es, pues, un prólogo introductorio con dos interlocutores, como sucede también en el *Fedón*.

En nuestro diálogo, Apolodoro, un reciente y fiel admirador de Sócrates, se tropieza con varios amigos anónimos, hombres ricos de negocios, que le piden que les cuente lo ocurrido en la celebración de la victoria del poeta trágico Agatón, acaecida hace ya muchos años. Especial interés tienen estos personajes en saber los discursos sobre el amor que en ese festejo pronunciaron Sócrates, Alcibiades y otros famosos comensales. Hace poco Apolodoro se había encontrado con otro conocido suyo, un tal Glaucón, que le había pedido lo mismo y que se había enterado del asunto por boca de otro que lo había oído de un tal Fénix que, a su vez, se había informado de Aristodemo, un fiel discípulo de Sócrates que estuvo presente en la célebre reunión.. De hecho, lo que cuenta Apolodoro, que no pudo estar presente en el acontecimiento por ser aún muy niño, le procede también de Aristodemo y de la confrontación con el propio Sócrates de algunos puntos. A su vez, lo que Sócrates expone en este debate afirma que se lo oyó a una tal Diotima, sacerdotisa de Mantinea. Dado que lo fundamental del diálogo gira,

precisamente, en torno a lo que esta mujer le cuenta a Sócrates, resulta que sus palabras nos llegan a través de una larga y complicada tradición: Diotima educa a Sócrates, éste al resto de los comensales, uno de ellos (Aristodemo) a Apolodoro, éste a Glaucón y amigos, y Platón a los lectores modernos. Cada uno de ellos es, en cierto modo, un *daímōn*, un intermediario, que actúa desde el dominio de las ideas al dominio de las personas ⁶. Por las razones que aduciremos más adelante, la comida en casa de Agatón suele establecerse en el 416 a. C., la conversación de Apolodoro con sus amigos en el 400 a. C. y la composición real del diálogo por parte de Platón en el 384-379 a. C. Teniendo en cuenta estos tres estratos cronológicos, la complicada tradición del contenido del *Banquete* podría representarse de la siguiente manera:



Un estilo indirecto de esta clase en segundo o tercer grado sólo lo vuelve a utilizar Platón en el *Parménides*, en donde Céfalo cuenta una narración que ha oído de Antifonte, que, a su vez, la había oído de Pitodoro, un discípulo de Zenón que había estado presente en la conversación original. *Parménides* y *Banquete* son, pues, los únicos diálogos contados en los que el narrador no está presente en el debate original. Mucho se ha escrito sobre la finalidad de este distanciamiento estético y consciente de los acontecimientos tal como se exponen en esta primera escena de la obra. Para unos, el objetivo de esta tortuosa tradición es hacernos ver que Platón mismo no estuvo presente en los hechos narrados y, por lo tanto, no pretende garantizar la exactitud de lo contado.

Otros, en cambio, creen todo lo contrario: con esta escena, Platon quiere dar a entender que, en Atistodemo y Apolodoro, tenemos unos testigos fidedignos que garantizan la verosimilitud dramática de la historia narrada⁷. Hay quien piensa que todo el *Banquete* es, en el fondo, un mito y con esta introducción se consigue la lejanía mítica de los hechos reales: éstos circulaban de boca en boca y fueron contados repetidas veces después de ocurridos⁸. Finalmente, como quiera que lo propiamente platónico está en el discurso de Sócrates que procede, a su vez, de la misteriosa Diotima, no parece desacertada la idea de que en esta escena inicial se nos quiera hacer ver que alcanzar la verdad (doctrina de Diotima) sólo es posible con grandes esfuerzos, a través de una aproximación lenta y escalonada, paso a paso, como ocurre con la ascensión a la idea de Belleza expuesta, en síntesis, por Diotima. En cualquier caso, en el prólogo del diálogo tenemos ya el tema de la obra, se despierta el interés del lector por el contenido de los discursos y se destaca la figura de Sócrates.

d) Pero el *Banquete* es un diálogo especial sobre todo por su *temática*. En este sentido, el objetivo principal de Platón al escribirlo se le ha querido buscar en hacer un elogio de Sócrates y ofrecer una imagen ideal de su persona, como contrapartida y defensa de la acusación de corrupción de la juventud de que fue objeto, o bien en ofrecer un modelo de método filosófico correcto o, incluso, en trazar una especie de programa de la recién fundada Academia.

Pero, por encima de todo esto, el *Banquete* nos presenta el primer tratamiento extenso de la doctrina de su autor en relación con el amor. Aparte de cuestiones aisladas que se abordan en *República*, *Leyes* y *Timeo*, la concepción del amor en Platón se expone fundamentalmente en *Lisis*, *Banquete* y *Fedro*.

En el *Lisis* asistimos a la definición de *philia* «amistad» o el afecto que podemos sentir por un padre, un hijo, un amigo, una esposa o un amante. El diálogo combate concepciones filosóficas que pretenden establecer y determinar la naturaleza de este sentimiento en la idea de lo semejante o en la teoría de los contrarios. Hay en él, en estado embrionario, ideas que luego serán desarrolladas

más ampliamente en diálogos posteriores, como la de que la amistad se da en un sujeto intermedio entre lo bueno y lo malo; que amamos con vistas a un fin, que es la razón de nuestros amores; que el objeto del deseo se identifica con lo bello y lo conveniente. Cuando se intenta precisar qué es lo conveniente el diálogo finaliza inesperadamente de forma aporética.

Los cinco primeros discursos del *Banquete* anteriores a la intervención de Sócrates parecen contener referencias a diversas tesis sustentadas en el *Lisis*: la idea de Pausanias de que el amor se da entre personas parecidas parece refutar la tesis de la discusión del *Lisis*, según la cual el malo no puede ser amigo del malo ni el bueno del bueno; el discurso de Erixímaco se basa esencialmente en la teoría de los opuestos, lo que es el tema de la discusión del *Lisis*; el fondo de la intervención de Aristófanes es la idea del amor como deseo de lo que nos falta y de lo que es conveniente a nuestra naturaleza, lo cual constituye la materia de la última parte del *Lisis*; los discursos de Fedro y Agatón, que tienen mucho en común, atienden, sobre todo, a la idea de la omnipotencia de Eros, dios del amor, que inspira la aversión al mal y estimula la persecución del bien, lo que en general coincide con toda la doctrina del *Lisis*.

La teoría del amor en el *Banquete* no se expone de forma sistemática, sino dialéctica, de suerte que el diálogo Sócrates-Diotima representa la fase final de todas las intervenciones precedentes que matiza y complementa la tesis de los oradores anteriores. Mientras que éstos proceden un poco confusamente y parten de los caracteres particulares de Eros, para pasar luego a sus componentes esenciales, la conversación Sócrates-Diotima empieza con la definición de Eros y se dedica luego a estudiar sus efectos o manifestaciones en la vida humana.

La definición de Eros de labios de Diotima es la más cercana a los puntos de vista de Platón sobre la naturaleza del amor, cuyas tres notas más características son que amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad, que amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre y que amor es procreación en la belleza tanto

corporal como espiritual . Lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza. Este deseo de inmortalidad del hombre, producto en el fondo de la naturaleza demónica o intermediaria de Eros y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que conducen a la contemplación de la Belleza en sí, realmente independiente de las bellezas particulares

Ahora bien, la doctrina del amor presentada en el *Banquete* deja varias preguntas sin contestar: por qué deseamos la inmortalidad, por qué este deseo se satisface en la Belleza, por qué ésta es el fin de la iniciación amorosa, etc. Estas preguntas son, precisamente, a las que responde el *Fedro*: el deseo de inmortalidad se debe a la naturaleza de nuestra alma, y la belleza es la que posee lo que es preciso para despertar ese deseo, Entre *Banquete* y *Fedro* hay diferencias importantes, como la ignorancia, en el primero, de la doctrina de la *anámnesis* y de la *manía*, dos de los temas más importantes en el segundo, o como el silencio del *Fedro* sobre la idea del *Banquete* de que lo mortal desea inmortalidad; además de que, en éste, el amor no es un dios, sino un *daímón*, mientras que, en aquél, es un dios o algo divino. Pero ambos tienen también mucho en común: los dos son piezas maestras de Platón, que mezclan discursos formales con la conversación; en uno y otro es el personaje Fedro el móvil de la discusión que inicia el debate con un discurso y los demás parten de ahí. En resumen, pues, el *Banquete* viene a ser una continuación de lo expuesto en el *Lisis*, mientras que el *Fedro* representa una profundización de lo que se dice en el *Banquete*.

Pero la doctrina del amor descrita en el *Banquete* se refiere más al amor homosexual que al amor heterosexual, lo que está en consonancia con la época y lugar en que vive su autor. Los griegos consideraban las relaciones homosexuales compatibles con las heterosexuales y concurrentes con el matrimonio. Ello se debía, en gran parte, a la separación de los sexos, ya que, para un ateniense del s. VI a. C. en adelante, mantener relaciones amorosas con una chica era muy difícil

y a veces peligroso. Por otro lado, toda relación entre una persona adulta y un joven adolescente tenía una dimensión educacional que no existía en la relación hombre-mujer. El joven veía en el adulto un modelo a imitar y este carácter pedagógico es, precisamente, una de las notas más específicas de la pederastia griega que no se encuentra en otras comunidades. La respuesta homosexual de un hombre al estímulo visual de un joven bello le pareció a Platón una excelente base sobre la que levantar una relación maestro-discípulo y era, a la vez, la experiencia más conocida por la mayoría de las personas para las que escribió la obra.

Se ha preguntado alguna vez por qué Platón eligió a Eros en lugar de a Afrodita como materia de sus discursos. Ambos son personificaciones de las fuerzas que provocan el deseo en las personas y hacen que nos enamoremos. Existe la idea de que las relaciones sexuales en su conjunto son dominio de Afrodita, pues palabras relacionadas con su nombre como *aphrodisia* o *aphrodisiázein* aluden a la copulación, mientras que Eros tiene como dominio propio el estado de enamoramiento, el deseo de otra persona. Ahora bien, esta separación no se da en gran parte de la literatura griega. La noción de que la deidad femenina inspira la relación heterosexual y la masculina la homosexual es sólo de época helenística tardía. Así, en Teognis, 1304 y 1319, la belleza del amado es un don de Afrodita, y entre los epigramas helenísticos hay algunos en los que Afrodita es quien hace que un hombre se enamore de un joven. Posiblemente la poca atención que se había prestado hasta entonces a la deidad masculina fuera uno de los móviles que decidiera a su autor a convertirlo en objeto de sus discusiones.

Por otra parte, tal vez la concurrencia no hubiera mostrado tanto interés en el caso de Afrodita. Y es que, además de unos discursos sobre la naturaleza de Eros y su función en la vida del hombre, en el diálogo hay también unos hechos que son tan importantes como las palabras. Hay relaciones de amor auténticas entre Erixímaco y Fedro, entre Pausanias y Agatón, entre Sócrates y Alcibiades. Precisamente la gran paradoja del diálogo está en que después de tanta teoría

sobre la naturaleza de este tipo de amor las relaciones humanas reales son un fracaso: Apolodoro y Aristodemo no se benefician de su relación con Sócrates; Erixímaco es incapaz de perfeccionar a Fedro; Pausanias fracasa en su intento de hacer virtuoso a Agatón; Sócrates no consigue que Alcibiades se preocupe más de su propia persona que de los asuntos públicos.

Todo ello no hace más que confirmar la idea de Sócrates, de que la sabiduría no puede traspasarse de un cuerpo a otro por simple contacto físico. Justamente la única relación aprovechable es la que se da entre Diotima y Sócrates, entre una sacerdotisa y un hombre que, por el discurso de Alcibiades, sabemos que no ha llegado al contacto físico homosexual. Después del *Banquete* la pederastia empieza a declinar rápidamente como ideal ético, lo que se ha puesto en relación con el declive del poderío de Esparta, cuna del «amor dorio». A partir de entonces no es más que una práctica viciosa. De ahí que tenga razón Jaeger en afirmar que el *Banquete* platónico constituye «una especie de jalón en la línea divisoria entre la sensibilidad de la Grecia antigua y la de la Grecia posterior».

Aristóteles (Semblanza)

Filósofo griego, el de mayor importancia junto con Platón, en toda la historia de la filosofía; nacido en la ciudad jonia de Estagira (la actual Stavro), en la península

Calcídica, de donde le viene el apelativo de «Estagirita», fue hijo de Nicómaco, médico de Amintas, rey de Macedonia. El hecho de ser macedonio y pertenecer a una familia vinculada a la casa real, explica que fuera nombrado por Filipo II preceptor de Alejandro Magno y que, con ocasión de los movimientos secesionistas de Atenas, tuviera que huir por dos veces de esta ciudad. Vivió su infancia en Pela y, muertos sus padres, pasó a Atarneo, con su tutor, Próximo, quien le envió a Atenas para que completara allí su educación. En el año 367/366 a.C. ingresa Aristóteles, a los 17 años, en la Academia de Platón, desechando la escuela del sofista Isócrates. El ingreso de Aristóteles en la Academia platónica, provisionalmente presidida por el matemático

Eudoxo de Cnido, creador del modelo astronómico de las esferas concéntricas, coincide con la época -y este hecho debe considerarse totalmente trascendental para su filosofía- en que Platón, que tenía ya entonces 60 años, se hallaba en Sicilia, en su segundo y de nuevo desafortunado viaje a Siracusa, del que no regresa hasta el 364; es, pues, el momento en que en el pensamiento platónico comienza el período -«abstracto y metodológico», según Jaeger-, de crítica a la teoría de las ideas (representado, sobre todo, por los diálogos Teeteto, Sofista, Político, Parménides y Filebo). Aristóteles permanece en la Academia 20 años, hasta la muerte de Platón.

Las obras que se conocen de Aristóteles pertenecientes a estos años hacen suponer un período de fidelidad inicial a las ideas platónicas con cierta actitud de revisión de la teoría de las ideas, que debía ser la de la Academia: Grilo, Eudemo, Protréptico, Sobre las ideas y Sobre el bien son obras de juventud, al estilo de los diálogos platónicos, y pueden llamarse obras exotéricas, o de divulgación, a diferencia de las esotéricas, que configuran el cuerpo de obras aristotélicas posteriores.

Conocido como «la mente», por su capacidad, y también como «el lector» por su afición a la lectura, que practicaba directamente sin la ayuda del esclavo lector como era costumbre, y muy posiblemente el miembro más destacado de la

Academia, no pasa a dirigirla a la muerte de Platón, y se nombra en su lugar a Espeusipo. Debido a la frustración por este nombramiento, para huir del peligro - Filipo de Macedonia había iniciado ya la conquista de Grecia y todo macedonio era mal visto en Atenas-, o convencido Aristóteles de que la nueva dirección no iba a mantener el espíritu platónico, acompañado de Jenócrates, uno de los componentes con mayor fama de la Academia, deja Atenas y la Academia, y se dirige, destruida ya Estagira por el rey macedonio, a Atarneo, en Asia Menor, donde le acoge Hermias, señor de aquella ciudad y amigo de su familia.

Junto con Erasto y Corisco, ambos de Escepsis, citados por Platón en su carta sexta como antiguos alumnos de la Academia, y posteriormente Teofrasto de Ereso, funda en Asos una escuela semejante a la de Atenas, y permanece en aquella región del 347 al 345. Pasa luego a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde funda otra escuela similar, y allí se dedica a estudios y observaciones de ciencias naturales hasta el 342, fecha en que Filipo de Macedonia le nombra tutor de su hijo Alejandro, de 13 años de edad. Posiblemente por esta época escribe o comienza la redacción de algunas de sus obras sobre la naturaleza, como por ejemplo Sobre las partes de los animales, y muy posiblemente también data de esta época De la filosofía, obra muy conocida entre los antiguos, y que Jaeger denomina «manifiesto» sobre la filosofía y crítica a la teoría de las ideas de Platón.

En el 342 Aristóteles marcha a Pela, con Pitias, hermana o sobrina de Hermias, con quien había contraído matrimonio en Atarneo, y pronto tiene conocimiento de la muerte de su amigo Hermias, aliado de Filipo y apresado a traición por los persas; a él dedica un epigrama escrito sobre su cenotafio, que más tarde será utilizado en su contra. En el 340, nombrado Alejandro regente a los 16 años de edad, por la ausencia de Filipo dedicado a la campaña emprendida contra Bizancio, Aristóteles deja su labor como preceptor, pero obtiene de Alejandro la reconstrucción de Estagira, su ciudad natal, donde se instala hasta el 335. En el 336, apuñalado el rey Filipo por uno de sus mismos guardaespaldas el día de la boda de su hija y la vigilia del comienzo de la gran campaña contra Persia, le

sucede Alejandro (336-323) quien, tras marchar sobre toda Grecia y dominarla, la une a su ataque contra Persia. Aristóteles le dedica su tratado Sobre la monarquía.

Aristóteles regresa a Atenas el 335, a los 50 años de edad y a los 13 de haber salido de ella, e inicia la tercera fase de su vida fundando su propia escuela, el Liceo, que no destinará, como la Academia, a la investigación de la matemática y la dialéctica, sino a unas investigaciones de carácter más amplio relacionadas con la ciencia de la naturaleza. Como meteco que es, no puede adquirir terrenos y se instala en un pórtico largo de un gimnasio público, fuera de las murallas, junto a un santuario dedicado a Apolo Licio (Apóllon Lýkeion).

El nombre en griego de pórtico, perípatos, por un lado, y el del héroe del santuario, por otro, ha dado origen a las dos denominaciones con que históricamente se conoce a la escuela de Aristóteles: el Liceo y el Perípatos. Permaneció al frente de su Escuela hasta la muerte de Alejandro Magno, ocurrida a sus 32 años, mientras esperaba conquistar Arabia. Tras la muerte del rey macedón, se desató en Atenas una auténtica persecución contra todo sospechoso de haber pertenecido al bando de los que querían una Grecia unida y dominada por Macedonia. Aristóteles, tradicional amigo de la corte macedónica, fue visto por los partidarios de Demóstenes como uno de ellos; acusado de impiedad (asébeia) por el himno funerario compuesto en honor de Hermias y privado de la protección del regente Antípatros, que había acudido a reunirse con Alejandro, se ve obligado a marchar de Atenas. Se refugia en Calcis, en las posesiones heredadas de su madre, y muere al cabo de unos meses, en plena madurez de sus 62 años, de una enfermedad del estómago.

Fue por un tiempo costumbre general entre los historiadores sostener que el Estagirita redactó sus obras más importantes, el conjunto de las llamadas esotéricas, durante el período de su vida transcurrido en el Liceo. Las investigaciones de Werner Jaeger (1888-1961), expuestas en Aristóteles. Bases

para la historia de su desarrollo intelectual (1923) , intentaron demostrar que las llamadas obras de Escuela de Aristóteles no fueron compuestas en los últimos 12 años de Liceo, sino que el conjunto del Corpus aristotélico está sujeto al devenir de una composición llevada a cabo a través de los años en diversas fases sin homogeneizar: los años de juventud en la Academia, los años intermedios de viajes en Asia Menor y Macedonia, y los años de madurez en el Liceo; tesis, por lo demás, sólo parcialmente admitida en la actualidad.

A la muerte de Aristóteles, le sucedió en la dirección del Liceo Teofrasto de Ereso, su discípulo preferido. Teofrasto dirigió la Escuela hasta 288/284, orientando sus investigaciones todavía más hacia la naturaleza y el conocimiento empírico. Con la muerte de Aristóteles se inició un sucesivo deterioro del Liceo, que sólo renació de algún modo con Andrónico de Rodas. Una de las causas de esta crisis puede atribuirse al hecho de que al morir Teofrasto, quien también había heredado la importante biblioteca de Aristóteles, legó ésta a Neleo de Escepsis, hijo de Corisco. Éste se llevó la biblioteca al Asia Menor y la traspasó a sus herederos, que, no teniendo demasiado interés en ella, la ocultaron en una bodega para que no cayera en manos de los Atálidas, que iban en busca de tesoros y libros para la capital, Pérgamo. Apelicón, bibliófilo, los compró y llevó a Atenas, donde fueron confiscados por Sila y trasladados a Roma (86 a.C.).

Andrónico de Rodas, el undécimo director del Liceo, interesado en recuperar los libros de Aristóteles, se trasladó a Roma, entró en contacto con el gramático Tirannión, que los revisaba, y entre los años 40-20 a.C. ordenó y publicó las obras de Aristóteles, que desde entonces se conocen con el nombre de corpus aristotelicum (ver la lista de las obras). El conjunto de las obras auténticas de Aristóteles suele dividirse en grupos que recuerdan su clasificación de las ciencias. El Organon, que aunque no es ciencia es un instrumento para todas ellas -la lógica, nombre que Aristóteles no usó-, comprende las Categorías (estudio de los términos fundamentales), la Interpretación (estudio del enunciado o proposición), los Analíticos primeros y segundos (estudio del silogismo formal y de

la demostración científica, respectivamente), los Tópicos (estudio del silogismo probable para salir al paso de cualquier problema) y las Refutaciones sofísticas (tratado de los sofismas).

El segundo grupo lo constituyen los libros sobre la naturaleza: Física (sobre movimiento y cambio en general), Sobre el cielo (cosmología y astronomía), Sobre la generación y la corrupción (sobre las cuatro cualidades fundamentales de la materia) y Meteorológico (estudio de los fenómenos del cielo). Se incluye en este grupo la psicología y la biología: Sobre el alma (historia o investigación sobre el alma, principio vital), Parva naturalia (pequeños tratados sobre psicología y biología), Historia de los animales (investigaciones zoológicas, considerada una de sus obras maestras), Las partes de los animales, El movimiento de los animales y La generación de los animales. Tras los libros físicos, los metafísicos, esto es, los 14 libros de la Metafísica, nombre cuyo origen se atribuye al hecho de haberlos situado Andrónico de Rodas detrás de los libros de física: *metá tà physikà* (después de los libros de física). Parece que fue Simplicio, neoplatónico del s. VI d.C., el primero en aplicar este nombre al contenido de estos libros.

La filosofía práctica se compone de libros que tratan de ética y política: Ética a Nicómaco (la más importante, dedicada a su hijo Nicómaco), Ética mayor (breve y quizá espuria) y la Ética a Eudemo. (platónica, y posiblemente espuria). Los 10 libros de la Ética nicomáquea remiten a la Política, obra en que, desde una perspectiva más empírica que ideal, Aristóteles estudia el régimen político, o el gobierno de la ciudad, ámbito donde se desarrolla la ética. El grupo de las ciencias poéticas o productivas comprende libros de retórica y poesía: la Retórica, (cómo convencer con el discurso), y la Poética (cómo hacer una obra de arte), donde el arte es mimesis, imitación de la naturaleza. Añádanse a estas obras las escritas en su juventud, en la Academia platónica, ya mencionadas: Grilos y Eudemos, y Protréptico o exhortación a la filosofía.

Aristóteles compiló, además, hasta 158 constituciones de ciudades-estado griegas; de las que se conserva la Constitución de Atenas (fragmentos). Pese a la importancia e influencia de la interpretación que W. Jaeger (1923) hace del corpus aristotelicum, se sostiene en la actualidad que, aun siendo verdad que debe tenerse en cuenta una evolución a través de las épocas del pensamiento de Aristóteles -vida en la Academia, años de viajes y fundación y permanencia en el Liceo-, su obra posee suficiente unidad y homogeneidad como para poder hablar de un sistema y una filosofía aristotélicas.

La filosofía de Aristóteles se presenta, casi desde el primer momento, como una crítica sistemática a la teoría de las ideas platónicas (ver texto) y un intento de sustituir la visión idealista platónica por una especulación de signo realista basada en el sentido común y la experiencia. Su división y estructuración del saber, que influirá durante siglos, es ya sintomática: el saber es múltiple y no se funda en principios únicos; no existe una sola ciencia dialéctica (como en Platón), sino que cada campo del saber tiene sus propios principios. Todo conocimiento (episteme) es, según Aristóteles, «práctico (episteme praktiké) , productivo (episteme poietiké) o teórico (episteme theoretiké)» (Metafísica, 1025b).

El saber productivo es la técnica de saber hacer cosas, como el arte, la agricultura, la retórica y la poética. El práctico es el saber que mejora la conducta humana: la ética y la política. El teórico no tiene otro objeto que la búsqueda de la verdad, en uno mismo y en las cosas. Esta triple división permite una muy razonable clasificación de las distintas ciencias: lógica, física, psicología, biología, política, ética, etc., y ante todo la filosofía primera, la posteriormente llamada metafísica, creada por Aristóteles y que pretende ser un tipo especial de saber, cuyas vicisitudes llenarán de forma intensa la historia cultural de occidente.

Al saber -del que dice Aristóteles que «todos los hombres por naturaleza desean saber»-, en su forma de conocimiento teórico, lo llama ciencia. Tres son las ciencias teóricas: la matemática, la ciencia de la naturaleza y la filosofía primera. A

esta última atribuye como objeto propio el estudio de las sustancias separadas e inmutables; a la física incumbe el estudio de los objetos separados, pero sujetos a movimiento y cambio, y a la matemática los objetos sólo separables de la materia por abstracción, pero no sujetos a movimiento y cambio. Y este triple objeto de estudio indica que lo que se llama realidad lo es en diversos sentidos. A la filosofía primera la considera ciencia divina, teología, y la define como «ciencia del ser en cuanto ser», porque se interesa sólo por un único aspecto de las cosas: en cuanto son o existen. De la matemática se ocupa poco Aristóteles (lo hacía la Academia de Platón), pero de ella toma la estructura axiomática como modelo de conocimiento, y se interesa más bien por lo vivo y dotado de movimiento.

El punto de partida es, por un lado, la observación de que es innegable el cambio y la alteración en las cosas -el problema de los presocráticos- y, por el otro, la convicción de que sólo hay conocimiento verdadero de lo inmutable ¿Cómo puede haber, pues, un verdadero conocimiento de la naturaleza?

La visión que tiene Aristóteles de la naturaleza es la de un naturalista o biólogo que ve en ella la manifestación multiforme de la vida en las cosas que nacen o perecen, cambian, se alteran o se transforman. El movimiento, la vida, ha de venir de algún principio, porque «todo lo que se mueve es movido por algo»; este principio, en las cosas naturales, no puede ser, por definición, sino interno a las mismas. Para entender el cambio, debe disponerse de una terminología adecuada, que permita hablar sin contradicción sobre las cosas que cambian, de modo que sea posible decir y entender que lo que cambia no se crea de la nada ni tampoco desaparece, sino que cambia en algún aspecto y en algún aspecto no cambia, permaneciendo de algún modo también idéntico a sí mismo; de esta terminología carecieron los presocráticos.

Deben determinarse, por tanto, los factores o principios (arkhai) del cambio, a saber: la materia, la forma y la privación, esto es, el sustrato, que permanece, pero que adquiere aquella forma de que está privado y, en esto mismo, cambia. El

cambio, visto desde esta perspectiva, no es sino la adquisición de una forma de la que la materia sustrato, o el sujeto, está privada.

El cambio puede ser visto desde otra perspectiva, la que ofrece la distinción de acto y potencia. Todo, según Aristóteles, está en acto (enérgeia, entelékheia) o en potencia (dýnamis); todo, en efecto, tiene una determinada realidad y una determinada capacidad o posibilidad de ser alguna otra cosa o poder realizar algo: el hombre que no sabe música puede aprenderla, un niño de pocos meses puede llegar a ser adulto y una semilla puede convertirse en árbol; pero ningún humano puede esperar que le salgan alas ni la semilla confiar en ser un ave.

No todo puede ser cualquier cosa; se está en potencia sólo respecto de aquello que se puede ser. Movimiento es, entonces, estar en tránsito desde lo que se es a lo que se puede ser: «la actualidad de lo potencial en cuanto a tal». Ni el sustrato puede adquirir una forma de la que está privado, ni lo que está en potencia pasa a ser actualidad sin la presencia y actuación de una causa. Las causas (aitíai) explican el cambio; materia, forma, iniciador del cambio y fin -causa material, formal, eficiente y final- constituyen cuatro maneras distintas de contemplar el fenómeno del cambio. La teoría aristotélica de las causas es una de las teorías paradigmáticas de Aristóteles. Las causas fueron la explicación de los cambios del mundo físico durante siglos, las rechazó la ciencia moderna y alguna de ellas persiste formando parte todavía de nuestro modo de hablar. Las causas no son sólo explicaciones del cambio; pertenecen en cuanto aspectos de las cosas a la estructura de la realidad: son las líneas maestras por las que transcurre la comprensión del universo.

En la psicología aristotélica, el hombre aparece como ser capaz de comprender todo el universo y de tender a ello llevado por el ansia de saber. Esta comprensión del universo como un todo requiere la consideración de las cosas en aquello que

hay de más general: meramente en cuanto existentes; atenerse a esta consideración es investigar la realidad sólo como tal realidad. A esta investigación llama Aristóteles ciencia del ser, o «filosofía primera», y la tradición, metafísica o bien ontología, y a ella incumbe la investigación de «las causas primeras de lo que es, en tanto que algo es». Lo que aparece a la vista del entendimiento, cuando contempla la realidad sólo en cuanto es, es la sustancia (ousía), o entidad.

El mundo es, metafísicamente hablando, un todo estructurado de sustancias o de modos de la sustancia (accidentes), y sustancia o entidad es, primariamente, la esencia y el individuo compuesto de materia y forma (hilemorfismo); hay muchas maneras de ser y de decir «que algo es», pero todas se dicen con relación a una sola que es la entidad o sustancia. Bajo la constante inestabilidad de todo lo existente, puesta en claro por la física, la metafísica halla puntos sólidos donde fundar el conocimiento: lo que Aristóteles llama sustancia, entidad, esencia, ousía, con un doble sentido fundamental: como «qué es» (aspecto lógico, reducible a lo inteligible: forma o esencia) y como «aquello que es» (aspecto ontológico, reducible al ser individual: acto); lo uno es lo otro, porque la forma o esencia no puede existir sino actualizada

La metafísica, la ontología, mira en perspectiva, buscando el conocimiento más allá de los individuos y las cosas concretas: «Si nada hay aparte de los individuos, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles, no habrá ciencia de nada, a no ser que se llame ciencia a la sensación» Las sustancias, o entidades, son de tres clases: dos físicas (corruptible una, como las plantas y los animales, e incorruptible y eterna la otra, pero móvil, como los astros del cielo) y una inmóvil y eterna; sin ésta, aquéllas no existirían. Todo en el mundo es actividad y movimiento, ya sea que mire el mundo como un conjunto de cambios de forma en un sustrato material, ya sea que se mire como un conjunto de tránsitos de la potencia al acto.

La armonía del mundo es una sucesión de cambios de forma y sucesivas actualizaciones de potencialidades, sólo explicable si hay una primera sustancia cuya esencia es movimiento sin ninguna clase de potencialidad. A este primer moviente llama Dios, porque es eterno, entidad y acto, que «mueve sin moverse» como lo «deseable e inteligible», que «mueve en tanto que amado», es necesario, perfecto y «absolutamente es como es»; de él penden el Universo y la Naturaleza; su actividad es «placer», vida, pensamiento, «de modo que entendimiento e inteligible se identifican». Así describe a Dios Aristóteles en el libro 7 (XII) de la Metafísica y en el libro VIII de la Física: como principio, mejor como centro, del movimiento del mundo, porque a él tiende todo como tienden las cosas hacia un fin, porque mueve como hace lo deseable e inteligible. En el universo entero hay finalidad (teleología), no porque el primer moviente tienda a algo o mueva con «vistas a algo», sino porque él es «para bien de algo». De lo contrario, «todo procedería de la noche», esto es, del Caos.

Esta finalidad es lo que Aristóteles llama el Bien del universo, que se expresa en el orden del universo, y se logra por el hecho de que todas las sustancias «tienden» a realizar, a actualizar, todas las potencialidades de su propia forma. El orden del mundo es el encadenamiento de la actividad de las sustancias, compuestas de materia y forma, que despliegan sus posibilidades o capacidades de acuerdo con su esencia. La entidad, la sustancia (la forma), es el origen del movimiento o actividad de cada cosa, igual como la sustancia primera lo es de todo el universo.

Por su forma tienden el fuego y el aire a la periferia del universo y la tierra y el agua al centro; la planta y el animal, por su forma, empiezan y terminan el movimiento en sí mismos (finalidad inmanente) y, por su esencia, su sustancia o su forma, tiende el hombre a su actividad racional (finalidad consciente). El hombre es el único ser del universo que desarrolla de un modo racional la expresión del orden, o desarrollo de todas las capacidades que le brinda su esencia: mediante el conocimiento, en el terreno de la racionalidad teórica, captando de forma abstracta y conceptual la verdadera naturaleza de las cosas, y

mediante la conducta moral, en el terreno de la racionalidad práctica, con el desarrollo de todas las potencialidades del alma con las que desea el bien

La vida propiamente humana es la vida ética y ésta consiste en el cultivo de las virtudes éticas y las dianoéticas: en la actividad (praxis) conforme a la virtud más excelente y según lo mejor que hay en el hombre y también en ello consiste la felicidad y, por esto, la ética y la política son la realización del fin (telos) de la naturaleza humana

.A la fundación de la lógica debe Aristóteles buena parte de su merecida fama de ser uno de los principales pensadores de la humanidad. La lógica se convierte, con él, en ciencia formal e instrumento (Órganon) del conocer. Tal como la concibe, es fundamentalmente una lógica de predicados, o términos, que ha recibido el nombre de silogística, puesto que su objetivo es el estudio del silogismo. El lugar e importancia que ocupa la inferencia deductiva en la lógica de Aristóteles está plenamente de acuerdo con el carácter de plena inteligibilidad que otorga al mundo: se manifiesta ésta no sólo en lo que el hombre puede conocer de forma inmediata sino también en la posibilidad de fundar en un sistema deductivo, que descansa en los primeros principios del pensamiento, todo el entramado de afirmaciones posibles acerca del mundo.

La lógica aristotélica no es un método deductivo completo y se basa sólo en el análisis de cuatro tipos de enunciados, los llamados enunciados categóricos, de modo que las inferencias que permite son de un tipo determinado. Pero da en el núcleo del sentido de la lógica al concebirla como un instrumento para conocer qué son las cosas y por qué son las cosas, por lo menos en el mundo de las categorías en que se movía mentalmente Aristóteles.

La estructura del enunciado categórico («Sócrates es filósofo») manifiesta que hay cosas que son sustancialmente («ser Sócrates») y otras que son accidentalmente («ser filósofo»), según el lugar que ocupan en el enunciado, como sujeto o como

predicado. El porqué de las cosas, su causa, se manifiesta en las inferencias. Los «porqués» derivan de la propiedad que tienen las sustancias de determinarse por múltiples accidentes; en este supuesto, indagar el porqué es preguntar la razón por la que unos accidentes, y no otros, pertenecen a una determinada sustancia. Un razonamiento deductivo, en forma silogística, pone de manifiesto las relaciones entre la sustancia y sus modificaciones.

Un buen ciudadano ha de obedecer las leyes de la ciudad Sócrates es un buen ciudadano Sócrates ha de obedecer las leyes de la ciudad Sócrates puede obedecer o no las leyes de la ciudad, y para saberlo es útil un buen razonamiento. Pero para saber algo inmediato, quién es Sócrates o qué significa ser un «buen ciudadano», habrá que recurrir no a la deducción, o a la relación accidental entre sustancias, sino a la investigación empírica, esto es, a la inducción.

Aristóteles estudió la demostración formal en los Analíticos primeros, y la demostración científica, aquella que parte de premisas consideradas verdaderas, en los Analíticos segundos. La lógica aristotélica, aunque limitada en cuanto al tipo de inferencias que pueden hacerse, era no obstante rigurosa y estaba en consonancia con los objetivos que perseguía su filosofía. Junto con la lógica de enunciados de los estoicos, ha constituido la base de la lógica tradicional. Ver otros conceptos fundamentales aristotélicos, como elemento, infinito, lugar, límite, vacío, y tiempo y textos correspondientes

Aristóteles “POLÍTICA” 9

Política: libro primero

de la sociedad civil.-de la esclavitud.

de la propiedad.-del poder doméstico

CAPÍTULO I.-Origen del Estado y de la sociedad La sociedad es un hecho natural. -Elementos de la familia; el marido y la mujer, el señor y el esclavo.-El pueblo se forma mediante la asociación de familias.-El Estado se forma mediante la asociación de pueblos: es el fin de todas las demás asociaciones; el hombre es un ser esencialmente sociable.-Superioridad del Estado sobre los individuos; necesidad de la justicia social.

CAPÍTULO II.-De la esclavitud

Opiniones diversas en pro y en contra de la esclavitud: opinión de Aristóteles; necesidad de instrumentos sociales; necesidad y utilidad del poder y de la obediencia.-La superioridad y la inferioridad naturales determinan la existencia de los señores y de los esclavos: la esclavitud natural es necesaria, justa y útil; el derecho de la guerra no puede fundar la esclavitud.-Ciencia del señor; ciencia del esclavo.

CAPÍTULO III.-De la adquisición de los bienes De la propiedad natural y de la artificial.-Teoría de la adquisición de los bienes; la adquisición de los bienes no afecta directamente a la economía doméstica, que emplea los bienes, pero no los crea.Diversos modos de adquirir: la agricultura, el pastoreo, la caza, a pesca, la piratería, etc. Todos estos modos constituyen la adquisición natural.-El comercio es un modo de adquisición que no es natural; doble valor de las cosas, uso y cambio; necesidad y utilidad de la moneda: la venta; codicia insaciable del comercio; reprobación de la usura.

CAPÍTULO IV.-Consideración práctica sobre la adquisición de los bienes Riqueza natural, riqueza artificial; explotación de los bosques y de las minas como una tercera especie de riqueza.-Autores que han escrito sobre estas materias: Cares de Paros y Apolodoro de Lemnos.-Especulaciones ingeniosas y seguras para adquirir fortuna: especulación de Tales; monopolios utilizados por los particulares y por los Estados.

CAPÍTULO V.-Del poder doméstico Relaciones del marido a la mujer y del padre a los hijos.-Virtudes particulares y generales del esclavo, de la mujer y del hijo. Diferencia profunda entre el hombre y la mujer: error de Sócrates: trabajos estimables de Gorgias-Cualidades del obrero. Importancia de la educación de las mujeres y de los hijos.

LIBRO SEGUNDO

EXAMEN CRÍTICO DE LAS TEORÍAS ANTERIORES Y DE LAS PRINCIPALES CONSTITUCIONES

CAPÍTULO I.-Examen de la *República*, de Platón

Crítica de sus teorías sobre la comunidad de las mujeres y de los hijos —La unidad política, tal como la concibe Platón, es una quimera, y destruiría el Estado, lejos de fortificarle.- Indiferencia que ordinariamente tienen los asociados respecto a las propiedades comunes; imposibilidad de ocultar a los ciudadanos los lazos de familia que los unen; peligros de ignorarlos; crímenes contra naturaleza; indiferencia de unos ciudadanos para con otros. Condenación absoluta de este sistema.

CAPÍTULO II.-Continuación del examen de la *República*, de Platón Crítica de sus teorías sobre la comunidad de bienes; dificultades generales que nacen de la mancomunidad, cualquiera que ella sea. La benevolencia recíproca de los ciudadanos puede, hasta cierto punto, reemplazar la mancomunidad, y vale más

que ella; importancia del sentimiento de propiedad; el sistema de Platón sólo tiene una apariencia eductora; es impracticable, y no tiene las ventajas que su autor dice.-Observaciones críticas sobre la posición excepcional de los guerreros y sobre la perpetuidad de las magistraturas.

CAPÍTULO III.-Examen del tratado de las *Leyes*, de Platón Relaciones y diferencias entre las *Leyes* y la *República*. Observaciones críticas: el número de guerreros es excesivo, y no se toma en cuenta para nada la guerra exterior; falta de claridad y de precisión en lo relativo a los límites de la propiedad; olvido en lo concerniente al número de hijos; no se advierte en Fedón este vacío; el carácter general e la constitución propuesta en las *Leyes* es, sobre todo, oligárquico, como lo prueba el modo de elección para los magistrados.

CAPÍTULO IV.-Examen de la constitución propuesta por Faleas de Calcedonia De la igualdad de bienes; importancia de esta ley política; la igualdad de los bienes lleva consigo la igualdad de educación; insuficiencia de este principio.- Faleas nada ha dicho de las relaciones de su ciudad con los Estados vecinos: es preciso extender la igualdad de bienes hasta los muebles, y no limitarla a los bienes raíces. Disposición de Faleas sobre los artesanos.

CAPÍTULO V.-Examen de la constitución ideada por Hipódamo de Mileto Análisis de esta constitución; división de las propiedades; tribunal su premo de apelación; recompensa a los inventores de descubrimientos políticos; educación de los huérfanos de los guerreros.-Crítica de la división de las clases y de la propiedad; crítica del sistema propuesto por Hipódamo respecto al tribunal de apelación: cuestión relativa a las innovaciones en materia política; es conveniente dejar de hacer innovaciones, para no debilitar el respeto debido a la ley.

CAPÍTULO VI.-Examen de la constitución de Lacedemonia Crítica de la organización de la esclavitud en Esparta; vacío de la legislación lacedemoniana respecto a las mujeres.-Desproporción enorme de las propiedades territoriales

causada por la imprevisión del legislador; consecuencias fatales.-Defectos en la institución de los éforos; defectos en la institución del Senado; defectos en la institución del reinado.-Organización viciosa de las comidas comunes.-Los almirantes tienen demasiado poder.-Esparta, según Platón, sólo ha desarrollado la virtud guerrera.Organización defectuosa de las rentas públicas.

CAPÍTULO VII. -Examen de la constitución de Creta

Sus relaciones con la constitución de Lacedemonia; admirable posición de Creta; siervos. Cosmos, Senado; la organización de las comidas públicas y comunes es mejor en Creta que en Esparta.Costumbres viciosas de los cretenses autorizadas por el legislador; desórdenes monstruosos del gobierno cretense.

CAPÍTULO VIII.-Examen de la constitución de Cartago Su mérito probado por la tranquilidad interior que ha disfrutado y la estabilidad del Estado; analogías entre la constitución de Cartago y la de Esparta.-Defectos de la constitución cartaginesa; demasiado poder de las magistraturas; estimación exagerada de la riqueza; acumulación de empleos; la constitución cartaginesa no es bastante fuerte para que el Estado pueda soportar un contratiempo.

CAPÍTULO IX.-Consideraciones acerca de varios legisladores Solón: verdadero espíritu de sus reformas.-Zaleuco, Carondas, Ono mácrito; Filolao, legislador de Tebas; ley de Carondas contra los testigos falsos; Dracón, Pítaco, Andródamas.

LIBRO TERCERO

DEL ESTADO Y DEL CIUDADANO.-TEORÍA DE LOS GOBIERNOS Y DE LA SOBERANÍA.-DEL REINADO

CAPÍTULO I.-Del Estado y del ciudadano Condiciones necesarias para ser ciudadano: el domicilio no basta; el carácter distintivo del ciudadano es la participación en las funciones de juez y de magistrado; esta definición general varía según los gobiernos, y se aplica principalmente al ciudadano de la

democracia; insuficiencia de las definiciones que ordinariamente se dan.-De la identidad del Estado en sus relaciones con los ciudadanos; la identidad del suelo no constituye la identidad del Estado; el Estado varía con la constitución misma.

CAPÍTULO II.-Continuación del mismo asunto

La virtud del ciudadano no se confunde con la del hombre privado; el ciudadano está siempre en relación con el Estado.-La virtud del individuo es absoluta, sin que las relaciones exteriores la limiten; estas dos virtudes no se confunden en la república perfecta; sólo se dan reunidas en el magistrado digno de mandar; cualidades muy diversas que exigen el mando y la obediencia, bien que el buen ciudadano debe saber igualmente obedecer que mandar; la virtud especialmente propia del mando es la prudencia.

CAPÍTULO III.-Conclusión del asunto anterior Los artesanos no pueden ser ciudadanos en un Estado bien constituido; excepciones diversas a este principio; posición de los artesanos en las aristocracias y en las oligarquías; necesidades a que los Estados deben someterse a veces.-Concepto definitivo del ciudadano.

CAPÍTULO IV.-División de los gobiernos y de las constituciones

Idea general y fin del Estado; el amor instintivo de la vida y la sociabilidad en el hombre; el poder, en la comunión política, debe tener siempre por mira el bien de los administrados.- Según este principio, se dividen los gobiernos en gobiernos de interés general, que son los buenos, y gobiernos de interés particular, que son los corruptos.

CAPÍTULO V.-División de los gobiernos

Gobiernos puros: reinado, aristocracia, república; gobiernos corruptos: tiranía, oligarquía, demagogia.-Las objeciones que se hacen a esta división general se apoyan en hipótesis y no en hechos. Disentimiento de los ricos y de los pobres sobre la justicia y el derecho políticos; unos y otros ven tan sólo una parte de la verdad. Noción exacta y esencial de la ciudad y de la asociación política que

tienen principalmente en cuenta la virtud y la felicidad de los asociados, y no tan sólo la vida común.-Solución general del litigio entre la riqueza y la pobreza.

CAPÍTULO VI.-De la soberanía El gobierno del Estado puede ser profundamente injusto; pretensiones recíprocas e igualmente inicuas de la mayoría y de la minoría.-Argumentos diversos en favor de la soberanía popular y enumeración de los objetos a que puede extenderse: objeciones a estos argumentos y respuesta a estas objeciones.-La soberanía debe residir en las leyes fundadas en la razón; estrecha relación entre las leyes y la constitución.

CAPÍTULO VII.-Continuación de la teoría de la soberanía Para saber a quién pertenece la soberanía, deben tenerse en cuenta las condiciones verdaderamente políticas, y no otras, cualesquiera que ellas sean: la nobleza, la libertad, la fortuna, la justicia, el valor militar, la ciencia, la virtud.-Insuficiencia de las pretensiones exclusivas: la igualdad es, en general, el fin que el legislador debe proponerse a fin de conciliar aquéllas.

CAPÍTULO VIII.-Conclusión de la teoría de la soberanía Excepción al principio de igualdad en favor del hombre superior; origen y justificación del ostracismo; uso del ostracismo en los gobiernos de todas clases; el ostracismo no es posible en la ciudad perfecta; el Estado debe someterse al hombre superior; apoteosis del genio.

CAPÍTULO IX.-Teoría del reinado

De la utilidad o de los peligros de esta forma de gobierno.-Cinco especies diversas de reinado, que debe ser siempre legal: la primera especie no es más que un generalato vitalicio; la segunda es la que tienen ciertos pueblos bárbaros, y se aproxima a la tiranía por lo ilimitado de su poder; la tercera comprende las *esimenetías* o tiranías voluntarias consentidas por un tiempo más o menos largo; la cuarta es el reinado de los tiempos heroicos; la quinta, en fin, es aquella en que

el rey es dueño absoluto del poder, a la manera que lo es el padre en el seno de la familia.

CAPÍTULO X.-Continuación de la teoría del reinado Las cinco especies pueden reducirse a dos principales.-Del reinado absoluto: ¿vale más encomendar el poder a un solo individuo que a las leyes hechas por ciudadanos ilustrados y hombres de bien? Argumentos en pro y en contra del reinado absoluto; la aristocracia es muy preferible; causas que han producido el establecimiento y después la ruina de los reinados.-La sucesión hereditaria del poder real no es admisible.-De la fuerza pública puesta a disposición del reinado.

CAPÍTULO XI.-Conclusión de la teoría del reinado Superioridad de la ley; aun cuando ésta disponga siempre de una manera general, vale más que el poder arbitrario de un individuo; auxiliares precisos de que el monarca ha de servirse siempre para poder ejercer la autoridad; condenación en general del reinado absoluto.-Única excepción en favor del genio.-Fin de la teoría del reinado.

CAPÍTULO XII.-Del gobierno perfecto o de la aristocracia

LIBRO CUARTO

TEORÍA GENERAL DE LA CIUDAD PERFECTA

CAPÍTULO I.-De la vida perfecta Teoría de la república perfecta.-Indagación preliminar de la vida más perfecta: división de los bienes de que el hombre puede gozar; bienes exteriores, bienes del alma: superioridad de estos últimos; la felicidad está siempre en proporción de la virtud; los hechos y la razón lo prueban.

CAPÍTULO II.-De la felicidad con relación al Estado ¿La felicidad tiene los mismos elementos cuando se trata del Estado qué cuando el individuo?-Ventajas e inconvenientes de la dominación; ejemplos diversos de algunos pueblos que

siempre la han ambicionado; condenación de este sistema político; la conquista no debe ser aspiración de la ciudad.

CAPÍTULO III.-De la vida política Examen de las opiniones que recomiendan o proscriben la vida política; la actividad es el verdadero fin de la vida, lo mismo para los individuos que para el Estado; la verdadera actividad es la del pensamiento, que prepara y rige los actos exteriores.

CAPÍTULO IV.-De la extensión que debe tener el Estado De la extensión que el Estado perfecto debe tener; hay límites que no deben traspasarse; aunque no se deba fijar un número exacto de ciudadanos, es preciso que sea tal que pueda bastar a todas las necesidades de la vida común, y no sea tan excesivo que puedan los ciudadanos evitar la vigilancia de la autoridad; peligros de una excesiva población.

CAPÍTULO V.-Del territorio del Estado perfecto Condiciones militares que debe reunir: la ciudad debe ser marítima; medios seguros de sacar partido de la proximidad del mar; peligros de la preocupación exclusiva del comercio marítimo; precauciones que el legislador debe tomar para que las relaciones marítimas no perjudiquen al buen orden de la ciudad.

CAPÍTULO VI.-De las cualidades naturales que deben tener los ciudadanos en la república Perfecta Caracteres diversos de los pueblos según el clima; diversidad de sus instituciones políticas.-Superioridad incontestable de la raza griega; un pueblo debe tener a la vez inteligencia y valor; papel notable que desempeña el corazón en la vida humana.

CAPÍTULO VII.-De los elementos indispensables a la existencia de la ciudad Son de seis especies: subsistencias, artes, armas, rentas públicas, sacerdocio y gestión de los intereses generales y decisión de los juicios; sin estos elementos la ciudad no puede subsistir ni ser independiente.

CAPÍTULO VIII.-Elementos políticos de la ciudad Reducción de los mismos a dos en el gobierno perfecto; son ciudadanos únicamente los que empuñan las armas y tienen derecho a votar en la asamblea pública; exclusión de todos los artesanos; los bienes raíces deben pertenecer sólo a los ciudadanos; entre los ciudadanos, las armas deben confiarse a la juventud; las funciones públicas, a los de edad madura, y el sacerdocio a los ancianos.

CAPÍTULO IX.-Antigüedad de ciertas instituciones políticas Antigüedad de la división en castas y de las comidas en común; ejemplos del Egipto y de la Italia: de la división de la propiedad en la república perfecta; de la elección de esclavos.

CAPÍTULO X.-De la situación de la ciudad Condiciones que debe procurarse que tenga: la salubridad, las aguas; de las fortificaciones de la ciudad: necesita de murallas que sirvan de auxiliar al valor de sus habitantes; falsas teorías que se han expuesto sobre este punto: los progresos del arte de sitiar exigen que las ciudades sepan defenderse con tanta habilidad como la que pueda emplearse en el ataque.

CAPÍTULO XI.-De los edificios públicos y de la policía De los edificios consagrados al culto en la república perfecta; de las comidas en común; de los magistrados; de las plazas públicas y de los gimnasios; de la policía de la ciudad; la policía rural debe organizarse poco más o menos de la misma manera.

CAPÍTULO XII.-De las cualidades que los ciudadanos deben tener en la república perfecta Condiciones generales de la felicidad; influencia de la naturaleza, de los hábitos y de la razón; unión necesaria de estos tres elementos para constituir la felicidad del individuo y de la ciudad; es preciso suponer que se dan reunidos en la ciudad perfecta.

CAPÍTULO XIII.-De la igualdad y de la diferencia entre los ciudadanos en la ciudad

Perfecta Subordinación natural según las diversas edades.-Las ocupaciones de la paz constituyen la vida verdadera de la ciudad; es preciso saber emplear convenientemente el tiempo de sobra; la cultura de la razón debe ser el principal objeto que se han de proponer el hombre en la vida y el legislador en la educación de los ciudadanos.

CAPÍTULO XIV.-De la educación de los hijos en la ciudad perfecta Cuidados que el legislador debe tomar en lo relativo a la generación; de la edad de los esposos; condiciones indispensables para que la unión sea lo que debe ser; peligros de las uniones demasiado precoces: cuidados que deben tenerse con las mujeres encintas; abandono de los hijos cuando son deformes o numerosos; el aborto; castigo de la infidelidad conyugal.

CAPÍTULO XV.-De la educación durante la primera infancia Cuidados higiénicos: ejercicios corporales.-Debe evitarse el roce con los esclavos; debe proscribirse toda palabra o acción deshonesta delante de los niños; importancia de las primeras impresiones. De cinco a siete años los niños deben asistir a las lecciones sin tomar parte en ellas; hay que distinguir dos épocas en punto a la educación; de los siete años a la pubertad; de la pubertad a los veintiún años.

LIBRO QUINTO

De la educación en la ciudad perfecta

CAPÍTULO I.-Condiciones de la educación Importancia capital de esta cuestión; la educación debe ser pública; diversidad de opiniones sobre los objetos que la educación debe comprender, si bien generalmente se está de acuerdo sobre el fin que debe proponerse.

CAPÍTULO II.-Cosas que debe comprender la educación Cosas que deben ser objeto de ella: las letras, la gimnástica, la música y el dibujo; límites en que debe

encerrarse el estudio para los hombres libres.-Del lugar que en otro tiempo ocupó la música en la educación; es una ocupación propia de los momentos de ocio.

CAPÍTULO III.-De la gimnástica como elemento de la educación De la utilidad de la gimnástica; excesos cometidos en este punto por algunos gobiernos; no debe intentarse hacer que los ciudadanos sean atletas ni guerreros feroces; sólo debe procurarse dar al cuerpo robustez y destreza y al espíritu valor generoso; la experiencia de diversos pueblos basta para fijar con certidumbre los límites en que conviene encerrar la gimnástica; edad en que debe el hombre dedicarse a ella.

CAPÍTULO IV.-De la música como elemento de la educación De la música; no todos están de acuerdo acerca de la naturaleza y utilidad de la música; si es un puro pasatiempo, se le puede obtener lo mismo oyendo a artistas de profesión que ejercitándose uno mismo; análisis de las diversas objeciones que se hacen al estudio de la música.

CAPÍTULO V.-Continuación de lo relativo a la música como elemento de la educación La música no es un mero placer; puede ejercer un gran influjo sobre las almas; diversos hechos que lo prueban; diferencia entre la música y las demás artes, particularmente la pintura; siendo incontestable el poder moral de la música, es preciso hacerla entrar en la educación; y en este sentido es en el que es útil.

CAPÍTULO VI.-Continuación de lo relativo a la música. Conviene que los niños practiquen la música; ventajas de esta ejecución; límites en que debe encerrarse; elección de instrumentos; no todos deben admitirse; proscripción de la flauta; diversas fases por que ha pasado el estudio de este instrumento; ha sido condenado por la misma Minerva, si hemos de dar crédito a la fábula.

CAPÍTULO VII.-Conclusión de lo relativo a la música. Elección de las armonías y de los ritmos que deben entrar en la educación de los niños; los cantos son de tres

especies: moral, animado, apasionado; los primeros son los que casi exclusivamente deben constituir esta enseñanza; el modo dórico es, sobre todo, el conveniente; crítica de lo dicho por Platón.

LIBRO SEXTO

De la democracia y de la oligarquía.-de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial

CAPÍTULO I.-De los deberes del legislador No debe limitarse el legislador a conocer el mejor gobierno posible; debe saber también mejorar en la práctica los elementos actuales de que puede disponer; de aquí nace para él la necesidad de conocer las diversas especies de constituciones y las leyes especiales que son esenciales a cada una de ellas.

CAPÍTULO II.-Resumen de lo precedente e indicación de lo que sigue Subordinación de los malos gobiernos; matices diversos de la democracia y de la oligarquía; la teoría de las revoluciones deberá ser la conclusión de esta obra.

CAPÍTULO III.-Relación de las constituciones con los elementos sociales La diferencia de constituciones nace de la diferencia misma de los elementos sociales; la pobreza y la riqueza dan origen a dos formas principales de constituciones, la democracia y la oligarquía. Carácter esencial de la una y de la otra; el número no es su condición capital; es la fortuna.-Enumeración de las partes necesarias del Estado; crítica del sistema de Platón; todas las funciones sociales pueden acumularse; sólo la pobreza y la riqueza no pueden reunirse en unas mismas manos.

CAPÍTULO IV.-Especies diversas de democracia Sus caracteres y sus causas; son cinco.-Influencia desastrosa de los demagogos en las democracias en que la ley ha cesado de ser soberana; tiranía del pueblo extraviado por sus aduladores.

CAPÍTULO V.-Especies diversas de oligarquía Son éstas cuatro.-Influencia general de las costumbres sobre la naturaleza del gobierno.- De las causas de las diversas especies de democracia y de oligarquía.-Examen de las formas de gobierno distintas de la democracia y de la oligarquía.-Algunas palabras sobre la aristocracia.

CAPÍTULO VI.-Ideal general de la república Sus relaciones con la democracia.- Elementos que el Estado debe combinar: la libertad y la riqueza constituyen principalmente la república, mezclándose de diversos modos.- Relaciones de la república con la aristocracia.

CAPÍTULO VII.-Más sobre la república La república es una combinación de la oligarquía y de la democracia; medios diversos de hacer esta combinación.- Carácter de una verdadera república; ejemplo tomado del gobierno de Lacedemonia; la república debe sostenerse sólo por el amor de los ciudadanos.

CAPÍTULO VIII.-Breves consideraciones sobre la tiranía Sus relaciones con el reinado y la monarquía absoluta; siempre es un gobierno fundado en la violencia.

CAPÍTULO IX.-Continuación de la teoría de la república propiamente dicha Excelencia política de la clase media; diversas cualidades sociales que solamente ella presenta: es la verdadera base de la república.Esta forma de gobierno se encuentra raras veces.

CAPÍTULO X.-Principios generales aplicables a estas diversas especies de gobierno Calidad y cantidad de los ciudadanos que gozan de derechos políticos; es necesario combinar con equidad los diversos elementos del Estado, y dar a cada cual su parte; ardides de la oligarquía; ardides contrarios de la democracia; reglas que deben seguirse respecto de los pobres.-Consideraciones históricas; importancia creciente de la infantería procedente de las filas del pueblo.

CAPÍTULO XI.-Teoría de los tres poderes en cada especie de gobierno: poder legislativo Teoría de los tres poderes: legislativo o de la asamblea general, ejecutivo o de los magistrados y judicial o de los tribunales. Organización del poder legislativo; sus formas diversas en la democracia y en la oligarquía.-De las sentencias judiciales encomendadas a la decisión de la asamblea general; vicios del sistema actual.

CAPÍTULO XII.-Del poder ejecutivo De la organización de las magistraturas.- Dificultades de esta cuestión; idea general del magistrado; su carácter distintivo; diferencia en este respecto entre los grandes Estados y los pequeños: en los unos se pueden dividir las magistraturas, en los otros es preciso con frecuencia reunirlos en una sola mano.-Las magistraturas varían con las constituciones; diferentes combinaciones según las cuales se pueden establecer; los electores; los elegibles; modo de nombramiento, matices diversos según las diversas constituciones.

CAPÍTULO XIII.-Del poder judicial De la organización de los tribunales; su personal, sus atribuciones, su modo de formación; especies diversas de tribunales; nombramiento de los jueces; formas distintas según la diversidad de constituciones.

LIBRO SÉPTIMO

De la organización del poder en la democracia y en la oligarquía

CAPÍTULO I.-De la organización del poder en la democracia

Consecuencias que se desprenden del principio de la democracia; aplicaciones más o menos completas que pueden hacerse.-Carácter de la democracia, la libertad; del turno en el poder y de la independencia absoluta de las acciones individuales como consecuencia de aquélla; organización especial del poder en la

democracia; la asamblea general; el senado; retribución de los funcionarios; de la igualdad democrática.

CAPÍTULO II.-Organización del poder en la democracia (continuación) El pueblo agricultor es el más acomodado para la democracia; instituciones que convienen al mismo; leyes hechas en algunos Estados para favorecer la agricultura.-De los pueblos pastores.-De la demagogia extrema; medios propios de la misma.

CAPÍTULO III. -Continuación de lo relativo a la organización del poder en la democracia Condiciones necesarias para la duración de las democracias: no exagerar las consecuencias del principio democrático; evitar la opresión de los ricos y las confiscaciones en provecho del tesoro público; procurar proporcionar al pueblo un bienestar general.- Medios empleados por algunos gobiernos.

CAPÍTULO IV.-De la organización del poder en las oligarquías Las bases son generalmente las opuestas a las de la democracia; condiciones diversas del censo.-La administración de las oligarquías exige mucha prudencia, porque su principio es malo; necesidad del orden debido; relación de las diversas formas o grados de la oligarquía con la composición del ejército.-Los oligarcas deben hacer ciertos gastos; faltas que cometen las más de las oligarquías.

CAPÍTULO V.-De las diversas magistraturas indispensables o útiles a la ciudad Objetos a que se aplican estas magistraturas: el mercado, la limpieza y mantenimiento de calles y caminos, etc.; los campos, las rentas del Estado; los actos y contratos; la ejecución de las sentencias; los negocios, militares; el ajuste de las cuentas públicas; presidencia de la asamblea general; el culto religioso y civil; inspección de las mujeres y de los jóvenes.-Fin de la teoría sobre la organización del poder.

LIBRO OCTAVO

Teoría general de las revoluciones

CAPÍTULO I.-Procedimientos de las revoluciones.Teoría de las revoluciones; su lugar en esta obra; causa general de la diversidad de constituciones: la necesidad de igualdad mal comprendida.-Procedimientos generales de las revoluciones; se dirigen ya a las cosas, ya a las personas.-De la igualdad positiva y de la igualdad proporcional; la república tiene, en especial, probabilidades de estabilidad.

CAPÍTULO II.-Causas diversas de las revoluciones Disposición de los espíritus; fin de las revoluciones; circunstancias determinantes; estas circunstancias son muy complejas; el ansia de riquezas y de honores, el insulto, el miedo, el desprecio, el aumento desproporcionado de una clase, las cábalas, la negligencia, las causas imperceptibles, la diversidad de origen.-Citas históricas en apoyo de estas consideraciones.

CAPÍTULO III. -Continuación de la teoría precedente Las causas verdaderas de las revoluciones son siempre muy graves, pero la ocasión puede ser fútil; la igualdad de los partidos produce muchas veces las revoluciones; procedimientos empleados ordinariamente por los revolucionarios.

CAPÍTULO IV.-De las causas de las revoluciones en las democracias

El carácter turbulento de los demagogos es la más común, como lo prueba la historia.- De los demagogos que son al mismo tiempo jefes del ejército; peligros que tiene el reunir grandes atribuciones en una misma mano; utilidad y ventaja del voto por fracciones en lugar del voto en masa.

CAPÍTULO V.-De las causas de las revoluciones en las oligarquías División entre los mismos oligarcas: los que se ven excluidos del poder se sublevan, y a veces se hacen demagogos; conducta de los oligarcas que no saben conservar su propia fortuna; causas de las revoluciones en la oligarquía en tiempo de guerra;

violencias de unos oligarcas contra otros; circunstancias accidentales.-Las oligarquías y las democracias se convierten raras veces en los gobiernos contrarios.

CAPÍTULO VI.-De las causas de las revoluciones en las aristocracias Minoría demasiado limitada de los miembros del gobierno; infracción del derecho constitucional; influencia de los partidos contrarios, que exageran su principio; fortuna excesiva de los principales ciudadanos; causas imperceptibles; causas exteriores de destrucción.-Fin de la teoría de las revoluciones en los Estados republicanos.

CAPÍTULO VII.-Medios generales de conservación y de prosperidad en los Estados democráticos, oligárquicos y aristocráticos. Respecto a las leyes; franqueza en las cosas políticas; corta duración de las funciones; inspección activa ejercida por todos los ciudadanos; revisión frecuente del censo; precauciones que deben tomarse contra las notabilidades políticas; inspección de las costumbres de los ciudadanos; integridad de los funcionarios públicos; concesión de los empleos poco importantes al pueblo; amor de la mayoría de los ciudadanos a la constitución; moderación en el ejercicio del poder; esmero en lo relativo a la educación pública.

CAPÍTULO VIII.-De las causas de revolución y de conservación en las monarquías Diferencia entre el rey y el tirano; las causas de revolución en las monarquías son idénticas en parte a las de las repúblicas; conspiraciones contra las personas y contra el poder; insultos hechos por los tiranos; influencia del miedo y sobre todo del desprestigio; conspiraciones tramadas por el deseo de la gloria; ataques exteriores contra la tiranía; ataques de sus propios partidarios; causas de ruina para el reinado; peligros de la sucesión hereditaria.

CAPÍTULO IX.-De los medios de conservación en los Estados monárquicos

El reinado se salva por la moderación.-Las tiranías tienen dos sistemas muy diferentes para sostenerse: la violencia unida a la astucia y la buena administración; examen del primer sistema: sus vicios; examen del segundo sistema: sus ventajas; retrato del tirano; duración de las diversas tiranías; datos históricos.

CAPÍTULO X.-Crítica de la teoría de Platón sobre las revoluciones. Errores cometidos por Platón con relación al orden en que se suceden más comúnmente los diversos gobiernos; Platón ha reducido a límites estrechos la cuestión.

Aristóteles “MORAL A EUDEMO” ¹⁰

(Fragmento)

CAPÍTULO IX

De la justicia en la amistad y en otras relaciones

Al parecer, la justicia es una especie de igualdad, y la amistad consiste en la igualdad, a no ser que sea un error el decir que la amistad no es más que una igualdad. Todas las constituciones políticas no son, en el fondo, otra cosa que formas de la justicia.

Un Estado es una asociación, y toda asociación no se sostiene sino mediante la justicia, de tal manera que todas las formas de la amistad son otras tantas formas de la amistad son otras tantas formas de la justicia y de la asociación. Todas estas cosas se tocan, y sólo hay entre ellas diferencias casi insensibles. En las relaciones entre el alma y el cuerpo, el obrero y su instrumento, el dueño y su esclavo, que son casi las mismas, no hay verdadera asociación, porque en un caso no hay dos seres sino uno, y en otro sólo hay la propiedad de un solo y mismo individuo.

Tampoco se puede concebir el bien de uno y de otro separadamente, sino que el bien de ambos es el bien del ser único en cuyo obsequio se ha hecho. Así, el cuerpo es un instrumento congénito del alma, y el esclavo es como una parte y un instrumento separable del dueño, y el instrumento del obrero es una especie de esclavo inanimado.

Todas las demás asociaciones puede decirse que son una parte de la asociación política, tales como las asociaciones de las Fratrias, de los Misterios, etc., y hasta las asociaciones mercantiles y lucrativas son también especies de Estados. Ahora

bien, todas las constituciones con sus diversos matices se encuentran en la familia, lo mismo las constituciones puras que las degeneradas, porque lo que pasa en los Estados se parece mucho a lo que tiene lugar en las diversas especies de armonías.

Puede decirse que el poder real es el del marido sobre la mujer; y la república la relación de unos hermanos con otros. La degeneración de estas tres formas puras es sabido que da lugar a la tiranía, a la oligarquía y a la democracia, y hay tantos derechos y justicias diferentes como diferencias en la forma de las constituciones. Por otra parte, como hay igualdad de número y, además, igualdad de proporción, debe haber otras tantas especies de amistad y de asociación. La simple asociación de compañeros y la amistad que los une sólo se refieren al número; en ella todos están sometidos a la misma medida. En las asociaciones proporcionales la que es aristocrática y real es la mejor, porque el derecho no es idéntico para el superior y para el inferior, siendo lo único justo entre ellos la proporción. Lo mismo sucede con la amistad entre el padre e hijo y con todas las asociaciones de este género.

CAPÍTULO X

De la sociedad civil y política

Entre las amistades pueden distinguirse las del parentesco, la del compañerismo, la de la asociación, y por último, la que puede llamarse civil y política. La amistad de familia o de parentesco tiene muchas especies: la de los hermanos, la del padre, la de los hijos, etc. La una, que es la del padre, es proporcional; la otra, la de los hermanos, es puramente numérica. Esta última se aproxima mucho a la afección de los compañeros, porque en aquella como en ésta se reparten con igualdad todos los beneficios.

La amistad civil y política descansa en el interés, en cuya vista principalmente se ha formado. Los hombres se han reunido porque no podían bastarse a sí mismos

en el aislamiento, si bien el placer de vivir juntos ha sido capaz por sí solo de fundar la sociedad.

La afección que los ciudadanos se tienen mutuamente bajo un gobierno de forma republicana y de las derivadas de ésta tiene el privilegio de descansar, no sólo en la amistad ordinaria, sino en que los hombres se reúnen en este caso como amigos verdaderos, mientras que en las otras formas de gobierno hay siempre una jerarquía de superior a inferior.

Lo justo debe establecerse, sobre todo, en la amistad de los que están unidos por interés, y esto es, precisamente, lo que realiza la justicia civil y política. De una manera muy distinta se reúnen el artista y el instrumento; por ejemplo, la sierra en manos del operario. Aquí no hay, a decir verdad, un fin común, porque su relación es la que tiene el alma con el instrumento, y viene únicamente en interés del que emplea el instrumento.

Esto no impide que, por otra parte, se cuide el instrumento hasta donde sea necesario, para realizar la obra que ha de ejecutarse, porque el instrumento sólo existe en consideración a esta obra. Así, en el barreno pueden distinguirse dos elementos, siendo el principal el acto mismo del barreno, es decir, la perforación; y en esta clase de relaciones puede colocarse el cuerpo y el esclavo, como ya hemos dicho. Indagar cómo debe uno conducirse con un amigo es, en el fondo, indagar lo que es la justicia. De una manera general, la justicia sólo se aplica a un ser amigo. Lo justo se refiere a ciertos seres, que están asociados por cierto motivo; y el amigo es un asociado, primero a causa de la raza y de la especie, y después mediante la vida común. Y esto es porque el hombre no sólo es un ser político y civil, sino también miembro de una familia.

No se empareja el macho con la hembra por un tiempo dado, como los demás animales que lo hacen al azar, permaneciendo después en el aislamiento, sino que, para su unión, necesitan condiciones precisas, como sucede con los cañones

de una flauta. El hombre es un ser formado para asociarse con todos aquellos que la naturaleza ha creado de la misma familia que él, y habría para él asociación y justicia, aun cuando el Estado no existiese. La familia, el hogar, es una especie de amistad, mientras que entre el dueño y el esclavo hay la misma amistad y unión que la que existe entre el arte y los instrumentos, y entre el alma y el cuerpo. Indudablemente, éstas no son precisamente amistades, ni esto es justicia, sino que es cierta cosa análoga y proporcional, el remedio que cura al enfermo, que nada tiene de normal ni de sano precisamente, sino que es cierta cosa análoga y proporcional a su estado. La afección entre el hombre y la mujer es, a la vez, una utilidad y una asociación; la del padre por el hijo es como la de Dios respecto del hombre, como la del bienhechor respecto del favorecido, en una palabra, como la del ser que manda por naturaleza respecto del ser que debe naturalmente obedecer.

El afecto entre los hermanos descansa, sobre todo, como el de los compañeros, en la igualdad: "Sí, mi hermano es tan legítimo como yo; "Nuestro Padre común es Júpiter, mi rey." Estos versos del poeta se ponen en boca de los que sólo quieren la igualdad. Por consiguiente, en la familia es donde se encuentra el principio y el origen del amor, del Estado y de la justicia.

Recuérdese que hay tres especies de amistad; primero, amistad por virtud; después, por interés, y, en fin, por placer. Se ha visto también que hay dos grados en todas ellas, porque cada una descansa, o en la igualdad de los dos amigos, o en la superioridad de uno de ellos. El género de justicia, que se aplica a cada una, debe surgir claramente de todas nuestras discusiones precedentes. Cuando uno de los dos es superior, debe dominar la proporción. Pero esta proporción no puede ser ya la misma, sino que el superior debe figurar en ella en sentido inverso, de tal manera que la relación que se da entre él y el inferior se reproduzca, invirtiéndose entre todo lo que viene de éste inferior a él y todo lo que va de él a éste inferior, siendo siempre esta relación la de un jefe que manda respecto de un súbdito que obedece. Si no existe esta relación entre ellos, habrá una igualdad puramente

numérica, porque, en este caso, sucederá aquí lo que sucede ordinariamente con las demás asociaciones, que tan pronto reina en ellas la igualdad numérica como la proporcional. Si en una asociación han contribuido los asociados con una parte de dinero numéricamente igual, deben tener también en la distribución de beneficios una porción numéricamente igual, y si no contribuyeron con partes iguales, deben participar de una parte proporcional. Pero en la amistad el inferior tuerce la proporción y une en provecho suyo los dos ángulos por una diagonal, en lugar de tener uno sólo de los lados.

Pero el superior parece tener entonces menos de lo que le corresponde, y la amistad y la asociación se convierten para él en una carga. Es preciso, pues, restablecer en este caso la igualdad de otra manera y rehacer la proporción destruida. El medio de restablecer esta igualdad es el honor que, como a Dios, pertenece al jefe llamado por la naturaleza a mandar y que le debe el que obedece. Es preciso, pues, que el provecho de una parte sea igual al honor de la otra. Pero la afección fundada sobre la igualdad es precisamente la afección civil y republicana. La afección civil sólo descansa en el interés, y así como los Estados sólo son amigos por este motivo, por la misma razón lo son, también, los ciudadanos entre sí: "Atenas detesta a Megara y es ingrata con ella." Y los ciudadanos no se acuerdan tampoco unos de otros desde el momento en que no se son útiles recíprocamente, como que esta amistad sólo dura el tiempo que dura una relación del momento.

Esto nace de que en esta asociación política y republicana el mando y la obediencia no vienen de la naturaleza, ni tienen nada de real: se substituyen alternando. No se manda para hacer el bien, como Dios, y sí sólo para que reine la igualdad en los beneficios que se obtienen y en los servicios que se hacen. Por tanto, la elección política y republicana pide absolutamente descansar en la igualdad.

La amistad por interés presenta también dos especies; una, que se puede llamar legal, y otra moral. La afección política y republicana mira, a la vez, a la igualdad y

al provecho, como sucede, con los que venden y compran, y de aquí el proverbio: "Las buenas cuentas hacen buenos amigos". Cuando esta amistad política resulta de una convención formal, tiene, además, un carácter legal. Pero cuando se fían pura y simplemente los unos de los otros tiene más bien el carácter de la amistad moral y de la que se da entre compañeros. Ésta, más que ninguna otra, es la que da lugar a recriminaciones; y la causa es porque todo esto es contrario a la naturaleza. La amistad por interés y la amistad por virtud son muy diferentes, y estos de que venimos hablando quieren unir, a la vez, las dos cosas; no se acercan unos a otros sino por interés; crean una amistad puramente moral, como si sólo les guiase un sentimiento de virtud, y a consecuencia de esta confianza ciega no han tenido el cuidado de contraer una amistad legal.

En general, de las tres especies de amistad, en la de interés es en la que tienen lugar más recriminaciones mas quejas. La virtud está siempre al abrigo de todo cargo. Los que sólo se unen por placer, después de haber recibido y dado cada cual su parte, se separan sin trabajo. Pero los que están sólo unidos por el interés no rompen tan prontamente, a menos que estén ligados por compromisos legales o por afecto de compañerismo. Sin embargo, en las relaciones que tienen por base el interés, la relación legal es la menos sujeta a disputas. La solución que, en nombre de la ley, concilia a las dos partes tiene lugar en dinero, puesto que por el dinero se mide la igualdad en semejantes casos. Pero en una relación puramente moral, la solución debe ser completamente voluntaria.

En algunos países rige esta ley: los que han contratado amistosamente no podrán acudir a los tribunales para hacer valer las convenciones voluntarias. Esta ley es muy sabia, puesto que los hombres de bien no acuden, naturalmente, a la justicia de los tribunales, y, como hombres de bien, han tratado los que se encuentran en este caso. En esta especie de amistad es muy difícil saber hasta qué punto pueden ser fundadas las mutuas recriminaciones, porque se han fiado uno de otro moral y no legalmente. Hay gran dificultad entonces en discernir con completa justicia quién tiene razón. ¿Deberá mirarse al servicio que se ha hecho, a su valor

y a su cualidad? ¿O será preciso mirar más bien al que lo ha recibido? Porque puede suceder lo que dice Theognis: "Es poco para ti, diosa, y mucho para mí." Puede hasta acontecer que sea para ambos absolutamente lo contrario y que puede repetirse aquel dicho bien conocido: "Para ti no es más que un juego; mas para mí es la muerte." He aquí de dónde nacen todas las recriminaciones. El uno cree que se le debe mucho, porque ha prestado un gran servicio, y en un caso urgente ha servido a su amigo, o bien alega otros motivos, considerando sólo la utilidad del servicio que ha hecho, sin pensar en lo poco que le ha costado. El otro, por lo contrario, no ve más que lo que el servicio ha costado al bienhechor, y no el provecho que él ha sacado.

A veces también acrimina el mismo que ha recibido el beneficio, y mientras él recuerda, por su parte, el mezquino provecho que ha sacado, el otro enumera los beneficios enormes que la cosa ha producido; por ejemplo, si exponiéndose a un peligro, se ha sacado a uno de un apuro, arriesgando tan sólo el valor de un dracma, el uno sólo piensa en el peligro que ha corrido, mientras que el otro sólo piensa en el valor del dracma como si sólo se tratase de una restitución pecuniaria. Pero hasta en esto mismo hay motivos de disputa, porque el uno sólo da a las cosas el valor que tenían anteriormente, y el otro las aprecia por lo que valen de presente, y en este terreno no tienen trazas de entenderse, a menos que exista una convención precisa.

La amistad o relación civil atiende únicamente a la convención expresa a la cosa misma; y la amistad o relación moral mira a la intención. Sin contradicción, esto es mucho más justo, y esta es la verdadera justicia de la amistad. La causa de que haya luchas y discusiones entre los hombres consiste en que, si la amistad moral es más bella, la relación de interés es mucho más obligatoria y exigible. Los hombres comienzan a entrar en relación como amigos puramente morales, y como si no pensasen en la virtud; pero tan pronto como el interés particular de uno de ellos llega a encontrar oposición, dejan ver muy claramente que son muy distintos de lo que creían ser. Los más de los hombres sólo buscan lo bello como por

añadidura y por lujo, y así buscan también esta amistad, que es más bella que todas las demás.

Ahora conviene ver con claridad las distinciones que conviene hacer entre estos diversos casos. Si se trata de amigos morales, sólo deben mirar a la intención para asegurarse de que es igual por ambas partes, sin que tengan nada más que exigir el uno del otro. Si son amigos por interés o por lazos puramente civiles, pueden resolver la dificultad según se hayan entendido al principio sobre sus intereses. Si el uno afirma que la convención ha sido puramente moral y otro afirma lo contrario, no está bien el insistir, ya que sea inevitable que haya esta diferencia, y debe guardarse la misma reserva en uno que en otro sentido.

Pero, aun cuando los amigos no estén unidos por un lazo moral, debe creerse que ninguno de ellos ha querido engañar al otro, y, por consiguiente, cada uno debe contentarse con lo que la suerte le ha proporcionado. Lo que prueba que la amistad moral sólo descansa en la intención es que, después de haber recibido uno grandes servicios, si no continúa el otro prestándolos igualmente a causa de la impotencia en que está de hacerlo, pero presta los que buenamente puede, es indudable que cumple con su deber. Dios mismo acepta los sacrificios que se le ofrecen, teniendo en cuenta los recursos del que los hace. Pero, en cambio, al mercader que vende no bastaría decirle que no se le puede dar más, como tampoco al acreedor que ha prestado su dinero.

Los cargos y recriminaciones son muy frecuentes en las amistades que no son perfectamente claras y rectas, y no es fácil discernir entonces cual de los dos tiene razón. Es cosa impropia aplicar una medida única a relaciones tan complejas, como sucede particularmente en las relaciones amorosas. El uno busca al que ama, sólo porque tiene placer en vivir con él; el otro a veces sólo acepta al amante porque es útil a sus intereses.

Cuando uno cesa de amar, como se hace diferente, el otro no se hace menos diferente que él, y entonces regañan a cada paso. En este caso se encuentra la disputa de Pitón y de Pammenes y también la del maestro con el discípulo, porque la ciencia y el dinero no tienen una medida común. Esto sucedía a Pródico, el médico, con el enfermo que le daba un mezquino salario; y, en fin, al tocador de cítara con el rey. El uno, al acoger al artista, sólo buscaba el placer, y el otro sólo buscaba su interés al ir a la corte, y, cuando llegó el caso de pagar, el rey, como sólo debía al artista el placer que había disfrutado, le dijo: "Todo el placer que me habéis proporcionado cantando os lo he pagado ya por el placer que os han producido mis promesas". Sea lo que quiera de este chasco, puede verse sin dificultad, aun en esto mismo, cómo deben arreglarse las cosas.

Es de necesidad referirlas siempre a una sola y única medida, no precisamente encerrándolas en un límite fijo, sino proporcionando las unas a las otras. La proporción es aquí la verdadera medida, en la misma forma que es la medida en la asociación civil y política. En efecto, ¿cómo podrá el zapatero mantener relaciones sociales con el labrador, si no se igualan sus trabajos mediante la proporción que se establezca entre ellos? En todos los casos en que no pueda hacerse un cambio directo, la única medida posible es la proporcionalidad.

Por ejemplo, si uno promete dar ciencia y sabiduría y el otro dinero en cambio, es preciso examinar cuál es la relación que media entre la ciencia y la riqueza y en seguida cuál es el valor que dan uno y otro contratante, porque si el uno ha dado la mitad de su pequeña fortuna, y el otro ha dado sólo una parte mínima de una propiedad mucho mayor, es claro que el segundo ha perjudicado al primero. Aquí también la causa de la disidencia está en el principio respecto de los dos amigos; el uno sostiene que sólo están unidos por interés, mientras que el otro sostiene que es lo contrario y que en esta relación ha tenido algún otro motivo distinto de aquel.

Aristoteles “Organon” ¹¹

(Corpus aristotelicum)

El conjunto de las obras de Aristóteles tal como han sido conocidas a lo largo de la historia, después de la ordenación sistemática y unitaria que supuso la edición que de ellas hizo, en el s. I a.C., Andrónico de Rodas probablemente undécimo director del Liceo

El corpus según la edición de la academia de Berlín divide la obra en cuatro apartados:

A) Ciencias teóricas.

I Lógica: Categorías. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, analíticos segundos, tópicos, refutaciones sofísticas.

II Filosofía de la naturaleza: Física sobre el cielo sobre la generación y la concepción meteorológica, sobre el mundo, sobre el alma, sobre los sentidos, y lo sensible, sobre la memoria y el recuerdo, sobre el sueño y los sueños, sobre la adivinación de los sueños, sobre la vida larga y corta, sobre la juventud y la vejez, sobre la vida y la muerte, sobre la respiración, sobre el pneuma, investigaciones zoológicas, sobre las partes de los animales, sobre los movimientos de los animales, sobre la generación de los animales, sobre los colores, sobre lo oíble, fisiognómica, sobre las plantas, sobre cosas maravillosas escuchadas, sobre máquinas, problemas, sobre las líneas no cortables, localización de los vientos, sobre Jenófanes, Zenón, Gorgias.

III Metafísica: metafísica.

B) Ciencias prácticas

IV Etica y política: ética y Nicomaco, magna moral, ética y Eudemo, sobre las virtudes y los vicios, política y economía.

C) Ciencias de creación.

V) Retorica, retorica a Alejandro, poetica, la Constitucion de Atenas.

Aristóteles “Escritos a Nicomaco” ³

Libro segundo

De los morales de Aristóteles, escritos a Nicomaco

En el libro primero ha mostrado Aristóteles ser el último fin de los hechos la felicidad, y consistir la verdadera felicidad en el vivir conforme a buen uso de razón, que es conforme a virtud perfecta, aunque para mejor ponerla en uso se requiere tener favor de las cosas de fortuna; y que toca a la disciplina de la república tratar de las virtudes, como de aquellas que son medio para alcanzar la felicidad, y que, pues son dos las partes del alma, una racional y otra apetitiva, que hay dos maneras de virtudes de que se ha de tratar, unas tocantes al entendimiento, y otras a los afectos y costumbres.

En el segundo disputa y considera otras cosas tocantes en común a todas las virtudes, como es de dónde proceden las virtudes, qué es lo que las estraga y destruye, en qué materia consisten, cómo se alcanzan, y otras cosas como éstas. En el primer capítulo demuestra cómo las virtudes del entendimiento se alcanzan con doctrina, tiempo y ejercicio, y las morales con ejercicios de actos virtuosos.

Capítulo primero

Habiendo, pues, dos maneras de virtudes, una del entendimiento y otra de las costumbres, la del entendimiento, por la mayor parte, nace de la doctrina y crece con la doctrina, por lo cual tiene necesidad de tiempo y experiencia; pero la moral procede de la costumbre, de lo cual tomó el nombre, casi derivándolo, en griego, de este nombre: *ethos*, que significa, en aquella lengua, costumbre. De donde se colige que ninguna de las morales virtudes consiste en nosotros por naturaleza,

³ Fuente: Canal #Biblioteca del IRC en la red UndernetEsta Edición: Proyecto Espartaco (<http://www.proyectoespertaco.dm.cl>)

porque ninguna cosa de las que son tales por naturaleza, puede, por costumbre, hacerse de otra suerte: como la piedra, la cual, naturalmente, tira para abajo, nunca se acostumbrará a subir de suyo para arriba, aunque mil veces uno la a veces echándola hacia arriba; ni tampoco el fuego se avezará a bajar desuyo para abajo, ni ninguna otra cosa de las que de una manera son naturalmente hechas, se podrá acostumbrar de otra diferente.

De manera que ni naturalmente ni contra natura están las virtudes en nosotros, sino que nosotros somos naturalmente aptos para recibirlas, y por costumbre después las confirmamos. A más de esto, en todas las cosas que nos provienen por naturaleza primero recibimos sus facultades o potencias, y después hacemos los efectos, como se ve manifiestamente en los sentidos.

Porque no de ver ni de oír muchas veces nos vino el tener sentidos, antes al contrario, de tenerlos nos provino el usar de ellos, y no del usar el tenerlos. Pero las virtudes recibimoslas obrando primero, como en las demás artes. Porque lo que tenemos de hacer después de doctos, esto mismo haciéndolo aprendemos, como edificando se hacen albañiles, y tañendo cítara tañedores de ella. De la misma manera, obrando cosas justas nos hacemos justos, y viviendo templadamente templados, y asimismo obrando cosas valerosas valerosos, lo cual se prueba por lo que se hace en las ciudades.

Porque los que hacen las leyes, acostumbrando, hacen a los ciudadanos buenos, y la voluntad de cualquier legislador es esta misma, y todos cuantos esto no hacen bien, lo yerran del todo. Y en esto difiere una república de otra, digo la buena de la mala. Asimismo toda virtud con aquello mismo con que se alcanza se destruye, y cualquier arte de la misma suerte.

Porque del tañer cítara proceden los buenos tañedores y los malos, y a proporción de esto los albañiles y todos los demás, porque de bien edificar saldrán buenos albañiles o arquitectos, y de mal edificar malos. Porque si así no fuese, no habría

necesidad de maestros, sino que todos serían buenos o malos. Y de la misma manera acaece en las virtudes, porque obrando en las contrataciones que tenemos con los hombres, nos hacemos unos justos y otros injustos; y obrando en las cosas peligrosas, y avezándose a temer o a osar, unos salen valerosos, y cobardes otros. Y lo mismo es en las codicias y en las iras, porque unos se hacen templados y mansos, y otros disolutos y alterados: los unos, de tratarse en aquéllas de esta suerte, y los otros de esta otra.

Y, por concluir con una razón: los hábitos salen conformes a los actos. Por tanto, conviene declarar qué tales han de ser los actos, pues conforme a las diferencias de ellos los hábitos se siguen. No importa, pues, poco, luego donde los tiernos años acostumbrarse de esta manera o de la otra, sino que es la mayor parte, o, por mejor decir, el todo.

En el capítulo II trata cómo las virtudes son medianas entre excesos y defectos, y pruébalo por analogía o proporción de las cosas corporales, pues vemos que, de exceso de demasiado mantenimiento, vienen a estragar los hombres su salud, y también de falta de él: y lo mismo es en las demás cosas.

Capítulo II

Pero por cuanto la presente disputa no se aprende por sólo saberla, como las otras ciencias (porque no por saber qué cosa es la virtud disputamos, sino por hacernos buenos, porque en otra manera no fuera útil la disputa), de necesidad habemos de considerar los actos cómo se han de hacer, porque, como habemos dicho, ellos son los señores y la causa de que sean tales o tales los hábitos. Presupongamos, pues, que el obrar conforme a recta razón es común de todas ellas. Porque después trataremos de ello, y declararemos cuál es la recta razón y cómo se ha con las demás virtudes.

Esto asimismo se ha de conceder, que toda disputa, donde se trate de los hechos, conviene que se trate por ejemplos, y no vendiendo el cabello, como ya dijimos al

principio, porque las razones se han de pedir conforme a la materia que se trata, pues las cosas que consisten en acción y las cosas convenientes, ninguna certidumbre firme tienen, de la misma manera que las cosas que a la salud del cuerpo pertenecen.

Y pues si lo que se trata así en común y generalmente es tal, menos certidumbre y firmeza tendrá lo que de las cosas en particular y por menudo se tratare, porque las cosas menudas y particulares no se comprenden debajo de arte alguna ni preceptos, sino que los mismos que lo han de hacer han de considerar siempre la oportunidad, como se hace en la medicina y arte de navegar.

Pero aunque esta disciplina sea de esta manera, con todo esto se ha de procurar de darle todo el favor que posible fuere. Primeramente, pues, esto se ha de entender, que todas las cosas de este jaez se pueden gastar y errarse por defecto y por exceso (porque en lo que no se ve ocularmente conviene usar de ejemplos manifiestos), como vemos que acontece en la fuerza y la salud. Porque los demasiados ejercicios, y también la falta de ellos, destruyen y debilitan nuestras fuerzas. De la misma manera el beber y el comer, siendo más o menos de lo que conviene, destruye y estraga la salud; pero tomados con regla y con medida, la dan y acrecientan, y conservan.

Lo mismo, pues, acontece en la templanza y en la fortaleza, y en todas las otras maneras de virtudes. Porque el que de toda cosa huye y toda cosa teme y a ninguna cosa aguarda, hácese cobarde, y, por el contrario, el que del todo ninguna cosa teme, sino que todas cosas emprende, hácese arriscado y atrevido. De la misma manera, el que a todo regalo y pasatiempo se da, y no se abstiene de ninguno, es disoluto; pero el que de todo placer huye, como los rústicos, hácese un tonto sin sentido. Porque la templanza y la fortaleza destrúyese por exceso y por defecto, y consérvase con la medicina.

Y no solamente el nacimiento y la crecida y la perdición de ellas procede de estas cosas y es causa de ellas, pero aun los ejercicios mismos consisten en lo mismo, pues en las otras cosas más manifiestas acaece de esta suerte, como vemos en las fuerzas, las cuales se alcanzancomiendo bien y ejercitándose en muchas cosas de trabajo, y el hombre robusto puédelo esto hacer muy fácilmente. Lo mismo, pues, acontece en las virtudes, porque absteniéndonos de los regalos y pasatiempos nos hacemos templados, y siendo templados nos podemos abstener de ellos fácilmente. Y de la misma manera en la fortaleza, porque acostumbrándonos a tener en poco las cosas temerosas y esperarlas, nos hacemos valerosos, y siendo valerosos, podremos fácilmente aguardar las cosas temerosas.

En el capítulo III propone la materia de los vicios y virtudes, la cual dice ser contentos y tristezas. Porque la misma acción que es pesada por su mal hábito al vicioso, y por la misma razón le causa tristeza, esta misma al virtuoso, por su buen hábito y costumbre, le es fácil y le da contento.

Capítulo III

Habemos de tener por cierta señal de los hábitos el contento o tristeza que en las obras se demuestra, porque el que se abstiene de los regalos y pasatiempos corporales, y halla contento en el abstenerse, es templado; pero el que del abstenerse se entristece, es disoluto. Y el que aguarda las cosas peligrosas y se huelga con aquello, o a lo menos no se entristece de ello, es valeroso; pero el que se entristece, dícese cobarde.

Porque la moral virtud en contentos y tristezas se ejercita, pues por el regalo hacemos cosas malas, y por la tristeza nos abstenemos de las buenas. Por lo cual conviene, como dice Platón, que luego donde la niñez se avencen los hombres a holgarse con lo, que es bien que se huelguen, y a entristecerse de lo que es bien que se entristezcan, porque ésta es la buena doctrina y crianza de los hombres.

A más de esto, si las virtudes consisten en las acciones y afectos, y en toda acción y afecto se sigue contento o tristeza, colígese de aquí que la virtud consiste en contentos y tristezas. Vese claro esto por los castigos que por estas cosas se dan, los cuales son como unas curas, y las curas hanse de hacer por los contrarios.

Asimismo cualquier hábito del alma, como poco antes dijimos, a las cosas que lo pueden hacer peor o mejor endereza su naturaleza y consiste en ellas, pues manifiesto está que por los halagos del regalo y temores de la tristeza se hacen cosas malas, por seguir o huir de las que no conviene, o cuando no conviene, o como no conviene, o de cualquier otra manera que la razón juzga de estas cosas.

Por esto definen las virtudes ser unas seguridades de pasiones y sosiegos del espíritu, pero no bien, por hablar así generalmente y no añadir, como conviene, y como no conviene, y cuando conviene, y todas las demás cosas que se añaden. Presupónese, pues, que la virtud esta de que se trata, es cosa que en materia de contentos y tristezas nos inclina a que hagamos lo mejor, y que el vicio es lo que nos inclina a lo contrario. Pero por esto que diremos se entenderá más claro.

Tres cosas hay que nos mueven a elegir una cosa: lo honesto, lo útil, lo suave, y sus tres contrarios a aborrecerla: lo deshonesto, lo dañoso, y lo pesado y enfadoso; en lo cual el bueno siempre acierta tanto cuanto yerra el malo, pero especialmente en lo que al contento toca y al regalo. Porque éste es común a todos los animales, y a todo lo que elección de cosas hace le es anejo. Porque lo honesto y lo útil también parece suave y aplacible.

A más de esto, base criado donde la niñez juntamente con nosotros, por lo cual es cosa dificultosa despedir de nosotros este afecto, si una vez en el alma está arraigado. Todos también, cuál más, cuál menos, reglamos nuestras obras con el contento y la tristeza, por lo cual hay necesidad que en esta disputa se trate de estas cosas, por lo que no importa poco el alegrarse o entristecerse para el hacer las cosas bien o mal. Asimismo es más dificultoso resistir al regalo que a la ira,

como dice Heráclito, y en las más dificultosas cosas se emplea siempre el arte y la virtud, porque el acertar en ellas es cosa más insigne.

De manera que, siquiera por esto, ha de tratar curiosamente de los contentos y desabrimientos o tristezas, así la disciplina moral como también la de república, porque el que bien de éstas usare, será bueno, y malo el que mal en ellas se empleare. Ya, pues, está declarado cómo la virtud consiste en contentos y tristezas, y cómo, lo mismo que la causa, la hace crecer y la destruye cuando de una misma manera no se hace, y también cómo en los mismos actos de donde nace, en aquellos mismos se ejercita.

En el capítulo IV propone una objeción que parece que se colige de lo dicho, para probar que los hábitos no nacen de los actos. Porque si el que adquiere hábito de justicia ha de obrar cosas de justicia para adquirirlo, ya, pues obra justicia, será justo, y, por el consiguiente, terná hábito de justicia. Esta objeción, fácilmente se desata con decir que los actos del que no está aún habituado son imperfectos, como se ve en el que aprende a tañer vihuela o cualquier otro instrumento, y por esto no bastan a darle nombre de perfecto en aquel hábito o arte en que se ejercitare.

Capítulo IV

Dudará por ventura alguno cómo se compadece lo que decimos, que conviene que ejercitándose en cosas justas se hagan justos, y empleándose en cosas de templanza templados. Porque si en cosas justas y templadas se emplean, ya serán justos y templados, así como, si hacen las cosas de gramática y de música, serán ya gramáticos y músicos. O diremos que no pasa en las artes de esta suerte, porque puede ser que acaso haga uno una cosa tocante a la gramática, o diciéndole otro cómo ha de hacerlo.

Entonces, pues, será gramático, cuando como gramático hiciere alguna cosa tocante a la gramática. Quiero decir conforme a la gramática que en sí mismo tuviere. A más de esto, no es todo de una manera en las artes y en las virtudes, porque lo que en las artes se hace, en sí mismo tiene su remate y perfección, de manera que basta que se haga como quiera que ello sea; pero lo que se hace en las cosas de virtud, no de cualquier manera que se haga, justa y templadamente estará hecho, sino que es menester que el que lo haga de cierta manera esté dispuesto, porque primeramente ha de entender lo que hace.

A más de esto halo de escoger de su propia voluntad y por sólo fin de aquello, y no por otra causa; terceramente, halo de hacer con firmeza y constancia. Todas estas cosas en las demás artes ni se miran ni se consideran, sino que basta sólo el entenderlas. Pero en las cosas de la virtud, lo que menos hace o nada al caso es el entenderlas, sino que lo más importante, o por mejor decir el todo, consiste en lo demás, pues del ejercitarse muchas veces en las cosas justas y templadas, proceden las virtudes. Entonces, pues, se dicen las cosas justas y templadas, cuando son tales, cuales las haría un hombre justo y templado en su vivir.

Y aquél es justo y templado en su vivir, que no solamente hace estas obras, pero las hace como los hombres justos y moderados en el vivir las acostumbran hacer. Bien, pues, y conforme a razón se dice, que haciendo cosas justas se hace el hombre justo, y ejercitándose en cosas de templanza, templado en su vivir. Pero no ejercitándose, por mucho que lo considere, ninguno se hará bueno. Pero esto los más lo dejan de hacer, y contentándose con solo tratar las razones, les parece que son filósofos y que saldrán de esta manera virtuosos. A los cuales les acaece lo mismo que a los enfermos, que escuchan lo que el médico dice atentamente, y después no hacen nada de lo que él les manda. Y así como aquéllos, curándose de aquella manera, jamás tenían el cuerpo sano ni de buen hábito dispuesto, de la misma manera éstos, filosofando de esta manera, nunca tenían el alma bien dispuesta.

Ya que Aristóteles ha declarado ser los buenos ejercicios la origen y fuente de donde nacen y manan las virtudes, inquiera agora la definición de la virtud, y procura darnos a entender qué cosa es la virtud. Y como toda definición consta de género y diferencia, como los lógicos lo enseñan, en el capítulo V prueba ser hábito el género de la virtud, y que las virtudes ni son facultades naturales ni tampoco son afectos, porque los afectos no nos dan nombres de buenos, ni malos, lo cual hacen las virtudes y los vicios, y la misma razón vale para probar que no son facultades naturales.

Capítulo V

Tras de esto habemos de inquirir qué cosa es la virtud. Y pues en el alma hay tres géneros de cosas solamente: afectos, facultades y hábitos, la virtud de necesidad ha de ser de alguno de estos tres géneros de cosas. Llamo afectos la codicia, la ira, la saña, el temor, el atrevimiento, la envidia, el regocijo, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, y generalmente todo aquello a que es aneja tristeza o alegría. Y facultades, aquellas por cuya causa somos dichos ser capaces de estas cosas, como aquellas que nos hacen aptos para enojarnos o entristecernos o dolernos. Pero hábitos digo aquellos conforme a los cuales, en cuanto a los afectos, estamos bien o mal dispuestos, como para enojarnos.

Porque si mucho nos enojamos o remisamente, estamos mal dispuestos en esto, y bien si con rienda y medianía, y lo mismo es en todo lo demás. De manera que ni las virtudes ni los vicios son afectos, porque, por razón de los afectos, ni nos llamamos buenos ni malos, como nos llamamos por razón de las virtudes y vicios. Asimismo por razón de los afectos ni somos alabados ni vituperados, porque ni el que teme es alabado, ni el que se altera, ni tampoco cualquiera que se altera o enoja comúnmente así es reprehendido, sino el que de tal o de tal manera lo hace; pero por causa de las virtudes y los vicios somos alabados o reprehendidos.

A más de esto, en el enojarnos o temer no hacemos elección; pero las virtudes son elecciones o no, sin elección. Finalmente, por causa de los afectos decimos que nos alteramos o movemos; pero por causa de las virtudes o vicios no decimos que nos movemos, sino que estamos de cierta manera dispuestos. Por las mismas razones se prueba no ser tampoco facultades; pues por sólo poder hacer una cosa, ni buenos ni malos nos llamamos, ni tampoco somos por ello alabados ni reprendidos. Asimismo las facultades, naturalmente las tenemos, pero buenos o malos no somos por naturaleza. Pero de esto ya arriba se ha tratado. Pues si las virtudes ni son afectos ni tampoco facultades, resta que hayan de ser hábitos. Cuál sea, pues, el género de la virtud, de esta manera está entendido.

Ya que en el capítulo V ha demostrado ser el hábito género de la virtud, en el sexto demuestra cuál es su diferencia, para que la definición de la virtud quede de esta manera declarada. Prueba, pues, la diferencia de la virtud, ser perfeccionar al hombre para que su propio oficio perfectamente haga, lo cual prueba por muchas virtudes y ejemplos.

Capítulo VI

No sólo, pues, conviene decir qué es hábito, sino también qué manera de hábito. Esto, pues, se ha de confesar ser verdad, que toda virtud hace que aquello cuya virtud es, si bien dispuesto está, se perfeccione y haga bien su propio oficio. Como la virtud del ojo perfecciona el ojo y el oficio de él, porque con la virtud del ojo vemos bien, de la misma manera la virtud del caballo hace al caballo bueno y apto para correr y llevar encima al caballero y aguardar a los enemigos. Y si esto en todas las cosas es así, la virtud del hombre será hábito que hace al hombre bueno y con el cual hace el hombre su oficio bien y perfectamente. Lo cual como haya de ser ya lo habemos dicho, y aun aquí se verá claro si consideramos qué tal es su naturaleza.

En toda cosa continua y que puede dividirse, se puede tomar parte mayor y parte menor y parte igual, y esto, o en sí misma, o en respecto nuestro. Es igual lo que es medio entre el exceso y el defecto; llamo el medio de la cosa, el que igualmente dista de los dos extremos, el cual en todas las cosas es de una misma manera; pero el medio en respecto de nosotros es aquello que ni excede ni falta de lo que conviene, el cual ni es uno, ni el mismo en todas las cosas. Como agora si diez son muchos y dos pocos, en cuanto a la cosa será el medio seis, porque igualmente excede y es excedido, y éste, en la proporción aritmética, es el medio. Pero el medio en respecto nuestro no lo habemos de tomar de esta manera, porque no porque sea mucho comerse cien ducados, y comerse veinte poco, por eso el que gobierna los cuerpos les dará a comer sesenta; porque por ventura esto es aún mucho o poco para el que lo ha de recibir.

Porque para uno como Milón, poco sería, pero para el que comienza a ejercitarse, sería demasiado; y lo mismo es en los ejercicios de la corrida y de la lucha. de esta manera todo artífice huye del exceso y del defecto, y busca y escoge lo que consiste en medianía; digo el medio, no el de la cosa, sino lo que es medio en respecto nuestro. De manera que toda ciencia de esta suerte hace lo que a ella toca perfectamente, considerando el medio y encaminando a él todas sus obras.

Por lo cual suelen decir de todas las obras que están hechas como deben, que ni se les puede quitar ni añadir ninguna cosa; casi dando a entender que el exceso y el defecto estragan la perfección de la cosa, y la medianía la conserva. Y los buenos artífices, como poco antes decíamos, teniendo ojo a esto hacen sus obras. Pues la virtud, como más ilustre cosa y de mayor valor que toda cualquier arte, también inquire el medio como la naturaleza misma.

Hablo de la virtud moral, porque ésta es la que se ejercita en los afectos y acciones, en las cuales hay exceso y defecto, y su medio, como son el temer y el osar, el codiciar y el enojarse, el dolerse, y generalmente el regocijarse y el entristecerse, en todo lo cual puede haber más y menos, y ninguno de ellos ser bien. Pero el hacerlo cuando conviene y en lo que conviene y con los que

conviene y por lo que conviene y como conviene, es el medio y lo mejor, lo cual es propio de la virtud.

Asimismo en las acciones o ejercicios hay su exceso y su defecto, y también su medianía; y la virtud en las acciones y afectos se ejercita, en las cuales el exceso es error y el defecto afrenta, y el tomar el medio es ganar honra y acertarlo; las cuales dos cosas son propias de la virtud. De manera que la virtud es una medianía, pues siempre al medio se encamina. A más de esto, que el errar una cosa, de varias maneras puede acaecer, porque lo malo es de las cosas que no tienen fin, como quisieron significar los pitagóricos; pero lo bueno tiene su remate, y para acertar las cosas no hay más de una manera. Por donde el errar las cosas es cosa muy fácil, y el acertarlas muy dificultosa.

Porque cosa fácil es dar fuera del blanco, y acertar en él dificultosa. Y por esto el exceso y el defecto son propios del vicio, y de la virtud la medianía: Porque para la virtud sólo un camino se halla; y los del vicio son sin tino.

Es, pues, la virtud hábito voluntario, que en respecto nuestro consiste en una medianía tasada por la razón y como la tasaría un hombre dotado de prudencia; y es la medianía de dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto; asimismo por causa que los unos faltan y los otros exceden de lo que conviene en los afectos y también en las acciones; pero la virtud halla y escoge lo que es medio. Por tanto, la virtud, cuanto a lo que toca a su ser y a la definición que declara lo que es medianía, es cierto la virtud, pero cuanto a ser bien y perfección, es extremo.

Pero no todo hecho ni todo afecto es capaz de medio, porque, algunos, luego en oírlos nombrar los contamos entre los vicios, como el gozarse de los males ajenos, la desvergüenza, la envidia, y en los hechos el adulterio, el hurto, el homicidio. Porque todas estas cosas se llaman tales por ser ellas malas de suyo, y no por consistir en exceso ni en defecto. De manera que nunca en ellas se puede acertar,

sino que siempre se ha de errar de necesidad. Ni en semejantes cosas consiste el bien o el mal en adulterar con la que conviene, ni cuando conviene, ni como conviene, sino que generalmente el hacer cualquier cosa de éstas es errar.

De la misma manera es el pretender que en el agraviar y en el cobardear y en el vivir disolutamente hay medio y exceso y asimismo defecto. Porque de esta manera un exceso sería medio de otro exceso y un defecto medio de otro. Pues así como en la templanza y en la fortaleza no hay exceso ni defecto, por ser, en cierta manera, medio entre dos extremos, de la misma manera en aquellas cosas ni hay medio ni exceso ni defecto, sino que de cualquier manera que se hagan es errarlas. Porque, generalmente hablando, ningún exceso ni defecto tiene medio, ni ningún medio exceso ni defecto.

Ya que en el capítulo VI ha sacado en limpio Aristóteles la definición de la virtud y ha mostrado consistir en la medianía que hay entre dos extremos viciosos, en el capítulo VII trata, más en particular, esto de la medianía, y especificándolo más en cada género de virtud, con ejemplos manifiestos lo da a entender más claramente.

Capítulo VII Todo esto conviene que se trate, no solamente así en común, pero que se acomode también a las cosas en particular; porque en materia de hechos y negocios, lo que se dice así en común es más universal, pero lo que se trata en particular tiene la verdad más manifiesta. Porque los hechos en las cosas particulares acaecen. Conviene, pues, que la verdad cuadre también con éstas y concorde. Éstas, pues, hanse de tomar contándolas de una en una, por menudo. Es, pues, la fortaleza una medianía entre los temores y los atrevimientos. Pero de los que de ella exceden, el que excede en no temer no tiene vocablo propio (y aun otras muchas cosas hay que no tienen propio nombre); el que excede en osar llámase atrevido, mas el que excede en el temer y falta en el osar, llámase cobarde.

Pero entre los placeres y tristezas no se halla siempre medio, porque solamente se halla en los placeres y pasatiempos del cuerpo; y entre éstos señaladamente en aquellos que consisten en el tacto, y en las molestias o tristezas no tanto. Es, pues, el medio entre éstos la templanza, y el exceso la disolución. Faltos en el tomar y gozar de los placeres, no se hallan así, y por esto ni éstos tampoco tienen nombre, pero llámense insensatos o gente falta de sentido. Asimismo en el dar y recibir dineros es el medio la liberalidad, y el exceso y defecto la prodigalidad y la escasez. Estas dos se han contrariamente en el exceso y el defecto, porque el pródigo excede en el dar y falta en el recibir, pero el escaso, por el contrario, es faltar en el dar y demasiado en el recibir.

Tratamos de esto agora así en suma y por ejemplos, pareciéndonos que para lo presente basta esto. Porque después se tratará de todo ello más de propósito y al largo. Hay asimismo en las cosas del interés y dinero otros afectos. Porque la generosidad es medianía, y difiere el generoso del liberal en esto: que el generoso es el que bien emplea su dinero en cosas graves, y el liberal el que hace lo mismo en cosas de no tanto tomo ni de tanta calidad. El exceso de la generosidad llámase, en griego, muy bien airokalia, que es como si dijésemos ignorancia de lo que es perfecto o falta de experiencia de lo bueno y también banausia, que es huequeza, y el defecto es vileza y poquedad de ánimo.

Todas éstas difieren de las cosas que consisten en lo de la liberalidad, pero en qué difieran después lo trataremos. En lo de la honra y afrenta, la medianía es la magnanimidad o grandeza de ánimo, el exceso aquel vicio que llamamos hinchazón de ánimo, y el defecto abatimiento de ánimo. De la misma manera que dijimos que se había la liberalidad con la generosidad o magnificencia, que diferían en emplearse la una en cosas de más calidad y la otra en cosas de menos, de la misma se ha otra medianía que en honras pequeñas se emplea, con la magnanimidad, que consiste en honras de gran tomo. Porque acontece pretenderse una honra como conviene, y más y menos de lo que conviene. Y el que en los deseos de la honra excede, llámese ambicioso, y el que falta

despreciador de honra, y el que entre éstos es medio, no tiene nombre propio, ni menos lo tienen tampoco los afectos mismos, si no es la ambición del ambicioso. De do sucede que los extremos se usurpan el derecho del medio, y nosotros, al que en esto sigue el medio, algunas veces lo llamamos ambicioso, y otras veces despreciador de la honra, y unas veces alabamos al que pretende las honras, y otras al que las desprecia.

Lo cual por qué razón lo hagamos, tratarse ha en lo de adelante. Agora tratemos de las que restan de la manera que habemos comenzado. En la ira hay también su exceso, su defecto y su medianía, y como casi todos carecen de nombres, pues al que en esto tiene el medio llamamos manso, la medianía de ello llamarla hemos mansedumbre, y de los extremos el que excede llámese colérico y el vicio de ello cólera, y el que falta simple, y el defecto simplicidad.

Hay asimismo otras tres medianías que se parecen mucho las unas a las otras, aunque difieren entre sí. Porque todas ellas consisten en obras y palabras, y en el uso de ellas; pero difieren en que la una consiste en la verdad que en ellas hay, y las otras en la suavidad. De esto, parte consiste en la conversación, y parte en las demás cosas tocantes a la vida. Habemos, pues, de tratar también de todo esto, para que mejor entendamos cómo en todo es de alabar la medianía, y que los extremos ni son buenos ni dignos de alabanza, sino de reprehensión.

Muchas, pues, de estas cosas no tienen nombre propio, pero habemos de probar cómo en lo demás de darles y fingirles nombres, por amor de su declaración y para que vaya bien continuada la materia. Pues en cuanto a la verdad, el que tiene la medianía llámase verdadero o hombre de crédito y verdad, y la medianía digamos que es la misma verdad, y la que la quiere remedar en lo que excede, fanfarronería, y el que de ella usa fanfarrón, y el que en lo que es menos la quiere remedar, disimulado, y el vicio disimulación.

En lo que toca a cosas de suavidad, lo que es cosa de burlas o gracias, el que en ello guarda medianía llámase gracioso o cortesano, y el tal afecto cortesanía, pero el exceso truhanería, y el que la trata truhán, y el defecto grosería, y el que en él cae, rústico o grosero. En la tercera suavidad que hay en la vida, el que en lo que es bien da gusto y contento, dicese amigo, y la medianía en esto amistad. Pero el que excede, si por su propio interese no lo hace, llámase halagero, y si por su propio interese, lisongero, y el que falta y en ninguna cosa es amigo de dar contento a nadie, dicese terrible y incomportable.

En los afectos también, y en las cosas a ellos anexas hay sus medianías. Porque la vergüenza no es cierto virtud, pero el que es vergonzoso es alabado. Pero de éstos uno decimos que tiene el medio y otro que el extremo, casi notando de tonto al que de todas las cosas tiene empacho. Mas el que falta, o el que de ninguna cosa tiene vergüenza, es desvergonzado, y el que entre éstos tiene el medio, llámase vergonzoso. La indignación es también medio entre la envidia y el vicio del que de ajenos males se huelga. Consisten estas cosas en la tristeza y contento de las cosas que a los vecinos o conocidos acaecen. Porque el que se indigna, entristécese por los prósperos sucesos de los que de ellos son dignos: el envidioso, excediendo a éste, de todos los bienes ajenos se entristece, pero el que de males ajenos se huelga, está tan lejos de entristecerse, que se alegra. Pero de esto en otro lugar habrá mejor oportunidad para tratarlo. Mas de la justicia, pues, tiene varias partes su consideración; dividiéndola en seis partes, trataremos por sí de cada una, mostrando cómo son asimismo medianías.

Y de la misma manera de las demás virtudes que tocan al entendimiento. En el capítulo VIII declara cómo son contrarios estas virtudes y estos vicios, y asimismo los afectos en que se ejercitan. Demuestra cómo cada una de estas cosas tiene dos contrarios: el medio tiene por contrarios los extremos, y cada uno de los extremos tiene también por contrarios al otro extremo con el medio. Pero aquí no es el medio como en los contrarios naturales, que se hacen por participación de los extremos, como lo tibio, de participación de caliente y frío, sino que es como

regla entre exceso y defecto, o como peso entre más y menos, o como el camino derecho entre los que se designan a mano derecha o a la izquierda.

Capítulo VIII

Siendo, pues, tres estas disposiciones, dos de los vicios, la una por exceso y la otra por defecto, y una de la virtud, que es la medianía, las unas a las otras en cierta manera son contrarias. Porque los extremos son contrarios del medio y el uno del otro por lo mismo, y el medio también de los extremos. Porque así como lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor, asimismo los hábitos, que consisten en el medio, en comparación de los defectos, son excesos, y en comparación de los excesos, son defectos, en los afectos y en las obras. Porque el valeroso, comparado con el cobarde, parece atrevido, y puesto al parangón con el atrevido, parece cobarde.

De la misma manera el templado, conferido con el tonto y insensato, parece disoluto, y comparado con el disoluto, parece tonto y insensato. Y el liberal, comparado con el escaso, parece pródigo, y conferido con el pródigo, parece ser escaso. Por esto los extremos rempujan al medio, el uno para el otro, y el cobarde llama atrevido al valeroso, y el atrevido dícele cobarde, y por la misma proporción acaece en los demás. Siendo, pues, éstos de esta manera contrarios en sí, mayor contrariedad tienen entre sí que con el medio los extremos. Porque más distancia hay del uno al otro, que de cualquiera de ellos al medio, de la misma manera que lo grande dista más de lo pequeño, y lo pequeño de lo grande, que cualquiera de ellos de lo igual.

A más de esto, algunos de los extremos parece que tienen alguna semejanza y parentesco con el medio, como el atrevido con la valerosidad o fortaleza, y la prodigalidad con la liberalidad. Pero los extremos son entre sí muy diferentes; y aquéllos definen ser contrarios, que tienen entre sí la mayor distancia; de manera que las cosas que entre sí mayor distancia tengan, más contrarias serán. Pero con

el medio, en unos tiene mayor contrariedad el defecto, y en otros el exceso, como a la fortaleza no le es tan contrario el atrevimiento, siendo exceso, como la cobardía, que es defecto; pero a la templanza no le es tan contraria la tontedad, siendo defecto, como la disolución, que es el exceso, lo cual acaece por dos causas: la una consiste en las mismas cosas, porque por ser el uno de los extremos más cercano y más semejante al medio, no aquél, sino el otro le asignamos antes por contrario, como agora, que porque el atrevimiento parece más a la fortaleza o valerosidad y le es más cercano, y la cobardía le es más diferente, se la asignamos más de veras por contrario, porque las cosas que del medio están más apartadas y remotas, más parecen ser contrarias. Una, pues, de las causas consiste en la misma cosa, pero la otra de nuestra parte procede.

Porque aquellas cosas a que nosotros de nuestro, naturalmente, más somos inclinados, parecen ser del medio más contrarias. Como agora nosotros de nuestros más inclinados somos al regalo, y por esto, con facilidad nos dejamos caer en la disolución más que en la templanza.

Aquellas cosas, pues, decimos ser más contrarias, en que más fácilmente nos acrecentamos. Y por esto la disolución, aunque es exceso, es más contraria a la templanza. En el nono y último capítulo da Aristóteles un muy prudente consejo para alcanzar la medianía en los hechos morales y de virtud, y es que, si no acertamos a tomar el medio perfectamente en nuestros hechos, nos arrimemos más al extremo con quien el medio menor contrariedad y diferencia tiene. Como antes a huir de todo pasatiempo, que a querer gozar de todos los regalos, y antes a osar las cosas arduas, que a temerlas.

Capítulo IX

Cumplidamente está ya declarado cómo la moral virtud es medianía, y de qué manera y cómo es medianía de dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto; asimismo cómo la virtud es de esta calidad, por encaminarse siempre al medio en los afectos y en las obras. Por lo cual el propio oficio del hombre es ser virtuoso en

cada cosa, pues es su oficio buscar y tomar en cada cosa el medio. Como el hallar el medio en el círculo no es hecho de quien quiera, sino del que es docto en geometría, de esta misma manera, el enojarse cosa es que quien quiera la hará y fácil, y asimismo el dar dineros y gastarlos, pero a quién, y cuánto, y cuándo, y por qué, y cómo, no es hecho de quien quiera ni fácil de hacer; y por esto el obrar bien es cosa rara y alabada y ilustre. Por tanto, al que al medio se quiere allegar, conviéndole primeramente huir del extremo más contrario, de la misma manera que en Homero la ninfa Calipso exhorta a Ulises: Lejos del humo y de las ondas ata tu nave, de no así se desbarata.

Porque de los extremos, uno es mayor yerro y otro no tan grave. Pero, pues, alcanzar el medio es negocio muy dificultoso, habemos de tomar en la no próspera navegación (como dicen vulgarmente) del mal lo menos, lo cual, sin duda, alcanzaremos de la manera que está dicho. También habemos de mirar a qué cosas nosotros de nuestro somos más inclinados; porque unos somos inclinados a uno, y otros a otro, y esto entenderlo hemos fácilmente del contento o tristeza que en nosotros se causare.

Habemos, pues, de procurar de remar hacia la parte contraria, porque apartándonos lejos de lo que es errar, iremos al medio; como lo hacen los que enderezan los maderos que están tuertos. Sobre todo, en cualquier cosa que hiciéremos, nos habemos de guardar del cebo del regalo. Porque no juzgamos de el como jueces libres. Y hanos de acaecer lo mismo a nosotros con el regalo, que les aconteció a los senadores de Troya con Helena, y en todas las cosas servirnos del parecer y palabras de ellos. Porque echándolo de nosotros de esta suerte, menos erraremos. Haciendo, pues, esto (hablando así, en suma) muy bien podremos alcanzar el medio.

Pero por ventura es esto cosa dificultosa, y más particularmente en cada cosa. Porque no es fácil cosa determinar cómo, y con quién, y en qué, y cuánto tiempo nos habemos de enojar; pues aun nosotros algunas veces alabamos a los que

faltan en esto, y los llamamos mansos, y otras veces, a los que se enojan y sienten mucho las cosas, les decimos que son hombres de rostro y de valor. Pero lo que excede poco de lo que se debe hacer, no se reprehende, ora sea en exceso, ora en defecto, sino el que excede mucho, porque éste échase mucho de ver. Mas determinar con palabras hasta dónde y en cuánto es uno digno de reprehensión, no es cosa fácil de hacer, como el determinar cualquier otra cosa de las que con el sentido se perciben.

Porque estas cosas en los negocios particulares y en la experiencia tienen su determinación. Esto a lo menos se muestra abiertamente, que en todas las cosas es de alabar el hábito que consiste en medianía, aunque de necesidad alguna vez nos habemos de derribar a la parte del exceso, y otras a la del defecto, porque de esta manera muy fácilmente alcanzaremos el medio y lo que debemos hacer para ser buenos.

Argumento del quinto libro

En el tercero y cuarto libro ha tratado Aristóteles de las tres virtudes que consisten en la voluntad, que son fortaleza, templanza, liberalidad y otras a ellas anexas, como son la magnificencia y magnanimidad. En el quinto trata de la virtud más necesaria de todas para la conservación del mundo, que es la virtud de la justicia, sin la cual ni las cosas de la guerra, ni los grandes tesoros adquiridos, ni el vivir con mucha guarda, ni el hacer largas mercedes, bastan a conservar salva la república. Lo cual podemos fácilmente entender por las historias, que son la fuente de toda erudición. Pues hallaremos haber comenzado a caer el imperio Romano, que fue la mayor monarquía que el mundo ha visto, donde que esta virtud entre ellos comenzó a escurecerse, y los unos comenzaron a desear las cosas de los otros, hasta tanto que vino a dar tan grande caída que pereció del todo.

También veremos las gentes bárbaras septentrionales, que lo arruinaron, tantas y tan varias aunque valerosas en las armas, haberse conservado poco por no saber

poner asiento con esta virtud en las cosas tocantes al gobierno. Porque como se verá en los libros de República, no hay cosa que tantas mudanzas cause en la república como la falta de esta justicia, y el procurar los unos, so color de esto, enseñorearse de las cosas de los otros. Como cosa, pues, tan necesaria para el bien y paz de los hombres y sosiego de la vida, trátala muy largamente, porque tiene muchos senos esta virtud y muchas diferentes materias que tratar, como se verá por sus capítulos.

Capítulo primero

De la justicia y sin justicia.

En el primer capítulo, guardando su acostumbrada orden, Aristóteles distingue los vocablos de justicia y sinjusticia, y después pone sus difiniciones y declara en qué género de obras se emplean y ejercitan. Hemos, pues, de tratar de la justicia y sinjusticia en qué hechos consisten, y qué medianía es la justicia, y de qué cosas es lo justo el medio, y habémoslo de tratar por la misma orden que habemos tratado lo pasado. Vemos, pues, que todos pretenden llamar justicia aquel hábito y costumbre, que hace prontos a los hombres en el hacer las cosas justas, y por la cual los hombres obran justamente y aman las cosas justas.

Y de la misma manera la sinjusticia aquella costumbre que induce a los hombres a hacer agravios y a querer lo que no es justo. Por esto, habemos de presuponer agora esto como en suma, porque no es todo de una misma manera en las facultades y en las ciencias y en los hábitos. Porque la facultad y la ciencia parece que una misma trata cosas contrarias, pero en los hábitos cada contrario tiene su propio hábito, ni puede un mismo hábito inclinar a dos contrarios, como la salud no hace las cosas que le son contrarias, sino sólo lo que a ella pertenece. Porque decimos que uno anda sanamente, cuando anda como andaría un sano. Muchas veces, pues, un hábito se conoce por el hábito contrario, y muchas también por el sujeto donde está. Porque si está entendido cuál es el buen hábito de cuerpo, también lo estará cuál es el mal hábito, y también el buen hábito de cuerpo se

entenderá por lo que lo engendra, y lo que lo engendra por el buen hábito mismo se sabrá. Porque si el buen hábito de cuerpo consiste en ser de carne dura y musculosa, de necesidad el mal hábito de cuerpo consistirá en tener las carnes raras y flojas, y aquello hará buen hábito de cuerpo, que las carnes tiesas hiciere y musculosas.

Acontece, casi de ordinario que si el nombre del contrario se entiende de muchas maneras, también se entienda el otro. Como si lo justo se entiende de diversas maneras, también lo injusto. Parece, pues, que así la justicia como la sinjusticia se entiende de diversas maneras, aunque por ser muy cercana la una significación de la otra, no se entiende la ambigüedad, como está clara cuando las significaciones son muy diferentes. Porque entre estas dos maneras de ambigüedad hay mucha diferencia. Como agora, que se llama llave aquel hueso que está debajo de la cerviz de los animales, y también aquella con que cierran las puertas, y esto sólo por la comunicación del nombre. Entendamos, pues, de cuántas maneras se dice uno injusto.

Parece, pues, que así el que traspassa las leyes, como el que codiciademasiado, y también el que no guarda igualdad, se dice injusto, y así también claramente aquél se dirá ser justo, que vive conforme a ley y guarda igualdad en el trato de las cosas, y lo justo será lo que es conforme a ley y a igualdad, y lo injusto lo que es contra ley y desigual. Y pues el injusto es codicioso, cosa cierta es que se ejercitará en los bienes, pero no en todos, sino en aquellos en que hay fortuna prospera y adversa, los cuales, así sencillamente hablando, siempre son buenos, pero particularmente para algunos no son siempre buenos, y los hombres por éstos ruegan y éstos procuran, lo cual no había de ser así, sino que habrían de rogar que las cosas que en sí son propriamente buenas, fuesen también buenas para ellos, y escoger aquello que para ellos es mejor. Pero el injusto no elige siempre lo que es más, porque en lo que son de suyo propio cosas malas, siempre escoge lo que es menos. Mas porque lo que es menos malo parece en alguna manera bueno, y la codicia siempre es de cosas buenas, por esto parece siempre

amigo de lo más. Éste, pues, es desigual, porque este nombre es común y lo comprende todo en sí, pues lo desigual tiene en sí lo más, y lo menos. Es asimismo quebrantador de leyes. Porque el traspasar las leyes, o si así lo queremos, decir, la desigualdad, comprende en sí toda sinjusticia y es común de toda sinjusticia.

Y, pues, el que traspasa las leyes es injusto y justo el que las guarda, cosa cierta es que todas las cosas legítimas serán en alguna manera justas. Porque todas las cosas determinadas por la facultad de poner leyes son legítimas, y cada una de ellas decimos ser cosa justa. Las leyes, pues, mandan todas las cosas, dirigiéndolas, o al bien común de todos, o de los mejores, o de los más principales en virtud, o en cualquier otra manera. De una manera, pues, decimos ser justas las cosas que causan y conservan la felicidad y los miembros de ella en la civil comunidad. Porque también manda la ley que se hagan las obras propias del hombre valeroso, como no desamparar la orden, no huir, no arrojar las armas. Y también las que son del varón templado, como no cometer adulterio, no hacer afrenta a nadie: asimismo las del varón manso, como no herir a nadie, no decirle injurias, y de la misma manera en los demás géneros de virtudes y de vicios, mandando unas cosas prohibiendo otras, lo cual, la ley que bien hecha está, lo hace bien, y ni al la que sin maduro consejo y repentinamente.

Esta manera, pues, de justicia es virtud perfecta, aunque no así sencillamente, sino para con otro, y por esto nos parece muchas veces la mejor de las virtudes, y más digna de admiración que el poniente ni el levante, como solemos decir en proverbio comúnmente. La justicia, pues, encierra en sí y comprende todas las virtudes, y es la más perfecta de todas las virtudes, porque es el uso de la virtud que es más perfecta. Y es perfecta, porque el que la posee puede usar para con otro de virtud y no para consigo mismo solamente. Porque muchos en sus cosas propias pueden usar de virtud, lo que no pueden hacer en las ajenas. Por esto dice muy bien aquel dicho de Biante, que el mando y señorío demostrará quién es

el varón. Porque el señorío para el bien de otro se encamina, y consiste ya en el bien común.

Y por esta misma razón sola, la justicia entre todas las virtudes parece bien ajeno, porque para el bien de otro se dirige, pues hace las cosas que son útiles a otro, o al que gobierna, o a la comunidad de la república. Aquél, pues, es el peor de todos, que contra sí mismo y contra sus amigos usa de maldad, y el mejor de todos será, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino el que para con otro, porque ésta es la obra de mayor dificultad. De manera que justici no es una sola especie de virtud, sino una suma de todas las virtudes. Ni su contraria la injusticia es una especie de vicio, sino una suma de todo género de vicios. En qué difiera, pues, esta justicia y la virtud, de lo que está dicho se entiende claramente. Porque en realidad de verdad todo es una misma cosa, aunque no lo es en cuanto al uso y ejercicio, sino que en cuanto se dirige al bien de otro es justicia, y en cuanto es tal manera de hábito, dícese así sencillamente virtud.

Cómo hay muchas maneras de justicias, y cómo hay una diversa de aquella, que comprende en sí todas las virtudes, y cuál es y qué tal. En el capítulo pasado distinguió los vocablos de justicia y injusticia, y declaró cómo la perfecta justicia comprendía en sí todas las virtudes, y asimismo la injusticia todos los vicios. Porque todo hombre vicioso hace agravio o a sí mismo o a otro, y el que hace agravio es injusto; por donde todo hombre vicioso es injusto.

Pero porque esta justicia, tan por sus números y remates puesta, es rara de hallar entre los hombres, y no es la que comúnmente se pide en el contrato de las gentes (porque no se podría tratar, tanta falta hay de ella), trata agora de la justicia particular, que consiste en dar a cada uno lo que es suyo, y muestra lo que se requiere en ella y en qué se peca. Pero buscamos la justicia, que es particular especie de virtud, pues la hay, según decimos, y de la misma manera queremos tratar de la particular injusticia, la cual, con esta señal entenderemos que se

halla: que el que conforme a los demás vicios vive, bien hace cierto agravio, pero no se dice que desea más de lo que tiene. Como el que de cobarde arrojó el escudo, o el que habló malcriadamente por su cólera, o el que no socorrió con dineros por su escaseza y avaricia. Pero cuando uno desea tener más, muchas veces no peca en nada de esto, ni aun en ninguno de los otros vicios, y peca en algún vicio, en fin, pues vituperan a los hombres por la sinjusticia. De no se colige que hay alguna otra sinjusticia, que es como parte de aquella sinjusticia general, y alguna cosa particularmente injusta que es parte de aquello injusto universal, que era contra ley.

A más de esto, si uno por alguna ganancia cometiese un adulterio, y recibiese de aquello dineros, y otro hiciese lo mismo pagando por cumplir con su deseo, y recibiese daño en su hacienda, ¿no juzgaríamos a éste por hombre disoluto, más que no por codicioso, y al otro por injusto y no por disoluto? Luego cosa cierta es que en el ganar, fuera de las demás otras sinjusticias, se puede referir la misma ganancia siempre a alguna especie de vicio propriamente; y como se refiere el cometer adulterio a la disolución, y el desamparar en la batalla al compañero a la cobardía, y el herir a la cólera, así también el malganar no se puede referir a otro vicio sino a la sinjusticia.

De manera que queda mostrado a la clara haber otra particular sinjusticia fuera de aquella universal, que tiene el mismo nombre que aquélla. Porque la definición ha de consistir en un mismo género, y la una y la otra tienen el ser en respecto de otro, aunque la justicia particular refiérese o a alguna honra, o a intereses, o a evitar algún peligro, o si con algún nombre podemos comprender todas estas cosas, y también al placer que de la ganancia recibimos. Mas la justicia univeral refiérese a todo aquello que tiene obligación de hacer cualquiera bueno. De manera que queda sacado en limpio cómo hay muchas maneras de justicias, y cómo hay una particular diferente de aquella universal, que es la confederación de todas las virtudes.

Qué justicia, pues, y qué tal sea esta particular, habemos agora de tratarlo. Ya, pues, definimos ser aquello lo injusto que era contra ley y desigual, y lo justo lo que era legítimo y igual. De manera que la sinjusticia, de que arriba habemos dicho, consiste en las cosas hechas contra ley. Pero porque no es todo uno ser una cosa desigual y contra ley, sino que sea lo uno con lo otro como la parte con el todo (porque toda cosa desigual es contra ley, pero no toda cosa contra ley es desigual, porque toda demasía es desigual, pero no toda cosa desigual es demasía), no será todo de una manera lo injusto y la sinjusticia, sino que una será como la parte y otra como el todo.

Porque también esta particular sinjusticia es parte de la sinjusticia universal, y de la misma manera la justicia particular es parte de la justicia universal. De manera que habemos de tratar de las particulares justicia y sinjusticia, y de la misma manera de lo justo y de lo injusto. Aquella justicia, pues, que resulta de todas las virtudes, y es el uso de todas ellas referido a otro, y la sinjusticia, que de la universal confederación de los vicios procede, quédense a una parte. Pero lo justo y injusto que de ellas procede es cosa manifiesta que se ha de definir, porque casi todas las cosas que las leyes disponen, proceden de la virtud universal; pues la ley manda que vivamos conforme a cada género de virtud, y prohíbe, en particular, las cosas de cada género de vicios. Y de las cosas por ley establecida y ordenadas, aquéllas valen para hacer a los hombres, generalmente, dotados de toda manera de virtud, que están hechas para enseñar cómo se han de criar todos los vecinos de la ciudad así en común.

Pero si pertenece a la disciplina de la república, o a otra, tratar de la particular doctrina y crianza de cada uno, con que un varón se cría del todo bueno, después lo determinaremos. Porque, por ventura, no es todo uno ser uno hombre de bien y serlo todos los ciudadanos. Una, pues, de las partes de la particular justicia y de lo justo que procede de ella, consiste en el repartir de las honras, o de los dineros, o de las demás cosas que a los que en una misma ciudad viven se reparten. Porque en esto acontece tener uno más o menos que otro, o igualmente.

Otra en el regir y ordenar las cosas que consisten en contrataciones, la cual tiene dos partes. Porque de las contrataciones, unas hay que son voluntarias y otras que forzosas. Voluntarias contrataciones son como el vender y comprar, el prestar, el salir fiador, el alquilar, el depositar, el tomar a jornal o asoldadar. Llámense estas contrataciones voluntarias, porque el principio y causa de ellas es libre y voluntaria. Pero las forzosas, unas hay secretas, como el hurto, el adulterio, el dar ponzoña, el ser alcahuete, el sobornar esclavos, el matar de secreto, el jurar falso, y otras violentas, como el azotar, el echar en la cárcel, el condenar a muerte, el robar, el mancar, el decir una injuria y el hacer una afrenta.

Ya que nos ha desengañado Aristóteles que aquí no se trata de la perfecta justicia, que procede de la concordia de todas las virtudes, sino de la que es especie de virtud y consiste en el guardar de la igualdad, y ha dicho que tiene dos especies: la una, que toca a lo público, y consiste en el repartir de las honras y intereses comunes, y la otra en los particulares contratos, que de necesidad se han de ofrecer entre las gentes, trata en el capítulo presente de los repartimientos de las honras y intereses. Y como no hay sólo un género de república, sino muchos (como en los libros de República veremos), da la regla que se ha de guardar conforme a ellos, y dice que cuanto más uno tenga de aquello que en la tal república espreciado, tanto más es merecedor de las honras y cargos públicos.

Y así, en la aristocracia, que quiere decir república donde los mejores en virtud y bondad rigen, la cual sola en realidad de verdad es república, ora se rija por uno sólo, como el rei no, ora por muchos, porque allí sola la virtud es tenida en precio, cuanto uno es mejor en vida y costumbres, tanto es habido por más digno de los cargos y honras públicas.

Pero en las no tan bien regidas, como son donde se tiene mucha cuenta con el censo y hacienda de cada uno, según que uno tiene y puede así es honrado. Lo

cual es la total causa del mal de nuestra vida, porque si no al que el temor de Dios le refrena, todos los demás procuran, por ser más tenidos, acrecentar sus casas por cualquiera vía. Y esto lloraba sabiamente Horacio en la república de Roma: que eran los hombres admitidos a los cargos y honras por el censo y hacienda que tenían. Y decía que eran más cuerdos los muchachos en sus juegos, pues hacían ley, que el que más diestro fuese en el juego, aquél fuese el rey.

Pero por cuanto el injusto es desigual, y lo injusto desigual, cosa clara es que lo desigual terná su medio, el cual es lo igual. Porque en todo hecho donde haya más y menos, ha de haber, de necesidad, igual. Y, pues, si lo injusto es desigual, lo justo sera igual; lo cual, sin más dar razones, lo tienen todos por verdad. Y, pues, lo igual es medio, seguirse ha que lo justo es una cierta especie de medio. Cualquier medio, pues, de necesidad ha de consistir, a lo menos, entre dos. Por lo cual necesariamente se colige que lo justo es medio y igual a algunos, en respecto de algo; y en cuanto es medio eslo de algunos, que es de lo más y de lo menos. Y en cuanto medio es de dos, y en cuanto justo a algunos justo.

De manera que lo justo ha de consistir de necesidad en cuatro cosas, a lo menos. Porque a los que les es justo son dos y las cosas en que es justo asimismo son dos. Y la misma medianía es para los dos, y en las dos cosas. Porque de la misma manera que sean las dos cosas en qué, sean también las dos personas a quién. Porque si así no fuese, ya los que son iguales no tenían cosas iguales. Pues de aquí nacen las bregas y contiendas, cuando los que son iguales no tienen iguales cosas, o cuando los que no lo son las tienen y gozan. Véese esto a la clara por lo que de la dignidad procede. Porque todos a una voz confiesan que lo justo en los repartimientos se ha de repartir conforme a la dignidad de cada uno; pero en qué consista esta dignidad, no conforman todos en un parecer, sino que en el pueblo que por gobierno de toda la comunidad se rige, pretenden que consiste en la libertad; donde pocos y poderosos gobiernan, juzgan que consiste en las riquezas, y otros en la nobleza del linaje; mas donde los buenos gobiernan, júzgase que consiste en la virtud.

De manera que lo justo es cosa que consiste en proporción; porque el tener proporción no es lo propio del número de uno, sino de todo número en general, porque la proporción es igualdad de cuenta, y consiste a lo menos entre cuatro, y la proporción dividida, cosa clara es que consiste en cuatro; pero también la continua, porque usará dos veces de uno, y lo dirá dos veces de esta manera: como sea la proporción de a con la de b, sea la de b con la de c. De manera que la b dos veces se nombra, y así tomada la proporción de b dos veces, serán cuatro las cosas que tienen proporción.

Lo justo, pues, consiste a lo menos en cuatro cosas, y es la misma cuenta, porque así las personas a quien es justo, como las cosas que lo son, están distintas. Será, pues, de esta manera la proporción: que, como sea este término a con este término b, así se ha de haber este término c con este término d. Y, al contrario, como sea la a con la c, se ha de haber la b con la d. Y de la misma manera el un todo con el otro que el repartimiento ajunta. Y si de esta manera se conciertan, justamente los ajunta. La confederación, pues, del término a con el de c, y la del de b con el de d, es lo justo en la repartición, y lo justo es el medio; quiero decir de lo que no admite proporción, porque lo que proporción tiene, es el medio, y lo justo es medio que consiste en proporción. A esta proporción llámanla los matemáticos proporción geométrica, porque en la geometría es así, que como sea el todo con el todo, se ha de haber lo uno con lo otro.

Y tal proporción como ésta no es proporción continua, porque no es un mismo término el que se compara y el con quien se compara. Es, pues, esta manera de justo, cosa que consiste en proporción, y esta manera de injusto, cosa que no tiene proporción. Uno, pues, de ello es lo más, y otro lo menos, lo cual en las mismas obras se ve claro, porque el que hace agravio, tiene más del bien de lo que merece, y el que lo recibe menos. Y en *Ética a Nicómaco* — Aristóteles 135 lo malo es al revés, porque el menor mal, comparado con el mayor, tiénese en cuenta de bien, pues el menor mal es más de escoger que no el mayor, y todo lo

que es de escoger es bien, y lo más digno de escoger, mayor bien. de esta manera, pues, es la una especie de lo justo.

Capítulo VI

De las sin justicias y agravios, y de lo justo de la república o político, del derecho del señor, del padre y del señor de casa

En el capítulo sexto pone primeramente diferencia entre estas dos cosas: hurtar y ser ladrón, adulterar y ser adúltero y sus semejantes, que el ser ladrón, adúltero y tales cosas como éstas dicen hábito y costumbre, y así por las leyes son más gravemente castigadas, que si por una flaqueza cayeren en ello alguna vez no teniéndolo por hábito y oficio. Después trata de lo justo civil y del derecho del señor y del padre, y del señor de casa. Donde avisa lo que en lo de República se verá mejor, que para regirse bien una república no ha de mandar los hombres sino las leyes, y los hombres no han de ser sinoejecutores de ellas. Porque como los hombres sen quieren tanto a sí mismos, siempre toman la mayor parte del bien para sí, y del mal escoge la menor, lo cual es contra la justicia si no se hace con equidad y como debe.

Pero porque puede acontecer que uno haga agravio, y no por eso sea injusto, ¿qué agravios diremos que ha de hacer en cada género de sinjusticia, para que ya se llame injusto, como ladrón o adúltero o salteador? ¿O diremos que en esto no hay ninguna diferencia? Porque si aconteciese que un hombre tuviese acceso con una mujer sabiendo qué mujer es la con quien lo tiene, pero que el tal acceso no tuvo principio de determinada elección, sino que cayó en ello ocasionalmente por flaqueza de ánimo, este tal agravio cierto hace, mas no es aún del todo injusto, así como uno no por cualquier cosa que hurte es ladrón, aunque haya hurtado, ni adúltero aunque haya cometido un adulterio. Y de la misma manera es en todo lo demás. Ya, pues, está arriba declarada la conformidad y respecto que la pena del

tali3n tiene con lo justo. Hemos, pues, de entender, que esto que inquirimos puede ser por s3 mismo justo, y tambi3n justo civil; lo cual no es otra cosa sino una comunidad de vida, para que en la ciudad haya suficiencia de hombres libres y iguales o en n3mero o conforme a proporci3n.

De manera, que los que esto no tiene, no guardan entre s3 civil justicia, sino alguna otra que tiene apariencia de justicia. Porque para aquellos para quien la tal ley se hace, justo es, y la ley h3cese para el injusto, pues no es otra cosa el p3blico juicio, sino determinaci3n de lo justo y lo injusto. Y dondequiera que la sinjusticia mora, mora tambi3n el hacer agravios, pero no en todos aquellos que hacen agravios se puede decir que hay sinjusticia, pues es la sinjusticia tomarse para s3 mayor parte de las cosas que son absolutamente buenas y menor de las que son absolutamente malas.

Y por esto, no se permite que el hombre mande, sino la raz3n, porque el hombre t3maselo aquello para s3 y h3cese tirano, y el que rige ha de ser el guardi3n de lo que es justo. Y si de lo justo, tambi3n de lo igual. Y as3 por cuanto el justo no parece que tiene m3s que los otros, si justo es (porque no reparte m3s para s3 de lo que es absolutamente bueno, si ya por ley de proporci3n no le pertenece) el justo trabaja para otros, y por esto dicen que es bien ajeno la justicia, como ya tambi3n arriba lo dijimos. Es, pues, raz3n que se le d3 alg3n premio al hombre justo, y 3ste sea la honra y dignidad, con la cual, los que no se tienen por contentos, h3cense tiranos. El derecho del se3or y el del padre no son lo mismo que 3stos, sino que les parecen en algo, porque nadie puede hacer agravio a las cosas que son absolutamente suyas. Y el siervo y el hijo, mientras es peque3o y no est3 emancipado de la patria potestad, es como parte del padre o del se3or, y ninguno para s3 mismo nunca escoge el perjudicar ni hacer da3o.

Y as3 contra este derecho nunca se comete agravio. De manera que la civil equidad, ni se puede decir justa ni injusta, porque est3 hecha conforme a ley, y en personas sobre quien puede hacerse ley, que son los que tienen iguales veces en

el mandar y ser mandados. Y por esto, más con verdad se puede decir que hay derecho sobre la mujer, que sobre los hijos o criados, porque esto es lo justo familiar, lo cual también de lo civil es diferente.

Capítulo VII

De lo justo natural y legítimo

En el séptimo capítulo distingue Aristóteles lo justo civil en dos especies: uno que es natural y por naturaleza tiene fuerza de ser justo, como es la defensión de la propia vida, otro que obliga, no por naturaleza, sino por voluntaria aceptación de los hombres, y porque ellos voluntariamente quisieron ponerse aquellas leyes de vivir por vivir vida más quieta, como prohibir tal o tal traje. Disputa si hay cosa alguna que naturalmente sea justa (la cual disputa pone también Platón en el primero de República), y prueba haberlas muchas.

De lo justo civil, uno hay que es natural, y otro que es legítimo. Pero aquello es justo natural, que donde quiera tiene la misma fuerza, y es justo no porque les parezca así a los hombres, ni porque deje de parecerles justo legítimo es lo que al principio no había diferencia de hacerlo de esta manera o de la otra, pero después de ordenado por ley ya la hay, como pagar por un captivo diez coronas, o sacrificar una cabra y no dos ovejas. Ítem, las demás cosas que particularmente se mandan por ley, como hacer sacrificio a Brasida, y las ordinaciones que hacen los concejos. Algunos, pues, hay que son de opinión que todo lo legítimo es de esta manera, porque lo que natural es, no puede mudarse, y donde quiera tiene una misma facultad, como vemos que el fuego quema aquí y también en la tierra de los persas. Pero las cosas justas véese que se mudan.

Pero esto no es así, generalmente hablando, sino en alguna manera. Y entre los dioses por ventura es así, que no hay cosa mudable; pero entre nosotros bien hay cosas naturales que se mudan, aunque no todas. Pero con todo eso hay justo que es por naturaleza, y justo que no es por naturaleza. Cuál, pues, de los que se

pueden mudar de otra manera es natural, y cuál no sino legítimo y por aceptación, aunque los dos se muden de una misma manera, fácilmente se entiende. Y la misma distinción bastará para todo lo demás. Porque naturalmente la mano derecha es de más fuerza, y con todo es posible que todos los hombres se valiesen igualmente de las dos manos. Pero las cosas justas que son por aceptación y porque conviene hacerse así, son semejantes a las medidas. Porque ni las medidas del vino ni las del trigo son iguales en todas las tierras, sino do las cosas se compran son mayores, y do se venden son menores.

De la misma manera lo justo no natural, sino humano, no es todo uno dondequiera, pues no es un mismo el modo de regir la república. Pero el mejor y más perfecto modo de gobierno de república sólo éste es un mismo naturalmente dondequiera. Hase, pues, cada una de las cosas justas y legítimas como se ha lo universal con lo particular. Porque los negocios que se hacen son muchos, pero las cosas justas tienen cada una por sí su especie, pues son universales. Entre lo injusto y el agravio hay esta diferencia y también entre lo justo y la justicia, que lo injusto es tal por naturaleza o por ordinación y esto mismo cuando se pone por obra es agravio, pero antes de hacerse no se dice agravio, sino cosa injusta, porque cuando se hiciere será agravio. Y de la misma manera habemos de decir de la justicia. Aunque obra justa es más general vocablo, y la justicia parece que quiere más significar la enmienda del agravio. Pero qué especies tiene cada cosa de estas y cuántas, y en qué géneros de cosas consiste, después lo trataremos.

Capítulo VIII

De las tres especies de agravios con que los hombres son perjudicados

Cumple Aristóteles lo que prometió al fin del capítulo pasado, y distingue por sus especies los agravios para que puedan mejor juzgar de ellos los hombres, primeramente en dos especies, diciendo cómo hay unos forzados y otros voluntarios, y éstos son los peores de todos. Los forzados después dividelos en dos especies, unos que suceden por violencia, que son los que el principio y causa procede de fuerza, y otros por ignorancia.

Los de ignorancia divide en otras tres especies: unos que proceden de ignorancia crasa, que procede de la negligencia que uno tuvo en saber lo que le convenía para hacer las cosas, y éstos son los peores; otros de ignorancia invincible (como dicen nuestros teólogos), como fue el parricidio y maternal ajuntamiento que de Edipo se cuenta en las fábulas antiguas; otros, por fortuna, como si a uno, reventándole el arcabuz, le aconteciese herir o matar al que le está al lado.

Pero cuando alguno de los justos o injustos sobredichos hace algún agravio o alguna obra de justicia, dicese que hace justicia o agravio si lo hace de su propia voluntad. Mas si por fuerza lo hace, ni hace justicia, ni agravia, sino accidentalmente, porque aconteció ser justo o injusto lo que hacía. Pero el agravio y la obra de justicia distínguense en ser voluntarias o forzosas, porque el agravio cuando se hace voluntariamente es reprendido y es agravio entonces. De manera, que puede acontecer que alguna cosa sea injusta y no sea aún agravio, si no se le añade el ser obra voluntaria.

Llamo voluntario (como ya al principio se dijo) lo que uno hace por sí mismo, entendiendo que está en su mano, y no ignorando a quién, ni con qué, ni por qué lo hace, como si hiere sabiendo a quién hiere, y con qué y por qué lo hiere, y cada cosa de éstas la hace de propósito deliberado y no accidentalmente ni por fuerza. Como si uno tomando la mano de otro lo hiriese con su misma mano, no herirá el tal voluntariamente, porque no está en su mano el no hacerlo. Puede también acontecer que el que fue herido fuese el padre, y el que lo hirió lo tomase por otro alguno de los que presentes estaban, y no entendiéndose que era su padre.

Lo mismo habemos de decir del fin por que lo hizo, y en fin de todo el hecho. Todo aquello, pues, que se hace no entendiéndose, o ya que se entienda no estando en su mano, o por ajena violencia, se dice ser forzoso. Porque muchas cosas de las que naturalmente hay en nosotros sabiéndolas las padecemos o hacemos, de las cuales ninguna se dice voluntaria ni forzosa, como el envejecerse y el morir, y lo

mismo es en las cosas justas y injustas lo que accidentalmente sucede. Porque si uno por fuerza y por temor restituyese lo que tenía en depósito, no diremos que obra lo de justicia, ni que hace cosas justas sino accidentalmente. De la misma manera el que por fuerza y contra su voluntad deja de restituirlo, accidentalmente diremos que hace agravio y obra cosas injustas. Las cosas, pues, voluntarias, unas se hacen por elección y otras sin elección.

Por elección se hacen las cosas que se hacen con consulta, y sin elección las que se obran sin consulta. Siendo, pues, tres las especies de los daños que en las contrataciones suceden, las cosas que por ignorancia se hacen son hierros, cuando uno los hace no entendiendo ni a quién, ni qué, ni con qué, ni por qué. Porque o no pensó arrojarlo, o no aquel, o no con aquello, o no por aquel fin, sino que sucedió al revés de como él pensó, como si lo arrojó, no por herirle, sino por picarle, o si no a quien quiso, o no como quiso. Cuando el daño, pues, es fuera de razón, dicese desgracia, pero cuando es no fuera de razón, pero sin malicia, dicese hierro (porque hierra uno cuando en él está el principio y origen de la causa, y es desgraciado cuando en él no está); mas cuando lo entiende y no lo hace sobre consulta dicese injuria o agravio, como lo que por enojo se hace, o por otras alteraciones que o la necesidad o la naturaleza a los hombres acarrea.

Porque los que en semejantes cosas perjudican y hierran, dicese que hacen injuria, y los hechos se llaman agravios, pero ellos por esto no son aún del todo injustos ni perversos, porque aquel tal daño no procede de maldad. Pero cuando con consulta y elección lo hace, llámase injusto y mal hombre. Por esto las cosas que con enojo se hacen no se dicen, y con razón, proceder de providencia. Porque no comienza el hecho el que hace algo con enojo, sino el que le hace que se enoje. A mas de esto en semejantes negocios nunca se disputa si fue así o si no fue, sino si hubo justa razón para ello, porque la saña es una injuria manifiesta; ni se disputa si fue o no fue, como en las contrataciones, en las cuales, de necesidad el uno o el otro ha de ser mal hombre, si ya por olvido no lo hacen, pero cuando

del hecho concuerdan, dispútase cual de las dos partes pide justicia, mas el que antes de hacerlo pensó y deliberó no lo ignora.

De manera, que el uno pretende que ha recibido agravio, y el otro que no. Pero el que sobre consulta hace daño, hace agravio, y así el que semejantes agravios hace ya es injusto, cuando fuera de proporción y de igualdad lo hace. De la misma manera el justo cuando sobre deliberación hiciere alguna obra justa, la cual entonces la hace, cuando la hace voluntariamente. Pero de las cosas forzosas unas hay que son dignas de misericordia y otras que no. Porque las cosas que los hombres hierran no sólo ignorantemente, pero también por ignorancia, dignas cierto son de misericordia. Pero las que se hacen, no por ignorancia, sino ignorantemente por alguna alteración ni natural ni humana, no son dignas de misericordia.

Del recibir agravio cómo acontece, y que ninguno voluntariamente lo recibe En el capítulo nono, tomando ocasión de unos versos de Eurípides, disputa qué manera de cosa es el recibir agravio, y prueba ser cosa violenta y en ninguna manera voluntaria; disputa asimismo si uno puede voluntariamente a sí mismo agravarse, y si el disoluto hace a sí mismo voluntariamente perjuicio, y otras cosas semejantes.

Dudará por ventura alguno si habemos del recibir y hacer agravio suficientemente disputado. Y primeramente, si es verdad lo que Eurípides escribe fuera de toda Buena razón:

Pónesteme a preguntar

Cómo a mi madre maté:

En breve te lo diré, Sin mucho tiempo gastar.

Yo quise y ella aprobó

De aquella suerte el morir,

O, enfadada del vivir,

A matarla me forzó; ¿por ventura pasa así en realidad de verdad, que uno voluntariamente es agraviado o no, sino que cualquier recibir de agravio es forzoso así como el hacerlo es voluntario, o es todo recibir de agravio o voluntario o forzoso, así como el hacerlo todo es voluntario, o diremos que un recibir de agravios hay voluntario y otro forzoso, y, de la misma manera en el recibir buenas obras? Porque todo hacer justicia es voluntario.

De manera que parece conforme a razón, que el recibir agravios y el recibir buenas obras, el uno al contrario de lo otro, sean cosas voluntarias o forzosas. Parecería, cierto, cosa fuera de razón, que todo recibir de buenas obras fuese voluntario, porque muchos, cierto, las reciben muy contra su voluntad. Pues también alguno dudaría si cualquiera que padeció cosa injusta, padeció injuria, o si es lo mismo en el padecerla que en el hacerla, porque puede acontecer que accidentalmente uno obre ambas maneras de justo, y de la misma manera injusto. Porque no es todo uno hacer cosas injustas y agraviar, y de la misma manera tampoco es todo uno sufrir injurias y ser agraviado, y asimismo tenemos de juzgar del hacer cosas justas y recibirlas.

Porque es imposible que una sea agraviado, sin que haya algún otro que le agravie, ni que alguno reciba buenas obras, sin que haya alguno que las haga. Y si, general y sencillamente hablando, el hacer agravio es hacer uno a otro daño voluntariamente, que es sabiendo a quién, y con qué, y cómo, cierta cosa será que el disoluto voluntariamente a sí mismo se hace daño, y a sí voluntariamente será agraviado, y sucederá que uno a sí mismo se haga agravio. Esta es, pues, una de las cosas que dudábamos: si puede uno a sí mismo agraviarse. Asimismo, por el vicio de la disolución uno voluntariamente se dejará perjudicar de otro que voluntariamente también le perjudique, de manera, que será verdad que uno voluntariamente sea agraviado. ¿O diremos que no está entera aquella definición, sino que se ha de añadir que hace daño sabiendo a quién y con qué, y cómo, y esto contra la voluntad de aquel que lo recibe?

De manera que uno podrá recibir daño de su voluntad y sufrir cosas injustas, pero agravio ninguno lo recibirá de su voluntad, porque ninguno lo ama, ni aun el disoluto, sino que obra contra su voluntad, porque ninguno quiere lo que no tiene por bueno, y el disoluto hace lo que entiende que no debería hacer. Y el que sus propias cosas da, como Homero dice de Glauco, que le daba a Diómedes las armas de oro por las de hierro, y lo que valía ciento por lo que valía nueve, no es agraviado, porque en su mano está el no darlas, pero el ser agraviado no está en su mano, sino que de necesidad ha de haber otro que le agravie. Cosa, pues, es muy clara y manifiesta que el ser agraviado no es cosa voluntaria. De las cosas asimismo ya arriba propuestas, dos nos restan por disputar: cuál es el que hace el agravio, el que en el repartir da uno más de lo que merece, o el que lo recibe; y lo segundo: si uno a sí mismo se puede hacer agravio. Porque si lo que primero habemos dicho es verdad, el que reparte es el que hace el agravio, y no el que toma lo que es más.

Y si uno reparte más para otro que para sí, sabiendo lo que hace, y de su propia voluntad (lo cual parece que hacen los hombres que son bien comedidos), éste tal a sí mismo él mismo se hará agravio, porque el hombre de bien y virtuoso siempre es amigo de tomarse para sí lo menos. O diremos que esto no es verdad así sencillamente, sino que por ventura de otro bien recibe más, como digamos de la honra, o de lo que es absolutamente bueno. A más de que se suelta fácilmente el argumento por la definición del agraviar, porque no padece cosa contra su voluntad, de manera que en cuanto a aquello no recibe agravio, sino que recibe daño solamente. Cosa, pues, es cierta que el que reparte es el que hace el agravio siempre, y no el que recibe, porque no hace agravio el que tiene lo injusto, sino el que tiene facultad de hacerlo de su voluntad, lo cual consiste en el que es origen y principio de aquel hecho, lo cual está en el que lo reparte y no en el que lo recibe.

Asimismo esto que decimos hacer tórnase de muchas maneras, porque una cosa sin ánima puede matar, y la mano y el siervo mandándose el señor, el cual no

hace agravio, pero hace cosas injustas. Asimismo si lo juzga sin entenderlo, no hizo agravio a lo justo legítimo o legal, ni el tal juicio es injusto, sino como injusto. Porque lo justo legal es diferente de lo justo principal. Pero si entendiéndolo lo juzgó injustamente, excede este tal la igualdad del favor o del castigo. Aquel, pues, que de esta manera juzgó injustamente, tiene demás, de la misma manera que el que se toma para sí parte del agravio que hace. Porque aquel que a los tales adjudicó el campo, no recibió de ellos campo, sino dinero.

Piensen, pues, los hombres que está en su mano el hacer agravio, y que por esto es cosa fácil ser un hombre justo. Pero no es ello así. Porque tener uno acceso con la mujer de su vecino, y herir a su prójimo, y entregar con su mano su dinero, cosa fácil es, y que está en mano de los hombres; pero el hacerlo de tal o tal manera dispuestos, no es cosa fácil, ni que esté en su mano. De la misma manera el saber las cosas justas y injustas no lo tienen por cosa de hombre muy sabio, porque no hay mucha dificultad en entender las cosas de que las leyes tratan. Pero las cosas justas no consisten en esto, sino accidentalmente, sino en cómo se han de hacer y distribuir las cosas justas, lo cual es cosa de mayor dificultad que entender las cosas provechosas para la salud. Porque en la medicina cosa fácil es conocer la miel y el vino, y el veratro y el cauterio y la abertura.

Pero el entender cómo se ha de distribuir esto en provecho de la salud, y para quién y cuándo, es tan dificultosa cosa como ser uno buen médico; por esto tienen por cierto que el hacer agravio no menos conviene al justo que al injusto, porque no menos lo puede hacer el justo que el injusto, antes más facultad tiene para hacer cada cosa de éstas.

Porque también el justo tiene fuerzas para allegarse a la mujer de su vecino y para herir a su prójimo, y el hombre valeroso también tiene fuerzas para arrojar allá el escudo y para volver espaldas y huir a do quisiere. Pero el cobardear y hacer agravio no es el hacer estas cosas sino accidentalmente, sino el hacerlas de tal manera o tal dispuestos, así como el curar y el dar salud no es el abrir o no abrir,

ni el purgar ni no purgar, sino el hacerlo de esta manera o de la otra. Consisten, pues, las cosas justas en aquellas que participan de las cosas absolutamente buenas, en las cuales tienen también sus excesos y defectos. Porque en algunos no hay exceso de bienes, como por ventura en los dioses.

En otros no se halla ningún género de bienes, como en los que tienen la malicia ya incurable, a los cuales toda cosa les es perjudicial. Otros los tienen cuál más cuál menos, y de esta manera tenerlos es propio de los hombres.

Gran mención se hace en los Derechos de lo que en griego llaman epiices, y en latín *aequum bonum*; en romance podémosle decir moderación de justicia. De la cual hay tanta necesidad en el mundo como del vivir, según a algunos les agrada, en cierta manera, el ser crueles y rigurosos en el ejecutar la justicia, pretendiendo que por allí vernán a ser más afamados, y temo no vengán a ser más aflamados. Porque como las cosas, en particular consideradas, son tan varias, no puede la ley determinar de muchas de ellas tan al caso y conformemente, porque, en fin, la ley o manda o prohíbe en general, sin circunstancias, que si en todas se ha de ejecutar como él lo dispone, verná a cumplirse lo que dice el cómico latino: *summum ius, summa injuria*, que es: el derecho riguroso es extremo agravio.

Como agora manda la ley que cualquiera que a hombre delincuente diere favor y ayuda, sea castigado de tal o tal castigo. Un delincuente, huyendo de la justicia, pidió a otro hombre, que no le conocía, que le mostrase el camino, o que le pasase si era barquero; este tal no merece castigo por aquella ley, porque éste no era delincuente para el ánimo del que le enseñó el camino o le pasó el río, que no había el otro de adivinar. Para esto, pues, es la moderación del juez y el derecho de igualdad buena, la cual es freno de lo justo legal, como aquí dice Aristóteles. de esta bondad, pues, trata en este capítulo, y disputa en qué difiere de la justicia, o si es lo mismo, o especie de ella.

De la bondad que modera el derecho y del que es por ella moderado se ofrece haber de tratar, cómo se ha con la justicia, y lo tal moderado con lo justo. Porque los que curiosamente lo consideran, hallan que, ni del todo son una misma cosa, ni tampoco diferentes en el género. Porque algunas veces de tal suerte alabamos esta virtud y al hombre que la posee, que el vocablo de ella generalmente lo extendemos a significar con él toda cosa buena, mostrando que lo más moderado en igualdad es lo mejor. Otras veces, si consultamos con la razón, nos parece cosa del todo apartada de ella el decir que lo bueno y igual, siendo diferente de lo justo, sea digno de alabanza. Porque, o lo justo no es bueno, o lo moderado no es justo, si es diferente cosa de lo justo; o si lo uno y lo otro es bueno, son una misma cosa. Estas razones, pues, en lo bueno moderado causan dificultad y duda.

Todo ello, pues, en cierta manera, está rectamente dispuesto, y lo uno a lo otro no contradice. Porque lo bueno moderado, siendo y consistiendo en alguna cosa justa, es un justo más perfecto, y no es mejor que lo justo como cosa de género diverso. De manera que todo es una misma cosa lo justo y lo bueno moderado; porque siendo ambas a dos cosas buenas, es más perfecto lo justo moderado.

Pero lo que hace dificultad es que lo bueno moderado, aunque es justo, no es lo justo legal, sino reformación de él. La causa es que la ley, cualquiera que sea, habla generalmente, y de las cosas particulares no se puede hablar ni tratar perfectamente en general. Donde de necesidad, pues, se ha de hablar en general, no pudiéndolo decir así en común perfectamente, arrímase la ley a lo que más ordinariamente acaece, aunque bien entiende aquella falta; y con todo eso es recta y justa la ley. Porque la falta no está en la ley ni en el que la hace, sino en la naturaleza de la cosa. Porque la materia de los negocios se ve claro ser deste jaez, pues cuando la ley hablare en general, y en los negocios sucediere al revés de lo general, para que la ley esté como debe, aquella parte en que el legislador faltó y erró, hablando en general, ha de enmendarse, porque si el legislador estuviera presente, de aquella misma manera lo dijera, y, si lo entendiera, de aquella manera lo divulgara. Por esto lo bueno moderado es justo, y mejor que

alguna cosa justa, no así generalmente, sino mejor que aquel justo que erró por hablar así tan en general.

No es, pues, otra la naturaleza de lo bueno moderado, sino ser reformation de ley en cuanto a la parte en que faltó por hablar tan en general. Porque esto es la causa de que no se pueden reglar por ley todas las cosas, porque es imposible hacer ley de cada cosa, y así hay necesidad de particulares estatutos. Porque la cosa que es indeterminada, también tiene su regla indeterminada, como la regla de la arquitectura lesbia, que es de plomo, y así se conforma con la figura de la piedra y no es regla cierta; de la misma manera se ha el estatuto con los negocios. Entendido, pues, esta qué cosa es lo bueno moderado y qué es lo justo, y a cuál justo hace ventaja lo bueno moderado. De aquí se colige claramente cuál es el hombre de moderada justicia, que es el que elige tal manera de justicia y la pone fuerza y rigor de la ley, aunque ella hable en su favor. Y semejante hábito que éste es la bondad moderada, y es parte de la justicia y no hábito diferente de ella.

Cómo ninguno hace agravio a sí mismo

En este último capítulo concluye la disputa de la justicia, disputando si puede uno hacerse agravio a sí mismo, como el que a sí mismo mata, o su propia hacienda destruye; y fundándose en los principios ya puestos, prueba que no, porque no hay agravio voluntario, y, pues aquél voluntariamente se perjudica, no se hace agravio aunque se haga daño. Pero hace agravio a la república introduciendo ejemplo de hecho tan perverso.

Pero si puede uno o no puede a sí mismo agraviarse, de lo que ya está dicho se entiende fácilmente. Porque unas cosas justas hay que las dispone la ley conforme a todo género de virtud, como agora que no manda que ninguno a sí mismo se mate, y lo que no manda prohíbelo. A más de esto, cuando uno, sin legítima causa, perjudica a otro sin haber de el recibido perjuicio, voluntariamente perjudica, y aquél perjudica voluntariamente, que sabe a quién y cómo. Pues el

que de ira a sí mismo se mata voluntariamente, lo hace contra toda buena razón, haciendo lo que la ley no le permite.

De manera que hace agravio, pero, ¿a quién?: a la república, pero no a sí mismo, pues voluntariamente lo padece, y ninguno es voluntariamente agraviado. Y por esto la república castiga semejantes hechos y tiene ya ordenada afrenta para el que a sí mismo se matare, como a hombre que hace agravio a ella. A más de esto, el que solamente hace agravio y no ha llegado a lo último de la maldad, en cuanto tal no puede a sí mismo agraviarse, porque este tal es diferentemente malo que no el otro; porque hay algún injusto que es malo, de la misma manera que el cobarde, y no como hombre que ha llegado ya al extremo de maldad.

De manera que, conforme a esta sinjusticia, ninguno hace agravio a sí mismo, porque se seguiría que una misma cosa juntamente a un mismo se le añade y se le quita, lo cual es imposible, sino que siempre lo justo y lo injusto ha de suceder entre muchos, de necesidad, y ha de ser voluntario y hecho por elección, y, primero, porque el que hace daño a otro por volver las veces al que primero le perjudicó, no parece que hace agravio, pero el que a sí mismo se perjudica, juntamente hace y padece unas mismas cosas. A más de esto, que sucedería que voluntariamente alguno fuese agraviado. Dejo aparte que ninguno puede agraviar sin hacer alguna particular especie de agravio, y ninguno comete adulterio con su propia mujer, ni horada sus propias paredes, ni hurta sus propias cosas. En fin, el no poder agraviar nadie a sí mismo, muéstrase claro por la definición de el recibir agravio voluntario.

Cosa, pues, es cierta y manifiesta que lo uno y lo otro es cosa mala, digo el recibir agravio y el hacerlo, porque el recibir agravio es tener menos de lo justo, que es medio, y el hacerlo tener más; como en la medicina el exceder o faltar de la templanza sana; y en el arte de la lucha y ejercicios corporales, exceder o faltar de buen hábito de cuerpo. Pero, con todo eso, es peor el hacer agravio que no el recibirlo. Porque el hacer agravio trae consigo anexa la maldad, y es cosa digna

de reprensión, y que procede o de la extrema maldad, o de la que no está lejos de ella.

Porque no toda cosa voluntaria trae consigo agravio. Pero el recibir agravio puede acontecer sin maldad y sin caer en vicio de sinjusticia. De manera que el recibir agravio, cuanto a su propia naturaleza, menor mal es que el hacerlo, aunque accidentalmente puede acontecer que sea mayor el mal; pero lo accidental no lo considera el arte, sino que dice: el dolor de costado es más grave enfermedad que un encuentro del pie, aunque, accidentalmente, alguna vez el encuentro del pie podría ser mayor, como si uno tropezando cayese y viniese a manos de los enemigos y pereciese uno; pues no se dice bien que guarda justicia para consigo mismo, pero para algunas cosas suyas bien se dice, por una manera de semejanza y metáfora, aunque no toda manera de justicia, sino la señorial y familiar.

Porque en estas razones difiere la parte del alma que es capaz de razón de la que no lo es, con las cuales partes teniendo cuenta, parece que puede uno a sí mismo agravarse, pues puede en ellas padecer algo contra los deseos de ellas. De la misma manera, pues, que entre el que gobierna y el súbdito hay su justo, de la misma parece que lo habrá entre estas dos partes. De la justicia, pues, y de las demás morales virtudes, de esta manera habemos disputado. Lo que Aristóteles dice aquí, que el que perjudica a otro por satisfacerse del agravio que aquel tal le ha hecho no le hace agravio, también lo dice Tulio en los Oficios. Pero el uno y el otro serían como hombres que no aprendieron en escuela cristiana.

Porque hacen agravio a la divina justicia usurpándole su oficio, el cual es castigar a los que hacen agravios a sus prójimos. Y aunque no luego los castiga, él sabe por qué lo hace; pero es cierto que no quedará agravio ninguno sin castigo. Mejor se acercó a blanco de la verdad Platón en el diálogo Critón, donde, en persona de Sócrates, dice que ni aun por satisfacerse ni por salvar la vida se ha de hacer a nadie perjuicio. También lo que dice de la justicia de las dos partes del alma, es la

que los teólogos llaman justicia original, cuando la parte superior, que es la razón, manda, y la inferior, que es la parte que apetece, obedece a la razón, rehusando las cosas que la razón dice que no convienen; y este es el mejor del hombre, en el cual fueron criados nuestros primeros padres; y cuando esta orden se pervierte, amotinándose la parte inferior contra la superior, caemos en los vicios.

El sueño de Escipión. Marco T. Cicerón ¹²

Fragmento de De República.

VI, 9.

Cuando vine á África, tribuno militar, como sabéis, de la cuarta legión, á la orden del cónsul Manlio Manilio, todo mi anhelo fué ver al rey Masinisa, por justas razones íntimo amigo de nuestra familia. Fuí á él: abrazóme el anciano; lloró conmigo; miró algo después al cielo, y «Gracias», dijo, «te doy, sumo Sol, y á vosotros, los demás celestiales, porque no parto de esta vida antes de haber visto en mi reino y este mi hogar á Publio Cornelio Escipión, cuyo solo nombre me recrea. Tan cierto es que jamás se aleja de mi alma la memoria de aquel óptimo é invictísimo varón.»

Luego le pregunté de su reino yo, y él á mí, de nuestra república, y en sabrosa plática pasósenos todo aquel día.

Después se nos hizo una regia recepción; y continuamos departiendo hasta ya muy entrada la noche. Pues no hablaba sino del Africano el anciano y no recordaba sólo todas sus acciones sino también sus palabras todas. Fuimos á dormir; y fatigado como estaba yo del viaje y del largo velar, caí en más profundo sueño del que solía. En él –páreceme por efecto de lo que habíamos hablado; pues sucede que nuestros pensamientos y conversaciones se reproducen hasta cierto punto durante el sueño; como dice Ennio le pasaba á él con Homero, en quien pensaba y de quien hablaba habitualmente– presentóseme el Africano en figura que yo conocía no tanto por mí mismo cuanto por su imagen. Reconocíle y me estremecí. Mas él, «¡Ánimo!» dijo; «no temas, Escipión, y graba en tu memoria lo que te voy á decir:

¿Ves aquella ciudad, que, forzada por mí á rendirse al pueblo romano, renueva las antiguas guerras y no atina á reposar? (Y señalaba á Cartago, desde una región

excelsa y de mil estrellas irradiada.) Á opugnarla vienes tú ahora, apenas soldado. En este bienio la destruirás cónsul y te conquistarás el cognomento que, heredado de nosotros, todavía tienes. Después que demolieras á Cartago; celebrares el triunfo: censor fueres y legado visitarés el Egipto, Siria, Asia, Grecia, elegido serás otra vez, y ausente, cónsul; terminarás una guerra tremenda; derrocarás á Numancia. Pero, tras de subir tú en carro al Capitolio, la república, perturbada por los consejos de mi nieto, se ofenderá.

Entonces tú, Africano, menester será que á la patria manifiestes la luz de tu ánimo, ingenio y consejo. –Á ti el solo y á tu nombre se volverá la ciudad entera. Á ti mirará el senado; á ti, los buenos todos; á ti los aliados; á ti, los latinos. En ti, sólo en ti, estará cifrada la salvación de la patria. En una palabra, fuerza será que, si evadieses las desapiadadas manos de los tuyos, afiances dictador la república.» Aquí, como Lelio diese un grito y gimiesen hondamente los otros, Escipión, entre suave sonrisa, «¡Si! ¡por favor!» dijo, «no me despertéis del sueño y oid un poco lo demás.»

«Pero, Africano, porque gozoso defiendas la república, escucha:

Cuantos hubieren conservado la patria, servídole, engrandécidola, cierto es que en el cielo sitio tienen separado, donde felices de ventura gozan sempiterna. Pues nada hay de cuanto en la tierra acontece, más grato á aquel príncipe dios, rector del universo entero, que las reuniones y sociedades humanas justamente constituídas; cuyos directores y conservadores, de aquí salidos, acá tornan.»

Aquí yo, bien que conturbado, no tanto del temor de la muerte, como del de las domésticas asechanzas, pregunté, con todo, si viviría él, y Paulo, mi padre, y los demás que nosotros teníamos por extintos. «Sí que viven», dijo, «los que de los lazos del cuerpo, como de una prisión, han volado. La vuestra, empero, que vida se llama, muerte es.

¿Que no miras como á ti viene Paulo, tu padre?»

Vile, y me deshice en llanto. Pero él me abrazó y besó, y prohibióme llorar.

“Tratados morales” Lucio A. Séneca (c. 4 a.C.-65 d.C.) ¹³

Libro séptimo
De la pobreza

Compuesto de varias sentencias

Epicuro dijo que la honesta pobreza era una cosa alegre; y debiera decir que siendo alegre, no es pobreza; porque el que con ella se aviene bien, ese solo es rico, y no es pobre el que tiene poco, sino el que desea más; pues aprovecha poco al rico lo que tiene encerrado en el arca y en los graneros, los rebaños de ganado y la cantidad de censos, si tras eso anhela lo ajeno, y si tiene el pensamiento, no sólo en lo adquirido, sino en lo que codicia adquirir.

Pregúntasme cuál será el término de las riquezas. Lo primero es tener lo necesario, y lo segundo poseer lo que basta. No habrá quien goce de vida tranquila mientras cuidare con demasía de aumentar su hacienda, y ninguna aprovechará al que la poseyere, si no tuviere dispuesto el ánimo para la pérdida de ella. Por ley de naturaleza se debe juzgar rico el que goza de una compuesta pobreza, pues ella se contenta con no padecer hambre, sed, ni frío.

Y para conseguir esto no es necesario asistir a los soberbios umbrales de los poderosos, ni surcar con tempestades los no conocidos mares, ni seguir la sangrienta milicia; pues con facilidad se halla lo que la naturaleza pide. Para lo superfluo y no necesario se suda; por esto se humillan las garnachas, y esto es lo que nos envejece en las pretensiones y lo que nos hace naufragar en ajenas riberas. Porque lo suficiente para la vida, con facilidad se halla; siendo rico aquel que se aviene bien con la pobreza, contentándose de una honesta moderación. El que no juzga sus cosas muy amplias, aunque se vea señor del mundo, se tendrá por infeliz. Ninguna cosa es tan propia del hombre, como aquella en que no hay útil considerable para quien se la quita.

En tu cuerpo hay muy corta materia para robos; pues nadie, o por lo menos pocos derraman la sangre humana por solo derramarla. El ladrón deja pasar al desnudo pasajero, y para el pobre aun en los caminos sitiados hay seguridad. Aquel abunda más de riquezas que menos necesita de ellas. Y si vivieres conforme a las leyes de la naturaleza, jamás serás pobre; si con las de la opinión, jamás serás rico; porque siendo muy poco lo que la naturaleza pide, es mucho lo que pide la opinión. Si sucediere juntarse en ti todo aquello que muchos hombres ricos poseyeron, y si la fortuna te adelantare a que tengas más dinero del que con modo ordinario se consigue, si te cubriese de oro y te adornase de púrpura, y te pusiere en tantas riquezas y deleites, que no sólo te permita el poseer muchos bienes, sino el hollarlos, dándote estatuas y pinturas y todo aquello que el arte labra en plata y oro para servir a la destemplanza, de estas mismas cosas aprenderás a codiciar más. Los deseos naturales son finitos, y al contrario, los que se originan de falsa opinión no tienen fin; porque a lo falso no hay límites, habiéndole para la verdad. Apártate, pues, de las cosas vanas, y cuando quieras conocer si el deseo que tienes es natural o ambicioso, considera si tiene algún término fijo donde parar, y si después de haber pasado muy adelante le quedare alguna parte más lejos a donde aspire, entenderás que no es natural.

La pobreza está despejada, porque está segura y sabe que cuando se tocan las cajas, no la buscan; cuando es llamada a alguna parte, no cuida de lo que ha de llevar, sino cómo ha de salir. Y cuando ha de navegar, no se inquietan las riberas con estruendo ni acompañamiento, no le cerca la turba de hombres, para cuyo sustento sea necesario desear la fertilidad de las provincias transmarinas. El alimentar a pocos estómagos, que no apetecen otra cosa más que el sustento natural, es cosa fácil. La hambre es poco costo y es lo mucho el fastidio. La pobreza se contenta con satisfacer a los deseos presentes.

Sano está el rico, que si tiene riquezas, las tiene como cosas que le tocan por defuera. ¿Pues por qué has de rehusar tener por compañera a aquella cuyas

costumbres imita el rico que se halla sano? Si quieres estar desocupado y librar el ánimo, conviene que desees ser pobre, o al menos, semejante a pobre. No puede haber estudio saludable sin que intervenga cuidado de la frugalidad, y ésta es una voluntaria pobreza que muchos hombres la sufrieron, y muchos reyes bárbaros vivieron con solas raíces, pasando una hambre indigna de decirse, y esto lo padecieron por el reino, y lo que más admiración te causará es el padecer por reino ajeno. En las adversidades es cosa fácil despreciar la vida; pero el que puede sufrir la calamidad, ése muestra mayor valentía. ¿Habrá quien dificulte el sufrir hambre por librar su ánimo de frenesí? A muchos les fue el adquirir riquezas, no fin de las miserias, sino mudanza de ellas; porque la culpa no está en las cosas, sino en el ánimo.

Esto mismo que hizo no fuese grave la pobreza, hará que lo sean las riquezas. Al modo que al enfermo no le es de consideración ponerle en cama de madera o de oro, porque a cualquiera que le mudes, lleva consigo la enfermedad; así tampoco hace al caso que el ánimo enferme en riquezas o en pobreza, pues siempre le sigue su indisposición. Para estar con seguridad no necesitamos de la fortuna, aunque se muestre airada; que para lo necesario cualquier cosa es suficiente. Y para que la fortuna no nos halle desapercibidos, hagamos que la pobreza sea nuestra familiar. Con más detención nos haremos ricos, si llegáremos a conocer cuán poco tiene de incomodidad el ser pobres.

Comienza a tener amistad con la pobreza; atrévete a despreciar las riquezas, y luego te podrás juzgar sujeto digno para servir a Dios, porque ninguno otro es merecedor de su amistad sino el que desprecia las riquezas. Yo no te prohíbo las posesiones; pero querría alcanzar de ti que las poseas sin recelos, lo cual conseguirás con sólo juzgar que podrás vivir sin tenerlas, y si te persuadieses a recibirlas como cosas que se te han de ir, aparta de tu amistad al que no te busca a ti por ti, sino porque eres rico. La pobreza debe ser amada, porque te hace demostración de los que te aman. Gran cosa es no pervertirse el ánimo con la

familiaridad de la riqueza, y sólo es grande aquel que, poseyendo mucha hacienda, es pobre.

Nadie nació rico, porque a los que vienen al mundo se les manda vivan contentos con leche y pan, y de estos principios nos reciben los reinos; porque la naturaleza no desea más que pan y agua, y para conseguir esto nadie es pobre; y el que pusiere límite a sus deseos, podrá competir con Júpiter en felicidad; porque la pobreza, ajustada con las leyes de la naturaleza, es una riqueza muy grande; y al contrario, la riqueza grande es una continua inquietud, que desvaneciendo el cerebro, le altera, haciendo que en ninguna cosa esté firme: a unos irrita contra otros, a unos llama a la potencia, y a otros hace desvanecidos, y a muchos afeminados. Y si quieres averiguar que en la pobreza no hay cosa que sea mala, compara a los pobres con los ricos, y verás que el pobre se ríe más veces y con risa más verdadera, porque no estando combatido de cuidados, se ve en tal altura, donde los que vienen se le pasan como ligera nube.

Y al contrario, la alegría de aquellos que juzgamos felices es fingida, que aunque con gravedad resplandecen en la púrpura, sin descubrir en público sus tristezas, son por esa causa mayores, por no serles lícito publicar sus miserias, siéndoles forzoso mostrarse felices entre las calamidades que les oprimen el corazón. Las riquezas, los honores, los mandos y todas las demás cosas que por opinión de los hombres son estimadas, abstraen de lo justo. No sabemos estimar las cosas, de cuyo valor no hemos de hacer aprecio por la fama, sino por la naturaleza de ellas. Y éstas no tienen cosa magnífica que atraiga a sí nuestros entendimientos más de aquello de que solemos admirarnos; porque no las alabamos porque ellas son dignas de apetecerse, sino apetecemoslas porque han de ser alabadas. Tienen las riquezas esta causa antecedente, que ensoberbecen el ánimo, engendran soberanía y arrogancia, con que despiertan la envidia, y de tal manera enajenan el entendimiento, que aun sola la opinión de ricos nos alegra, siendo muchas veces dañosa. Conviene, pues, que todos los bienes carezcan de culpa; que los que son

de esta manera son puros y no corrompen ni distraen el ánimo, y si lo levantan y deleitan, es sin recelos; porque las cosas buenas engendran confianza, y las riquezas entendimiento. Las cosas buenas dan grandeza de ánimo, y las riquezas dan insolencia.

Sócrates (Semblanza)

Sócrates (c. 470-c. 399 a.C.), filósofo griego, considerado el fundador de la filosofía moral o axiología, que ha tenido gran peso en la posterior historia de la filosofía occidental por su influencia sobre Platón.

Nacido en Atenas, hijo de Sofronisco, un escultor, y de Fenareta, una comadrona, recibió una educación tradicional en literatura, música y gimnasia. Más tarde se familiarizó con la retórica y la dialéctica de los sofistas, las especulaciones de los filósofos jónicos y la cultura general de la Atenas de Pericles. En un principio continuó el trabajo de su padre, e incluso realizó un conjunto escultórico de las tres Gracias que permaneció en la entrada de la Acrópolis ateniense hasta el siglo II a.C. Durante la guerra del Peloponeso contra Esparta, sirvió como soldado de infantería con gran valor en las batallas de Potidea (432-430 a.C.), Delio (424 a.C.) y Anfípolis (422 a.C.).

Creía en la superioridad de la discusión sobre la escritura y, en virtud de esta convicción, pasó la mayor parte de su vida en los mercados y plazas públicas de Atenas, iniciando diálogos y discusiones con todo aquel que quisiera escucharle, y a quienes solía responder mediante preguntas. Creó así un método denominado mayéutica (o arte de “alumbrar” los espíritus) por el que lograba que sus interlocutores descubrieran la verdad a partir de ellos mismos. Según los testimonios de su época, era poco agraciado y de escasa estatura, lo que no le impedía actuar con gran audacia y dominio de sí mismo. Apreciaba mucho la vida y alcanzó una gran popularidad en la sociedad ateniense por su viva inteligencia y un sentido del humor agudo pero desprovisto de sátira o cinismo. Casado con Jantipa, una mujer de reconocido mal genio, tuvo tres hijos.

Sócrates fue obediente con respecto a las leyes de Atenas, pero en general evitaba la política, refrenado por lo que él llamaba una advertencia divina. Creía que había recibido una llamada para ejercer la filosofía y que podría servir mejor a su país dedicándose a la enseñanza y persuadiendo a los atenienses para que hicieran examen de conciencia y se ocuparan de su alma. No escribió ningún libro

ni tampoco fundó una escuela regular de filosofía. Todo lo que se sabe con certeza sobre su personalidad y su forma de pensar se extrae de los trabajos de dos de sus discípulos más notables: Platón, que atribuyó sus propias ideas a su maestro, y el historiador Jenofonte, quien quizá no consiguió comprender muchas de las doctrinas socráticas. Platón describió a Sócrates escondiéndose detrás de una irónica profesión de ignorancia, conocida como ironía socrática, y como poseedor de una agudeza mental y un ingenio que le permitían entrar en las discusiones con gran facilidad.

La contribución de Sócrates a la filosofía ha sido de un marcado tono ético. La base de sus enseñanzas fue la creencia en una comprensión objetiva de los conceptos de justicia, amor y virtud y el conocimiento de uno mismo. Creía que todo vicio es el resultado de la ignorancia y que ninguna persona desea el mal; a su vez, la virtud es conocimiento y aquellos que conocen el bien, actuarán de manera justa. Su lógica hizo hincapié en la discusión racional y en la búsqueda de definiciones generales, como queda reflejado en los escritos de su joven discípulo, Platón, y en los del alumno de éste, Aristóteles. A través de las obras de ambos, las teorías socráticas incidieron de forma determinante en el curso del pensamiento especulativo occidental posterior.

Otro pensador y amigo de Sócrates fue Antístenes, el fundador de la escuela cínica de filosofía. También fue maestro de Aristipo, que fundó la filosofía cirenaica de la experiencia y el placer, de la que surgió la filosofía más elevada de Epicuro. Tanto para los estoicos como el filósofo griego Epicteto, como para el filósofo romano Séneca el Viejo y el emperador romano Marco Aurelio, Sócrates representó la personificación y la guía para alcanzar una vida superior.

Aunque fue un patriota y un hombre de profundas convicciones religiosas, Sócrates sufrió sin embargo la desconfianza de muchos de sus contemporáneos, a los que les disgustaba su actitud hacia el Estado ateniense y la religión establecida. En el 399 a.C. fue acusado de despreciar a los dioses del Estado y de introducir nuevas deidades, una referencia al *daemonion*, o voz interior mística a la

que Sócrates aludía a menudo. También fue acusado de corromper la moral de la juventud, alejándola de los principios de la democracia y se le confundió con los sofistas, tal vez a consecuencia de la caricatura que de él realizó el poeta Aristófanes en la comedia *Las nubes*, representándole como el dueño de una “tienda de ideas” en la que se enseñaba a los jóvenes a hacer que la peor razón apareciera como la razón mejor.

En su *Apología de Sócrates*, Platón recogió lo esencial de la defensa que Sócrates hizo de sí mismo en su propio juicio, y que se basó en una valiente reivindicación de toda su vida. Fue condenado a muerte, aunque la sentencia sólo logró una escasa mayoría. Cuando, de acuerdo con la práctica legal de Atenas, Sócrates hizo una réplica irónica a la sentencia de muerte que le había sido impuesta (proponiendo pagar tan sólo una pequeña multa dado el escaso valor que tenía para el Estado un hombre dotado de una misión filosófica), enfadó tanto a los miembros del tribunal que éste decidió repetir la votación, en la que la pena de muerte obtuvo esa vez una abultada mayoría.

Sus amigos planearon un plan de fuga, pero Sócrates prefirió acatar la ley y murió por ello. Pasó sus últimos días de vida con sus amigos y seguidores, como queda recogido en la obra *Fedón* de Platón, y durante la noche cumplió su sentencia, bebiendo una copa de cicuta según el procedimiento habitual de ejecución.

Sofistas.

Sofistas (del griego *sophi*, 'experto', 'maestro artífice', 'hombre de sabiduría'), en su origen, nombre aplicado por los antiguos griegos a los hombres eruditos, tales como los Siete Sabios de Grecia; en el siglo V a.C., nombre que se daba a los maestros itinerantes que proporcionaban instrucción en diversas ramas del conocimiento a cambio de unos honorarios convenidos con antelación.

Personas que compartían puntos de vista filosóficos mucho más amplios que los de una escuela, los sofistas popularizaron las ideas de varios filósofos anteriores; pero, basándose en su interpretación de ese pensamiento filosófico anterior, casi todos ellos concluyeron afirmando que la verdad y la moral eran en esencia materias opinables. Así, en sus propias enseñanzas tendían a enfatizar formas de expresión persuasivas, como el arte de la retórica, que facilitaba a los discípulos técnicas útiles para alcanzar el éxito en la vida, en especial en la vida pública.

Los sofistas gozaron de popularidad durante un tiempo, sobre todo en Atenas; sin embargo, su escepticismo de la verdad absoluta y la moral suscitó a la postre fuertes críticas. Sócrates, Platón y Aristóteles pusieron en tela de juicio los fundamentos filosóficos de las enseñanzas de los sofistas. Platón y Aristóteles les censuraron por aceptar dinero. Más tarde, fueron acusados por el Estado de carecer de moral. Como consecuencia, la palabra sofista adquirió un significado despectivo, al igual que el moderno término sofisma, que puede ser definido como astuto y engañoso o como argumentación o razonamiento falsos. No obstante, diversas corrientes filosóficas han reivindicado el sofismo como un espíritu crítico, desde mediados del siglo XX. Autores tan dispares como el apátrida de origen rumano, Emil Michel Cioran, el español Fernando Savater y diversos teóricos del postmodernismo han elaborado el gran elogio doctrinal del sofismo.

En último extremo, los sofistas fueron de importancia menor en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico occidental. Fueron, sin embargo, los primeros

en sistematizar la educación. Entre los principales sofistas del siglo IV a.C. destacan Protágoras, Gorgias, Hippias de Élida y Prodicus de Ceos.

Gorgias (ca.485/490-ca.391/388 a.C.).

Filósofo sofista griego. Nació en Leontinos, en Sicilia, y viajó por toda Grecia, de ciudad en ciudad, como sofista, enseñando y practicando la retórica. Es contemporáneo de Protágoras y fue discípulo de Empédocles pero, al parecer, le marcó decisivamente la influencia de la escuela eleática, que hizo entrar en crisis sus convicciones, conduciéndole a mantener tesis nihilistas, que expuso en su obra principal, y la única plenamente filosófica: Sobre la naturaleza y sobre el no-ser. Siendo ya mayor vivió durante un tiempo en Atenas. Fue maestro de Tucídides, Agatón, Isócrates, Critias y Alcibiades. Platón le hace aparecer como interlocutor de Sócrates en un diálogo que lleva su nombre.

En su obra Sobre la naturaleza o sobre el no-ser ataca la postura eleática, y defiende el escepticismo. Sus ideas pueden resumirse en tres tesis:

- 1) Nada existe.
- 2) Si existiera algo no podría ser conocido.
- 3) Si algo existente pudiera ser conocido, sería imposible expresarlo con el lenguaje.

1) La primera tesis la defiende de la manera siguiente. Si algo fuese debería o bien ser eterno o no serlo. Si fuese eterno, habría de ser infinito y, si fuese infinito, no podría estar en nada. Pero, lo que no está en nada no existe. Por otra parte, si no fuese eterno, debería haber comenzado a ser, pero, para comenzar a ser, antes debería no ser, lo que es imposible, ya que el no ser no es. Así, ni es eterno ni tiene origen y, por tanto, no es.

2) La segunda tesis parte de la afirmación de Parménides según la cual no es posible pensar el no ser. Pero, si el no ser no pudiese ser pensado, no habría el error. Dado que el error existe, se infiere que puede pensarse el no ser. Así, podemos decir que hay cosas pensadas, que no existen, y cosas no existentes

(como personajes míticos, por ejemplo) que pueden ser pensadas. De esta manera señala, contra Parménides, que existe una escisión entre pensamiento y ser y, por tanto, si algo fuese, no podría ser pensado. (Nótese que Gorgias usa como método de razonamiento el procedimiento de reducción al absurdo, tan hábilmente desarrollado por Zenón de Elea y otros eleatas).

3) La tercera tesis defiende que la palabra no comunica más que sonidos. Mediante el lenguaje no transmitimos colores, sabores, tamaños, etc., sino solamente sonidos. Y, al igual que la vista no ve los sonidos, el oído no oye los colores. Con ello pone de manifiesto el divorcio existente entre signo y significado, y destaca la imposibilidad de transmitir la realidad mediante la palabra.

Se ha afirmado que estas tesis de Gorgias eran más bien un mero ejercicio retórico por el cual quería demostrar que, mediante el uso habilidoso del lenguaje, es decir, mediante la retórica, se podían defender incluso las tesis más absurdas. Sin embargo, más bien se cree que, aunque realmente Gorgias quiso poner en ridículo las tesis de los seguidores de la escuela de Elea, acabó abrazando un profundo nihilismo y escepticismo. Por ello, partiendo de esta situación de crisis, se volcó en la enseñanza de la retórica, pero sin querer enseñar la virtud, sino solamente el uso persuasivo del lenguaje.

De esta manera, concibió su enseñanza como transmisión de un arte de persuasión basado en una ética de situación fuertemente relativista. Destacó el inmenso poder de la palabra, la magia del logos que seduce, persuade y transforma el alma, y la comparó a la acción de los fármacos sobre el cuerpo. También el lenguaje puede sanar o enfermar un alma. Además, fue el primero en estudiar el lenguaje desde una perspectiva estética y analizó la esencia de la poesía. Concebía el arte como un engaño, pero un engaño inteligente que ennoblece a quien lo practica (porque muestra su capacidad de fabulación e

imaginación) y a quien se deja engañar (porque muestra la inteligencia de comprender el mensaje del artista).

Estas reflexiones sobre el arte fueron posteriormente recogidas por Platón (que destacó el aspecto de engaño y de imitación del arte) y por Aristóteles (que subrayó el aspecto purificador o catártico del arte). Otras obras destacables de Gorgias son: Encomio de Helena, y Defensa de Palamedes.

Protágoras de Abdera (ca. 485-411).

Filósofo griego. Nació en Abdera, y fue uno de los principales exponente del movimiento sofista. Enseñó en diversas ciudades griegas, especialmente en Atenas, ciudad en la que residió bastantes años y en la que trabó amistad con Eurípides y con el gobernante Pericles, quien en el año 440 le encargó la redacción de la constitución de la colonia de Turios (en el sur de Italia).

Probablemente a causa de su amistad con Pericles fue acusado de impiedad por los enemigos de aquél. La acusación se basaba en una sentencia de Protágoras en su obra *Sobre los dioses*, en la que manifestaba su agnosticismo en la frase siguiente: «de los dioses nada podemos saber. Ni si son, ni si no son, ni cuáles son, pues hay muchas cosas que impiden saberlo: no sólo la oscuridad del problema, sino también la brevedad de la vida». El hecho de señalar como limitación del conocimiento sobre la existencia de los dioses la «oscuridad» del problema, se refiere, probablemente a que se trata de un tema que trasciende los límites de la experiencia, lo que indica que la posición de Protágoras está basada en un cierto empirismo y sensualismo. Ante aquella acusación (precursora de la que sufrió Sócrates) marchó de Atenas hacia Sicilia, viaje durante el que murió al naufragar su embarcación. Sus numerosas obras fueron destruidas en público por parte de sus enemigos y acusadores.

De dichas obras sólo se conservan unos pocos fragmentos, por ello, el conocimiento que poseemos de Protágoras nos es suministrado especialmente por Diógenes Laercio y por Platón, autor que, aunque se opuso radicalmente a los sofistas manifestó un gran respeto por Protágoras, al que dedicó un diálogo con este nombre. También aparece en el *Teeteto*. De entre los libros de Protágoras destacaban sus *Discursos subversivos*, de la que procede su más famosa sentencia: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en

cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son». Esta frase, conocida como el principio del homo mensura, caracteriza el pensamiento de Protágoras, que considera la reflexión sobre el hombre, sobre sus sensaciones y su pensamiento como el núcleo de la filosofía (ver cita). Dicha posición central de la reflexión sobre el hombre y a partir del hombre, está en consonancia con el giro antropológico operado por el movimiento sofista que él contribuyó a crear, ya que el ámbito de sus preocupaciones teóricas era el de la vida social, es decir, la posibilidad de la paideia o educación, la posibilidad de la enseñanza de la (areté) o virtud, el estudio del (nomos) y el del hombre y sus relaciones con la colectividad o la polis, temas que compartió con los otros sofistas. Esta famosa sentencia se interpreta generalmente como la expresión de un pensamiento fuertemente relativista, ya que, al parecer, Protágoras se refería no al hombre de manera genérica, sino al hombre empírico y particular. Según esto, el hombre es la medida en cuanto que es quien mide o delimita el dominio de lo que aparece a la presencia, que entiende como meramente inmediata, es decir, como mera presencia de las cosas, no de su fundamento. De ahí que, en lugar de indagar por el fundamento de todo ser, se preocupe sólo por lo meramente ente.

La verdad (alétheia) no es la cosa tal como aparece, sino su mismo aparecer. En el pensamiento de Protágoras se observa una fuerte influencia de la filosofía de Heráclito y, al igual que éste, consideraba que todo fluye y nada permanece, de lo que concluía que no existe ninguna verdad absoluta, lo que permitía identificar el ser con la apariencia, o mejor con el mismo aparecer y, por tanto, permitía igualar la episteme con la doxa, que tanto había denigrado Parménides. Así, para Protágoras, cada hombre determina las cosas en su ser a partir de sus particulares y propios estados psíquicos. De donde se deriva un pleno relativismo gnoseológico y la negación de la existencia de una falsedad absoluta. Pero también es la expresión de un pensamiento que, si bien es un relativismo que declara que el hombre es la medida de la verdad, del bien, de la belleza y de lo justo, también rechaza toda pretensión de absoluto.

En este sentido aparece como una crítica a todo dogmatismo. Sus tesis tuvieron una gran influencia en los pirrónicos. No obstante, en el terreno de la moral su posición era menos relativista que el ámbito gnoseológico, ya que sustentaba que de dos acciones una es mejor y otra es peor, en función de su utilidad para la vida social. Protágoras, que se define a sí mismo como un maestro de areté, defendió también la idea de progreso de la humanidad en su obra *De la organización primitiva*, que trataba del supuesto estado natural e inicial de los hombres. Conocemos sus tesis a través del mito que Platón pone en boca de Protágoras en el diálogo del mismo nombre, y en el que el sofista defiende la posibilidad de enseñar la areté.

Según este relato en forma mítica, pero desprovisto de cualquier connotación religiosa (Platón sabe que Protágoras es agnóstico), la virtud política, aunque es en parte innata en los hombres, puede y debe enseñarse. Protágoras defiende simultáneamente esta tesis, pero la compatibiliza con la creencia fundamental de la democracia según la cual, a diferencia de los temas específicamente técnicos (propios de un herrero, de un labrador, de un carpintero, de un médico o de un navegante, por ejemplo), los temas políticos pueden ser puestos a consideración de cualquier hombre. Con ello diferencia entre dos tipos distintos de saberes prácticos. Mientras que los específicamente técnicos proceden, según el mito, de Prometeo, ya desde los inicios mismos de la humanidad; las virtudes políticas (aidós y diké) proceden de Hermes, quien mandado por Zeus las otorgó posteriormente a los hombres que carecían de organización social, razón por la cual sucumbían en una naturaleza hostil ante la mayor fuerza de los animales. De hecho, pues, todos los hombres poseen en mayor o menor medida las virtudes políticas, pero (y esto es lo que destaca el mito), al no ser originarias, pueden perfeccionarse y enseñarse. Se puede exigir competencia técnica a alguien en su oficio, más de lo que se exige en política, aunque no se puede exigir que sepa música a uno que no sea músico.

En cambio, se puede exigir a todo hombre que posea virtudes políticas. Pero éstas se enseñan desde la infancia y el Estado mismo, con sus leyes, prosigue esta educación. En relación con esto Protágoras formula una célebre doctrina sobre el castigo: nadie en su sano juicio castiga a un criminal por el crimen que ha cometido (que es irreparable), a menos que actúe por venganza, sino que se castiga, y se debe castigar, para evitar que este mismo hombre u otro en el futuro cometa una acción semejante. El castigo, pues, tiene un carácter ejemplar y busca efectos disuasorios. Pero esto supone la tesis de Protágoras, a saber, que la virtud puede ser enseñada. De esta manera, Protágoras defiende que si bien la naturaleza humana posee la posibilidad del progreso moral, la realización efectiva de éste depende de la educación.

Epicureismo.

Corriente filosófica desarrollada en el período helenístico formada por los seguidores de Epicuro. Como tal corriente de pensamiento, se remonta ya a los inicios de la primera escuela fundada por Epicuro primero en Mitilene en el año 311 y, al año siguiente, en Lámpsaco, donde impartió clases durante cuatro años. En esta primera generación de discípulos de Epicuro destacan Colotes, Timócrates, Hermarco Idomeneo, Metrodoro, Hedeira, Leonteso y, su mujer, Themista. Posteriormente, Epicuro se trasladó a Atenas donde fundó su escuela conocida como el jardín, por ser en el jardín de su propiedad donde se reunían y hospedaban sus seguidores y amigos. Durante toda esta primera época, vinculada directamente al maestro, los epicúreos polemizaron especialmente con los platónicos, los aristotélicos, con los seguidores de las escuelas socráticas y con la naciente escuela estoica.

Puesto que el sistema teórico y el ideal de vida forjados por Epicuro presentaban una gran coherencia, la mayoría de sus discípulos siguieron sus doctrinas con muy pocas modificaciones. Además, profesaban un gran respeto por su maestro, hasta el punto que entre ellos se hizo famosa la siguiente máxima: «Compórtate siempre como si Epicuro te viera». No obstante, sus discípulos no se limitaron a copiar las tesis del maestro, sino que desarrollaron aspectos de la doctrina, como en el caso de Metrodoro (íntimo amigo de Epicuro), que profundizó la tesis epicúrea del placer catastemático (placeres naturales y necesarios propios de la entereza de ánimo, que se basan en la privación del dolor físico y moral). Otros discípulos destacaron por sus polémicas contra el platonismo y por la defensa de sus tesis contra otras escuelas éticas como los cínicos y los estoicos. Polístrato fue el tercer escolarca y el último de los de la primera generación de discípulos directos de Epicuro.

Posteriormente, la escuela se extendió y se crearon escuelas epicúreas, algunas todavía en vida del maestro, en varios lugares: en Asia Menor (Lámpsaco y

Mitilene), en Antioquía, en Alejandría, en Italia (Nápoles), y en Galia. Durante los siglos II y I a.C., destacaron autores como Zenón de Sidón, Demetrio Laconio (que polemizó con Carneades), Filodemo de Gadara y Calpurnio Pisón. Sin embargo, mención especial merece el latino Lucrecio, que hizo una defensa apasionada del epicureísmo y expuso las doctrinas de esta escuela en el gran poema *De rerum natura* que, más tarde, fue publicado por Cicerón (quien, no obstante, fue uno de los más acérrimos críticos del epicureísmo). También pueden mencionarse Amafirio, Rabirio, Catio y, posteriormente, Diógenes de Enoanda, que difundió las tesis de Epicuro por Anatolia.

La corriente epicúrea fue el blanco preferido de las críticas de la mayor parte de las otras escuelas filosóficas que, a pesar de sus muchas diferencias, coincidían en considerar la filosofía de Epicuro como el enemigo a batir. Contra el epicureísmo se levantaron especialmente los estoicos y los cristianos, pero esta crítica, en muchas ocasiones, escondía una gran manipulación ideológica y una interesada tergiversación de las tesis de Epicuro. Este mismo hecho ya es muestra suficiente como para señalar el potencial subversivo del epicureísmo, que fue puesto de manifiesto por Marx en su estudio sobre los sistemas de Demócrito y Epicuro. En la época moderna, también Nietzsche salió en defensa de Epicuro, a quien, juntamente con Pirrón, consideraba uno de los últimos verdaderos filósofos después de la traición perpetrada por Sócrates y Platón, que, según Nietzsche, fueron los responsables de la inversión de los auténticos valores representados por la filosofía de los presocráticos e, incluso, de los sofistas.

El epicureísmo ya estaba prácticamente acabado a principios del siglo III, aunque Diógenes Laercio, a pesar de no ser plenamente adepto a esta escuela, dedicó buena parte de su obra (todo el décimo y último libro) *Vidas de los más ilustres filósofos*, a Epicuro. En el siglo IV, esta corriente ya se había extinguido por completo, los libros de Epicuro habían sido destruidos y su influencia había sido

aplacada por el auge del cristianismo y del neoplatonismo. No obstante, el epicureísmo ha resurgido en diferentes épocas pero, sobre todo, en el Renacimiento (Lorenzo Valla) y en la modernidad (Bérigard, Maignan, Gassendi). También se ha destacado la influencia del epicureísmo en J. Bentham, el iniciador del utilitarismo.

Carta a Meneceo ¹⁴

Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de filosofar. Porque nadie es demasiado joven o demasiado viejo para cuidar su alma. Aquel que dice que la hora de filosofar aún no ha llegado, o que ha pasado ya, se parece al que dijese que no ha llegado aún el momento de ser feliz, o que ya ha pasado. Así pues, es necesario filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo: en el segundo caso para rejuvenecerse con el recuerdo de los bienes pasados, y en el primer caso para ser, aún siendo joven, tan intrépido como un viejo ante el porvenir. Por tanto hay que estudiar los medios de alcanzar la felicidad, porque, cuando la tenemos, lo tenemos todo, y cuando no la tenemos lo hacemos todo para conseguirla.

Por consiguiente, medita y practica las enseñanzas que constantemente te he dado, pensando que son los principios de una vida bella.

En primer lugar, debes saber que Dios es un ser viviente inmortal y bienaventurado, como indica la noción común de la divinidad, y no le atribuyas nunca ningún carácter opuesto a su inmortalidad y a su bienaventuranza. Al contrario, cree en todo lo que puede conservarle esta bienaventuranza y esta inmortalidad. Porque los dioses existen, tenemos de ellos un conocimiento evidente; pero no son como cree la mayoría de los hombres. No es impío el que niega los dioses del común de los hombres, sino al contrario, el que aplica a los dioses las opiniones de esa mayoría. Porque las afirmaciones de la mayoría no son anticipaciones, sino conjeturas engañosas. De ahí procede la opinión de que los dioses causan a los malvados los mayores males y a los buenos los más grandes bienes. La multitud, acostumbrada a sus propias virtudes, sólo acepta a los dioses conformes con esta virtud y encuentra extraño todo lo que es distinto de ella.

En segundo lugar, acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que el bien y el mal no existen más que en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. Un conocimiento exacto de este hecho, que la muerte no es nada para nosotros, permite gozar de esta vida mortal evitándonos añadirle la idea de una duración eterna y quitándonos el deseo de la inmortalidad. Pues en la vida nada hay temible para el que ha comprendido que no hay nada temible en el hecho de no vivir. Es necio quien dice que teme la muerte, no porque es temible una vez llegada, sino porque es temible el esperarla. Porque si una cosa no nos causa ningún daño en su presencia, es necio entristecerse por esperarla.

Así pues, el más espantoso de todos los males, la muerte, no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos. Por tanto la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos porque para los unos no existe, y los otros ya no son. La mayoría de los hombres, unas veces teme la muerte como el peor de los males, y otras veces la desea como el término de los males de la vida. [El sabio, por el contrario, ni desea] ni teme la muerte, ya que la vida no le es una carga, y tampoco cree que sea un mal el no existir. Igual que no es la abundancia de los alimentos, sino su calidad lo que nos place, tampoco es la duración de la vida la que nos agrada, sino que sea grata. En cuanto a los que aconsejan al joven vivir bien y al viejo morir bien, son necios, no sólo porque la vida tiene su encanto, incluso para el viejo, sino porque el cuidado de vivir bien y el cuidado de morir bien son lo mismo. Y mucho más necio es aún aquel que pretende que lo mejor es no nacer, «y cuando se ha nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades». Porque, si habla con convicción, ¿por qué él no sale de la vida?

Le sería fácil si está decidido a ello. Pero si lo dice en broma, se muestra frívolo en una cuestión que no lo es. Así pues, conviene recordar que el futuro ni está enteramente en nuestras manos, ni completamente fuera de nuestro alcance, de

suerte que no debemos ni esperarlo como si tuviese que llegar con seguridad, ni desesperar como si no tuviese que llegar con certeza.

En tercer lugar, hay que comprender que entre los deseos, unos son naturales y los otros vanos, y que entre los deseos naturales, unos son necesarios y los otros sólo naturales. Por último, entre los deseos necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y los otros para la vida misma. Una teoría verídica de los deseos refiere toda preferencia y toda aversión a la salud del cuerpo y a la ataraxia [del alma], ya que en ello está la perfección de la vida feliz, y todas nuestras acciones tienen como fin evitar a la vez el sufrimiento y la inquietud. Y una vez lo hemos conseguido, se dispersan todas las tormentas del alma, porque el ser vivo ya no tiene que dirigirse hacia algo que no tiene, ni buscar otra cosa que pueda completar la felicidad del alma y del cuerpo. Ya que buscamos el placer solamente cuando su ausencia nos causa un sufrimiento. Cuando no sufrimos no tenemos ya necesidad del placer.

Por ello decimos que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Lo hemos reconocido como el primero de los bienes y conforme a nuestra naturaleza, él es el que nos hace preferir o rechazar las cosas, y a él tendemos tomando la sensibilidad como criterio del bien. Y puesto que el placer es el primer bien natural, se sigue de ello que no buscamos cualquier placer, sino que en ciertos casos despreciamos muchos placeres cuando tienen como consecuencia un dolor mayor. Por otra parte, hay muchos sufrimientos que consideramos preferibles a los placeres, cuando nos producen un placer mayor después de haberlos soportado durante largo tiempo.

Por consiguiente, todo placer, por su misma naturaleza, es un bien, pero todo placer no es deseable. Igualmente todo dolor es un mal, pero no debemos huir necesariamente de todo dolor. Y por tanto, todas las cosas deben ser apreciadas por una prudente consideración de las ventajas y molestias que proporcionan. En

efecto, en algunos casos tratamos el bien como un mal, y en otros el mal como un bien.

A nuestro entender la autarquía es un gran bien. No es que debamos siempre contentarnos con poco, sino que, cuando nos falta la abundancia, debemos poder contentarnos con poco, estando persuadidos de que gozan más de la riqueza los que tienen menos necesidad de ella, y que todo lo que es natural se obtiene fácilmente, mientras que lo que no lo es se obtiene difícilmente. Los alimentos más sencillos producen tanto placer como la mesa más suntuosa, cuando está ausente el sufrimiento que causa la necesidad; y el pan y el agua proporcionan el más vivo placer cuando se toman después de una larga privación.

El habituarse a una vida sencilla y modesta es pues un buen modo de cuidar la salud y además hace al hombre animoso para realizar las tareas que debe desempeñar necesariamente en la vida. Le permite también gozar mejor de una vida opulenta cuando la ocasión se presente, y lo fortalece contra los reveses de la fortuna. Por consiguiente, cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los perversos, ni de los placeres sensuales, como pretenden algunos ignorantes que nos atacan y desfiguran nuestro pensamiento. Hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma. Porque no son ni las borracheras, ni los banquetes continuos, ni el goce de los jóvenes o de las mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz, sino la razón, buscando sin cesar los motivos legítimos de elección o de aversión, y apartando las opiniones que pueden aportar al alma la mayor inquietud.

Por tanto, el principio de todo esto, y a la vez el mayor bien, es la sabiduría. Debemos considerarla superior a la misma filosofía, porque es la fuente de todas las virtudes y nos enseña que no puede llegarse a la vida feliz sin la sabiduría, la honestidad y la justicia, y que la sabiduría, la honestidad y la justicia no pueden

obtenerse sin el placer. En efecto, las virtudes están unidas a la vida feliz, que a su vez es inseparable de las virtudes.

¿Existe alguien al que puedas poner por encima del sabio? El sabio tiene opiniones piadosas sobre los dioses, no teme nunca la muerte, comprende cuál es el fin de la naturaleza, sabe que es fácil alcanzar y poseer el supremo bien, y que el mal extremo tiene una duración o una gravedad limitadas.

En cuanto al destino, que algunos miran como un déspota, el sabio se ríe de él. Valdría más, en efecto, aceptar los relatos mitológicos sobre los dioses que hacerse esclavo de la fatalidad de los físicos: porque el mito deja la esperanza de que honrando a los dioses los haremos propicios mientras que la fatalidad es inexorable. En cuanto al azar (fortuna, suerte), el sabio no cree, como la mayoría, que sea un dios, porque un dios no puede obrar de un modo desordenado, ni como una causa inconstante. No cree que el azar distribuya a los hombres el bien y el mal, en lo referente a la vida feliz, sino que sabe que él aporta los principios de los grandes bienes o de los grandes males. Considera que vale más mala suerte razonando bien, que buena suerte razonando mal. Y lo mejor en las acciones es que la suerte dé el éxito a lo que ha sido bien calculado.

Por consiguiente, medita estas cosas y las que son del mismo género, medítalas día y noche, tú solo y con un amigo semejante a ti. Así nunca sentirás inquietud ni en tus sueños, ni en tus vigiliias, y vivirás entre los hombres como un dios. Porque el hombre que vive en medio de los bienes inmortales ya no tiene nada que se parezca a un mortal.

Estoicismo

Corriente filosófica del período helenístico cuyo nombre proviene del lugar en que su fundador (Zenón de Citio, 333-263 a.C.) ubicó la sede de la escuela, que estaba situada en un pórtico o stoa (stoá poikile, «pórtico pintado»). Desde Zenón de Citio y, especialmente, desde Crisipo (el sistematizador de la stoa antigua), los estoicos dividían la filosofía en tres partes: lógica, física y ética. 1) La lógica, entendida inicialmente como ciencia de los discursos (de hecho Zenón fue el primero que utilizó el término «lógica» para referirse al estudio del pensamiento discursivo), se dividía en retórica y dialéctica. A su vez, ésta incluía la lógica formal, la lógica material o teoría del conocimiento, la gramática (introducida por Crisipo) y la semiótica. La retórica, en cambio, estudia el discurso continuo.

La lógica formal estoica ha empezado a ser valorada a partir del siglo XX ya que, frente a la lógica de términos aristotélica, se trata de una lógica de las proposiciones y esboza una importante teoría semiótica al dividir el signo entre significante y significado. El análisis lógico descansa en una concepción de la verdad entendida a partir de la noción de representación cataléptica: comprensión conceptual (prólepsis) de la sensación que implica un juicio que, si es evidente y no es contradictorio, es considerado verdadero. La sensación envía sus señales a la mente, la cual forma una representación mental o fantasía de los objetos, que pueden ser juzgados y aceptados por el entendimiento en el momento de la katálepsis. La imagen reconocida es la "n" (fantasía cataléptica). Ello condujo a una elaborada teoría acerca de la evidencia, desarrollada especialmente por Crisipo.

Directamente unido a su teoría acerca del criterio de verdad fue el estudio de las proposiciones y los razonamientos, fundado sobre la noción (lektón): en toda proposición pueden distinguirse tres aspectos: (significante) o la palabra; la cosa significada y un tercer elemento: (el significado). Mientras las palabras y las cosas son materiales, el significado es inmaterial y actúa de enlace entre ellos.

Solamente el significado puede ser verdadero o falso, originando las proposiciones o unidades lógicas elementales, cuyas posibles conexiones establecían las condiciones formales de verdad lógica, cuyo estudio condujo a la formulación de los anapodícticos o esquemas formales indemostrables de inferencia. Además, extendieron el análisis lógico a los razonamientos hipotéticos y a los disyuntivos. De esta manera, crean las bases de la lógica entendida como estudio regulativo de las formas de razonamiento, a diferencia de la lógica de Aristóteles, para quien la lógica tiende más bien a ser entendida como manifestación de los modos de ser el ser de algo.

Su teoría del conocimiento es empirista y naturalista. Según los estoicos, el conocimiento se origina a partir de las impresiones recibidas por los sentidos, de manera que las sensaciones son la fuente y origen de todo proceso cognoscitivo. De manera semejante a como los objetos dejan sus huellas en las tabletas de cera, así también debe entenderse la mente humana, en la que nada hay escrito antes de las primeras sensaciones comunicadas por los sentidos.

En física desarrollaron una teoría corporeísta o pansomatista (lo único incorpóreo es el vacío que rodea al mundo, el lugar, el tiempo y los significados) y panteísta de influencia heraclitiana, aunque con muchos elementos pitagóricos, platónicos y aristotélicos. Todos los cuerpos (incluidos el logos y el alma, que también son de tipo corporal) están hechos de dos principios inseparables: uno pasivo: la materia, y otro activo: el fuego, razón o pneuma . Esta distinción entre materia pasiva y B<,ý:" activo es la que está en la base de las posteriores concepciones más espiritualistas, ya que el término pneuma significa hálito o soplo, que en latín es spiritus y pasó a designar la noción de espíritu. Para ellos la materia es meramente inerte, distinta, pues, a la cualificación o determinación de la à80 aristotélica y el pneuma es quien la dota de animación. Ambos, tanto la materia, como el pneuma, son concebidos como cuerpos. (Nótese que el pneuma es corpóreo, aunque no material). Este fuego y pneuma es, a la vez, (logos), razón divina y principio vital que forma el pneuma o sustancia sutil que lo interpenetra

todo, dando cohesión al conjunto, y que posee las semillas inteligibles que intervienen en el desarrollo de las cosas. (En cuanto que el logos lo penetra todo, los estoicos niegan la impenetrabilidad de los cuerpos o antitipia). El cosmos está rodeado por el fuego puro que penetra en la materia vitalizando las cosas: es su alma (alma del mundo). Esta vida consiste en un cambio continuo que sigue unos ciclos eternos siempre idénticos, siguiendo un proceso de eterno retorno, que termina con una conflagración universal o (ecpírosis), por la que se cumple una gran purificación (catarsis), a partir de la cual vuelve a iniciarse de nuevo el ciclo regido por el logos o ley cósmica, que determina el proceso regido por el destino.

La ética estoica se funda en su determinismo cósmico ya que, para los estoicos, la ley que rige el universo es el mismo fuego inteligente o logos divino que toca nuestra alma. Ante el determinismo cósmico, la actitud del sabio solamente puede ser la de aceptar el destino, ya que todo está regido por la providencia del logos. En este sentido, puesto que todo está sometido a la providencia, todo es racional y justo. De esta manera identifican destino y providencia, y sustentan una inmortalidad relativa del alma humana, que puede pervivir hasta el fin de un ciclo cósmico. La muerte es entendida como separación del alma y el cuerpo.

De ello se infiere que el alma es también corpórea, ya que en caso contrario no podría darse tal separación. Ya que la física es el fundamento de la ética, la máxima moral de los estoicos se resume con la sentencia: «vive de acuerdo con la naturaleza» o, lo que es lo mismo, siguiendo el logos divino. El acatamiento de esta ley separa a los estoicos de las concepciones hedonistas, como las defendidas por sus coetáneos los epicúreos, y crea las bases de una ética del deber entendida a la manera intelectualista, ya que el seguimiento de este deber sólo es posible por parte del sabio, que es quien conoce el logos.

Pero, mediante la aceptación del destino, puede alcanzarse la tranquilidad de ánimo propia del sabio. La intranquilidad proviene de las pasiones que hacen errar a la razón, al desear que las cosas sean de un modo opuesto a los designios de la

providencia-destino. Contra las pasiones proponen la apatía, (ausencia de imperturbabilidad), que permite alcanzar la (eutimía) alegría serena y la, (eudaimonía, felicidad). La virtud, que consiste en la eliminación de todas las pasiones y en de la aceptación del orden de la naturaleza, debe mantenerse incluso a costa de la propia vida. Por ello, los sabios estoicos aconsejaban (y varios practicaron tal consejo) el suicidio antes que verse forzados a actuar en contra del deber. A pesar de esta ética de la resignación, los estoicos participaron en política y defendieron tesis opuestas a la tradición. Al sustentar que la naturaleza es el fundamento de todas las leyes, afirmaron que por su physis todos los hombres deben estar regidos por la misma ley, con lo que propugnaron la abolición de la esclavitud.

Suelen distinguirse tres etapas en la evolución del estoicismo: a) Estoicismo antiguo (entre los siglos III y II a. C.), fundado por Zenón de Citio y cuyos principales seguidores fueron Aristón de Queos, Cleantes de Asos (primer sucesor de Zenón como escolarca) y, especialmente, Crisipo de Soles (segundo escolarca), que sistematizó las doctrinas principales de la escuela, por lo que se le considera como un segundo fundador de la misma. b) Estoicismo medio (s. II-I a. C.), representado por Panecio y Posidonio. En esta etapa el estoicismo tiende al sincretismo y al eclecticismo, incorpora muchos elementos platónicos, aristotélicos y se preocupa, sobre todo, de la ética, manteniendo un cierto contacto con concepciones religiosas orientales. c) Estoicismo nuevo (s. I-III d.C.), más cercano al estoicismo antiguo, pero centrado especialmente en un pensamiento de tipo moral y religioso que tuvo una gran influencia política y social. Sus representantes más característicos en la época imperial romana fueron Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

Escepticismo.

(Del griego skeptomai, investigar atentamente, o simplemente de skeptesthai, investigar)

Concepción en teoría del conocimiento que sostiene, en principio, que la mente humana no es capaz de justificar afirmaciones verdaderas. Un escepticismo extremo o absoluto sostendría que no existe ningún enunciado objetivamente verdadero para la mente humana, o la imposibilidad total de justificar afirmaciones verdaderas; de este escepticismo se suele decir que se refuta a sí mismo o que es imposible, puesto que se niega en su propia afirmación. El escepticismo moderado o relativo sostiene que son pocos los enunciados objetivamente verdaderos, o bien establece dudas razonadas sobre la capacidad de la mente humana de poder conocer las cosas y, por lo mismo, la somete a examen. Este relativismo propugna una actitud crítica ante el dogmatismo. Históricamente, las afirmaciones de escepticismo moderado aparecen tanto en épocas de decadencia cultural o cansancio intelectual, como de renovación e Ilustración, y la historia misma de la filosofía occidental alterna épocas de escepticismo y dogmatismo. La duda metódica y el espíritu crítico o el rigor científico son manifestaciones prácticas de un escepticismo moderado .

Históricamente, una corriente de la filosofía helenística, el pirronismo, o escuela escéptica que nace con **Pirrón de Elis** (360-272) y su discípulo **Timón de Fliunte** (325/320-235/230), para quienes ni los sentidos ni la razón pueden suministraros un conocimiento verdadero, por lo que lo más sabio, si queremos llegar a la ataraxia, es permanecer indiferentes a todo absteniéndonos de hacer juicios; los estoicos llamaron a esta suspensión de juicios epokhé.

Con **Arcesilao** (315-ca. 240), considerado el fundador de la Academia nueva, entra el escepticismo en la Academia platónica; criticó la teoría del conocimiento de los estoicos, y excluyó del escepticismo el razonamiento moral: pese a

desconocer dónde está la verdad, el sabio es capaz de actuar moralmente. Carneades (219-128), uno de sus sucesores, desarrolló una teoría del conocimiento probable (píthanon, «lo digno de crédito»): su escepticismo está basado en la distinción que establece entre lo objetivamente verdadero, desconocido para el hombre, y lo subjetivamente verdadero.

A partir del s. II a.C., el escepticismo tiende a convertirse en eclecticismo, pensamiento que invade tanto la Academia platónica como las restantes escuelas helenísticas, si bien en menor medida. Enesidemo de Cossos (hacia al año 50 a.C.) renueva el pirronismo antiguo y estudia sus «tropos», o lista de contraposiciones que fundamentan el escepticismo de la vida (Razonamientos pirrónicos). Hacia el s. II d.C. el escepticismo se funde con el empirismo médico. En esta corriente destaca **Sexto Empírico** (Alejandría, hacia la segunda mitad del s. II d.C.), el autor más importante para el conocimiento del escepticismo antiguo, que lo entiende (Supuestos del escepticismo pirrónico) como el arte de enfrentar todas las contradicciones de las cosas y el pensamiento; el escéptico logra la ataraxia, o tranquilidad interior, renunciando a decidir sobre opiniones contradictorias.

Neoplatonismo

Conjunto de doctrinas y escuelas de renovación del pensamiento de Platón interpretado especialmente desde una perspectiva religiosa. Los inicios de este movimiento se hallan ya en algunas de las concepciones platónicas desarrolladas por los inmediatos sucesores de Platón, Espeusipo (que identifica la idea de Bien con el Uno) y Jenócrates (que consideraba las ideas como números), pero realmente se empezó a gestar en el pensamiento del platonismo medio, y especialmente de Ammonio Saccas (S. II), a la vez que se mezcló con influencias neopitagóricas y con las procedentes del pensamiento de Filón de Alejandría. Del platonismo medio adoptó la interpretación de las ideas platónicas como arquetipos contenidos en la mente divina, del neopitagorismo adoptó la doctrina de los números y su procedencia del Uno, mientras que de Filón adoptó su doctrina del 8`(@H y la introducción de entes intermedios entre Dios y el mundo.

El neoplatonismo también manifiesta influencias de algunos aspectos del aristotelismo y del estoicismo. El conjunto de este movimiento debe entenderse en el marco del sincretismo religioso de los primeros siglos de nuestra era, razón por la que también se hallan en él elementos procedentes de diversas creencias religiosas.

No obstante, se debe fundamentalmente a **Plotino** la gran síntesis neoplatónica, que elaboró un vasto sistema que originó la última gran escuela de pensamiento filosófico pagano de la antigüedad. Por ello, el término neoplatonismo se usa generalmente para designar el sistema de Plotino y sus discípulos. (En el artículo dedicado a Plotino se hace una exposición de su doctrina, por lo que aquí nos limitamos a dar unas características de las tesis neoplatónicas más generales). En general, el pensamiento neoplatónico se presenta como una forma de redescubrir las verdades fundamentales de la

auténtica filosofía que, en cuanto que es concebida como búsqueda de la verdad, se identifica con un modo de vida y con la auténtica religión.

El camino de este descubrimiento se efectúa a través de un proceso de introspección en el que se interpreta la teoría platónica de las ideas y la idea de bien desde una perspectiva religiosa. Así, siguiendo los pasos de los platónicos de la Academia Media, los neoplatónicos identificaron el Bien o lo Uno con Dios, y consideraron las ideas no como una realidad externa al mundo físico, sino como los arquetipos de la «mente» divina. Puesto que, según Platón, el conocimiento supone la aprehensión de las ideas, desde la perspectiva neoplatónica que considera dichas ideas como arquetipos divinos, el conocimiento será una especie de conocimiento en Dios. No obstante, ello no nos permite el conocimiento de la divinidad en sí misma que, de esta manera, aparece como incognoscible e inefable. Esto es así porque Dios, en la medida en que es Absoluto, carece de toda determinación particular. Dicha tesis influirá decisivamente en la mística y en la teología posterior, especialmente en la llamada teología negativa.

Según la concepción cosmológico-religiosa neoplatónica, el conjunto de lo existente procede de Dios, que a su vez origina las hipóstasis divinas. La primera es lo Uno, del que procede la segunda hipóstasis: el Nous o Intelecto. A su vez, el Alma del mundo es la tercera hipóstasis que procede del Nous y engendra las diversas almas individuales, en un pleno y continuo proceso de degradación. (Estas tres hipóstasis divinas serán interpretadas por el cristianismo como la Trinidad divina).

A diferencia del creacionismo judío y cristiano, este proceso de generación de todo cuanto existe es entendido como emanación. De esta manera, mientras el creacionismo considera a Dios como absolutamente trascendente y separado de lo creado, el emanatismo neoplatónico mantiene el continuo entre lo Uno y la materia informe, en una jerarquía de seres que forman esta gradación sin saltos, una gran cadena del ser. Por ello, se ha dicho algunas veces que el

neoplatonismo es una forma de panteísmo. Por otra parte, el hombre, entidad dual compuesta de cuerpo y alma, mediante el replegamiento de ésta sobre sí misma, puede acercarse a la divinidad. Así, a través de un proceso de interiorización o introspección, el hombre puede alcanzar el éxtasis místico que lo une a Dios. En este proceso ascendente hay cuatro grados de perfección:

1) La práctica del bien y de la virtud, por la cual el hombre se libera de las pasiones.

2) La contemplación de lo bello, que permite el paulatino proceso de pasar de la belleza sensorial a la belleza incorpórea. El amor por la belleza es una manifestación de lo inteligible en lo sensible, o manifestación de lo inteligible en la mera corporeidad. Este proceso de contemplación de lo bello lo entiende Plotino en sentido dialéctico platónico, y permite conducirnos al tercer nivel:

3) el conocimiento de lo verdadero, que es la función de la filosofía, a la que se concibe no como un saber sino como una forma de vida que debe permitir contemplar las ideas en sí.

4) Estos grados culminan en un cuarto y privilegiado grado de perfección: el gozo del éxtasis, que implica la anulación de la propia personalidad y la fusión con el Uno-Dios.

Además de Plotino y de su discípulo Porfirio (editor de las Enéadas, de su maestro), el movimiento neoplatónico tuvo numerosos e importantes representantes hasta el siglo V, y suelen distinguirse en su seno diversas escuelas. De entre ellas, destacamos: la escuela siríaca, con Jámblico; la escuela de Pérgamo, de la que formó parte el emperador Juliano el apóstata; la escuela de Atenas, con Simplicio, Damascio y Proclo; la escuela latina, con Calcidio, Macrobio y Boecio.

Posteriormente, el neoplatonismo siguió ejerciendo su influencia a través de varios autores cristianos, especialmente por medio de San Agustín, y del Pseudo Dionisio Areopagita (quien a su vez influyó decisivamente en Escoto Erígena), que marcaron de forma muy importante la filosofía medieval, tanto la cristiana como la musulmana y la judía, siendo muy importante su influencia sobre Avicena, Algaceli y Avicibrón. Durante el Renacimiento, y debido a la gran influencia ejercida por el neoplatonismo, la filosofía de Platón fue interpretada muchas veces a través de esta corriente, de forma que muchos autores «platónicos» renacentistas fueron, en realidad, neoplatónicos. Es el caso del Maestro Eckhart, de Nicolás de Cusa, de Giordano Bruno y de Marsilio Ficino. Ya más recientemente, también pueden rastrearse sus influencias en autores como Schleiermacher, Schelling, Bergson y, en general, sobre varios filósofos intuicionistas.

Primeras treinta leyes del Código de Hammurabi ⁴

El Código de Hammurabi es el primer cuerpo legal conocido de la historia. Tras un prólogo, en el que este rey de Babilonia justifica su acción legislatora (ha recibido tal encargo del dios Marduk para fomentar el bienestar entre las gentes), se enumera el conjunto de leyes promulgadas. En el siguiente fragmento se recogen las primeras treinta.

Fragmento del *Código de Hammurabi*.

1. Si un señor acusa a (otro) señor y presenta contra él denuncia de homicidio, pero no la puede probar, su acusador será castigado con la muerte.
2. Si un señor imputa a (otro) señor prácticas de brujería, pero no las puede probar, el acusado de brujería irá al río (y) deberá arrojarse al río. Si el río (logra) arrastrarlo, su acusador le arrebatará su hacienda. (Pero) si este señor ha sido purificado por el río saliendo (de él) sano y salvo, el que le imputó de maniobras de brujería será castigado con la muerte (y) el que se arrojó al río arrebatará la hacienda de su acusador.
3. Si un señor aparece en un proceso para (presentar) un falso testimonio y no puede probar la palabra que ha dicho, si el proceso es un proceso capital tal señor será castigado con la muerte.
4. Si se presenta para testimoniar (en falso, en un proceso) de grano o plata, sufrirá en su totalidad la pena de este proceso.

⁴ Fuente: *Código de Hammurabi*. Estudio preliminar, traducción y comentarios de Federico Lara Peinado. Madrid: Editorial Tecnos, 1986. (El rey hammurabi de Babilonia, siglos XIX-XVIII a.n.e.)

5. Si un juez ha juzgado una causa, pronunciado sentencia (y) depositado el documento sellado, si, a continuación, cambia su decisión, se le probará que el juez cambió la sentencia que había dictado y pagará hasta doce veces la cuantía de lo que motivó la causa. Además, públicamente, se le hará levantar de su asiento de justicia (y) no volverá más. Nunca más podrá sentarse con los jueces en un proceso.

6. Si un señor roba la propiedad religiosa o estatal, ese señor será castigado con la muerte. Además el que recibió de sus manos los bienes robados será (también) castigado con la muerte.

7. Si, de la mano del hijo de un señor o del esclavo de un particular, un señor ha adquirido o recibido en custodia plata u oro, un esclavo o una esclava, un buey o una oveja o un asno, o cualquier cosa que sea, sin testigos ni contrato, tal señor es un ladrón: (en esos casos) será castigado con la muerte.

8. Si un señor roba un buey, un cordero, un asno, un cerdo o una barca, si (lo robado pertenece) a la religión (o) si (pertenece) al estado, restituirá hasta treinta veces (su valor); si (pertenece) a un subalterno lo restituirá hasta diez veces. Si el ladrón no tiene con qué restituir, será castigado con la muerte.

9. Si un señor, habiéndosele extraviado un objeto, encuentra su objeto extraviado en posesión de (otro) señor; (si) el señor en cuya posesión se halló el objeto extraviado declara: «Me lo vendió un vendedor, lo compré en presencia de testigos»; (si) de otra parte, el propietario del objeto extraviado declara: «Presentaré testigos que testimonien sobre mi objeto extraviado»; (si) el comprador presenta al vendedor que se lo ha vendido y a los testigos en cuya presencia lo compró; (si), por otra parte, el propietario del objeto perdido presenta los testigos que den testimonio del objeto perdido, (en ese caso) los jueces considerarán las pruebas, y los testigos, en cuya presencia se efectuó la compra, juntamente con los testigos que testimonian sobre el objeto perdido, declararán lo

que sepan delante del dios. (Y puesto que) el vendedor fue el ladrón será castigado con la muerte. El propietario del objeto perdido recobrará su objeto perdido. El comprador recobrará de la hacienda del vendedor la plata que había pesado.

10. Si el comprador no ha presentado al vendedor que le vendió (el objeto) ni los testigos en cuya presencia se efectuó la compra, y el dueño de la cosa perdida presenta testigos que testimonien sobre su cosa perdida, el comprador fue el ladrón: será castigado con la muerte. El propietario de la cosa perdida recobrará su propiedad perdida.

11. Si el propietario de la cosa perdida no presenta testigos que testimonien sobre el objeto perdido, es un estafador, (y puesto que) dio curso a una denuncia falsa será castigado con la muerte.

12. Si el vendedor ha muerto, el comprador tomará de la casa del vendedor hasta cinco veces (el valor) de lo que había reclamado en este proceso.

13. Si los testigos de tal señor no estuviesen a mano, los jueces le señalarán un plazo de seis meses. Y si al (término del) sexto mes, no presenta sus testigos, este señor es un falsario. Sufrirá en su totalidad la pena de este proceso.

14. Si un señor roba el niño menor de (otro) señor, recibirá la muerte.

15. Si un señor ayuda a escapar por la gran puerta (de la ciudad) a un esclavo estatal o a una esclava estatal o a un esclavo de un subalterno o a una esclava de un subalterno recibirá la muerte.

16. Si un señor dio refugio en su casa a un esclavo o a una esclava fugitivos, perteneciente al estado o a un subalterno y si no lo entregó a la llamada del pregonero el dueño de la casa recibirá la muerte.

17. Si un señor prende en campo abierto a un esclavo o esclava fugitivos y (si) lo devuelve a su dueño, el dueño del esclavo le dará dos siclos de plata.

18. Si este esclavo no ha querido mencionar el nombre de su dueño, le llevará al palacio; (allí) se realizará una investigación y se lo devolverán a su dueño.

19. Si retiene al esclavo en su casa (y si) después el esclavo es hallado en su posesión, el señor recibirá la muerte.

20. Si el esclavo huye de la casa de aquel que lo prendió, este hombre lo jurará (así) por el dios al dueño del esclavo y se marchará libre.

21. Si un señor abre brecha en una casa, delante de la brecha se le matará y se le colgará.

22. Si un señor se entrega al bandidaje y llega a ser prendido, ese señor recibirá la muerte.

23. Si el bandido no es prendido, el señor (que ha sido) robado declarará oficialmente delante del dios (los pormenores de) lo perdido; después, la ciudad y el gobernador en cuyo territorio y jurisdicción se cometió el bandidaje, le compensarán (por todo) lo perdido.

24. Si es una vida (lo que se perdió), la ciudad y el gobernador pesarán una *mina* de plata (y se la entregarán) a su gente.

25. Si se declara un incendio (fortuito) en la casa de un señor y (si) un señor que acudió a apagarlo pone los ojos sobre algún bien del dueño de la casa y se apropia de algún bien del dueño de la casa, ese señor será lanzado al fuego.

26. Si un oficial o un especialista (militar) que había recibido la orden de partir para una misión del rey, no fuese (a la misma) o bien (si) alquilase un mercenario y le enviase en su lugar, ese oficial o ese especialista (militar) recibirá la muerte; el denunciante (del hecho) tomará su hacienda.

27. Si un oficial o un especialista (militar), mientras servía las armas del rey, ha sido hecho prisionero, y durante su ausencia han dado su campo y su huerto a otro que ha cumplido con las obligaciones del feudo (pagando la renta); si (el oficial o el especialista) regresa y vuelve a su ciudad, le serán devueltos su campo y su huerto y será él quien cumplirá las obligaciones del feudo.

28. Si un oficial o un especialista (militar), mientras servía las armas del rey, ha sido hecho prisionero (y si) su hijo es capaz de cumplir las obligaciones del feudo, le serán entregados el campo y el huerto y él cuidará de las obligaciones feudales de su padre.

29. Si su hijo es un menor y no es capaz de cumplir las obligaciones del feudo de su padre, un tercio del campo y del huerto se le dará a su madre; así su madre podrá criarle.

30. Si un oficial o un especialista (militar) ha dejado abandonado su campo, su huerto y su casa, motivado por las obligaciones del feudo, y tras ello se ausentó; (si) otro, después de su partida, se hizo cargo de su campo, huerto y casa y cumplió las obligaciones del feudo durante tres años; si (el anterior feudatario) regresase y reclamase su campo, huerto y casa, éstos no se le concederán. Sólo quien se hizo cargo de ellos y cumplió las obligaciones del feudo se convertirá en feudatario.

II El pensamiento político en el Medioevo.

Edad media, término utilizado para referirse a un periodo de la historia europea que transcurrió desde la desintegración del Imperio romano de Occidente, en el siglo V, hasta el siglo XV. No obstante, las fechas anteriores no han de ser tomadas como referencias fijas: nunca ha existido una brusca ruptura en el desarrollo cultural del continente. Parece que el término lo empleó por vez primera el historiador Flavio Biondo de Forlì, en su obra *Historiarum ab inclinatione romanorum imperii decades* (*Décadas de historia desde la decadencia del Imperio romano*), publicada en 1438 aunque fue escrita treinta años antes. El término implicó en su origen una parálisis del progreso, considerando que la edad media fue un periodo de estancamiento cultural, ubicado cronológicamente entre la gloria de la antigüedad clásica y el renacimiento.

La investigación actual tiende, no obstante, a reconocer este periodo como uno más de los que constituyen la evolución histórica europea, con sus propios procesos críticos y de desarrollo. Se divide generalmente la edad media en tres épocas.

Ningún evento concreto determina el fin de la antigüedad y el inicio de la edad media: ni el saqueo de Roma por los godos dirigidos por Alarico I en el 410, ni el derrocamiento de Rómulo Augústulo (último emperador romano de Occidente) fueron sucesos que sus contemporáneos consideraran iniciadores de una nueva época.

La culminación a finales del siglo V de una serie de procesos de larga duración, entre ellos la grave dislocación económica y las invasiones y asentamiento de los pueblos germanos en el Imperio romano, hizo cambiar la faz de Europa. Durante los siguientes 300 años Europa occidental mantuvo una cultura primitiva aunque instalada sobre la compleja y elaborada cultura del Imperio romano, que nunca llegó a perderse u olvidarse por completo.

Durante este periodo no existió realmente una maquinaria de gobierno unitaria en las distintas entidades políticas, aunque la poco sólida confederación de tribus permitió la formación de reinos. El desarrollo político y económico era fundamentalmente local y el comercio regular desapareció casi por completo, aunque la economía monetaria nunca dejó de existir de forma absoluta. En la culminación de un proceso iniciado durante el Imperio romano, los campesinos comenzaron a ligarse a la tierra y a depender de los grandes propietarios para obtener su protección y una rudimentaria administración de justicia, en lo que constituyó el germen del régimen señorial. Los principales vínculos entre la aristocracia guerrera fueron los lazos de parentesco aunque también empezaron a surgir las relaciones feudales. Se ha considerado que estos vínculos (que relacionaron la tierra con prestaciones militares y otros servicios) tienen su origen en la antigua relación romana entre patrón y cliente o en la institución germánica denominada *comitatus* (grupo de compañeros guerreros). Todos estos sistemas de relación impidieron que se produjera una consolidación política efectiva.

La única institución europea con carácter universal fue la Iglesia, pero incluso en ella se había producido una fragmentación de la autoridad. Todo el poder en el seno de la jerarquía eclesiástica estaba en las manos de los obispos de cada región. El papa tenía una cierta preeminencia basada en el hecho de ser sucesor de san Pedro, primer obispo de Roma, a quien Cristo le había otorgado la máxima autoridad eclesiástica. No obstante, la elaborada maquinaria del gobierno eclesiástico y la idea de una Iglesia encabezada por el papa no se desarrollarían hasta pasados 500 años. La Iglesia se veía a sí misma como una comunidad espiritual de creyentes cristianos, exiliados del reino de Dios, que aguardaba en un mundo hostil el día de la salvación. Los miembros más destacados de esta comunidad se hallaban en los monasterios, diseminados por toda Europa y alejados de la jerarquía eclesiástica.

En el seno de la Iglesia hubo tendencias que aspiraban a unificar los rituales, el calendario y las reglas monásticas, opuestas a la desintegración y al desarrollo

local. Al lado de estas medidas administrativas se conservaba la tradición cultural del Imperio romano. En el siglo IX, la llegada al poder de la dinastía Carolingia supuso el inicio de una nueva unidad europea basada en el legado romano, puesto que el poder político del emperador Carlomagno dependió de reformas administrativas en las que utilizó materiales, métodos y objetivos del extinto mundo romano.

La actividad cultural durante los inicios de la edad media consistió principalmente en la conservación y sistematización del conocimiento del pasado y se copiaron y comentaron las obras de autores clásicos. Se escribieron obras enciclopédicas, como las *Etimologías* (623) de san Isidoro de Sevilla, en las que su autor pretendía compilar todo el conocimiento de la humanidad. En el centro de cualquier actividad docta estaba la Biblia: todo aprendizaje secular llegó a ser considerado como una mera preparación para la comprensión del Libro Sagrado. Esta primera etapa de la edad media se cierra en el siglo X con las segundas migraciones germánicas e invasiones protagonizadas por los vikingos procedentes del norte y por los magiares de las estepas asiáticas, y la debilidad de todas las fuerzas integradoras y de expansión europeas al desintegrarse el Imperio Carolingio. La violencia y dislocación que sufrió Europa motivaron que las tierras se quedaran sin cultivar, la población disminuyera y los monasterios se convirtieran en los únicos baluartes de la civilización.

Hacia mediados del siglo XI Europa se encontraba en un periodo de evolución desconocido hasta ese momento. La época de las grandes invasiones había llegado a su fin y el continente europeo experimentaba el crecimiento dinámico de una población ya asentada. Renacieron la vida urbana y el comercio regular a gran escala y se desarrolló una sociedad y cultura que fueron complejas, dinámicas e innovadoras. Este periodo se ha convertido en centro de atención de la moderna investigación y se le ha dado en llamar el renacimiento del siglo XII.

Durante la alta edad media la Iglesia católica, organizada en torno a una estructurada jerarquía con el papa como indiscutida cúspide, constituyó la más sofisticada institución de gobierno en Europa occidental. El Papado no sólo ejerció un control directo sobre el dominio de las tierras del centro y norte de Italia sino que además lo tuvo sobre toda Europa gracias a la diplomacia y a la administración de justicia (en este caso mediante el extenso sistema de tribunales eclesiásticos).

Además las órdenes monásticas crecieron y prosperaron participando de lleno en la vida secular. Los antiguos monasterios benedictinos se imbricaron en la red de alianzas feudales. Los miembros de las nuevas órdenes monásticas, como los cistercienses, desecaron zonas pantanosas y limpiaron bosques; otras, como los franciscanos, entregados voluntariamente a la pobreza, pronto empezaron a participar en la renacida vida urbana. La Iglesia ya no se veía más como una ciudad espiritual en el exilio terrenal, sino como el centro de la existencia. La espiritualidad altomedieval adoptó un carácter individual, centrada ritualmente en el sacramento de la eucaristía y en la identificación subjetiva y emocional del creyente con el sufrimiento humano de Cristo. La creciente importancia del culto a la Virgen María, actitud desconocida en la Iglesia hasta este momento, tenía el mismo carácter emotivo.

Dentro del ámbito cultural, hubo un resurgimiento intelectual al prosperar nuevas instituciones educativas como las escuelas catedralicias y monásticas. Se fundaron las primeras universidades, se ofertaron graduaciones superiores en medicina, derecho y teología, ámbitos en los que fue intensa la investigación: se recuperaron y tradujeron escritos médicos de la antigüedad, muchos de los cuales habían sobrevivido gracias a los eruditos árabes y se sistematizó, comentó e investigó la evolución tanto del Derecho canónico como del civil, especialmente en la famosa Universidad de Bolonia. Esta labor tuvo gran influencia en el desarrollo de nuevas metodologías que fructificarían en todos los campos de estudio. El escolasticismo se popularizó, se estudiaron los escritos de la Iglesia, se analizaron

las doctrinas teológicas y las prácticas religiosas y se discutieron las cuestiones problemáticas de la tradición cristiana. El siglo XII, por tanto, dio paso a una época dorada de la filosofía en Occidente.

También se produjeron innovaciones en el campo de las artes creativas. La escritura dejó de ser una actividad exclusiva del clero y el resultado fue el florecimiento de una nueva literatura, tanto en latín como, por primera vez, en lenguas vernáculas. Estos nuevos textos estaban destinadas a un público letrado que poseía educación y tiempo libre para leer. La lírica amorosa, el romance cortesano y la nueva modalidad de textos históricos expresaban la nueva complejidad de la vida y el compromiso con el mundo secular. En el campo de la pintura se prestó una atención sin precedentes a la representación de emociones extremas, a la vida cotidiana y al mundo de la naturaleza. En la arquitectura, el románico alcanzó su perfección con la edificación de incontables catedrales a lo largo de rutas de peregrinación en el sur de Francia y en España, especialmente el Camino de Santiago, incluso cuando ya comenzaba a abrirse paso el estilo gótico que en los siguientes siglos se convertiría en el estilo artístico predominante.

Durante el siglo XIII se sintetizaron los logros del siglo anterior. La Iglesia se convirtió en la gran institución europea, las relaciones comerciales integraron a Europa gracias especialmente a las actividades de los banqueros y comerciantes italianos, que extendieron sus actividades por Francia, Inglaterra, Países Bajos y el norte de África, así como por las tierras imperiales germanas. Los viajes, bien por razones de estudio o por motivo de una peregrinación fueron más habituales y cómodos. También fue el siglo de las Cruzadas; estas guerras, iniciadas a finales del siglo XI, fueron predicadas por el Papado para liberar los Santos Lugares cristianos en el Oriente Próximo que estaban en manos de los musulmanes. Concebidas según el Derecho canónico como peregrinaciones militares, los llamamientos no establecían distinciones sociales ni profesionales. Estas expediciones internacionales fueron un ejemplo más de la unidad europea

centrada en la Iglesia, aunque también influyó el interés de dominar las rutas comerciales de Oriente. La alta edad media culminó con los grandes logros de la arquitectura gótica, los escritos filosóficos de santo Tomás de Aquino y la visión imaginativa de la totalidad de la vida humana, recogida en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri.

Si la alta edad media estuvo caracterizada por la consecución de la unidad institucional y una síntesis intelectual, la baja edad media estuvo marcada por los conflictos y la disolución de dicha unidad. Fue entonces cuando empezó a surgir el Estado moderno —aún cuando éste en ocasiones no era más que un incipiente sentimiento nacional— y la lucha por la hegemonía entre la Iglesia y el Estado se convirtió en un rasgo permanente de la historia de Europa durante algunos siglos posteriores. Pueblos y ciudades continuaron creciendo en tamaño y prosperidad y comenzaron la lucha por la autonomía política. Este conflicto urbano se convirtió además en una lucha interna en la que los diversos grupos sociales quisieron imponer sus respectivos intereses.

Una de las consecuencias de esta pugna, particularmente en las corporaciones señoriales de las ciudades italianas, fue la intensificación del pensamiento político y social que se centró en el Estado secular como tal, independiente de la Iglesia. La independencia del análisis político es sólo uno de los aspectos de una gran corriente del pensamiento bajomedieval y surgió como consecuencia del fracaso del gran proyecto de la filosofía altomedieval que pretendía alcanzar una síntesis de todo el conocimiento y experiencia tanto humano como divino.

Aunque este desarrollo filosófico fue importante, la espiritualidad de la baja edad media fue el auténtico indicador de la turbulencia social y cultural de la época. Esta espiritualidad estuvo caracterizada por una intensa búsqueda de la experiencia directa con Dios, bien a través del éxtasis personal de la iluminación mística, o bien mediante el examen personal de la palabra de Dios en la Biblia. En ambos casos, la Iglesia orgánica —tanto en su tradicional función de intérprete de

la doctrina como en su papel institucional de guardián de los sacramentos— no estuvo en disposición de combatir ni de prescindir de este fenómeno.

Toda la población, laicos o clérigos, hombres o mujeres, letrados o analfabetos, podían disfrutar potencialmente una experiencia mística. Concebida ésta como un don divino de carácter personal, resultaba totalmente independiente del rango social o del nivel de educación pues era indescriptible, irracional y privada. Por otro lado, la lectura devocional de la Biblia produjo una percepción de la Iglesia como institución marcadamente diferente a la de anteriores épocas en las que se la consideraba como algo omnipresente y ligado a los asuntos terrenales. Cristo y los apóstoles representaban una imagen de radical sencillez y al tomar la vida de Cristo como modelo de imitación, hubo personas que comenzaron a organizarse en comunidades apostólicas. En ocasiones se esforzaron por reformar la Iglesia desde su interior para conducirla a la pureza y sencillez apostólica, mientras que en otras ocasiones se desentendieron simplemente de todas las instituciones existentes.

En muchos casos estos movimientos adoptaron una postura apocalíptica o mesiánica, en particular entre los sectores más desprotegidos de las ciudades bajomedievales, que vivían en una situación muy difícil. Tras la aparición catastrófica de la peste negra, en la década de 1340, que acabó con la vida de una cuarta parte de la población europea, bandas de penitentes, flagelantes y de seguidores de nuevos mesías recorrieron toda Europa, preparándose para la llegada de la nueva época apostólica.

Esta situación de agitación e innovación espiritual desembocaría en la Reforma protestante; las nuevas identidades políticas conducirían al triunfo del Estado nacional moderno y la continua expansión económica y mercantil puso las bases para la transformación revolucionaria de la economía europea. De este modo las raíces de la edad moderna pueden localizarse en medio de la disolución del mundo medieval, en medio de su crisis social y cultural.

En sentido amplio, la filosofía cristiana es el modo de hacer filosofía propia de sus representantes durante los siglos en que domina culturalmente el cristianismo, esto es, a finales de la edad clásica y durante toda la Edad Media. La expresión se empezó a cultivar cuando, tras la encíclica *Aeterni Patris*, del papa León XIII, sobre la filosofía y el tomismo, con ella se designa el conjunto de corrientes católicas de filosofía que comprendía tanto la Neoscolástica tomista, como la escuela escotista, la escuela suareziana y otras escuelas filosóficas no basadas propiamente en la filosofía medieval, sino más bien en la corriente agustiniana, como la centrada en torno al italiano Antonio Rosmini y, en Francia, la llamada «*Philosophie de l'esprit*», con Louis Lavelle y René Le Senne como principales representantes.

La filosofía cristiana es, pues, la filosofía que se cultivó en aquellas épocas pasadas cristianas y la que se seguía manteniendo, como continuación de la misma, en el ámbito de la iglesia católica en tiempos de León XIII. En sentido propio, no obstante, la expresión, ya en sí polémica, remite a la discutida tesis que Étienne Gilson sostuvo contra filósofos católicos, como Blondel, por ejemplo, y contra autores no católicos, como Bréhier, autor de una conocida *Historia de la filosofía*, y Brunschvicg, y que se centró en torno a una discusión en la Sorbona de París el año 1931.

Según Gilson, existe filosofía cristiana propiamente dicha porque el pensamiento de los autores cristianos, ya sea en la filosofía patristica ya sea en la filosofía escolástica, supone una aportación positiva peculiar, no reducible a los contenidos de la revelación ni al desarrollo de los conceptos filosóficos griegos; en términos más simples, la afirmación de una filosofía cristiana supone la aceptación de que la escolástica posee una filosofía propia y original. Según Gilson, las principales nociones cristianas de la filosofía son: el concepto de ser, en general, que remite a una relación (de creación) entre Dios y la criatura, y de ser supremo, en concreto, que identifica con Dios; la noción de causa derivada del acto de creación; la

misma idea de creación libre, que lleva a la de persona humana, como sujeto individual responsable y la antropología que de aquí se deduce; la «verdad» en relación con la verdad divina y con la orientación realista de la teoría del conocimiento tomista y escotista; la noción de libertad; la filosofía de la historia.

En cambio, Bréhier sostiene que la «revelación» es ajena a la crítica racional y que, por consiguiente, no puede establecerse ningún vínculo entre fe cristiana y filosofía; no hay nociones auténticamente filosóficas y genuinamente cristianas a la vez; de hecho, la filosofía cristiana fue primero platónica y luego aristotélica; hay filosofía medieval, pero no es otra que la griega que se intenta conciliar con la fe cristiana; el cristianismo, en fin, influye tan poco en filosofía como en física o matemáticas, por lo que de ningún modo existe nada que pueda llamarse propiamente filosofía cristiana. Según Brunschvicg, los únicos conceptos verdaderamente filosóficos de la supuesta filosofía cristiana son los de Tomás de Aquino, que, en realidad, son de Aristóteles.

Filosofía medieval

Filosofía medieval, conjunto de sistemas, doctrinas y teorías que, en el ámbito de la filosofía, fueron formuladas durante la edad media. Es difícil definir el concepto “filosofía medieval”. En primer lugar, el término “medieval” es en sí mismo vago a efectos filosóficos. Una convención aceptada generalmente engloba bajo este epígrafe el periodo comprendido entre Boecio (siglo V) y Guillermo de Ockham (siglo XIV). Es decir, más de 800 años de la historia del mundo occidental. Esto último, a su vez, aparta de nuestro campo de estudio casi todo el pensamiento medieval ajeno a Europa o al mundo islámico.

En segundo lugar, el término “filosofía” se aplicaba en la edad media a un amplio abanico de saberes, desde la astronomía a la teología, pues se usaba como sinónimo de “sabiduría” o “conocimiento”. Por tanto, el término “filosofía” se utiliza aquí en su sentido moderno, para referirse a la investigación rigurosa de cualquier asunto al nivel más abstracto y general y no a sistemas de pensamiento (independientemente de su complejidad o sofisticación) consistentes en opiniones sobre la naturaleza de las cosas o reglas acerca de cómo debería vivir el ser humano.

Las cuatro fuentes principales de la filosofía medieval fueron la filosofía clásica y las tres religiones más importantes de la época: el cristianismo, el judaísmo y el islam. Pese a que el neoplatonismo ejerció alguna influencia, especialmente sobre algunos pensadores islámicos primitivos, Platón fue una figura mucho menos importante que Aristóteles. Aunque al principio de este periodo la mayoría de la obra de Aristóteles se había perdido en Europa, buena parte de ella fue descubierta a partir del siglo XII por los musulmanes, que habían entrado en contacto con la filosofía griega en el curso de la expansión del islam.

La obra filosófica de los escritores judíos que vivían en países musulmanes y escribían fundamentalmente en árabe (entre ellos Maimónides, Moisés

Nahmánides, Yehuda ha-Leví y Solomon ben Yehuda Ibn Gabirol), y la de los filósofos musulmanes (como Averroes, Avicena, Alfarabí y Al-Kindi) sufrió una acerba réplica teológica debido a los conflictos existentes entre las diversas creencias religiosas y las nuevas especulaciones metafísicas. Así pues, sólo la tradición filosófica cristiana sobrevivió hasta el final del periodo medieval, en parte debido a que los pensadores cristianos se mostraron menos atrevidos a la hora de afrontar los conflictos entre razón y religión que sus colegas judíos y musulmanes. Algunos de los filósofos cristianos más importantes, aparte de los mencionados y por mencionar, fueron Pedro Abelardo, san Anselmo, Juan Escoto Eriúgena y Juan Duns Escoto.

El propósito de la filosofía medieval no era construir grandes sistemas, ni desarrollar visiones del mundo (al menos en este punto guarda cierta similitud con la filosofía del siglo XX). El filósofo medieval ya tenía una visión del mundo: la religiosa. De hecho, el tema dominante de la época (tanto en los autores cristianos, como en los musulmanes y judíos) fue el intento de conciliar aquélla con las ideas filosóficas clásicas. Durante este proceso emergió una tradición filosófica clara y distinta, a cuya aparición coadyuvó la fundación de las universidades de Bolonia, París y Oxford. En el contexto cristiano, esta tradición filosófica se conoce por el nombre de escolasticismo o escolástica, la filosofía de escuelas y escolares.

Buena parte de las obras del periodo surgieron a partir del estudio de las obras de Aristóteles y de los distintos intentos para aplicar su pensamiento a la teología (ejemplos paradigmáticos de ello fueron san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, autor de una de los textos filosóficos medievales más importantes: *Summa Theologiae*, 1265-1273). No se ponía excesivo énfasis en la originalidad, pero sí existió una cierta tendencia progresiva hacia la elaboración de un pensamiento caracterizado por un mayor grado especulativo. Algunos temas de importancia, también para escuelas posteriores, fueron el debate entre realismo y

nominalismo, la relación entre fe y razón, y el desarrollo de un léxico técnico filosófico a partir del cual poder asentar la especulación lógica y metafísica.

El relativamente lento desarrollo de la filosofía medieval hizo que ésta se viera finalmente superada, a partir del siglo XIV, por el avance más acelerado de las ciencias físicas y políticas. En filosofía, el renacimiento se caracterizó por los trabajos de Francis Bacon, Nicolás de Cusa y Nicolás Maquiavelo, y por un desplazamiento del interés medieval por el aristotelismo hacia la recuperación del platonismo. No obstante, la filosofía hizo escasos progresos durante el periodo renacentista, que normalmente es considerado como un interregno entre la filosofía medieval y la filosofía moderna. El comienzo de esta última suele ser delimitado a partir de la obra de René Descartes, en parte basada en el rechazo de buena parte del bagaje escolástico.

Escolástica.

(del latín *scholasticus*, el que enseña o estudia en la escuela) Término que, desde el Renacimiento, se aplica al pensamiento filosófico que se desarrolló a lo largo de la Edad Media. Por Edad Media se entiende, en este caso, el período de tiempo comprendido entre la caída del Imperio romano de occidente (476) y la conquista de Constantinopla por los turcos (1453). La Escolástica dominó por entero la vida intelectual de este período en todo el ámbito conocido de la cristiandad, pero no ha de circunscribirse históricamente al occidente cristiano, puesto que, además de la cristiana, existen también, con iguales derechos, una Escolástica árabe y una Escolástica judía, que se comunican entre sí; en realidad, el trasvase de conocimientos e influencias se da más bien de las dos últimas a la primera (de las Escolásticas árabe y judía se trata en las entradas filosofía árabe y filosofía judía). Por otra parte, aunque la Escolástica aquí considerada se refiera únicamente a la desarrollada, en el período mencionado, en el occidente cristiano, ha de tenerse en cuenta que, durante el mismo período de tiempo, se desarrolla en oriente la denominada filosofía bizantina.

En sentido estricto -y limitando la cuestión al occidente cristiano- se llama «Escolástica» a la filosofía y la teología que se enseñó durante el período de la Edad Media, a la denominada filosofía medieval; propiamente, la «ciencia que se enseñaba en la escuela»: primero las artes liberales y luego la filosofía y la teología. El nombre proviene del término latino schola, escuela, y de aquí scholasticus, aplicado en un principio a los que frecuentaban determinado tipo de escuela, como maestros o como alumnos, y luego a los que se caracterizaban definitivamente por utilizar en sus enseñanzas e investigaciones el método con que se desarrollaba la filosofía medieval.

Toda la filosofía Escolástica se caracteriza por un doble, y problemático, recurso a la autoridad, representada por los textos sagrados de la Biblia y la tradición de los Padres de la Iglesia (a la fe, en definitiva), y a la razón, que de manera creciente se aplica a la interpretación de la autoridad y hasta al libre juego de la reflexión propia. A lo largo de toda la filosofía medieval se mantuvo el lema, enunciado por Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury de «la fe que busca comprender», en sus diversas versiones de intellectus quaerens fidem o de fides quaerens intellectum. Se suceden, por tanto, períodos en que domina la auctoritas y períodos en que la ratio, apoyada en la dialéctica, o lógica medieval, y sobre todo con las sucesivas entradas de la obra de Aristóteles en occidente, florece en un cierto racionalismo que, con frecuencia, resulta sospechoso a la teología.

La temática de que se ocupa la Escolástica se puede precisar materialmente recordando los contenidos de las colecciones de sentencias o manuales, cuya lectura y comentario debían emprender aquellos que querían ser lectores o licenciados (de «licencia» para enseñar) en teología. La temática general, sin embargo, quedaba determinada por los encuentros problemáticos entre fe y razón a que aquella temática en concreto obligaba. Los estudios eran, claro está, de

índole teológica, pero no únicamente, y la mayoría de cuestiones manifiestamente religiosas encerraban en su explicación y exposición cuestiones epistemológicas, lógicas, antropológicas, cosmológicas, éticas o psicológicas.

Si el hombre es, para el escolástico, imagen de Dios, nada impide que, al abordar problemas teológicos sobre la Trinidad, por ejemplo, se trataran también cuestiones psicológicas del espíritu humano. La Escolástica se caracteriza preferentemente por su método; justamente del respeto y cultivo excesivo del método nace el sentido despectivo del término de «escolástico» con que se conoce la preferencia por las cuestiones formales respecto de las de contenido. A este sentido desviado de «formalismo» hay que añadir el no menos peyorativo de estudios oscurantistas propios de un período bárbaro de la historia, en lo tocante a la ciencia y a la razón, que los ilustrados cargan con exceso sobre la filosofía medieval cristiana.

El método escolástico, que se elabora con el objetivo primario de ser un instrumento didáctico, alcanza su pleno desarrollo formal con la llegada de las universidades medievales, entre los siglos XII y XIII. Los instrumentos fundamentales eran la lectio (lectura de textos) y la disputatio (discusión pública). En las facultades de derecho los textos leídos eran los decretos imperiales, el Decreto de Graciano, las decretales, etc.; en las facultades de medicina se leían sobre todo textos de Avicena y Averroes y textos antiguos; en las facultades de artes, convertidas en el s. XIII en facultades de filosofía, se leyeron y comentaron de forma creciente textos de las obras lógicas y físicas de Aristóteles; en las facultades de teología, los textos procedían de la Biblia, de obras de los Padres de la Iglesia y de las colecciones de sentencias llamadas Libros de las sentencias. Los escolásticos leían estos textos, discutían sobre ellos y predicaban acerca de ellos.

La lectura comentada de textos dio origen a las glosas literales y a los Comentarios sobre los libros de las sentencias. Las disputas académicas organizadas sobre cuestiones polémicas eran de dos clases: la cuestión

disputada ordinaria (quaestio disputata), que tenía lugar dos o tres veces por semana, de una manera regular y que consistía en la discusión de un tema predeterminado al cual el lector o maestro debía dar una respuesta final, y la cuestión extraordinaria sobre cualquier tema, de quolibet, llamada también cuodlibeto, sin ningún orden del día y desarrollada por algún gran escolástico que discutía públicamente con interlocutores voluntarios.

Las cuestiones que se convertían en escritos se desarrollaban según el siguiente esquema: a) Exposición del tema en cuestión en forma dubitativa, o presentación de la cuestión preguntándose retóricamente por ella («¿Acaso existe Dios?»). b) Exposición de las razones o de los testimonios en favor o en contra del planteamiento inicial. c) Cuerpo de la cuestión, en el que el escolástico responde de manera ordenada a las razones que no considera fundadas y da, finalmente, su propia opinión (determinatio). Los Cuatro libros de sentencias de Pedro Lombardo (s. XII) han sido una obra fundamental en la producción literaria de la Escolástica. Las facultades de teología lo usaron como libro que todo aquel que se iniciaba en la enseñanza debía comentar. Dividido en cuatro partes, contiene de forma compendiada y sistemática las principales «autoridades» de la Biblia y la tradición sobre 1) Dios, 2) la creación, 3) la redención y 4) los sacramentos. De los comentarios sobre este libro surgieron las grandes obras Escolásticas denominadas Comentarios sobre los libros de las sentencias. Las Sumas de teología son propias del s. XIII y son obras de síntesis y de madurez..

Padres de la Iglesia

Padres de la Iglesia, nombre dado por la Iglesia católica a los teólogos y autores que establecieron la doctrina cristiana con anterioridad al siglo VIII. Los escritos de los padres (denominados, en su conjunto, literatura patrística), se fundamentan en los textos de la Biblia (especialmente del Evangelio), en los escritos de los padres Apostólicos, en las máximas eclesiásticas y en las decisiones de los concilios de la Iglesia. Facilitaron un conjunto doctrinal articulado de la enseñanza cristiana para que pudiera ser difundido por todos los rincones del Imperio romano.

Los primeros doctores de la Iglesia fueron, a su vez, cuatro padres de la Iglesia de Occidente (san Ambrosio⁵, san Agustín de Hipona, el papa san Gregorio I y san Jerónimo)⁶ y cuatro padres de la Iglesia de Oriente (san Atanasio, san Basilio, san

⁵ **San Ambrosio** (340?-397), uno de los más insignes padres de la Iglesia y uno de los cuatro primeros doctores de la Iglesia. Nació en Tréveris (hoy en Alemania) y se educó en Roma en el seno de una noble familia (su padre había sido prefecto de la Galia). Ambrosio estudió leyes, ingresó en la administración pública y, hacia el año 370, fue nombrado magistrado consular de Liguria, con sede en Milán. Su amabilidad y sabiduría le hicieron ganarse la estima y el afecto de la gente. Fue nombrado obispo de Milán en el año 374. Desde este cargo defendió las iglesias de Milán contra la introducción del arrianismo y convenció al emperador romano Teodosio I el Grande para que hiciera penitencia pública por ordenar la masacre de los rebeldes de Tesalónica (Grecia). Ambrosio es además conocido como el comprensivo amigo de santa Mónica, madre de san Agustín de Hipona, a quien acogió en el seno de la Iglesia en el año 387. Es el santo patrón de Milán; la Biblioteca Ambrosiana de esa ciudad recibió este nombre en su honor. Entre sus escritos destacan numerosos tratados exegéticos y un tratado de moralidad cristiana. Compuso también muchos himnos, algunos de los cuales aún se conservan. Su festividad se conmemora el 7 de diciembre.

⁶ **San Jerónimo** (c. 345-420), erudito bíblico, padre y doctor de la Iglesia, cuya obra más importante fue la Vulgata, traducción de la Biblia al latín.

Eusebius Hieronymus, su nombre en latín, nació en Estridon, en la frontera entre las provincias romanas de Dalmacia (en la actual Croacia) y Panonia (en la actual Eslovenia), hacia el año 345. De formación pagana, después de estudiar en Roma y viajar a Antioquía (donde se convirtió al cristianismo), marchó al desierto y allí vivió como un asceta y estudió las Sagradas Escrituras. En el 379 fue ordenado sacerdote. Pasó tres años en Constantinopla con el padre de la Iglesia oriental san Gregorio Nacianceno. En el 382 regresó a Roma, donde trabajó como secretario y consejero del papa Dámaso I, quien le encargó revisar la antigua traducción de la Biblia (de donde surgieron el Salterio Romano y el Salterio Galo); allí empezó a ser muy influyente. Ejerció

Juan Crisóstomo y san Gregorio Nacianceno). Los primeros padres orientales (Clemente de Alejandría, san Justino Mártir y Orígenes) estuvieron bajo la influencia de la filosofía griega. Sin embargo, los padres occidentales (principalmente Tertuliano, san Gregorio I y san Jerónimo), por lo general, evitaron la síntesis del pensamiento pagano con el cristiano.

La Iglesia estableció cuatro requisitos para otorgar el título de padre de la Iglesia a los primeros autores. Además de haber vivido durante el primer periodo de la historia de la Iglesia, tenían que haber llevado una vida santa, sus escritos debían estar libres de errores doctrinales y tenían que proponer una defensa o explicación destacada de la doctrina cristiana. Por último, sus escritos tendrían que haber sido aprobados por la Iglesia.

como director espiritual de numerosas personas, entre las que se encontraba una noble viuda romana llamada Paula y su hija, con las que peregrinó a Tierra Santa en el 385. Al año siguiente estableció su residencia en Belén, donde Paula (más tarde santa Paula) fundó cuatro monasterios, tres femeninos y uno masculino, este último dirigido por el propio Jerónimo. Allí continuó con sus trabajos (que darían como resultado la aparición de la Vulgata) y polemizó, no sólo con los herejes Joviniano, Vigilantio y los seguidores del pelagianismo, sino también con el monje y teólogo Rufino y con san Agustín de Hipona. A causa de sus conflictos con los pelagianos tuvo que vivir escondido durante dos años. Regresó a Belén, donde falleció poco después. Su festividad se celebra el 30 de septiembre. Su vocación eremítica inspiró a numerosos pintores del renacimiento y del barroco (como El Greco, Alberto Durero o José de Ribera), que suelen representarle en algunas etapas de su vida con mayor edad de la que realmente tenía.

Índice de libros prohibidos

Índice de libros prohibidos, catálogo publicado hace algunos siglos por la Iglesia católica apostólica romana con una relación de los libros considerados peligrosos para la fe y la moral. Los católicos tenían prohibido bajo pena de excomunión poseer, leer, vender o difundir cualquier libro incluido en el Índice sin obtener primero dispensa eclesiástica. Aunque la Iglesia cristiana desde sus primeros tiempos había publicado decretos y edictos que prohibían los libros que consideraba censurables en el orden moral y doctrinal, la primera recopilación que llevó con carácter oficial el nombre de Índice de libros prohibidos se publicó en 1559 durante el pontificado de Pablo IV. La última edición del Índice se publicó en 1948. La Iglesia anunció en 1966 que no se publicarían nuevas ediciones y que el catálogo actual ya no era vinculante. Se retiró la pena de excomunión por leer los libros del Índice.

San Gregorio I

San Gregorio I (c. 540-604), papa (590-604), último de los cuatro Doctores de la Iglesia originales. Fue conocido como Gregorio Magno.

Nacido en Roma, en el seno de una familia patricia, Gregorio fue hijo de un senador y bisnieto del papa Félix III (pontificado 438-492). Con estos importantes vínculos, destacó de inmediato en la administración y en el año 570 fue nombrado prefecto de Roma. Decidió muy pronto convertirse en monje, y hacia el año 575 transformó su propiedad familiar en un monasterio dedicado a san Andrés.

En el 579 Gregorio fue enviado por el papa Pelagio II (pontificado 579-590) como nuncio ante el emperador en Constantinopla, donde intentó conseguir ayuda militar contra los lombardos, que habían invadido Italia y se habían instalado, creando gran peligro, en las proximidades de Roma. A su regreso a la ciudad fue elegido Papa en el año 590. A pesar de sus esfuerzos no consiguió ayuda de

Constantinopla contra los lombardos, y tuvo que negociar con ellos. En el año 594 evitó la invasión lombarda de Roma después de acordar el pago de un tributo anual.

Como papa, Gregorio consolidó el prestigio del pontificado y confirió al cargo un carácter en cierto modo diferente. Como los lombardos habían provocado el colapso casi completo de la administración civil en la ciudad, Gregorio tuvo que estar incluso más atento que sus predecesores en atender a los pobres y proteger a la población cercana a la ciudad. Su eficaz administración de las grandes propiedades de la Iglesia en Roma proporcionó alimento y dinero para este fin. Con Gregorio el pontificado asumió el liderazgo político en Italia y reunió sus territorios repartidos por todo el país en uno sólo que más tarde se convertiría en los Estados Pontificios.

Gregorio defendió la tradicional aspiración de Roma de primacía eclesiástica sobre el patriarca de Constantinopla, así como sobre los demás obispos de la Iglesia. Se tomó también un gran interés por la liturgia, e introdujo una serie de reformas. Se le atribuye la incorporación del canto gregoriano a la celebración de los oficios divinos.

En el año 597 Gregorio envió a Inglaterra al prior de su propio monasterio, Agustín de Canterbury, junto con 40 monjes. El gran éxito de esta misión despertó un sólido sentido de lealtad al pontificado entre los ingleses primitivos, y los misioneros ingleses favorecieron esta lealtad entre casi todos los pueblos del norte de Europa.

Los 14 libros de las cartas de Gregorio proporcionan una excelente fuente para conocer al hombre de su época. Además de las cartas y de una serie de homilias, Gregorio escribió varias obras que fueron muy influyentes en la edad media. Casi todas tienen una orientación práctica y moral. El *Moralia* es un comentario sobre Job, lleno de materias doctrinales y disciplinarias. El *Liber pastoralis curae*

describe al obispo ideal y pretendía ser un manual sobre la práctica y naturaleza de la predicación. La obra de Gregorio que posee un especial atractivo es *Diálogo*, una colección de leyendas sobre santos de su época. Única fuente de información sobre san Benito, fue en parte responsable de la popularidad del monacato benedictino en la edad media, y su hincapié en los milagros fija los modelos de la concepción medieval de la santidad.

La verdadera grandeza de Gregorio reside en su dilatada actividad pastoral. Su espíritu práctico, generosidad y compasión le proporcionaron el afecto de sus contemporáneos. Murió en Roma el 12 marzo del año 604. Se cree que fue canonizado a petición popular tras su muerte. Su festividad se conmemora el 12 de marzo, día de su fallecimiento.

San Agustín de Hipona (354-430).

Aurelio Agustín, la figura más importante de la filosofía cristiana de la antigüedad; nació en Tagaste (hoy Souk-Arhas, en Argelia), ciudad de Numidia, en el África proconsular romana, de padre pagano y madre cristiana, santa Mónica. Fue educado en Tagaste y Madaura y estudió retórica en Cartago; leyendo a Cicerón se inició en la filosofía y se cuenta que uno de sus diálogos, el Hortensius, hoy perdido, le llevaría más tarde a convertirse al cristianismo. En su juventud fue seguidor del maniqueísmo, en el que inicialmente le pareció hallar respuesta a sus dudas sobre el mal en el mundo.

Desencantado de la secta, se dirigió a Roma, donde se adhirió al escepticismo de la Academia nueva y al epicureísmo, y donde enseñó retórica, para pasar luego a Milán. Leyó por esta época a algunos autores neoplatónicos y probablemente las Enéadas de Plotino, que constituyeron sus nuevas raíces filosóficas y que, junto con la conversión al cristianismo -recibió el bautizo de manos de san Ambrosio de Milán, en el 386, a los 31 años de edad- marcan los dos focos -neoplatonismo y cristianismo- en que se centra todo su pensamiento posterior, ocupado en la búsqueda de la conciliación de fe y razón. Se retiró por un tiempo a Cassiciacum (hoy Cassago, en Brianza), con su madre, Mónica, su hermano, su hijo Adeodato y unos amigos, y allí escribió sus primeras obras: Contra los académicos (los escépticos), La vida feliz, Soliloquios. Quiso regresar a África (387), pero la muerte de su madre le obligó a quedarse un año en Roma, donde comenzó a escribir Sobre el libre arbitrio. Llegó finalmente a Tagaste en el 388, fundó un monasterio y escribió El maestro, un diálogo didáctico, y La música, obras de estilo cercano al de las escritas en Cassiciacum.

Ordenado sacerdote (391) y luego obispo de Hipona (396), la actual Annaba, inició su producción literaria de mayor importancia, como defensor y expositor de la fe

cristiana, al escribir primero contra los maniqueos: Sobre el libre arbitrio (388 y 391-395), La verdadera religión (390); contra los donatistas, cristianos puritanos que hacían depender la validez de los sacramentos de la intención del ministro: Contra Gaudencio, obispo de los donatistas; y contra los pelagianos, seguidores de Pelagio, para quien el hombre, al no tener pecado original, podía él solo, sin la gracia divina, realizar obras buenas: El espíritu y la letra (412), Sobre las hazañas de Pelagio (417). A esta época pertenecen también otras grandes obras y tratados: La trinidad (399-419), Confesiones (397), obra literariamente importante, y su gran obra apologética La ciudad de Dios (413-427). En Retractaciones (426-427), Agustín revisa algunas doctrinas anteriores.

Vista en su conjunto, la obra filosófica de Agustín de Hipona significa el primer esfuerzo importante de armonizar la fe y la razón, la filosofía y la religión, esfuerzo al que se da históricamente el nombre de filosofía cristiana, que ya había empezado con los llamados padres de la Iglesia y que, en realidad, continuó durante la alta y la baja Edad Media, dando origen a la filosofía escolástica.

La característica interna propia del pensamiento de Agustín de Hipona es el carácter de converso que manifiesta en todo momento: es a partir de la fe que todo ha de explicarse; la fe, que no requiere justificación alguna exterior a ella misma, es el fundamento natural de la razón, débil por el pecado. Por eso, proclama el lema *Credo ut intelligam*: creo para entender, que dominará durante la primera parte de la posterior filosofía medieval.

No obstante, el hecho mismo de fundar la comprensión racional en la fe obliga a cierta comprensión o reflexión racional de algunos aspectos fundamentales de la misma fe. Ésta es la razón de que el «creo para entender» llevara históricamente a alguna forma de «entiendo para creer», que parece más propia de la Escolástica ya desarrollada. Lo que propiamente excluye la filosofía agustiniana no es la reflexión personal, sino todo contacto con la filosofía «pagana» como punto de partida para la fe; no hay otro punto de partida que la revelación.

“La Ciudad de Dios”. San Agustín.⁷ (Fragmentos) ¹⁵

La ciudad de Dios, principal obra escrita por san Agustín de Hipona, uno de los más notables representantes de la primera filosofía cristiana, cuyas teorías representaron una original síntesis entre los principios doctrinales del cristianismo y la herencia de la antigua filosofía clásica. No en vano, san Agustín conoció la decadencia del Imperio romano y el inicio de la edad media. Toda su filosofía posee un carácter de gran sinceridad y en ella la influencia de Platón es muy notable, hasta tal punto que san Agustín parece “cristianizar” algunas de las tesis del platonismo clásico.

Redactada entre el 413 y el 426 en latín (título original: *De civitate Dei*), *La ciudad de Dios* representa una de las más importantes obras de filosofía de carácter cristiano de la historia y ejerció una gran influencia a lo largo de la edad media. Fue escrita para responder a la crítica que los romanos no cristianos hacían a los

⁷ Proemio

- Libro 1--La devastación de Roma no fue castigo de los dioses debido al cristianismo
- Libro 2--La degradación de Roma antes de Cristo
- Libro 3--Calamidades de Roma antes de Cristo
- Libro 4--La grandeza de Roma es don de Dios
- Libro 5--El Hado y la providencia Divina
- Libro 6--Teología Mítica Y Civil de Varrón
- Libro 7--Los Dioses Selectos de la Teología Civil
- Libro 8--Dioses de la teología natural de Varrón
- Libro 9--Cristo, Impetrador de la vida eterna
- Libro 10--El culto del Verdadero Dios
- Libro 11--Principio de las dos ciudades entre los ángeles
- Libro 12--Bondad y Malicia de los Angeles. Creación del hombre
- Libro 13--La muerte, pena del pecado de Adán
- Libro 14--El desorden de las pasiones, pena del pecado
- Libro 15--Principio De Las Dos Ciudades En La Tierra
- Libro 16--Las dos ciudades: desde Noé hasta los profetas
- Libro 17--La ciudad de Dios hasta Cristo
- Libro 18--La ciudad terrena hasta el fin del mundo
- Libro 19--Fines de las dos ciudades
- Libro 20--El juicio final
- Libro 21--El infierno, fin de la ciudad terrena
- Libro 22--El cielo, fin de la ciudad de Dios

cristianos, a quienes culpaban de la caída del Imperio por haber promovido el abandono del culto a los dioses romanos. San Agustín no aceptaba esta crítica y pensaba que el ocaso del Imperio romano se debía a otras causas más profundas, tales como la decadencia moral de Roma y el rechazo de los principios de vida que el cristianismo instauró. Toda la obra se erige en una alabanza del valor del cristianismo como única religión verdadera y en un reconocimiento de la providencia divina que permitió la gloria de Roma y su decadencia posterior.

En *La ciudad de Dios*, san Agustín describió los rasgos de dos ciudades que se encuentran en el cielo y en la Tierra. En el cielo distingue la “ciudad de Dios” (poblada por ángeles que adoran a Dios y le obedecen) y la “ciudad del mal” (formada por los demonios o ángeles rebeldes). Estas dos ciudades celestes tienen su contrapunto en la Tierra, donde también pueden distinguirse dos ciudades homónimas: la “ciudad de Dios” (integrada por quienes siguen los principios del cristianismo y practican la caridad y el amor a Dios, siguiendo el ejemplo bíblico de Abel) y la “ciudad del mal” (formada por quienes sólo viven para obtener placer y felicidad egoísta y siguen el ejemplo violento de Caín). Las dos ciudades que se encuentran en la Tierra, a imagen de las ciudades celestiales, deberán pasar una prueba decisiva: el Juicio Final que tendrá lugar al final de los tiempos, cuando se establezca la verdad definitiva y triunfe el cristianismo.

Es importante advertir que, más allá de la estructura narrativa de la obra (escrita en un estilo llamativo por su sinceridad y su belleza), san Agustín tuvo muy en cuenta las disputas teológicas de su tiempo y criticó las posturas de determinados filósofos, en especial las mantenidas por seguidores del maniqueísmo. Todo el libro se encuentra lleno de referencias a la Biblia y se inspira, especialmente, en el Evangelio según san Juan, en los distintos escritos de san Pablo, así como en las aportaciones de los apologistas cristianos Orígenes y Tertuliano

En realidad, *La ciudad de Dios* es una obra de filosofía de la historia cargada de elementos teológicos. Su influencia fue muy notable en los siglos posteriores y marcó algunas de las más importantes disputas teológicas medievales. Fue

ampliamente utilizada por los más importantes representantes del humanismo y de la Reforma del siglo XVI, quienes encontraron en sus páginas la imagen ideal de la Iglesia y de la sociedad cristiana.

La devastación de Roma no fue castigo de los dioses debido al cristianismo

CAPÍTULO PRIMERO

De los enemigos del nombre cristiano; y de cómo éstos fueron perdonados por los bárbaros, por reverencia de Cristo, después de haber sido vencidos, en el saqueo y, destrucción de la ciudad

Hijos de esta misma ciudad son los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios, no obstante que muchos, abjurando sus errores, vienen a ser buenos ciudadanos; pero la mayor parte la manifiestan un odio inexorable y eficaz, mostrándose tan ingratos y desconocidos a los evidentes beneficios del Redentor, que en la actualidad no podrían mover contra ella sus maldicientes lenguas si cuando huían el cuello de la segur vengadora de su contrario no hallaran la vida, con que tanto se ensoberbecen, en sus sagrados templos.

Por ventura, ¿no persiguen el nombre de Cristo los mismos romanos a quienes, por respeto y reverencia a este gran Dios, perdonaron la vida los bárbaros? Testigos son de esta verdad las capillas de los mártires y las basílicas de los Apóstoles, que en la devastación de Roma acogieron dentro, de sí, a los que precipitadamente, y temerosos de perder sus vidas, en la fuga ponían sus esperanzas, en cuyo numero se compren dieron no sólo los gentiles, sino también los cristianos: Hasta estos lugares sagrados venía ejecutando su furor el enemigo, pero allí mismos amortiguaba o apagaba el furor de encarnizado asesino, y, al fin, a esto sagrados lugares conducían los piadosos enemigos a los que, hallados fuera de los santos asilos, habían perdonado las vidas, para que no cayese en las manos de los que no usaba ejercitar semejante piedad, por lo que es muy digno de notar que una nación tan feroz, que en todas parte se manifestaba cruel y sanguinaria, haciendo crueles estragos, luego que se aproximó a los templos y

capillas, donde la estaba prohibida su profanación, así como el ejercer las violencias que en otras partes la fuera permitido por derecho de la guerra, refrenaba del todo el ímpetu furioso de su espada, desprendiéndose, igualmente del afecto de codicia que la poseía de hacer una gran presa en ciudad tan rica y abastecida.

De esta manera libertaron sus vidas muchos que al presente infaman y murmuran de los tiempos cristianos, imputando a Cristo los trabajos y penalidades que Roma padeció, y no atribuyendo a este gran Dios el beneficio incomparable que consiguieron por respeto a su santo nombre de conservarles las vidas; antes por el contrario, cada uno, respectivamente, hacía depender, este feliz suceso de la influencia benéfica del hado, o, de su buena suerte cuando, si lo reflexionasen con madurez, deberían atribuir las molestias y penalidades que sufrieron por la mano, vengadora de sus enemigos a los inescrutables arcanos y sabias disposiciones de la Providencia divina, que acostumbra a corregir y aniquilar, con los funestos efectos, que presagia una guerra cruel los vicios y las corrompidas costumbres de los hombres, y siempre que los buenos hacen una vida loable e incorregible suele, a veces, ejercitar su paciencia con semejantes tribulaciones, para proporcionarles la 'aureola' de su mérito, y, cuando ya tiene probada su conformidad, dispone transferir los trabajos a otro lugar, o detenerlos todavía en esta vida para otros designios que nuestra limitada trascendencia no puede penetrar.

Deberían, por la misma causa, estos vanos impugnadores atribuir a los tiempos en que florecía el dogma católico la particular gracia de haberles hecho merced de sus vidas los bárbaros, contra el estilo observado en la guerra, sin otro, respeto que por indicar su, sumisión y reverencia a Jesucristo, concediéndoles este singular favor en cualquier lugar que los hallaban, y con especialidad a los que se acogían al sagrado de los templos, dedicados al augusto nombre de nuestro Dios (los que eran sumamente espaciosos y capaces de una multitud numerosa), para que de este modo se manifestasen superabundantemente los rasgos de su misericordia y piedad.

De esta constante doctrina podrían aprovecharse para tributar las más reverentes gracias a Dios, acudiendo verdaderamente y sin ficción al seguro de su santo nombre, con el fin de librarse por este medio de las perpetuas penas y tormentos del fuego eterno, así como de su presente destrucción; porque, muchos de estos que veis que con, tanta libertad y desacato hacen escarnio de los siervos de Jesucristo no hubieran huido de su ruina y muerte si no fingiesen que eran católicos; y ahora su desagradecimiento, soberbia y sacrílega demencia, con dañado corazón se opone a aquel santo nombre; que, en el tiempo de sus infortunios le sirvió de antemural, irritando de este modo la divina justicia y dando motivo a que su ingratitud sea castigada con aquel abismo de males y dolores, que están preparados perpetuamente a los malos, pues su confesión, creencia y gratitud fue no de corazón, sino con la boca, por poder disfrutar más tiempo de las felicidades momentáneas y caducas de esta vida.

Que jamás ha habido guerra en que los vencedores perdonasen a los vencidos, por respeto y amor a los dioses de éstos

Y supuesto que están escritas en los anales del mundo y en los fastos de los antiguos tantas guerras acaecidas antes y después de la fundación y restablecimiento de Roma y su Imperio, lean y manifiesten estos insensatos un solo pasaje, una sola línea, donde se diga que los gentiles hayan tomado alguna ciudad en que los vencedores perdonasen a los que se habían acogido (como lugar de refugio) a los, templos de sus dioses.

Pongan patente un solo lugar donde se refiera que en alguna ocasión mandó un capitán bárbaro, entrando por asalto y a fuerza de armas en una plaza, que no molestasen ni hiciesen mal a todos aquellos que se hallasen en tal o tal templo. ¿Por ventura, no vio Eneas a Príamo violando con su sangre las aras que él mismo había consagrado? Diómedes y Ulises, degollando las guardias, del alcázar y torre del homenaje, ¿no arrebataron el sagrado Paladión, atreviéndose a profanar con sus sangrientas manos, las virginales vendas de la diosa?

Aunque no es positivo que de resultas de tan trágico suceso comenzaron a amainar y desfallecer las esperanzas de los griegos; pues enseguida vencieron y destruyeron a Troya a sangre y fuego, degollando a Príamo, que se había guarecido bajo la religiosidad de los altares. Sería a vista de este acaecimiento una proposición quimérica el sostener que Troya se perdió porque perdió a Minerva; porque ¿qué diremos que perdió primero la misma Minerva para que ella se perdiese? ¿Fueron por ventura sus guardas? Y esto seguramente es lo más cierto, pues, degollados, luego la pudieron robar, ya que la defensa de los hombres no dependía de la imagen; antes más bien, la de ésta dependía de la de aquellos. Y estas naciones ilusas, ¿como adoraban y daban culto (precisamente para que los defendiese a ellos y a su patria) a aquella deidad que no pudo guardar a sus mismos centinelas? Cuán imprudentes fueron los romanos en creer que los dioses Penates, que no pudieron guardar a Troya, les habían de aprovechar a ellos

Y ved aquí demostrado a qué especie de dioses encomendaron los romanos la conservación de su ciudad: ¡oh error sobremanera lastimoso! Enójense con nosotros porque referimos la inútil protección que les prestan sus dioses, y no se irritan de sus escritores (autores de tantas patrañas), que, para entenderlos y comprenderlos, aprobaron su dinero, teniendo a aquellos que se los leían por muy dignos de ser honrados con salario público y otros honores. Digo, pues, que en Virgilio, donde estudian los niños, se hallan todas estas ficciones, y leyendo un poeta tan famoso como sabio, en los primeros años de la pubertad, no se les puede olvidar tan fácilmente, según la sentencia de Horacio, «que el olor que una vez se pega a una vasija nueva le dura después para siempre».

Introduce, pues, Virgilio a Juno, enojada y contraria de los troyanos, que dice a Eolo, rey de los vientos, procurando, irritarle contra ellos: «Una gente enemiga mía va navegando por el mar, Tirreno, y lleva consigo a Italia Troya y sus dioses vencidos»; ¿y es posible que unos hombres prudentes y circunspectos

encomendasen la guarda de su ciudad de Roma a estos dioses vencidos, sólo con el objeto de que ella jamás fuese entrada de sus enemigos? Pero a esta objeción terminante contestarán alegando que expresiones tan enérgicas y coléricas las dijo Juno como mujer airada y resentida, no sabiendo lo que raciocinaba. Sin embargo, oigamos al mismo Eneas, a quien frecuentemente llama piadoso, y atendamos con reflexión a su sentimiento: «Ved aquí a Panto, sacerdote del Alcázar, y de Febe, abrazado él mismo con los vencidos dioses, y con un pequeño nieto suyo de la mano que, corriendo., despavorido, se acerca hacia mi puerta.» No dice que los, mismos dioses (a quienes no duda llamar vencidos) se los encomendaron a su defensa, sino que no encargó la suya a estas deidades, pues le dice Héctor «en tus manos encomienda Troya su religión y sus domésticos dioses.» Si Virgilio, pues, a estos falsos dioses los confiesa vencidos y ultrajados, y asegura que su conservación fue encargada a un hombre para que lo librase de la muerte, huyendo con ellos, ¿no es locura imaginar que se obró prudentemente cuando a Roma, se dieron semejantes patronos, y que, si no los perdiera esta ínclita ciudad, no podría ser tomada ni destruida?

Mas claro: reverenciar y dar culto a unos dioses humillados, abatidos y vencidos, a quienes tienen por sus tutelares, ¿qué otra cosa es que tener, no buenos dioses, sino malos demonios? ¿Acaso no será más cordura creer, no que Roma jamás experimentaría este estrago, si ellos no se perdieran primero, sino que mucho antes se hubieran perdido, si Roma, con todo su poder, no los hubiera guardado? Porqué, ¿quién habrá que, si quiere reflexionar un instante, no advierta que fue presunción ilusoria el persuadirse que no pudo ser tomada Roma bajo el amparo de unos defensores vencidos, y que al fin, sufrió su reina porque perdió los dioses que la custodiaban, pudiendo ser mejor la causa de este desastre el haber querido tener patronos que se habían de perder, y podían ser humillados fácilmente, sin que fuesen capaces de evitarlo? Y cuando los poetas escribían tales patrañas de sus dioses, no fue antojo que les vino de mentir, sino que a hombres sensatos, estando en su cabal juicio, les hizo fuerza la verdad para decirla y confesarla sinceramente.

Pero de esta materia trataremos copiosamente y con más oportunidad en otro lugar. Ahora únicamente declararé, del mejor modo que me sea posible, cuanto había empezado a decir, sobre los ingratos moradores de la saqueada Roma. Estos blasfemando y profiriendo execrables expresiones, imputan a Jesucristo las calamidades que ellos justamente padecen por la perversidad de su vida y sus detestables crímenes, y al mismo tiempo no advierten que se les perdona la vida por reverencia a nuestro Redentor, llegando su desvergüenza a impugnar el santo: nombre de este gran Dios con las mismas palabras con que falsa y cautelosamente usurparan tan glorioso dictado para librar su vida, o, por mejor decir, aquellas lenguas que de miedo refrenaron en los lugares consagrados a su divinidad, para poder estar allí seguros; y adonde por respeto a él lo estuvieron de sus enemigos; desde allí, libres de la persecución, las sacaron alevemente, para disparar contra él malignas imprecaciones y maldiciones escandalosas

Cómo el asilo de Juno, lugar privilegiado que había en Troya para los delincuentes, no libró a ninguno de la furia, de los griegos, y cómo los templos de los Apóstoles ampararon del furor de los bárbaros a todos los que se acogieron a ellos

La misma Troya; como dije, madre del pueblo romano, en los lugares consagrados a sus dioses no pudo amparar a los suyos ni librarlos del fuego y cuchillo de los griegos, siendo así qué era nación que adoraba unos mimos dioses por el contrario, «pusieron en el asilo y templo de Juno a a Fénix, y al bravo Ulises para guarda del latín. Aquí depositaban las preciosas alhajas de Troya que conducían de todas partes, las que extraían de los templos, que incendiaron las mesas de los dioses, los tazones de oro macizo y las ropas que robaban; alrededor estaban los niños y sus medrosas madres, en una prolongada fila, observando el rigor del saqueo.

En efecto; eligieron un templo consagrado a la deidad de Juno, no con el ánimo de que de él no se pudiesen extraer los cautivos, sino para que dentro de su amplitud fuesen encerrados con mayor seguridad. Coteja, pues, ahora aquel asilo y lugar

privilegiado, no como quiera dedicado a un dios ordinario o de la turba común, sino consagrado a la hermana y mujer del mismo Júpiter y reina de todas las deidades, con las iglesias de nuestros Santos Apóstoles, y observa si puede formarse paralelo entre unos y otros asilos. En Troya, los vencedores conducían, como en triunfo, los despojos y preseas que habían robado de los templos abrasados y de las estatuas y tesoros de los Dioses, con ánimo de distribuir la presa entre todos y no de comunicarla o restituirla a los miserables vencidos; pero en Roma volvían con reverencia y decoro las alhajas, que, hurtadas en diversos lugares, averiguaban pertenecían él los templos y santas capillas.

En Troya, los vencidos perdían la libertad, y, en Roma, la conservaban ilesa con todas sus pertenencias. Allá prendían, encerraban y cautivaban a los vencidos, y acá se prohibía rigurosamente el cautiverio. En Troya encerraban y aprisionaban los vencedores a los que estaban señalados para esclavos, y en Roma conducían piadosamente los godos a sus respectivos hogares los que habían de rescatar y poner en libertad. Finalmente, allá la arrogancia y ambición de los inconstantes griegos escogió para sus usos y quiméricas supersticiones el templo de Juno; acá la misericordia y respeto de los godos (a pesar de ser nación bárbara e indisciplinada) escogió las iglesias de Cristo para asilo y amparo de sus fieles. Si no es que quieran decir que los griegos, en su victoria, respetaron los templos de los dioses comunes, no atreviéndose a matar ni cautivar en ellos a los miserables y vencidos troyanos que a ellos se acogían. Y concedido esto, diremos que Virgilio mintió o fingió aquellos sucesos conforme al estilo de los poetas; pero lo cierto es que él nos pintó con los más bellos coloridos la práctica que suelen observar los enemigos cuando saquean y destruyen las ciudades.

Julio César, en el dictamen que dio en el Senado sobre los conjurados, insertó elegantemente aquella norma que regularmente siguen los vencedores en las ciudades conquistadas, según lo refiere Salustio, historiador tan verídico cómo sabio «Es ordinario -dice- en la guerra, el forzar las doncellas; robar los muchachos, arrancar los tiernos hijos de los pechos de sus madres, ser violentadas las casadas y madres de familia, y practicar todo cuanto se le antoja a

la insolencia de los vencedores; saquear los templos y casas, llevándolo todo a sangre y fuego, y, finalmente, ver las calles, las plazas... todo lleno de armas, cuerpos muertos, sangre vertida, confusión y lamentos.» Si César no mencionara en este lugar los templos, acaso pensaríamos que los enemigos solían respetar los lugares sagrados. Esta profanación temían los templos romanos les había de sobrevenir, causada, no por mano de enemigos, sino por la de Catilina y sus aliados, nobilísimos senadores y ciudadanos romanos; pero, ¿qué podía esperarse de una gente infiel y parricida?

Que ni los mismos romanos jamás entraron por fuerza en alguna ciudad de modo que perdonasen a los vencidos que se guarecían en los templos

Pero ¿qué necesidad hay de discurrir por tantas naciones que han sostenido crueles guerras entre sí, las que no perdonaron a los vencidos que se acogieron al sagrado de sus templos? Observemos a los mismos romanos, recorramos el dilatado campo de su conducta, y examinemos a fondo sus prendas, en cuya especial alabanza se dijo: «que tenían por blasón perdonar a los rendidos y abatir a los soberbios»; y que siendo ofendidos quisieron más perdonar a sus enemigos que ejecutar en sus cervices la venganza.

Pero, supuesto que esta nación avasalladora conquistó y saqueó un crecido número de ciudades que abrazan casi el ámbito de la tierra, con sólo el designio de extender y dilatar su dominación e imperio, díganos si en alguna historia se lee que hayan exceptuado de sus rigores los templos donde librasen sus cuellos los que se acogían a su sagrado. ¿Diremos, acaso, que así lo practicaron, y que sus historiadores pasaron en silencio una particularidad tan esencial? ¿Cómo es posible que los que andaban cazando acciones gloriosas para atribuírselas a esta nación belicosa, buscándolas curiosamente en todos los lugares y tiempos, hubieran omitido un hecho tan señalado, que, según su sentir, es el rasgo característico de la piedad, el más notable y digno de encomios? De Marco Marcelo, famoso capitán romano que ganó la insigne ciudad de Siracusa, se refiere que la lloró viéndose precisado a arruinarla, y que antes de derramar la

sangre de sus moradores vertió él sobre ella sus lágrimas, cuidó también de la honestidad, queriendo se observase rigurosamente este precepto, a pesar de ser los siracusanos sus enemigos. Y para que todo esto se ejecutase como apetecía, antes que como vencedor mandase acometer y dar el asalto a la ciudad, hizo publicar un bando por el que se prescribía que nadie hiciese fuerza a todo el que fuese libre; con todo, asolaron la ciudad, conforme al estilo de la guerra, y no se halla monumento que nos manifieste que un general tan casto y clemente como Marcelo mandase no se molestase a los que se refugiasen en talo cual templo. Lo cual, sin duda, no se hubiera pasado por alto, así como tampoco se pasaron en silencio las lágrimas de Marcelo y el bando que mandó publicar en los reales a favor de la honestidad.

Quinto Fabio Máximo, que destruyó la ciudad de Tarento, es celebrado porque no permitió se saqueasen ni maltratasen las estatuas de los dioses. Esta orden procedió de que, consultándole su secretario qué disponía se hiciese de las imágenes y estatuas de los dioses, de las que muchas habían sido ya cogidas, aun en términos graciosos y burlescos, manifestó su templanza, pues deseando saber de qué calidad eran las estatuas, y respondiéndole que no sólo eran muchas en número y grandeza, sino también que estaban armadas, dijo con donaire: «Dejémosles a los tarentinos sus dioses airados.» Pero, supuesto que los historiadores romanos no pudieron dejar de contar las lágrimas de Marcelo, ni el donaire de Fabio, ni la honesta clemencia de aquél y la graciosa moderación de éste, ¿cómo lo omitieran si ambos hubiesen perdonado alguna persona por reverencia a alguno de sus dioses, mandando que no se diese muerte ni cautivase a los que se refugiasen en el templo?

Todo cuanto acaeció en este último saco de Roma: efusión de sangre, ruina de edificios, robos, incendios, lamentos y aflicción, procedía del estilo ordinario de la guerra; pero lo que se experimentó y debió tenerse por un caso extraordinario, fue que la crueldad bárbara del vencedor se mostrase tan mansa y benigna, que eligiese y señalase unas iglesias sumamente capaces para que se acogiese y salvase en ellas el pueblo, donde a nadie se quitase la vida ni fuese extraído;

adonde los enemigos que fuesen piadosos pudiesen conducir a muchos para librarlos de la muerte, y de donde los que fuesen crueles no pudiesen sacar a ninguno para reducirle a esclavitud; éstos son, ciertamente, efectos de la misericordia divina.

Pero si hay alguno tan procaz de no advertir que esta particular gracia debe atribuirse al nombre de Cristo y a los tiempos cristianos, sin duda está ciego; el que lo ve y no lo celebra es Ingrato, y el que se opone a los que celebran con júbilo y gratitud este singular beneficio es un insensato. No permita Dios que ningún cuerdo quiera Imputar esta maravilla a la fuerza de los bárbaros. El que puso terror en los ánimos fieros, el que los refrenó, el que milagrosamente los templó, fue Aquel mismo que mucho antes había dicho por Su Profeta: «Tomaré enmienda de ellos Castigando sus culpas y pecados, enviándoles el azote de las guerras, hambre y peste; pero no despediré de ellos mi misericordia ni alzaré la mano del cumplimiento de la palabra que les tengo dada».

No obstante, dirá alguno: ¿por qué se comunica esta misericordia del Altísimo a los impíos e ingratos?, y respondemos, no por otro motivo, sino porque usa de ella con nosotros. ¿Y quién es tan benigno para con todos? «El mismo que hace que cada día salga el sol para los buenos y para los malos, y que llueva sobre los justos y los pecadores». Porque aunque es cierto que algunos, meditando atentamente sobre este punto, se arrepentirán y enmendarán de su pecado, otros, como dice el Apóstol, «no haciendo caso del inmenso tesoro de la divina bondad y paciencia con que los espera, se acumulan, con la dureza y obstinación incorregible de su corazón, el tesoro de la divina ira, la cual se les manifestará en aquel tremendo día, cuando vendrá airado a juzgar el justo Juez, el cual compensará a cada uno, según las obras que hubiere hecho».

Con todo, hemos de entender que la paciencia de Dios respecto de los malos es para convidarlos a la penitencia, dándoles tiempo para su conversión; y el azote y penalidades con que aflige a los justos es para enseñarles a tener sufrimiento, y que su recompensa sea digna de mayor premio. Además de esto, la misericordia

de Dios usa de benignidad con los buenos para regalarlos después y conducirlos a la posesión de los bienes celestiales; y su severidad y justicia usa de rigor con los malos para castigarlos como me recen, pues es innegable que el Omnipotente tiene aparejados en la otra vida a los justos unos bienes de los que no gozarán los pecadores, y a éstos unos tormentos tan crueles, con los que no serán molestados los buenos; pero al mismo tiempo quiso que estos bienes y males temporales de la vida mortal fuesen comunes a los unos y a los otros, para que ni apeteciésemos con demasiada codicia los bienes de que vemos gozan también los malos, ni huyésemos torpemente de los males e infortunios que observamos envía: también Dios de ordinario a los buenos; aunque hay una diferencia notable en el modo con que usamos de estas cosas, así de las que llaman prósperas como de las que señalan como adversas; porque el bueno, ni se ensoberbece con los bienes temporales, ni con los males se quebranta; mas al pecador le envía Dios adversidades, ya que en el tiempo de la prosperidad se estraga con las pasiones, separándose de las verdaderas sendas de la virtud.

Sin embargo, en muchas ocasiones muestra Dios también en la distribución de prosperidad y calamidades con más evidencia su alto poder; porque, si de presente castigase severamente todos los pecados, podría creerse que nada reservaba para el juicio final; y, por otra parte, si en la vida mortal no diese claramente algún castigo a la variedad de delitos, creerían los mortales que no había Providencia Divina. Del mismo modo debe entenderse en cuanto a las felicidades terrenas, las cuales, si el Omnipotente no las concediese con mano liberal a algunos que se las piden con humillación, diríamos que esta particular prerrogativa no pertenecía a la omnipotencia de un Dios tan grande, tan justo y compasivo, y por consiguiente, si fuese tan franco que las concediese a cuantos las exigen de su bondad, entendería nuestra fragilidad y limitado entendimiento que no debíamos servirle por otro motivo que por la esperanza de iguales premios, y, semejantes gracias no nos harían piadosos y religiosos, sino codiciosos y avarientos.

Siendo tan cierta, esta doctrina, aunque los buenos y, malos juntamente hayan sido afligidos con tribulaciones y, gravísimos males, no por eso dejan de distinguirse entre sí porque no sean distintos los males que unos y, otros han padecido; pues se compadece muy, bien la diferencia de los atribulados con la semejanza de las tribulaciones, y a pesar de que sufran un mismo tormento, con todo, no es una misma cosa la virtud y, el vicio; porque así como con un mismo fuego resplandece el oro, descubriendo sus quilates, y la paja humea, y, con un mismo trillo se quebranta la arista, y, el grano se limpia; y, asimismo, aunque se expriman con un mismo peso y husillo el aceite y el alpechín, no por eso se confunden entre sí; así también una misma adversidad prueba, purifica y afina a los buenos, y, a los malos los reprueba, destruye y aniquila; por consiguiente, en una misma calamidad, los pecadores abominan y blasfeman de Dios, y, los justos le glorifican y piden misericordia; consistiendo la diferencia de tan varios sentimientos, no en la calidad del mal que se padece, sino en la de las personas que lo sufren; porque, movidos de un mismo modo, exhala cieno un hedor insufrible y el ungüento precioso una fragancia suavísima.

¿Qué han padecido los cristianos aquella común calamidad, que, considerado con imparcialidad, no les haya valido para mayor aprovechamiento suyo? Lo primero, porque reflexionando con humildad los pecados por los cuales indignado Dios ha enviado al mundo tantas calamidades, aunque ellos estén distantes de ser pecaminosos, viciosos e impíos, con todo, no tienen por tan exentos de toda culpa que puedan persuadirse no merecen la pena de las calamidades temporales. Además de esto, cada uno, por más ajustado que viva, a veces se deja arrastrar de la carnal concupiscencia, y aunque no se dilate hasta llegar a lo sumo del pecado, al golfo de los vicios y a la impiedad más abominable, sin embargo, degeneran en pecados, o raros, o tanto más ordinarios cuanto son más ligeros.

Exceptuados éstos, ¿dónde hallaremos fácilmente quien a estos mismos (por cuya horrenda soberbia, lujuria y avaricia, y por cuyos abominables pecados e impiedades, Dios, según que nos lo tiene amenazado repetidas veces por los Profetas, envía tribulaciones a la tierra) les trate del modo que merecen y viva con

ellos de la manera que con semejantes debe vivirse? Pues de ordinario se les disimula, sin enseñarlos ni advertirlos de su fatal estado, y, a veces ni se les increpa ni corrige, ya sea porque nos molesta esa fatiga tan interesante al bien de las almas, ya porque nos causa pudor ofenderles cara a cara, reprendiéndoles sus demasías, ya porque deseamos excusar enemistades que acaso nos impidan y, perjudiquen en nuestros intereses temporales o en los que pretende nuestra ambición o en los que teme perder nuestra flaqueza; de, modo que, aunque a los justos ofenda y desagrade la vida de los pecadores, y por este motivo no incurran al fin en el terrible anatema que a los malos les está prevenido en el estado futuro, con todo, porque perdonan y no reprenden los pecados graves de los impíos, temerosos de los suyos, aunque ligeros y veniales, con justa razón les alcanza juntamente con ellos el azote temporal de las desdichas, aunque no el castigo eterno y, las horribles penas del infierno.

Así pues, con justa causa gustan de las amarguras de esta vida, cuando Dios los aflige juntamente con los malos, porque, deleitándose en las dulzuras del estado presente, no quisieron mostrarles la errada senda que seguían cuando pecaban, y siempre que cualquiera deja de reprender y, corregir a los que obran mal, porque espera ocasión más oportuna, o por que recela que los pecadores pueden empeorarse con el rigor de sus correcciones, o porque no impidan a los débiles, necesitados de una doctrina sana, que vivan ajustadamente, o los persigan y separen de la verdadera creencia, no parece que es ocasión de codicia, sino consejo de caridad.

La culpa está en que los que viven bien y aborrecen los vicios de los malos, disimulan los pecados de aquellos a quienes debieran reprender, procurando no ofenderlos porque no les acusen de las acciones que los inocentes usan lícitamente; aunque este saludable ejercicio deberían practicarlo con aquel anhelo y, santo celo del que deben estar internamente inspirados los que se contemplan como peregrinos en este mundo y, únicamente aspiran a obtener la dicha de gozar la celestial patria en esta suposición, no sólo los flacos, los que viven en el estado conyugal y, tienen sucesión o procuran tenerla y, poseen casa y, familias (con

quienes habla el Apóstol, enseñándoles y, amonestándolos cómo deben vivir las mujeres con sus maridos y éstos con aquéllas, los hijos con sus padres y los padres con sus hijos, los criados con sus señores y, los señores con sus criados) procuran adquirir las cosas temporales y, terrenas, perdiendo su dominio contra su voluntad, por cuyo respeto no se atreven a corregir a aquellos cuya vida escandalosa y abominable les da en rostro, sino también los que están ya en estado de mayor perfección, libres del vinculo y obligaciones del matrimonio, pasando su vida con una humilde mesa y traje; éstos, digo, por la mayor parte, consultando a su fama y bienestar, y temiendo las asechanzas y violencias de los impíos, dejan de reprenderlos; y aunque no los teman en tanto grado que para hacer lo mismo que ellos se rindan a sus amenazas y maldades, con todo, aquellos pecados en que no tienen comunicación unos con otros, por lo común no los quieren reprender, pudiendo, quizá, con su corrección lograr la enmienda de algunos, y, cuando ésta les parece imposible, recelan que por esta acción, llena de caridad, corra peligro su crédito y Vida; no porque consideren que su fama y vida es necesaria para la utilidad y enseñanza del prójimo, sino porque se apodera de su corazón flaco la falsa idea de que son dignas, de aprecio las lisonjeras razones con que los tratan los pecadores, y que, por otra parte, apetecen vivir en concordia entre los hombres durante la breve época de su existencia; y, si alguna vez temen la critica del vulgo y el tormento de la carne o de la muerte, esto es por algunos efectos que produce la codicia en los corazones, y no por lo que se debe a la caridad.

Esta, en mi sentir, es una grave causa, porque juntamente con los malos atribula Dios a los buenos cuando quiere castigar las corrompidas costumbres con la aflicción de las penas temporales. A un mismo tiempo derrama sobre unos y otros las calamidades y los infortunios, no porque juntamente viven mal, sino porque aman la vida temporal como ellos, y estas molestias que sufren son comunes a los justos y a los pecadores, aunque no las padecen de un mismo modo; por esta causa los buenos deben despreciar esta vida caduca y de tan corta duración, para que los pecadores, reprendidos con sus saludables consejos, consigan la eterna y siempre feliz; y cuando no quieren asentir a tan santas máximas ni asociarse con

los buenos para obtener el último galardón, los debemos sufrir y amar de corazón, porque mientras existen en esta vida mortal, es siempre problemático y dudoso si mudarán la voluntad volviéndose a su Dios y Criador.

En lo cual no sólo son muy desiguales, sino que están más expuestos a su condenación aquellos de quienes dice Dios por su Profeta: «El otro morirá, sin duda, justamente por su pecado, pero a los centinelas yo los castigaré como a sus homicidas», porque para este fin están puestas las atalayas o centinelas, esto es, los Propósitos y Prelados eclesiásticos, para que no dejen de reprender los pecados y procurar la salvación de las almas; mas no por eso estará totalmente exento de esta culpa aquel que, aunque no sea Prelado, con todo, en las personas con quienes vive y conversa ve muchas acciones que reprender, y no lo hace por no chocar con sus ídoles y genios fuertes, o por respeto a los bienes que posee lícitamente, en cuya posesión se deleita más de lo que exige la razón. En cuanto a lo segundo, los buenos tienen que examinar otra causa, y es el por qué Dios los aflige con calamidades temporales, como lo hizo Job, y, considerada atentamente, conocerá que el Altísimo opera con admirable, probidad y por un medio tan esencial a nuestra salud, para que de este modo se conozca el hombre a sí mismo y aprenda a amar a Dios con virtud y sin interés.

Examinadas atentamente estas razones, veamos si acaso ha sucedido algún trabajo a los fieles y temerosos de Dios que no se les haya convertido en bien, a no ser que pretendamos decir es vana aquella sentencia del apóstol, donde dice. «Que es infalible que a los que aman a Dios, todas las cosas, así prósperas como adversas, les son ayudas de costa para su mayor bien.»

Si dicen que perdieron cuanto poseían, pregunto: ¿Perdieron la fe? ¿Perdieron la religión? ¿Perdieron los bienes del hombre interior, que es el rico en los ojos de Dios? Estas son las riquezas y el caudal de los cristianos, a quienes el esclarecido Apóstol de las gentes decía: «Grande riqueza es vivir en el servicio de Dios, y contentarse con lo suficiente y necesario, porque así como al nacer no metimos

con nosotros cosa alguna en este mundo, así tampoco, al morir, la podremos llevar. Teniendo, pues, que comer y vestir, contentémonos con eso; porque los que procuran hacerse ricos caen en varias tentaciones y lazos, en muchos deseos, no sólo necios, sino perniciosos, que anegan a los hombres en la muerte y condenación eterna; porque la avaricia es la raíz de todos los males, y cebados en ella algunos, y siguiéndola perdieron la fe y se enredaron en muchos dolores. Aquellos que en el saqueo de Roma perdieron los bienes de la tierra, si los poseían del modo que lo habían oído a este pobre en lo exterior, y rico en lo interior, esto es, si usaban del mundo como si no usaran de él, pudieron decir lo que Job,

gravemente tentado y nunca vencido: «Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré a la tierra.

El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; como al Señor le agradó, así se ha hecho; sea el nombre del Señor bendito», para que, en efecto, como buen siervo estimase por rica y crecida hacienda la voluntad y gracia de su Señor; enriqueciese, sirviéndole con el espíritu, y no se entristeciese ni le causase pena el dejar en vida lo que había de dejar bien presto muriendo. Pero los más débiles y flacos, que estaban adheridos con todo su corazón a estos bienes temporales, aunque no lo antepusiesen al amor de Jesucristo, vieron con dolor, perdiéndolos, cuánto pecaron estimándolos con demasiado afecto; pues tan grande fue su sentimiento en este infortunio como los dolores que padecieron, según afirma el Apóstol, y dejó referido, y así convenía que se les enseñase también con la doctrina la experiencia a los que por tanto tanto tiempo no hicieron caso de la disciplina de la palabra, pues cuando dijo el Apóstol Pablo «que los que procuran hacerse ricos caen en varias tentaciones», sin duda que en las riquezas no reprende la hacienda, sino la codicia.

El mismo Santo Apóstol ordena en otro lugar a su discípulo Timoteo el siguiente reglamento para que anuncie entre las gentes, y le dice: «Que mande a los que son ricos en este mundo que no se ensoberbezcan ni confíen y pongan su

esperanza en la inestabilidad e incertidumbre de sus riquezas, sino en Dios vivo, que es el que nos ha dado todo lo necesario para nuestro sustento y consuelo con grande abundancia; que hagan bien, y sean ricos de buenas obras y fáciles en repartir con los necesitados, y humanos en el comunicarse, atesorando para lo sucesivo un fundamento sólido para alcanzar la vida eterna. Los que así dispusieron de sus haberes recibieron un extraordinario consuelo, reparando sus pequeñas quiebras con un excesivo interés y ganancia, pues dando con espontánea voluntad lo pusieron en mejor cobro, formándose un tesoro inagotable en el cielo, sin entristecerse por la privación de la posesión de unos bienes que, retenidos, más fácilmente se hubieran menoscabado y consumido. Estos bienes pudieron muy bien haber perecido en esta vida mortal por los fatales accidentes que ordinariamente acaecen, los cuales, en vida, pudieron poner en las manos del Señor. Los que no se separaron de los divinos consejos de Jesucristo, que por boca de San Mateo nos dice: «No queráis congregar

tesoros en la tierra, adonde la polilla y el moho los corrompen, y adonde los ladrones los desentierran y hurtan, sino atesoraos los tesoros en el cielo, adonde no llega el ladrón ni la polilla lo corrompe, porque adonde estuviere vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón.» En el tiempo de la tribulación y de las calamidades experimentaron con cuánta discreción obraron en no haber desechado el consejo del Divino Maestro, fidelísimo y segurísimo custodio. Pero si algunos se lisonjearon de haber tenido guardadas sus riquezas adonde por acaso sucedió que no llegase el enemigo, ¿con cuánta más certidumbre y seguridad pudieron alegrarse los que, por consejo de su Dios, transfirieron sus haberes al lugar donde de ningún modo podía penetrar todo el poder del vencedor? Y así nuestro Paulino, Obispo de Nola, que, de hombre poderoso se hizo voluntariamente pobre cuando los godos destruyeron la ciudad de Nola, una vez ya en su poder (según que luego lo supimos por él mismo) hacía oración a Dios con el mayor fervor, implorando su piedad por estas enérgicas expresiones: «Señor, no padezca yo vejaciones por el oro ni por la plata, porque Vos sabéis dónde está toda mi hacienda.»

Y estas palabras manifestaban evidentemente que todos sus haberes los había depositado en donde le había aconsejado aquel gran Dios; el cual había dicho, previendo los males futuro:, que estas calamidades habían de venir al mundo, y por eso los que obedecieron a las persuasiones del Redentor, formando su tesoro principal donde y como debían, cuando los bárbaros saquearon las casas y talaron los campos no perdieron ni aun las mismas riquezas terrenas; mas aquellos a quienes pesó por no haber asentido al consejo divino dudoso del fin que tendrían sus haberes, echaron de ver ciertamente, si no ya con la ciencia del vaticinio, a lo menos con la experiencia, lo que debían haber dispuesto para asegurar perpetuamente sus bienes.

Dirán que hubo también algunos cristianos buenos que fueron atormentados por los godos sólo porque les pusiesen de manifiesto sus riquezas; con todo, éstos no pudieron entregar ni perder aquel mismo bien con que ellos eran buenos, y si tuvieron por más útil padecer ultrajes y tormentos que manifestar y dar sus fortunas; haberes, seguramente, que no eran buenos; pero a éstos, que tanta pena sufrían por la pérdida del oro; era necesario advertirles cuánto se debía tolerar por Cristo para que aprendiesen a amar, especialmente al que se enriquece y padece por Dios, esperando la bienaventuranza, y no a la plata ni al oro, pues en apesadumbrarse por la pérdida de estos metales fuera una acción pecaminosa, ya los ocultasen mintiendo, ya los manifestasen y entregasen diciendo la verdad; porque en la fuerza de los mayores tormentos nadie perdió a Cristo ni su protección, confesando, y ninguno conservó el oro sino negando, y por eso las mismas afrentas que les daban instrucciones seguras para creer debían amar el bien incorruptible y eterno eran, quizá, de más provecho que los bienes por cuya adhesión y sin ningún fruto eran atormentados sus dueños; y si hubo algunos que, aunque nada tenían que poseer patente, cómo no los daban crédito, los molestaron con injurias y malos tratamientos, también éstos, acaso, desearían gozar grandes haberes, por cuyo afecto no eran pobres con una voluntad santa y sincera, y éste es el motivo porque - era necesario persuadirles que no era la hacienda, sino la codicia de ella la que merecía semejantes aflicciones; pero si por profesar una vida perfecta e intachable no tenían atesorado oro ni plata, no sé

ciertamente si aconteció acaso a alguno de éstos que le atormentasen creyendo que tenía bienes; y, dado el caso de que así sucediese, sin duda, el que en los tormentos confesaba su pobreza, a Cristo confesaba; pero aun cuando no mereciese ser creído de los enemigos, con todo, el confesor de tan loable pobreza no pudo ser afligido sin la esperanza del premio y remuneración que le estaba preparada en el Cielo.

Mas se dirá perecieron muchos cristianos al fuerte azote del hambre, que duró por mucho tiempo, y respondo que este infortunio pudieron convertirle en utilidad propia los buenos, sufriendole piadosa y religiosamente, porque aquellos a quienes consumió el hambre se libraron de las calamidades de esta vida, como sucede en una enfermedad corporal; y los que aún quedaron vivos, este mismo azote les suministró los documentos más eficaces no sólo para vivir con parsimonia y frugalidad, sino para ayunar por más tiempo del ordinario. Si añaden que muchos cristianos murieron también a los filos de la espada, y que otros perecieron con crueles y espantosas muertes, digo que si estas penalidades no deben apesadumbrar, es una ridiculez pensarlo así, pues ciertamente es una aflicción común a todos los que han nacido en esta vida; sin embargo, es innegable que ninguno murió que alguna vez no hubiese de morir; y el fin de la vida, así a la que es larga como a la que es corta, las iguala y hace que sean una misma cosa, ya que lo que dejó una vez de ser no es mejor ni peor, ni más largo ni más corto. Y ¿qué importa se acabe la vida con cualquier género de muerte, si al que muere no puede obligársele a que muera segunda vez, y, siendo manifiesto que a cada uno de los mortales le están amenazando innumerables muertes en las repetidas ocasiones que cada día se ofrecen en esta vida, mientras está incierto cuál de ella le ha de sobrevenir? Pregunto si es mejor sufrir una, muriendo, o temerlas todas, viviendo.

No ignoro con cuánto temor elegimos antes el vivir largos años debajo del imperio de un continuado sobresalto y amenazas de tantas muertes, que muriendo de una, no temer en adelante ninguna; pero una cosa es lo que el sentido de la carne, como débil, rehúsa con temor, y otra lo que la razón bien ponderada y examinada

convence. No debe tenerse por mala muerte aquella a que precedió buena vida, porque no hace mala a la muerte sino lo que a ésta sigue indefectiblemente; por esto los que necesariamente han de morir, no deben hacer caso de lo que les sucede en su muerte, sino del destino adonde se les fuerza marchar en muriendo. Sabiendo, pues, los cristianos, que fue mucho mejor la muerte del pobre siervo de Dios «que

murió entre las lenguas de los perros que lamían sus heridas, que la del impío rico que murió entre la púrpura y la Holanda», ¿de qué inconveniente pudieron ser a los muertos que vivieron bien aquellos horrendos género de muertes con que fueron despedazados?

Pero dirán que, siendo tan crecido el número de los muertos, tampoco hubo lugar espacioso para sepultarlos. Respondo que la fe de los buenos no teme sufrir este infortunio, acordándose que tiene Dios prometido que ni las bestias que los comen y consumen han de ser parte para ofender a los cuerpos que han de resucitar, «pues ni un cabello de su cabeza se les ha de perder». Tampoco dijera la misma verdad por San Mateo «No temáis a los que matan al cuerpo y no pueden mataros el alma», si fuese inconveniente para la vida futura todo cuanto los enemigos quisieran hacer de los cuerpos de los difuntos; a no ser que haya alguno tan necio que pretenda defender, no debemos temer antes de la muerte a los que matan el cuerpo, precisamente por el hecho de darle muerte, sino después de la muerte, porque no impidan la sepultura del cuerpo; luego es tanto lo que dice el mismo Cristo, que pueden matar el cuerpo y no más, si tienen facultad, para poder disponer tan absolutamente de los cuerpos muertos; pero Dios nos libre de imaginar ser incierto lo que dice la misma Verdad. Bien confesamos que estos homicidas obran seguramente por sí cuando quitan la vida, pues cuando ejecutan la misma acción en el cuerpo hay sentido; pero muerto ya el cuerpo, nada les queda que hacer, pues ya no hay sentido alguno que pueda padecer; no obstante, es cierto que a muchos cuerpos de los cristianos no les cubrió la tierra, así como lo es que no hubo persona alguna que pudiese apartarlos del, cielo y de la tierra, la cual llena con su divina presencia.

Aquel mismo que sabe cómo ha de resucitar lo que crió. Y aunque por boca de su real profeta dice: «Arrojaron los cadáveres de sus siervos para que se los comiesen las aves, y las carnes de tus Santos, las bestias de la tierra. Derramaron su sangre alrededor de Jerusalén como agua, y no había quien les diese sepultura»; mas lo dijo por exagerar la impiedad de los que lo hicieron, que no la infelicidad de los que la padecieron; porque, aunque estas acciones, a los ojos de los hombres, parezcan duras y terribles; pero a los del Señor «siempre fue preciosa la muerte de sus Santos»; y así, el disponer todas las cosas que se refieren al honor y utilidad del difunto, como son: cuidar del entierro, elegir la sepultura, preparar las exequias, funeral y pompa de ellas, más podemos caracterizarlas por consuelo de los vivos que por socorro de los muertos. Y si no, díganme qué provecho se sigue al impío de ser sepultado en un rico túmulo y que se le erija un precioso mausoleo, y les confesaré que al justo no perjudica ser sepultado en una pobre hoyo o en ninguna.

Famosas exequias fueron aquellas que la turba de sus siervos consagró a la memoria de su Señor, tan impío como poderoso, adornando su yerto cuerpo con holandas y púrpura; pero más magnificas fueron a los ojos de aquel gran Dios las que se hicieron al pobre Lázaro, llagado, por ministerio de los ángeles, quienes no le enterraron en un suntuoso sepulcro de mármol, sino que depositaron su cuerpo en el seno de Abraham. Los enemigos de nuestra santa religión se burlan de esta santa doctrina, contra quienes nos hemos encargado de la defensa de la Ciudad de Dios, y, con todo observamos que tampoco sus filósofos cuidaron de la sepultura de sus difuntos; antes, por el contrario, observamos que, en repetidas ocasiones, ejércitos enteros muertos por la patria no cuidaron de elegir lugar donde, después de muertos, fuesen sepultados, y menos, de que las bestias podrían devorarlos dejándolos desamparados en los campos; por esta razón pudieron felizmente decir los poetas: «Que el cielo cubre al que no tiene losa». Por esta misma razón no debieran baldonar a los cristianos sobre los cuerpos que quedaron sin sepultura, a quienes promete Dios la reformación de sus cuerpos, como de todos lo: miembros, renovándose los en un momento con increíbles mejoras.

No obstante lo que llevamos expuesto, decimos que no se deben menospreciar, ni arrojarse los cadáveres de los difuntos, especialmente los de los justos y fieles, de quienes se ha servido el, Espíritu Santo «como de unos vasos de elección e instrumentos para todas las obras buenas»; porque si los vestidos, anillos y otras alhajas de los padres, las estiman sobremanera sus hijos cuanto es mayor el respeto y afecto que les tuvieron, así también deben ser apreciados los propios cuerpos que les son aún más familiares y aún más inmediatos que ningún género de vestidura; pues éstas no son cosas que nos sirven para el adorno o defensa que exteriormente nos ponemos, sino que son parte de la misma naturaleza.

Y así, vemos que los entierros de los antiguos justos se hicieron en su tiempo con mucha piedad, y que se celebraron sus exequias, y se proveyeron de sepultura, encargando en vida a sus hijos el modo con que debían sepultar o trasladar sus cuerpos. Tobías es celebrado por testimonio de un ángel de haber alcanzado la gracia y amistad de Dios ejercitando su piedad de enterrar los muertos. El mismo

Señor, habiendo de resucitar al tercero día, celebró la buena obra de María Magdalena, y encargó se celebrase el haber derramado el unguento precioso sobre Su Majestad, porque lo hizo para sepultarle; y en el Evangelio, hace honorífica mención San Juan de José de Arimatea y Nicodemus, que, bajaron de la cruz el santo cuerpo de Jesucristo, y procuraron con diligencia y reverencia amortajarle y enterrarle; sin embargo, no hemos de entender que las autoridades alegadas pretenden enseñar que hay algún sentido en los cuerpos muertos; por el contrario, nos significan que los, cuerpos de los muertos están, como todas las cosas, bajo la providencia de Dios, a quien agradan semejantes oficios de piedad, para confirmar la fe de la resurrección. Donde también aprendemos para nuestra salud cuán grande puede ser el premio y remuneración de las limosnas que distribuimos entre los vivos indigentes, pues a Dios no se le pasa por alto ni aun el pequeño oficio de sepultar los difuntos, que ejercemos con caridad y rectitud de ánimo, nos ha de proporcionar una recompensa muy superior a nuestro mérito. También debemos observar que cuanto ordenaron los santos Patriarcas sobre los enterramientos o traslaciones de los cuerpos quisieron lo tuviésemos presente

como enunciado con espíritu profético; mas no hay causa para que nos detengamos en este punto; basta, pues, lo que va insinuado, y si las cosas que en este mundo son indispensables para sustentarse los vivos, como son comer y vestir, aunque nos falten con grave dolor nuestro, con todo, no disminuyen en los buenos la virtud de la paciencia ni destierran del corazón la piedad y religión, antes si, ejercitándola, la alientan y fecundizan en tanto grado; por lo mismo, las cosas precisas para los entierros y sepulturas de los difuntos, aun cuando faltasen, no harán míseros ni indigentes a los que están ya descansando en las moradas de los justos; y así cuando en el saco de Roma echaron de menos este beneficio los cuerpos cristianos, no fue culpa de los vivos, pues no pudieron ejecutar libremente esta obra piadosa, ni pena de los muertos, porque ya no podían sentirla.

Sí dijese que muchos cristianos fueron llevados en cautiverio, confieso que fue infortunio grande si, por acaso, los condujeron donde no hallasen a su Dios; mas, para templar esta calamidad, tenemos también en las sagradas letras grandes consuelos. Cautivos estuvieron los tres jóvenes, cautivo estuvo Daniel y otros profetas, y no les faltó Dios para su consuelo. Del mismo modo, tampoco desamparó a sus fieles en el tiempo de la tiranía y de la opresión de gente, aunque bárbara, humana, el mismo que no desamparó a su profeta ni aun en el vientre de la ballena. A pesar de la certeza de estos hechos, los incrédulos a quienes instruimos en estas saludables máximas intentan desacreditarlas, negándolas la fe que merecen, y, con todo, en sus falsos escritos creen que Arión Metimneo, famoso músico de cítara, habiéndose arrojado al mar, le recibió en sus espaldas un delfín y le sacó a tierra; pero replicarán que el suceso de Jonás es más increíble, y, sin duda, puede decirse que es más increíble, porque es más admirable, y más admirable, porque es más poderoso.

Los contrarios de nuestra religión tienen entre sus varones insignes un noble ejemplo de cómo debe sufrirse voluntariamente el cautiverio por causa de la religión. Marco Atilio Régulo, general del ejército romano, fue prisionero de los cartagineses, quienes teniendo por más interesante que los romanos les

restituyesen los prisioneros, que ellos tenían que conservar los suyos, para tratar de este asunto enviaron a Roma a Régulo en compañía de sus embajadores, tomándole ante todas cosas juramento de que si no se concluía favorablemente lo que pretendía la República, se volvería a Cartago. Vino a Roma Régulo, y en el Senado persuadió lo contrario, pareciéndole no convenía a los intereses de la República romana el trocar los prisioneros. Concluido este negocio, ninguno de los suyos le forzó a que volviese a poder de sus enemigos; pero no por eso dejó Régulo de cumplir su juramento. Llegado que fue a Cartago, y dada puntual razón de la resolución del Senado, resentidos los cartagineses, con exquisitos y horribles tormentos le quitaron la vida, porque metiéndole en un estrecho madero, donde por fuerza estuviese en pie, habiendo clavado en él por todas partes agudísimos puntas, de modo que no pudiese inclinarse a ningún lado sin que gravemente se lastimase, le mataron entre los demás tormentos con no dejarle morir naturalmente.

Con razón, pues, celebran la virtud, que fue mayor que la desventura, con ser tan grande; pero, sin embargo estos males le vaticinaban ya el juramento que había hecho por los dioses, quienes absolutamente prohibían ejecutar tales atrocidades en el género humano, como sostienen sus adoradores. Mas ahora pregunto: si esas falsas deidades, que eran reverenciadas de los hombres para que los hiciesen prósperos en la vida presente, quisieron o permitieron que al mismo que juró la verdad se le diesen tormentos tan acerbos, ¿qué providencia más dura pudieran tomar cuando estuvieran enojados con un perjurio? Pero, por cuanto creo que con este solo argumento no concluiré ni dejaré convencido lo uno ni lo otro, continúo así. Es cierto que Régulo adoró y dio culto a los dioses, de modo que por la fe del juramento ni se quedó en su patria ni se retiró a otra parte, sino que quiso volverse a la prisión, donde había de ser maltratado de sus crueles enemigos; si pensó que esta acción tan heroica le importaba para esta vida, cuyo horrendo fin experimentó en sí mismo, sin duda, se engañaba; porque con su ejemplo nos dio un prudente documento de que los dioses nada contribuían para su felicidad temporal, pues adorándolos Régulo fue, sin embargo, vencido y preso, y porque no quiso hacer otra cosa, sino que cumplir exactamente lo que había jurado por

los, falsos dioses, murió atormentado con un nuevo nunca visto y horrible género de muerte; pero si la religión de los dioses da después de esta vida la felicidad, como por premio, ¿por qué calumnian a los tiempos cristianos, diciendo que le vino a Roma aquella calamidad por haber dejado la religión de sus dioses? ¿Pues, acaso, reverenciándoles con tanto respeto, pudo ser tan infeliz como lo fue Régulo?

Puede que acaso haya alguno que contra una verdad tan palpable se oponga todavía con tanto furor y extraordinaria ceguedad, que se atreva a defender que, generalmente, toda una ciudad que tributa culto a los dioses no puede serlo, porque de estos dioses es más a propósito el poder para conservar a muchos que a cada uno en particular, ya que la multitud consta de los particulares. Si confiesan que Régulo, en su cautiverio y corporales tormentos, pudo ser dichoso por la virtud del alma, búsquese antes la verdadera virtud con que pueda ser también feliz la ciudad, ya que la ciudad no es dichosa por una cosa y el hombre por otra, pues la ciudad no es otra cosa que muchos hombres unidos en sociedad para defender mutuamente sus derechos. No disputo aquí cuál fue la virtud de Régulo; basta por ahora decir que este famoso ejemplo les hace confesar, aunque no quieran, que no deben adorarse los dioses por los bienes corporales o por los acaecimientos que exteriormente sucedan al hombre, puesto que el mismo Régulo quiso más carecer de tantas dichas que ofender a los dioses por quienes había jurado.

¿Pero, qué haremos con unos hombres que se glorían de que tuvieron tal ciudadano cual temen que no sea su ciudad, y si no temen, confiesan de buena fe que casi lo mismo que sucedió a Régulo pudo suceder a la ciudad, observando su culto y religión con tanta exactitud como él, y dejen de calumniar los tiempos cristianos? Mas por cuanto la disputa empezó sobre los cristianos, que igualmente fueron conducidos a la prisión y al cautiverio, dense cuenta de este suceso y enmudezcan los que por esta ocasión, con desenvoltura e imprudencia, se burlan de la verdadera religión; porque si fue ignominia de sus dioses que el que más se esmeraba en su servicio por guardarles la fe del juramento creciese de su patria, no teniendo otra; y que, cautivo en poder de sus enemigos, muriese con una

prolija muerte y nuevo género de crueldad, mucho menos debe ser reprendido el nombre cristiano por la cautividad de los suyos, pues viviendo con la verdadera esperanza de conseguir la perpetua posesión de la patria celestial, aun en sus propias tierras saben que son peregrinos.

Piensan seguramente que ponen un crimen enorme a los cristianos cuando, exagerando su cautiverio, añaden también que se cometieron impurezas, no sólo en las casadas y doncellas, sino también en las monjas, aunque en este punto ni la fe, ni la piedad, ni la misma virtud que se apellida castidad, sino nuestro frágil discurso es el que, entre el pudor y la razón, se, halla como en caos de confusiones o en un aprieto, del que no puede evadirse sin peligro; mas en esta materia no cuidamos tanto de contestar a los extraños como de consolar a los nuestros.

En cuanto a lo primero, sea, pues, fundamento fijo, sólido e incontestable, que la virtud con que vivimos rectamente desde el alcázar del alma ejerce su imperio sobre los miembros del cuerpo, y que éste se hace santo con el uso y medio de una voluntad santa, y estando ella incorrupta y firme, cualquiera cosa que otro hiciere del cuerpo o en el cuerpo que sin pecado propio no se pueda evitar, es sin culpa del que padece, y por cuanto no sólo se pueden cometer en un cuerpo ajeno acciones que causen dolor, sino también gusto sensual, lo que así se cometió, aunque no quita la honestidad, que con ánimo constante se conservé, con todo causa pudor para que así no se crea que se perpetró con anuencia de la voluntad lo que acaso no pudo ejecutarse sin algún deleite carnal; y por este motivo, ¿qué humano afecto habrá que no excuse o perdone a las que se dieron muerte por no sufrir esta calamidad? Pero respecto de las otras que no se mataron por librarse con su muerte de un pecado ajeno, cualesquiera que les acuse de este defecto, si le padecieron, no se excusa de ser reputado por necio.

Si a ninguno de los hombres es lícito matar a otro de propia autoridad, aunque verdaderamente sea culpado, porque ni la ley divina ni la humana nos da facultad para quitarle la vida; sin duda que el que se mata a sí mismo también es homicida,

haciéndose tanto más culpado cuando se dio muerte, cuanta menos razón tuvo para matarse; porque si justamente abominamos de la acción de Judas y la misma verdad condena su deliberación, pues con ahorcarse más acrecentó que satisfizo el crimen de su traición (ya que, desesperado ya de la divina misericordia y pesaroso de su pecado, no dio lugar a arrepentirse y hacer una saludable penitencia), ¿cuánto más debe abstenerse de quitarse la vida el que con muerte tan infeliz nada tiene en sí que castigar? Y en esto hay notable diferencia, porque Judas, cuando se dio muerte, la dio a un hombre malvado, y, con todo, acabó esta vida no sólo culpado en la muerte del Redentor, sino en la suya propia, pues aunque se mató por un pecado suyo, en su muerte hizo otro pecado.

Pregunto, pues, ¿por qué el hombre, que a nadie ofende ni hace mal, ha de hacerse mal a sí propio y quitándose la vida ha de matar a un hombre sin culpa, por no sufrir la culpa de otro, cometiendo contra sí un pecado propio, porque no se cometa en él el ajeno? Dirán: porque teme ser manchado con ajena torpeza; pero siendo, como es, la honestidad una virtud del alma, y teniendo, como tiene, por compañera la fortaleza, con la cual puede resolver el padecer ante cualesquiera aflicciones que consentir en un solo pecado, y no estando, como no está, en la mano y facultad del hombre más magnánimo y honesto lo que puede suceder de su cuerpo, sino sólo el consentir con la voluntad o disentir, ¿quién habrá que tenga entendimiento sano que juzgue que pierde su honestidad, si acaso en su cautivo y violentado cuerpo se saciase la sensualidad ajena?

Porque si de este modo se pierde la honestidad, no será virtud del alma ni será de los bienes con que se vive virtuosamente, sino será de lo: bienes del cuerpo, como son las fuerzas, la hermosura, la complexión sana y otras cualidades semejantes, las cuales dotes, aunque decaigan en nosotros, de ninguna manera nos acortan la vida buena y virtuosa; y si la honestidad corresponde a alguna de estas prendas tan estimadas, ¿por qué procuramos, aun con riesgo del cuerpo, que no se nos pierda? Pero si toca a los bienes del alma, aunque sea forzado y padezca el cuerpo, no por eso se pierde; antes bien, siempre que la santa continencia no se rinda a las impurezas de la carnal concupiscencia, santifica también el mismo

cuerpo. Por tanto, cuando con invencible propósito persevera en no rendirse, tampoco se pierde la castidad del mismo cuerpo, porque está constante la voluntad en usar bien y santamente de él, y cuanto consiste en él, también la facultad. El cuerpo no es santo porque sus miembros estén íntegros o exentos de tocamientos torpes, pues pueden, por diversos accidentes, siendo heridos, padecer fuerza, y a veces observamos que los médicos, haciendo sus curaciones, ejecutan en los remedios que causan horror. Una partera examinando con la mano la virginidad de una doncella, lo fuese por odio o por ignorancia en su profesión, o por acaso, andándola registrando, la echó a perder y dejó inútil; no creo por eso que haya alguno tan necio que presuma que perdió la doncella por esta acción la santidad de su cuerpo, aunque perdiese la integridad de la parte lacerada; y así cuando permanece firme el propósito de la voluntad por el cual merece ser santificado el cuerpo, tampoco la violencia de ajena sensualidad le quita al mismo cuerpo la santidad que conserva in violable la perseverancia en su continencia. Pregunto: si una mujer fuese con voluntad depravada, y trocado el propósito que había hecho a Dios a que la deshonrase uno que la había seducido y engañado, antes que llegue al paraje designado, mientras va aún caminando, ¿diremos que es ésta santa en el cuerpo, habiendo ya perdido la santidad del alma con que se santificaba el cuerpo? Dios nos libre de semejante error.

De esta doctrina debemos deducir que, así como se pierde la santidad del cuerpo, perdida ya la del alma, aunque el cuerpo quede íntegro e intacto, así tampoco se pierde la santidad del cuerpo quedando entera la santidad del alma, no obstante de que el cuerpo padezca violencia; por lo cual, si una mujer que fuese forzada violentamente sin consentimiento suyo, y padeció menoscabo en su cuerpo con pecado ajeno, no tiene que castigar en sí, matándose voluntariamente, ¿cuánto más antes que nada suceda, porque no venga a cometer un homicidio cierto, estando el mismo pecado, aunque ajeno, todavía incierto? Por ventura, ¿se atreverán a contradecir a esta razón tan evidente con que probamos que cuando se violenta un cuerpo, sin haber habido mutación en el propósito de la castidad, consintiendo en el pecado, es sólo culpa de aquel que conoce por fuerza a la mujer, y no de la que es forzada y de ningún modo consiente con quien la conoce?

¿Tendrán atrevimiento, digo, a contradecir estas reflexiones aquellos contra quienes defendemos que no sólo las conciencias, sino también los cuerpos de las mujeres cristianas que padecieron fuerza en el cautiverio fueron inculpables y santos?

Celebran y ensalzan los antiguos con repetidas alabanzas a Lucrecia, ilustre romana, por su honestidad y haber padecido la afrenta de ser forzada por el hijo del rey Tarquino el Soberbio. Luego que salió de tan apretado lance, descubrió la insolencia de Sexto a su marido Colatino y a su deudo Junio Bruto, varones esclarecidos por su linaje y valor, empeñándolos en la venganza; pero, impaciente y dolorosa de la torpeza cometida en su persona, se quitó al punto la vida. A vista de este lamentable suceso, ¿qué diremos? ¿En qué concepto hemos de tener a Lucrecia, en el de casta o en el de adúltera? Pero quién hay que repare en esta controversia? A este propósito, con verdad y elegancia, dijo un célebre político en una declaración: «Maravillosa cosa; dos fueron, y uno sólo cometió el adulterio; caso estupendo, pero cierto.» Porque, dando a entender que en esta acción en el uno había habido un apetito torpe y en la otra una voluntad casta, y atendiendo a lo que resultó, no de la unión de los miembros, sino de la diversidad de los ánimos; dos, dice, fueron, y uno sólo cometió el adulterio.

Pero ¿qué novedad es ésta que veo castigada con mayor rigor a la que no cometió el adulterio? A Sexto, que es el causante, le destierran de su patria juntamente con su padre, y a Lucrecia la veo acabar su inocente vida con la pena más acerba que prescribe la ley: si no es deshonesto la que padece forzada, tampoco es justa la que castiga a la honesta. A vosotros apelo, leyes y magistrados romanos, pues aun después, de cometidos los delitos jamás permitisteis matar libremente a un facineroso sin formarle primero proceso, ventilar su causa por los trámites del Derecho y condenarle luego; si alguno presentase esta causa en vuestro tribunal y os constase por legítimas pruebas que habían muerto a una señora, no sólo sin oírla ni condenarla, sino también siendo casta e inocente, pregunto: ¿no castigaríais semejante delito con el rigor y severidad que merece?. Esto hizo aquella celebrada Lucrecia: a la inocente, casta y forzada

Lucrecia la mató la misma Lucrecia; sentenciadlo vosotros, y si os excusáis diciendo no podéis ejecutarlo porque no está presente para poderla castigar, ¿por qué razón a la misma que mató a una mujer casta e inocente la celebráis con tantas alabanzas? Aunque a presencia de los jueces infernales, cuales comúnmente nos los fingen vuestros poetas, de ningún modo podéis defenderla estando ya condenada entre aquellos que con su propia mano, sin culpa, se dieron muerte, y, aburridos de su vida, fueron pródigos de sus almas a quien. deseando volver acá no la dejan ya las irrevocables leyes y la odiosa laguna con sus tristes ondas la detiene; por ventura, ¿no está allí porque se mató, no inocentemente, sino porque la remordió la conciencia? ¿Qué sabemos lo que ella solamente pudo saber, si llevada de su deleite consintió con Sexto que la violentaba, y, arrepentida de la fealdad de esta acción, tuvo tanto sentimiento que creyese no podía satisfacer tan horrendo crimen sino con su muerte?

Pero ni aun así debía matarse, si podía acaso hacer alguna penitencia que la aprovechase delante de sus dioses. Con todo, si por fortuna es así, y fue falsa la conjetura de que dos fueron en el acto y uno sólo el que cometió el adulterio, cuando, por el contrario, se presumía que ambos lo perpetraron, el uno con evidente fuerza y la otra con interior consentimiento, en este caso Lucrecia no se mató inocente ni exenta de culpa, y por este motivo los que defienden su causa podrán decir que no está en los infiernos entre aquellos que sin culpa se dieron la muerte con sus propias manos; pero de tal modo se estrecha por ambos extremos el argumento, que si se excusa el homicidio se confirma el adulterio, y si se purga éste se le acumula aquél; por fin, no es dable dar fácil solución a este dilema: si es adúltera, ¿por qué la alaban?, y si es honesta, ¿por qué la matan? Mas respecto de nosotros, éste es un ilustre ejemplo para convencer a los que, ajenos de imaginar con rectitud, se burlan de las cristianas que fueron violadas en su cautiverio, y para nuestro consuelo bastan los dignos loores con que otros han ensalzado a Lucrecia, repitiendo que dos fueron y uno cometió el adulterio, porque todo el pueblo romano quiso mejor creer que en Lucrecia no hubo consentimiento que denigrase su honor, que persuadirse que accedió sin constancia a un crimen tan grave.

Así es que el haberse quitado la vida por sus propias manos no fue porque fuese adúltera, aunque lo padeció inculpablemente; ni por amor a la castidad, sino por flaqueza y temor de la vergüenza. Tuvo, pues, vergüenza de la torpeza ajena que se había cometido en ella, aunque no con ella, y siendo como era mujer romana, ilustre por sangre y ambiciosa de honores, temió creyese él vulgo que la violencia que había sufrido en vida había sido con voluntad suya; por esto quiso poner a los ojos de los hombres aquella pena con que se castigó, para que fuese testigo de su voluntad ante aquellos a quienes no podía manifestar su conciencia. Tuvo, pues, un pudor inimitable y un justo recelo de que alguno presumiese había sido cómplice en el delito, si la injuria que Sexto había cometido torpemente en su persona la sufriese con paciencia. Mas no lo practicaron así las mujeres cristianas, que habiendo tolerado igual desventura aun viven; pero tampoco vengaron en sí el pecado ajeno, por no añadir a las culpas ajenas las propias, como lo hicieran, si porque el enemigo con brutal apetito sació en ellas sus torpes deseos, ellas precisamente por el pudor público fueran homicidas de sí mismas. Es que tenían dentro de sí mismas la gloria de su honestidad, el testimonio de su conciencia, que ponen delante de los ojos de su Dios, y no desean más cuando obran con rectitud ni pretenden otra cosa por no apartarse de la autoridad de la ley divina, aunque a veces se expongan a las sospechas humanas.

Por eso, no sin motivo, vemos que en ninguno de los libros santos y canónicos se dice que Dios nos mande o permita que nos demos la muerte a nosotros propios, ni aun por conseguir la inmortalidad, ni por excusarnos o libertarnos de cualquiera

calamidad o desventura. Debemos asimismo entender que nos comprende a nosotros la ley, cuando dice Dios, por boca de Moisés: «no matarás», porque no añadió a tu prójimo, así como cuando nos vedó decir falso testimonio, añadió: «no dirás falso testimonio contra tu prójimo»; mas no por eso, si alguno dijere falso testimonio contra sí mismo, ha de pensar que se excusa de este pecado, porque la regla de amar al prójimo la tomó el mismo autor del amor de sí mismo, pues

dice la Escritura: «amarás a tu prójimo como a ti mismo», y si no menos incurre en la culpa de un falso testimonio el que contra sí propio le dice que si le dijera contra su prójimo, aunque en el precepto donde se prohíbe el falso testimonio se prohíbe específicamente contra el prójimo, y acaso puede figurárseles a los que no lo entienden bien que no está vedado que uno le diga contra sí mismo; cuánto más se debe entender que no es lícito al hombre el matarse a sí mismo, pues donde dice la Escritura «no matarás», aunque después no añada otra particularidad, se entiende que a ninguno exceptúa, ni aun al mismo a quien se lo manda. Por este motivo hay algunos que quieren extender este precepto a las bestias, de modo que no podemos matar ninguna de ellas; pero si esto es cierto en su hipótesis, ¿por qué no incluyen las hierbas y todo que por la raíz se sustenta y planta en la tierra?

Pues todos estos vegetales, aunque no sientan, con todo se dice que viven y, por consiguiente, pueden morir; así pues, siempre que las hicieren fuerza las podrán matar, en comprobación de esta doctrina, el apóstol de las gentes, hablando de semejantes semillas dice: «Lo que tú siembras no se vivifica si no muere primero»; y el salmista dijo: «matóles sus vidas con granizo». Y acaso cuando nos mandan no matarás», ¿diremos que es pecado arrancar una planta? Y si así lo concediésemos, ¿no caeríamos en el error de los maniqueos? Dejando, pues, a un lado estos dislates, cuando dice «no matarás« », debemos comprender que esto no pudo decirse de las plantas, porque en ellas no hay sentido; ni de los irracionales, como son: aves, peces, brutos y reptiles, porque carecen de entendimiento para comunicarse con nosotros; y así, por justa disposición del Criador, su vida y muerte está sujeta a nuestras necesidades y voluntad. Resta, Pues, que entendamos lo que Dios prescribe respecto al hombre: dice «no matarás», es decir, a otro hombre; luego ni a ti propio, porque el que se mata a sí no mata a otro que a un hombre.

A pesar de lo arriba dicho, el mismo legislador que así lo mandó expresamente señaló varias excepciones, como son, siempre que Dios expresamente mandase quitar la vida a un hombre, ya sea prescribiéndolo por medio de alguna ley o

previniéndolo en términos claros, en cuyo caso no mata quien presta su ministerio obedeciendo al que manda, así como la espada es instrumento del que la usa; por consiguiente, no violan este precepto, «no matarás», los que por orden de Dios declararon guerras o representando la potestad pública y obrando según el imperio de la justicia castigaron a los facinerosos y perversos quitándoles la vida. Por esta causa, Abraham, estando resuelto a sacrificar al hijo único que tenía, no solamente no fue notado de crueldad, sino que fue ensalzado y alabado por su piedad para con Dios, pues aunque, cumpliendo el mandato divino, determinó quitar la vida a Isaac, no efectuó esta acción por ejecutar un hecho pecaminoso, sino por obedecer a los preceptos de Dios, y éste es el motivo porque se duda, con razón, si se debe tener por mandamiento expreso de Dios lo que ejecutó Jepté matando a su hija cuando salió al encuentro para darle el parabién de su victoria, en conformidad con el voto solemne que había hecho de sacrificar a Dios el primero que saliese a recibirle cuando volviese victorioso. Y la muerte de Sansón no por otra causa se justifica cuando justamente con los enemigos quiso perecer bajo las ruinas del templo, sino porque secretamente se lo había inspirado el espíritu de Dios, por cuyo medio hizo acciones milagrosas que causan admiración.

Exceptuados, pues, estos casos y personas a quienes el Omnipotente manda matar expresamente o la ley que justifica este hecho y presta su autoridad, cualquiera otro que quitase la vida a un hombre, ya sea a sí mismo, ya a otro, incurre en el crimen de homicidio.

Todos los que han ejecutado en sus personas muerte voluntaria podrán ser, acaso, dignos de admiración por su grandeza de ánimo, mas no alabados por cuerdos y sabios; aunque si con exactitud consultásemos a la razón (móvil de nuestras acciones), advertiríamos no debe llamarse grandeza de ánimo cuando uno, no pudiendo sufrir algunas adversidades o pecados de otros, se mata a sí mismo porque en este caso muestra más claramente su flaqueza, no pudiendo tolerar la dura servidumbre de su cuerpo o la necia opinión del vulgo; pero si deberá tenerse por grandeza de ánimo la de aquel que sabe soportar las

penalidades de la vida y no huye de ellas, como la del que sabe despreciar las ilusiones del juicio humano, particularmente las del vulgo, cuya mayor parte está generalmente impregnada de errores, si atendemos a las máximas que dicta la luz y la pureza de una conciencia sana. Y si se cree que es una acción capaz de realizar la grandeza de ánimo de un corazón constante el matarse a sí mismo, sin duda que Cleombroto es singular en esta constancia, pues de él refieren que, habiendo leído el libro de Platón donde trata de la inmortalidad del alma, se arrojó de un muro, y de este modo pasó de la vida presente a la futura, teniéndola por la más dichosa, ya que no le había obligado ninguna calamidad ni culpa verdadera o falsa a matarse por no poderla sufrir y sólo su grandeza de ánimo fue la que excitó su constancia a romper los suaves lazos de la vida con que se hallaba aprisionado; pero de que cita acción fue temeraria y no efecto de admirable fortaleza, pudo desengañarle el mismo Platón, quien seguramente se hubiera muerto a sí mismo y mandado a los hombres lo ejecutasen así, si reflexionando sobre la inmortalidad del alma, no creyera que semejante despecho no solamente no debía practicarse, sino que debía prohibirse.

Dirán que muchos se mataron por no venir en poder de sus enemigos; pero, por ahora, no disputamos si se hizo, sino si se debió hacer, en atención a que, en iguales circunstancias, a los ejemplos debemos anteponer la razón con quien concuerdan éstos, y no cualesquiera de ellos, sino los que son tanto más dignos de imitar cuanto son más excelentes en piedad. No lo hicieron ni los patriarcas, ni los profetas, ni los apóstoles hicieron esto. El mismo Cristo Señor Nuestro, cuando aconsejó a sus discípulos que siempre que padeciesen persecución huyesen de una ciudad a otra, les pudo decir que se quitasen la vida para no venir a manos de sus perseguidores; y si el Redentor no mandó ni aconsejó que de este modo saliesen los apóstoles de esta vida miserable (a quienes en muriendo, prometió tenerles preparadas las moradas eternas), aunque nos opongán los gentiles cuantos ejemplares quieran, es manifiesto que semejante atentado no es lícito a los que adoran a un Dios verdadero; no obstante que las naciones que no conocieron a Dios, a excepción de Lucrecia, no hallan otros personajes con cuyo ejemplo puedan eludir nuestra doctrina sólo Catón, precisamente porque fuese

quien ejecutó en sí este crimen, fue reputado entre los hombres por bien y docto. Y éste es el motivo que puede hacer creer a algunos que cuando Catón tomó esta deliberación, podía hacerse, o que él tenía facultad para ejecutarlo cuando lo puso en práctica: Pero de un hecho tan temerario, ¿qué podré yo decir sino que algunas personas doctas, amigos suyos, que con más cordura le disuadían de su determinación, consideración esta acción como hija de un espíritu débil y no de un corazón fuerte? Pues por ella venía a manifestar, no la virtud que huye de las acciones torpes, sino la flaqueza que no puede sufrir las adversidades, lo cual dio a entender el mismo Catón en la persona de su hijo; porque si era cosa vergonzosa vivir bajo los triunfos y protección de César, como lo aconsejaba a su hijo, a quien persuadió tuviese confianza, que alcanzaría de la benignidad de César cuanto le pidiese, ¿por qué no le excitó a que, imitando su ejemplo, se matase con él? Si Torcuato, loablemente, quita la vida a su hijo, que contra su orden presentó la batalla al enemigo, no obstante de quedar vencedor, ¿por qué Catón vencido perdona a su hijo vencido, no habiéndose perdonado a sí propio? ¿Por ventura era acaso acción más humillante ser vencedor contra el mandato que contra el decoro de sufrir al vencedor? Luego Catón no tuvo por ignominioso vivir bajo la tutela de César vencedor; pues si hubiera sentido lo contrario, con su propia espada libertaría a su hijo de esta deshonra. ¿Y cuál pudo ser el motivo de esta persuasión paterna? Sin duda no fue otro tan singular como fue el amor que tuvo a su hijo, a quien quiso que César perdonase; tanta fue la envidia que tuvo de la gloria del mismo César, porque no llegase el caso de ser perdonado de éste, como refieren que lo dijo César, o para expresarlo con más suavidad, tanta fue la vergüenza de hacerse prisionero de su enemigo.

Los incrédulos, contra cuyas opiniones disputamos, no quieren que antepongamos a Catón, un varón tan santo como fue Job, que quiso más padecer en su cuerpo horribles y pestíferos males, que, con darse muerte, carecer de todos aquellos tormentos, o a otros santos que, por el irrefragable testimonio de nuestros libros, tan autorizados como dignos de fe, consta quisieron más sufrir el cautiverio de sus enemigos que darse a sí propios la muerte. Con todo, por lo que resulta de los libros de estos fanáticos, a M. Catón podemos preferir Marco

Régulo, en atención a que Catón jamás venció en campal batalla a César, siendo así que César había vencido a Catón, el cual, viéndose vencido, no quiso postrar su orgullosa cerviz sujetándose a su albedrío, y por no rendirse quiso más matarse a sí propio; pero Régulo había ya batido y vencido varias veces a los cartagineses, y siendo aún general, había alcanzado para el Imperio romano una señalada victoria, no lastimosa para sus mismos ciudadanos, sino célebre por ser de sus enemigos; y, con todo, vencido al fin por los africanos, quiso más sufrir sus injurias sirviendo como esclavo que huir de la esclavitud dándose la muerte; y así, bajo el yugo de los cartagineses, mostró paciencia, y en el amor a su patria constancia, no privando a los enemigos de un cuerpo ya vencido, ni a sus ciudadanos de un ánimo invencible. Jamás tuvo la idea de quitarse la vida por insufribles que fuesen sus calamidades, y esto lo hizo por el deseo de conservar la vida; cuya presunción ratificó cuando, en virtud del juramento referido, volvió sin recelo al poder de sus contrarios, a quienes había causado en el Senado mayor perjuicio con sus racionios y dictamen que en campaña con su acreditado valor y temibles ejércitos.

Así, pues, un tan gran menospreciador de la vida presente, que quiso más terminar su carrera entre enemigos crueles, padeciendo toda suerte de desdichas, que darse por sí mismo la muerte, sin duda que tuvo por horrendo crimen que el hombre a sí mismo se quite la vida. Entre todos sus varones insignes en virtud, armas y letras, no hacen alarde los romanos de otro mejor que de Régulo, a quien ni la felicidad le perdió; pues con tantas victorias murió pobre, ni la infelicidad quebrantó su constante ánimo, puesto que volvió sin temor a una servidumbre tan fiera, sólo por atender la felicidad de su patria; y si tales hombres, acérrimos defensores de Roma y de sus dioses (a quienes adoraban con el mayor respeto, observando religiosamente los juramentos que por ellos hacían), pudieron quitar la vida a sus enemigos, atendiendo el derecho de la guerra, éstos, ya que la veían conservada por la piedad del vencedor, no quisieron matarse a sí propios; pues no temiendo los horrores de la muerte, tuvieron por más acertado sufrir el yugo de sus señores que tomársela por sus propias manos. A vista de tales ejemplos, ¿con cuánta mayor razón los cristianos, que adoran a un Dios verdadero y aspiran a la

patria celestial, deben guardarse de cometer este pecado, siempre que la Divina Providencia los sujete al imperio de sus enemigos, ya para probar la rectitud de su corazón, ya para su corrección? Pues es indudable que en tal calamidad no los desampara aquel gran Dios, que, siendo el Señor de los señores, vino en traje tan humilde a este mundo, para enseñarnos con su ejemplo a practicar la humildad, por lo cual, aquellos mismos a quienes ninguna ley, derecho militar ni práctica autoriza para atar al enemigo vencido, deben ser más cuidadosos en conservar vidas y no quebrantar las divinas sanciones

¿Qué error tan craso es el que se apodera de nuestra imaginación cuando llega a persuadir al hombre se mate a sí mismo, ya sea porque su enemigo pecó contra él, o por que no peque cuando no se atreve a matar al mismo enemigo que peca o ha de pecar? Dirán que se debe temer que el cuerpo, sujeto al apetito sensual del enemigo, convide y atraiga con él demasiado regaló al alma a consentir en el pecado; y por eso añaden que debe matarse uno a sí mismo, no ya por el pecado ajeno, sino por el suyo propio antes que le cometa; pero de ningún modo consentirá en tal flaqueza un alma que acceda al apetito carnal, irritada con el torpe deseo de otro; un alma, digo, que está más sujeta a Dios y a su admirable sabiduría que el apetito corporal; y si es una acción detestable y una maldad abominable el matarse el hombre a sí mismo, como la misma verdad nos lo predica, ¿quién será tan necio que diga: pequemos ahora para que no pequemos después; cometamos ahora el homicidio, no sea que después caigamos en adulterio? Pregunto: si dado caso que domine en nuestros corazones con tanto despotismo la maldad, que no escojamos ni echemos mano de la inocencia, sino de los pecados, ¿no será mejor el adulterio incierto futuro que el homicidio cierto de presente? ¿No sería menos culpable cometer un pecado que se pueda restaurar con la penitencia que cometer otro en que no se deja tiempo para hacerla?

Esto he dicho por aquellos que por evitar el pecado, no ajeno, sino propio (no sea que a causa del ajeno apetito vengan a consentir también con el propio irritado), piensan que deben hacerse fuerza a sí y matarse. Pero líbrenos Dios que el alma

cristiana que confía en su Dios, teniendo puesta en él su esperanza y estribando en su favor y ayuda, caiga, se rinda y ceda a un deleite carnal para consentir en una torpeza, aumentando un delito con otro delito. Y si la resistencia carnal, que había aun en los miembros moribundos, se mueve como por un privilegio suyo contra el de nuestra voluntad, cuánto más será (sin mediar culpa) en el cuerpo del que no consiente, si se halla (sin culpa) en el cuerpo del que duerme.

Pero instarán diciendo que algunas santas mujeres, en tiempo de la persecución, por librarse de los bárbaros que perseguían su honestidad, se arrojaron en los ríos, cuyas arrebatadas aguas habían de ahogarlas, precisamente, y que de esto murieron, a las que, sin embargo, la Iglesia celebra con particular veneración en sus martirologios. De éstas no me atreveré a afirmar cosa alguna sin preceder un juicio muy circunstanciado, porque ignoro si el Espíritu Santo persuadió a la Iglesia con testimonios fidedignos a que celebrase su memoria; y puede ser que sea así. ¿Y quién podrá averiguar si estas heroínas lo hicieron no seducidas de la humana ignorancia, sino inspiradas por alguna revelación divina, y no errando, sino obedeciendo a los altos e inescrutables decretos del Criador? Así como de Sansón no es justo que creamos otra cosa, sino lo que nos dice la Escritura y exponen los Santos Padres; y cuando Dios así lo prescribe, ¿quién osará poner tacha en tal obediencia? ¿Quién criticará una obra piadosa?

Pero no por eso obrará bien quien se determinare a sacrificar su hijo a Dios, movido de que Abraham lo hizo, y que de esta acción le resultó una gloria incomparable y su justificación; porque también el soldado, cuando, obedeciendo a su capitán, a quien inmediatamente está sujeto, mata a un hombre, por ninguna ley civil incurre en la culpa de homicida; antes, por el contrario, si no obedece a la voz de su jefe, incurre en la pena de los transgresores de las leyes militares, y si lo ejecutase por su propia autoridad y sin mandato, incurrirá en la culpa de haber derramado sangre humana; así pues, por la misma razón que le castigarán si lo ejecuta sin ser mandado, por la misma le castigarán si no lo hiciera mandándosele; y si esto sucede cuando lo manda un general, ¿con cuánta más razón si así lo prescribiese el Criador? El que oye que no es lícito matarse, hágalo

si así se lo previene Aquel cuyo mandamiento no se puede traspasar, pero atienda con el mayor cuidado si el divino mandato vacila en alguna incertidumbre. Nosotros, por lo que oímos, examinamos la conciencia, mas no nos usurpamos e; juzgar de lo que nos es oculto, pues nadie sabe lo que pasa en el hombre, sino su espíritu, que está con él. Lo que decimos, lo que afirmamos, lo que en todas maneras aprobamos, es que ninguno debe darse la muerte de su propia voluntad, como con achaque de excusar las molestias temporales, porque puede caer en las eternas; ninguno debe hacerlo por pecados ajenos, porque por el mismo hecho no se haga reo de un pecado propio gravísimo y mayor que aquel a quien no tocaba el ajeno; ninguno por pecados pasados, porque para éstos tenemos más necesidad de la vida, para enmendarlos con la penitencia, y ninguno por deseo de mejor vida que espera en muriendo, porque a los culpados en su muerte, después de muertos, no les aguarda mejor vida.

Réstanos una causa que exponer, de la que ya habíamos empezado a tratar, y es que es muy importante darse la muerte por no caer en el pecado, ya sea convidado por la blandura del deleite o forzado por la crudeza del dolor; pero; si admitiésemos esta causa, pasaría tan adelante, que nos obligase a exhortar a los hombres a que se matasen, especialmente cuando, habiéndose purificado con el agua del bautismo, acaban de recibir el perdón de todos sus pecados, porque entonces es tiempo a propósito para guardarse de todos los pecados que pueden sobrevenir cuando ya están perdonados; lo cual, si se hace bien en la muerte voluntaria, ¿por qué no se hará entonces más que nunca? ¿Por qué todos los que se bautizan no se matan? ¿Por qué, habiéndose una vez librado, vuelven nuevamente a meterse en tantos peligros como hay en esta vida, siendo fácil medio para huir de todos el darse muerte?

Y diciendo la Escritura «que quien ama el peligro cae en él», ¿por qué motivos se aman tantos y tan graves peligros? O, si no se aman verdaderamente, ¿por qué se meten los hombres en ellos? ¿Para qué se queda en esta vida aquel a quien es lícito irse de ella? Por ventura, ¿puede haber error tan disparatado, que trastorne el juicio de un hombre y no le deje reflexionar en aquella verdad que, si no se debe

matar por no caer en pecado, viviendo en poder del que la cautivó; piense que le está bien el vivir para sufrir al mismo mundo, lleno a todas horas de tentaciones, y tales cuales se podían, viviendo, temer debajo la sujeción de un señor, y otras innumerables, sin las cuales no se vive en este mundo? ¿Para qué, pues, consumimos el tiempo en las acostumbradas exhortaciones, siempre que procuramos persuadir a los bautizados, o la integridad virginal, o la continencia vidual, o la fe del casto matrimonio, teniendo un atajo libre de todos los peligros de pecar, para que todos los que pudiésemos persuadir que se den muerte en acabando de recibir la remisión de sus pecados, los enviemos al Señor con las conciencias más sanas y más puras? Si alguno cree que puede ejecutar o persuadir esta doctrina, no sólo es ignorante, sino loco. ¿Con qué valor dirá a un hombre: Mátate, porque a tus pecados veniales acaso no añadas alguno grave viviendo, tal vez, en poder de un bárbaro o sensual, quien no puede decir sino con impiedad: Mátate, en estando absuelto de tus pecados, porque no vuelvas a caer en otro acaso más graves viviendo en un mundo tan engañoso, cercado de lazos y deleites, tan furioso, con tanto número de nefandas crueldades, y tan enemigo, con tantos errores y sobresaltos? Y si se dice que esto es maldad, sin duda lo es matarse, pues si pudiera haber alguna justa causa para hacerlo voluntariamente, ciertamente no habría otra más arreglada que ésta, y supuesto que ésta no lo es, luego ninguna hay para cometer un delito tan execrable

Y esto, ¡oh fieles de Jesucristo!, no amargue vuestra vida; si de vuestra honestidad acaso se burló el enemigo, grande y verdadero consuelo os queda si tenéis la segura conciencia de no haber consentido a los pecados de los que Dios permitió pecasen en vosotros.

Y si acaso preguntáis por qué permitió Dios tan horribles crímenes, diré con el Apóstol: «Alta es, sin duda, y que se pierde de vista la providencia del Autor y Gobernador del mundo, incomprensibles sus juicios e investigables sus ideas y caminos». Con todo, preguntádselo fielmente y examinad vuestras conciencias, no sea que os hayáis engreído demasiado por la gracia de la virginidad y continencia, o por el privilegio de la castidad, y llevadas de la complacencia de las humanas

alabanzas, envidiéis también esta prerrogativa a otras. No acuso lo que ignoro, ni oigo lo que a la pregunta os responden vuestros corazones. No obstante, si respondieren que es así, no debéis maravillaros que hayáis perdido la fama con que pretendíais conquistar los corazones de los hombres, si os ha quedado lo que no se pueden manifestar a los hombres, que es el pudor. Si no consentisteis con los que pecaron con vosotras, a la gracia divina, para que no se, pierda, se le añade el divino favor, y a la humana gloria para que no se la estime ni aprecie sucede el humano baldón. En lo uno y lo otro os podéis consolar las pusilánimes, pues por un lado fuisteis probadas y por otro castigadas, por uno justificadas y por otro enmendadas; pero a las que su corazón, preguntado, les responde que jamás se ensoberbecieron por el bien de la virginidad, o de la viudez o del casto matrimonio, y que no despreciaron, sino que se acomodaron con las humildes, alegrándose con temor y respeto por la merced que Dios les había concedido, y no envidiando a ninguno la excelencia de otra santidad y castidad igual o más excelente, antes bien, sin hacer caso de la humana gloria, que suele ser tanto mayor cuanto el bien que pide la alabanza es más raro y singular, habían deseado que fuese mayor el número de éstas que no el que entre pocas fuesen ellas las más ilustres.

Tampoco las que fueron tales, si acaso a algunas de ellas lastimó su honra la bárbara licencia, deben irritarse contra la divina permisión, ni crean que por esto no cuida Dios de estas cosas, porque permite lo que ninguno comete impunemente. De estos pecados, los unos, como contrapeso de nuestros torpes apetitos, se nos perdonan en la vida presente por oculto juicio de Dios, pero otros se reservan para el último y tremendo juicio, que será patente a todos los mortales; y acaso también estas señoras, a quienes asegura el testimonio de su conciencia de no haberse envanecido ni engraido por el bien de la castidad, padeciendo, no obstante, violencia en sus cuerpos, tenían oculta alguna flaqueza que pudiera degenerar en soberbia, si en aquella miserable forma escaparán de la humillación con que las sujetó la barbarie del vencedor.

Así como la muerte arrebató a algunos porque la malicia no les trastornase el juicio, así a éstas se les arrebató violentamente una cierta interior prerrogativa, para que la prosperidad no desvirtuase su modestia. A las unas y a las otras, que con respecto a su cuerpo les habían padecido afrenta alguna contra su honestidad, o eran ya soberbias, o acaso podrían ensoberbecerse si la violencia del enemigo no las hubiera tocado; pero esta acción no fue causa de perder la castidad, sino de recomendarles la humildad, proveyó Dios en lance tan crítico; de pronto remedió a la soberbia presente de las unas, y a la que amenazaba en lo sucesivo a las otras.

Sin embargo, no se debe omitir que algunas que padecieron violencia pudo ser creyesen que el bien de la continencia era bien exterior del cuerpo, y que se poseía incorrupto mientras no sufriese torpeza de alguno, y que no consistía únicamente en la constancia de la voluntad, que estriba en el favor divino para que sea santo el cuerpo y el espíritu, y, finalmente, que este bien no es de calidad que no se pueda perder, aunque le pe se a la voluntad. Del, cual error quizá salieron con la experiencia, porque, cuando consideran con qué conciencia sirvieron a Dios y con fe cierta, creen que a los que así sirven invocan de ningún modo puede desampararlos, y, por último, no dudan lo agradable que es a sus divinos ojos la castidad, observan al mismo tiempo es infalible consecuencia que en ninguna manera permitiría sucediesen semejantes infortunios a sus santos si por ellos pudieran perder la santidad e incorruptibilidad de costumbres que el mismo autor de la Naturaleza les concedió y aprecia en ellos.

Tienen, pues, todos los hijos del verdadero Dios su consuelo, no falaz ni fundado en la vana confianza de las cosas mudables, caducas y terrenas, antes más bien, pasan la vida temporal sin tener que arrepentirse de ella, porque en un breve transcurso se ensayan para la eterna, usando de los bienes terrenos como peregrinos, sin dejarse arrebatarse de sus ligeras representaciones y sufriendo con notable conformidad los males que prueban su constancia o corrigen su vida; pero los que se burlan de los suaves medios de que Dios se sirve para acrisolar nuestra justificación, diciendo al hombre perseguido cuando le ven rodeado de

calamidades temporales: «¿Adónde está tu Dios?», digan ellos, ¿adónde están sus dioses cuando padecen iguales infortunios, pues para eximirse de tales vejaciones, o acuden a su adoración, o pretenden que se deben adorar? Pero los atribulados por la mano poderosa constantemente responden: «Nuestro Dios, en todas partes y en todo lugar está presente, sin estar limitadamente encerrado en un solo lugar, pues es tan visible su omnipotencia, que puede hallarse presente estando oculto y ausente sin moverse.

Este gran Señor, siempre que nos lastima con calamidades y adversidades, lo hace, o por examinar el grado en que se hallan nuestros méritos, o para castigar nuestras culpas, teniéndonos preparado el premio eterno por haber sufrido con constancia estos temporales Infortunios; pero, ¿quién sois vosotros para que yo me entregue a raciocinar con vosotros ni de vuestros dioses, cuanto más de mi Dios, que es terrible sobre todos los dioses, porque todos los dioses de los gentiles son demonios, y sólo el Señor crió los Cielos?»

Si viviera aquel insigne Escipión Násica, que fue ya vuestro pontífice (a quien, al mismo tiempo que estaba más encendida la segunda guerra Púnica, burlando la República una persona de la más excelente bondad para recibir la madre de los dioses que transportaban de Frigia, le escogió unánimemente todo el Senado para desempeñar este honorífico encargo), este ínclito héroe, el grande Escipión, digo, cuyo mismo rostro no os atreveríais a mirar, él reprimiría vuestra altanería. Porque, pregunto, si queréis que os diga mi sentir: cuando os veis afligidos con las adversidades, ¿acaso os quejáis por otro motivo de los tiempos cristianos, sino porque apetecéis tener seguros y libres de temores vuestros deleites, vuestros apetitos, y entregaros a una vida viciosa, sin que en ella se experimente molestia ni pena alguna? Y la razón es obvia y convincente, porque vosotros no deseáis la paz y abundancia de bienes para usar de ellos honestamente, es decir, con sobriedad, frugalidad y templanza, sino para buscar con inmensa prodigalidad infinita variedad de deleites, y lo que sucede entonces es que, con las prosperidades, renacen en la vida y las costumbres unos males e infortunios tan

intolerables, que hacen más estragos en los corazones humanos que la furia irritada de los enemigos más crueles.

Aquel Escipión, vuestro pontífice máximo, aquel grande hombre; superior en bondad a todos los patricios romanos, según el juicio del Senado, temiendo en vosotros esta calamidad, resistía a la destrucción de Cartago, émula y competidora en, aquella época del pueblo romano, contradiciendo a Catón, cuyo dictamen era se destruyese temeroso del ocio y de la seguridad, que es enemiga de los ánimos flacos, y viendo que era importante y necesario el miedo, como tutor idóneo de la flaqueza infantil de sus ciudadanos; mas no se engañó en este modo de pensar, porque la experiencia acreditó cuán cierto era lo que exponía, pues, destruida Cartago, esto es, habiendo ya sacudido y desterrado de sus ánimos el terror que tenía amedrentados a los romanos, inmediatamente se sucedieron tan crecidos males, nacidos de las prosperidades, que; rota la concordia primeramente con las sediciones populares, crueles y sangrientas, después, enlazándose unas revoluciones con otras, con las guerras civiles, se hizo tanto estrago, se derramó tanta sangre, creció tan insensiblemente la bárbara crueldad de las prescripciones y robos, que aquellos mismos ínclitos romanos que, viviendo moderadamente, temían recibir algún daño de sus enemigos, perdida la moderación y la inocencia de costumbres, vinieron a padecer terribles infortunios, ejecutados por la fiera mano de sus propios ciudadanos; finalmente, el insaciable apetito de reinar, que entre los otros vicios comunes a todos los hombres ocupaba el primer lugar, especialmente en los corazones de los romanos, después que salió con victoria respecto de muy pocos, y éstos no muy poderosos, al fin, habiendo quebrantado las fuerzas de los demás, los vino a oprimir también con duro yugo de la servidumbre.

Y ¿cómo había de aquietarse este deseo en aquellos ánimos soberbios, sino hasta el instante mismo en que con la continuación de los honores acabase de llegar la potestad real que a todos sujetase? Lo cierto es que no hubiera habido posibilidad para continuar tales dignidades, sino prevaleciera la ambición. Tampoco hubiera dominado la ambición si no fuera porque ya Roma estaba

estragada con la abundancia de riquezas, deleites y festines; es innegable que el pueblo llegó a ser codicioso y vicioso en su trato y regalo por las propiedades pasadas, como sentía prudentemente el insigne Nasica, cuando era de dictamen que no se destruyese la ciudad más populosa, más fuerte y más poderosa de los enemigos, a fin de que el terror refrenase el apetito, y, moderado éste, no excediese en sus regalos y deleites; templados éstos no creciese la codicia, y, atajados estos vicios, floreciese y se fomentase la virtud, importante para la existencia del poder romano, permaneciendo y conservándose consiguientemente la libertad que, naturalmente, había de seguir a esta virtud.

De estos principios y del aplaudido amor a la patria procedió lo que el mismo pontífice máximo (escogido por el Senado unánimemente como el varón más insigne en bondad) impidió para evitar graves inconvenientes, y fue que, teniendo resuelto el Senado fabricar un amplio teatro, puso en juego toda su elocuencia para persuadir que no debía ejecutarse, haciendo ver a aquel respetable Congreso en un enérgico discurso no era conveniente permitiesen el que se introdujesen paulatinamente en las varoniles costumbres de su patria los deleites, sensualidades y regalos de Grecia, y menos, consintiesen en que una peregrina superfluidad y fausto se estableciese, pues no serviría más que para destruir y corromper el valor y virtud romana.

Fue tan eficaz el raciocinio de Nasica y tanta impresión hizo en los ánimos de los magistrados, que, movidos de sus poderosas razones, ordenaron los senadores que de allí adelante no se pusiesen los bancos o escaños que entonces solían poner en lugar de teatro y acostumbraban a usar para ver los juegos. ¿Con cuánta diligencia hubiera desterrado, Nasica de Roma los juegos escénicos si se hubiera atrevido a oponerse a la autoridad de los que él tenía por dioses y no sabía que eran demonios? Y, en caso que lo supiese, creía que primero debía aplacarles con las funciones que menospreciarles, pues en estos tiempos aún no se había declarado ni predicado a las gentes la doctrina del Cielo, la cual, purificando el corazón con la fe, pudiera enderezar el afecto humano para procurar con humildad las cosas celestiales librándole al mismo tiempo de la sujeción de los demonios

Con todo, sabed los que ignoráis, y advertid los que disimuláis no saberlo y murmuráis contra el que os vino a librar de vuestra esclavitud, que los juegos escénicos, espectáculos de torpezas y vivo retrato de la humana vanidad, se instituyeron primeramente en Roma, no por los vicios de los hombres, sino por mandato de vuestros dioses. Ciertamente fuera más tolerable que dieseis honor y culto divino a aquel esclarecido Escipión, que no el que adoraseis semejantes dioses, cuando éstos no eran mejores que su pontífice. Advertid y escuchad, si el juicio, trastornado tiempo ha con los errores que ha bebido en el maternal pecho, os deja considerar algún punto que sea conforme a razón. Los dioses, para aplacar la pestilencia de los cuerpos, mandaron que se les hiciesen los juegos escénicos; y vuestro pontífice, porque se preservasen de la infección de los ánimos, estorbó el que se edificase el teatro. Si os quedó en el entendimiento alguna luz con que conozcáis, podéis preferir el ánimo al cuerpo; elegid a quien habéis de adorar.

Aquella decantada pestilencia de los cadáveres no cesó tampoco entonces, a pesar de observar fielmente las fiestas prescritas; por cuanto en un pueblo belicoso y acostumbrado de antemano a solos los juegos circenses, no sólo se introdujeron la delicadeza y la lascivia de los juegos escénicos, sino que, observando la perspicaz astucia de los malignos espíritus que aquel contagio, había de cesar, llegado su total complemento, procuró con esta ocasión enviarles otro mucho más grave (que es la, que principalmente les agrada), no en los cuerpos, sino en las costumbres, el cual cegó con tan oscuras tinieblas los ánimos de los miserables y los estragó con tan reiteradas torpezas, que, aún al presente (que será quizá increíble si viniere a noticia de nuestros descendientes), después de destruida Roma, los que estaban atacados de aquella enfermedad contagiosa, y huyendo de ella pudieron llegar a Cartago, cada día concurren a porfía a los teatros, por el ansia y desatino de ver estos juegos.

¡Oh juicios sin juicio! ¡Qué error!, o, por mejor decir, ¡qué furor es éste tan grande, que llorando vuestra ruina -según he oído las naciones orientales y haciendo públicas demostraciones de sentimiento y tristeza las mayores ciudades que hay

en las partes más remotas de la tierra, vosotros busquéis aún los teatros, entréis en ellos hasta llenarlos del todo, y ejecutéis mayores desvaríos que antes! Esta ruina e infección de los ánimos, este estrago de la bondad y de la virtud, es lo que temía en vosotros el ínclito Escipión cuando prohibía severamente que se edificaran teatros; cuando examinaba en su interior que las prosperidades fácilmente estragarían vuestros corazones, y cuando quería que no vivieseis seguros del terror de vuestros enemigos, porque no tenía aquel celebrado héroe por feliz la República que tenía los muros de pie y las costumbres por el suelo. Pero en vosotros pudo más la ingeniosa astucia y seducción de los impíos demonios que las providencias justas de hombres sensatos, de donde se infiere necesariamente que los males que hacéis no queréis imputároslos a vosotros; pero los que padecéis los imputáis a los tiempos cristianos, ya que en la época de la seguridad no pretendéis la paz de la República, sino la libertad de vuestros vicios, los que no pudisteis enmendar con las adversidades, porque ya vuestro corazón estaba pervertido con las prosperidades.

Quería Escipión que os pusiera miedo el enemigo para que no cayeseis en el vicio, y vosotros, aún hollados y abatidos por el enemigo, no quisisteis desistir del vicio, perdisteis el fruto de la tribulación, habéis venido a ser miserables y quedado contagiados con vuestros pasados excesos; y, con todo, si lográis el vivir, debéis creer es por singular merced de Dios, que, con perdonaros, os advierte que os enmendéis haciendo penitencia. Por último, hombres ingratos, debéis estar persuadidos íntimamente que este gran Dios usó con vosotros la grande misericordia de libraros de la furia, del enemigo amparándoos bajo el nombre de sus siervos o en lugares y oratorios de sus mártires, adonde os acogíais y salvabais vuestras vidas.

Refieren que Rómulo y Remo hicieron un asilo o lugar privilegiado adonde cualquiera que se acogiese fuese libre de cualquier daño o pena merecida, procurando con este ardid acrecentar la población de la ciudad que fundaban; maravilloso ejemplo precedió a la presente ruina para que sobre él se aumentase la gloria de Jesucristo, y los que arruinaron a Roma hicieron lo mismo que habían

antes establecido sus fundadores, pero con esta diferencia: que éstos lo ejecutaron para suplir el número de sus ciudadanos, que era muy escaso, si había de formarse una población tan numerosa como apetecían, y aquellos igualmente lo practicaron por conservar el considerable número de hombres que había en ella. Responda a sus contrarios la familia redimida con la sangre de Jesucristo, y su peregrina ciudad, si más copiosa y cómodamente pudiere, estas y otras cosas semejantes.

Pero acuérdesse que entre estos sus amigos hay algunos ocultos que han de ser ciudadanos suyos; porque no juzgue es sin fruto, aun mientras conversa con ellos, que sufra a los que la aborrecen y persiguen hasta que finalmente se declaren y manifiesten; así como en la Ciudad de Dios, mientras es peregrina en el mundo, hay algunos que gozan al presente en ella de la comunión de los sacramentos, los cuales, sin embargo, no se han de hallar con ella en la patria eterna de los Santos, y de éstos unos hay ocultos y otros descubiertos, quienes con los enemigos de la religión no dudan en murmurar contra Dios, cuyo sacramento traen, acudiendo unas veces en su compañía a los teatros, y otras con nosotros a las iglesias. Pero de la enmienda aún de algunos de éstos con más razón no debemos perder la esperanza, pues entre los mismos enemigos declarados vemos que hay encubiertos algunos amigos predestinados sin que ellos mismos lo conozcan; porque estas' dos ciudades en este siglo andan confusas y entre sí mezcladas, hasta que se distinga en el juicio final, de cuyo nacimiento, progresos y fin, con el favor de Dios, diré lo que me pareciere a propósito para mayor gloria de la Ciudad de Dios, la cual campeará mucho más cotejada con sus contrarios.

Pero todavía me quedan que decir algunas razones contra los que atribuyen las pérdidas de la República romana a nuestra religión, porque les prohíbe ésta que sacrifiquen a sus dioses; referiré también cuántas calamidades me pudieren ocurrir, o cuántas me parecieren dignas de referirse, que padeció aquella ciudad, o las provincias que estaban debajo de su Imperio, antes que se prohibiesen sus sacrificios. Todas las cuales, sin duda, nos las atribuyeran si tuvieran entonces, o noticia de nuestra religión, o les prohibiera así sus sacrílegos sacrificios. Después

manifestaré cuáles fueron sus costumbres y por qué causa quiso, el verdadero Dios -en cuya mano están todos los imperios- ayudarles para acrecentar el suyo, y cómo en nada favorecieron los que ellos tenían por sus dioses, antes por el contrario, cuánto daño les causaron con sus engaños. Últimamente, hablaré contra los que, refutados y convencidos con argumentos insolubles, procuran defender la adoración de los dioses, no por la utilidad que se saca de ellos en vida, sino por la que se espera después de la muerte.

En la cuestión si no me engaño, habrá mucho más en que entender, y será digna de que se trate con mayor esmero, de modo que en ella vengamos a disputar contra los filósofos, y no cualesquiera, sino contra los que entre ellos son de mejor fama y nombre, y concuerdan en muchas cosas con nosotros; es a saber, en la inmortalidad del alma, en que el verdadero Dios creó al mundo y en la admirable Providencia con que gobierna todo lo que creó; mas porque es justo que los refutemos también en los puntos que opinan contra nosotros, no dejaré tampoco de dar satisfacción a esta parte, para que, refutadas las impías contradicciones conforme a las fuerzas que Dios me diere, presentemos la Ciudad de Dios y la verdadera religión, mediante la cual se nos promete con verdad la eterna bienaventuranza. Así con esto concluyo este libro, para que lo que tenemos dispuesto lo comencemos en un nuevo libro.

“La Ciudad del Sol” Tomasso Campanella (Fragmentos) ¹⁶

Corría el año de 1623, cuando, encontrándose encarcelado en el Castillo de Nápoles, el filósofo italiano Giovanni Doménico Campanella (1568-1639), escribió la obra que aquí presentamos: La ciudad del Sol. Giovanni Doménico, había cambiado su nombre por el de *Fray Tommaso*, cuando ingresó al convento de Santo Domingo, en donde estudió filosofía y teología, siendo consagrado sacerdote.

Gracias a una atenta lectura de La ciudad del Sol podemos percatarnos de que su autor era una persona versada en conocimientos esotéricos. Pues, existen muchos elementos en esta obra que nos llevan a afirmar que Tommaso Campanella, sin duda había pertenecido a algún grupúsculo hermético en donde se estudiaban y discutían *conocimientos ocultos*, catalogados por las autoridades eclesiásticas como *herejías* e implacablemente perseguidos y condenados por la Santa Inquisición.

Se dice que en 1589, *Fray Tommaso*, en compañía de un rabino judío, se introdujo en el estudio del *naturalismo* y el *hermetismo*. Quizá, reflejo de aquellos estudios lo sería su primera obra, *Philosophia sensibus demonstrata*, misma que terminaría siendo condenada por las autoridades eclesiásticas, conduciendo a Campanella a un proceso bajo los cargos de herejía y demonismo, lo que finalmente le traería como consecuencia el terminar siendo encarcelado por orden de la Santa Inquisición.

Pero la agitada vida de *Fray Tommaso* no terminaría ahí, sino que al participar, en Calabria, en una conjura contra las autoridades españolas buscando la implantación de una *República perfecta*, sería nuevamente detenido y procesado bajo los cargos de rebelión y herejía, siendo en 1602 condenado a cadena perpetua, pena que debería de cumplir en el Castillo de Nápoles. Veintisiete años duraría en prisión hasta que finalmente una orden papal lo liberó. Y sería precisamente durante ese largo encarcelamiento que escribiría, entre otras, su

obra cumbre, *Civitas solis, poetica idea Republicae philosophicae* (La ciudad del Sol).

Leer esta obra es una auténtica delicia, puesto que aparte de lo que podemos interpretar ahora como vaciladas esotéricas -con todo respeto hacia quienes las toman en serio- con que *engalana* Campanella su ensayo, deja ver en el mismo un conjunto de valores muy propios de la época -principios del siglo XVII-, además de unas cómicas ideas sobre el sexo y las relaciones entre hombres y mujeres, así como del rol que a cada parte corresponde en el desarrollo comunitario cotidiano.

Particularmente es relevante las repetidas referencias que hace, condenándole, del *nicolaísmo*, esto es, la práctica prevaleciente entre el clero medieval que justificaba la cohabitación carnal de sacerdotes con varias mujeres, así como la importancia que le da a las influencias de los astros en la vida terrenal.

Así pues, leer La ciudad del Sol resulta muy interesante desde varios puntos de vista permitiendo pasar momentos sumamente entretenidos, ello independientemente de los elementos con los que el lector puede enriquecerse profundizando en varios aspectos de la obra.

GRAN MAESTRE.-Explícame la configuración de esta *Ciudad* y su forma de gobierno.

Configuración y estructura de la *Ciudad*.

ALMIRANTE.- En el centro de una vastísima llanura surge una elevada colina, sobre la cual descansa la mayor parte de la *Ciudad*. Sin embargo, sus numerosas circunferencias se extienden mucho más allá de las faldas del monte, de modo que el diámetro de la *Ciudad* tiene dos o más millas, y siete el recinto Íntegro. Mas, por el hecho de encontrarse edificada la *Ciudad* sobre una colina, su capacidad es mayor que si estuviera en una llanura. Se halla dividida en siete grandes círculos o recintos, cada uno de los cuales lleva el nombre de uno de los siete planetas. Se pasa de uno a otro recinto por cuatro corredores y por cuatro

puertas, orientadas respectivamente en dirección de los cuatro puntos cardinales. La *Ciudad* está construída de tal manera que, si alguien lograre ganar el primer recinto, necesitaría redoblar su esfuerzo para conquistar el segundo; mayor aún, para el tercero. Y así sucesivamente tendría que ir multiplicando sus fuerzas y empeños. Por consiguiente, el que quisiera conquistarla, tendría que atacarla siete veces. Mas yo opino que ni siquiera podría ocupar el primero de ellos: tal es su anchura, tan lleno está de terraplenes y tan defendido con fortalezas, torres, máquinas de guerra y fosos.

Cuando traspasé la puerta que mira al Septentrión (la cual está revestida de hierro y construída en forma tal que puede levantarse, bajarse y cerrarse cómoda y seguramente, corriendo para ello, con maravilloso arte, resortes que penetran hasta el fondo de resistentes jambas), vi un espacio llano, de sesenta pasos de extensión, entre la primera y la segunda pared. Desde allí se contemplan inmensos palacios, unidos tan estrechamente entre sí a lo largo del muro del segundo círculo que puede decirse que forman un solo edificio. A la mitad de la altura de dichos palacios surge una serie de arcadas que se prolongan a lo largo de todo el círculo, sobre las cuales hay galerías y se apoyan en hermosas columnas de amplia base que rodean casi totalmente el subpórtico, como los peristilos o los claustros de los monjes. Por abajo, únicamente son accesibles por la parte cóncava del muro interior. Por ella se penetra a pie llano en las habitaciones inferiores, mientras que para llegar a las superiores hay que subir por escaleras de mármol que conducen a unas galerías interiores.

Desde éstas se llega a las partes más altas de los edificios, que son hermosas, poseen ventanas en la parte cóncava y en la parte convexa de los muros y se distinguen por sus livianas paredes. El muro convexo, es decir, el exterior, tiene ocho palmos de espesor; el cóncavo, tres; el intermedio, uno o casi uno y medio. Se llega después a la segunda llanura, que es unos tres pasos más estrecha que la primera. Entonces se divisa el primer muro del segundo círculo, adornado en su parte interior y superior con galerías análogas a las del primero. En la parte interna hay otro muro que rodea los palacios y posee unos segundos balcones y peristilos

semejantes, sostenidos por columnas. En la parte de arriba tiene excelentes pinturas en el lugar en que las puertas sobresalen de las habitaciones superiores. Y así, a través de parecidos círculos y dobles muros que rodean los palacios, adornados de galerías situadas en la parte exterior y sostenidas por columnas, se llega, caminando siempre por terreno llano, a la parte última de la *Ciudad*. Sin embargo, cuando se entra por las puertas de cada uno de los círculos (las cuales son dos, a saber, una del muro exterior y otra del interior), hay que subir escalones, pero contruídos de tal manera que apenas es perceptible la subida, porque se camina en sentido transversal y además los escalones distan muy poco unos de otros. En la cima del monte hay una llanura muy extensa, en cuyo centro surge un templo admirablemente contruído.

GRAN MAESTRE.-Sigue, sigue. Vivamente te lo ruego.

Configuración del templo en su parte superior.

ALMIRANTE.- El templo es completamente redondo y no está rodeado de muros, sino que se apoya en gruesas columnas, bellamente decoradas. La bóveda principal, admirablemente contruída y situada en el centro o polo del templo, posee una segunda bóveda, más alta y de menor dimensión, dotada de un respiradero, próximo al altar que es único y se encuentra rodeado de columnas en el centro del templo. Este último tiene más de trescientos cincuenta pasos de extensión. En la parte externa de los capiteles de las columnas se apoyan unas arcadas que presentan un saliente de unos ocho pasos, cuyo exterior descansa a su vez en otras columnas adheridas a un grueso y resistente muro de tres pasos de altura. Entre este muro y las antedichas columnas están las galerías inferiores, bellamente pavimentadas. En la parte interna del muro, atravesado por numerosas y amplísimas puertas, hay unos asientos fijos, aunque en medio de las columnas interiores que sostienen el templo se encuentran también muchos y elegantes asientos portátiles. Sobre el altar se ve únicamente un globo grande en el que está dibujado todo el cielo, y otro que representa la Tierra. Además, en el techo de la bóveda principal están pintadas y designadas con sus propios nombres todas las

estrellas celestes, desde la primera hasta la sexta magnitud. Tres versículos explican la influencia que cada una de ellas ejerce en los sucesos de la tierra. Los polos y los círculos mayores y menores hállanse indicados en el templo según su propio horizonte, pero inacabados porque falta muro en la parte de abajo. Sin embargo, parecen completarse relacionándolos con los globos existentes en el altar.

Descripción del templo y de las lámparas, según el modelo del universo trazado por Moisés.

El pavimento está adornado de piedras preciosas. Siete lámparas de oro, designadas con el nombre de los siete planetas, permanecen constantemente encendidas. La bóveda menor del templo está rodeada de algunas celdas, pequeñas y pulcras; y, después del espacio llano que hay sobre los claustros o arcadas de las columnas interiores y exteriores, encuéntrase otras muchas celdas, amplias y bien decoradas, donde habitan unos cuarenta y nueve sacerdotes y religiosos. En el punto más alto de la bóveda menor se destaca una bandera flotante que señala la dirección de los vientos (de los cuales conocen hasta treinta y seis). Según el viento reinante, saben las condiciones atmosféricas y los cambios que en el mar y en la tierra sobrevendrán, dentro de su propio clima. En el mismo lugar, y debajo de la bandera, se advierte un cuaderno escrito con letras de oro.

GRAN MAESTRE.- Te suplico, hombre generoso, que me expongas la forma de gobierno por la que se rigen los habitantes de la *Ciudad del Sol*, pues desde hace tiempo estoy deseando que llegues a este punto.

Idea del gobierno.

ALMIRANTE.- El jefe supremo es un sacerdote, al que en su idioma designan con el nombre de *Hob*; en el nuestro, le llamaríamos *Metafísico*. Se halla al frente de todas las cosas temporales y espirituales. Y en todos los asuntos y causas su decisión es inapelable.

Funciones encomendadas a cada uno de los triunviros.

Le asisten tres jefes adjuntos, llamados *Pon*, *Sin* y *Mor*, palabras que en nuestra lengua significan respectivamente *Poder*, *Sabiduría* y *Amor*.

El Poder tiene a su cargo lo relativo a la guerra y a la paz, así como también al arte militar. Después de *Hoh*, él es la autoridad suprema en los asuntos bélicos. Dirige a los magistrados militares y a los soldados, y vigila las municiones, las fortificaciones, las construcciones, las máquinas de guerra, las fábricas y a cuantas personas intervienen en todos estos menesteres.

Funciones encomendadas al triunviro *Sabiduría*.

A la *Sabiduría* compete lo concerniente a las artes liberales y mecánicas, las ciencias y sus magistrados, los doctores y las escuelas de las correspondientes disciplinas. A sus órdenes se encuentran tantos magistrados como ciencias. Hay un magistrado que se llama *Astrólogo* y además un *Cosmógrafo*, un *Aritmético*, un *Geómetra*, un *Historiador*, un *Poeta*, un *Lógico*, un *Retórico*, un *Gramático*, un *Médico*, un *Filósofo*, un *Político* y un *Moralista*. Todos ellos se atienen a un único libro, llamado *Sabiduría*, en el que con claridad y concisión extraordinarias están escritas todas las ciencias. Este libro es leído por ellos al pueblo, a la manera de los Pitagóricos.

Fácil aprendizaje de las ciencias por medio de pinturas murales.

La *Sabiduría* hizo adornar las paredes interiores y exteriores, inferiores y superiores, con excelentes pinturas que en admirable orden representan todas las ciencias. En los muros exteriores del templo y en las cortinas que se bajan cuando el sacerdote habla, a fin de que su voz no se pierda, están dibujadas todas las estrellas. Sus virtudes, magnitudes y movimientos aparecen expresados en tres versículos.

En la parte interna del muro del primer círculo se hallan representadas todas las figuras matemáticas. Su número es mucho mayor que el de las inventadas por

Arquímedes y Euclides. Su magnitud está en proporción con la de las paredes; y una breve explicación, contenida en un verso alusivo a cada una de ellas, da a conocer su significado. Hay también definiciones, proposiciones, etc.

En la parte externa de la pared del mismo círculo encuéntrase en primer término una descripción, íntegra y al mismo tiempo detallada, de toda la Tierra. Esta descripción va seguida de las pinturas correspondientes a cada provincia, en las cuales se indican brevemente los ritos, las leyes, las costumbres, los orígenes y las posibilidades de sus habitantes. Encima del lugar que ocupa el alfabeto de la *Ciudad del Sol*, se ven los alfabetos de todas las provincias.

En el interior del segundo círculo, o sea, de las segundas habitaciones, están pintadas todas las clases de piedras preciosas y vulgares, de minerales y de metales, incluyendo también algunos trozos de metales auténticos. Cada uno de estos objetos va acompañado de dos versículos que contienen la adecuada explicación. En el exterior del mismo círculo están dibujados todos los mares, ríos, lagos y fuentes que hay en el mundo, así como también los vinos, aceites y todos los licores con indicación de su procedencia, cualidades y propiedades. Sobre las arcadas se encuentran ánforas adosadas al muro y llenas de diversos licores, que datan de cien o de trescientos años y se usan como remedios de diversas enfermedades. Otros versículos explican las figuras relativas al granizo, la nieve, el trueno y todos los fenómenos que acontecen en la atmósfera. Las habitantes de la *Ciudad del Sol* saben también producir artificialmente dentro de una habitación todos los fenómenos meteorológicos, es decir, los vientos, las lluvias, los truenos, el arco iris, etc.

En la parte interna del tercer círculo se hallan representadas todas las especies de árboles y hierbas, algunas de las cuales se conservan vivas dentro de vasos colocados sobre las arcadas de la pared exterior y van acompañadas de explicaciones indicando el lugar en que fueron encontradas, sus propiedades, aplicaciones y semejanzas con las cosas celestes, con los metales, con las partes del cuerpo humano y con los objetos del mar, sus diferentes usos en medicina,

etc. En la parte externa se ven todas las especies de peces, así de río como de lago o de mar, sus costumbres, cualidades, modo de reproducirse, de vivir y de criarse; sus aplicaciones en la naturaleza y en la vida; y, finalmente, sus relaciones con las cosas celestes y terrestres, producidas natural o artificialmente. Tan es así que me quedé asombrado al ver peces en forma de obispo, cadena, coraza, clavo, estrella, miembro viril, etc., constituyendo copias perfectas de todas aquellas cosas que entre nosotros existen. Encuéntrase también erizos, conchas, ostras, etc. En fin, allí está admirablemente descrito y explicado todo lo que el mundo de las aguas contiene digno de mención.

En el interior del cuarto círculo están pintadas todas las especies de aves, sus cualidades, tamaño, costumbres, colores, vida, etc., incluso el *ave Fénix*, que ellos consideran absolutamente real. En la parte externa del mismo círculo se muestran todas las clases de reptiles, serpientes, dragones, gusanos, insectos, moscas, mosquitos, tábanos, escarabajos, etc., con sus especiales propiedades, virtudes, venenos, usos, etc., y todos ellos en número mucho mayor del que podemos imaginar.

En el interior del quinto círculo se encuentran los animales más perfectos de la tierra en cantidad tal que produce asombro y de los cuales nosotros no conocemos ni la milésima parte. Por ser muy numerosos y de gran tamaño, están pintados también en la parte exterior de dicho círculo. ¡Oh! ¡Cuántas especies de caballos podría describirte ahora! Mas quédese para los doctos el explicar la belleza de las figuras.

En la parte interna del sexto círculo están representadas todas las artes mecánicas, sus instrumentos y el diferente uso que de ellas se hace en las diversas naciones. Cada una ocupa el lugar que le corresponde según su peculiar importancia y lleva la explicación adecuada. A su lado figura el nombre del inventor. En la parte externa están todos los inventores de ciencias y de armas, así como también los legisladores. Entre ellos vi a Moisés, Osiris, Júpiter, Mercurio, Licurgo, Pompilio, Pitágoras, Zamolhim, Solón, Caronte, Foroneo y otros

muchos. Incluso tienen dibujado a Mahoma, pero le consideran como legislador falaz y vil. En lugar prominente vi la imagen de Jesucristo y las de los doce Apóstoles, a los que consideran dignos de toda veneración, estimándolos superiores a los hombres. En la parte inferior de los pórticos contemplé las figuras de César, Alejandro, Pirrón, Aníbal y otros héroes, principalmente romanos, ilustres así en la guerra como en la paz. Y cuando, lleno de asombro, les pregunté por qué conocían nuestra historia, me respondieron que ellos sabían todas las lenguas y que a tal fin enviaban constantemente a todas las partes del mundo exploradores y delegados para conocer las costumbres, el poder, el régimen, las historias y las cosas, buenas y malas, de las naciones, con el objeto de que luego informasen de ello a su nación. Semejante instrucción los deleita sobremanera. He sabido que los chinos inventaron, antes que nosotros, la pólvora y la imprenta. Hay Maestros dedicados a explicar las pinturas, los cuales acostumbran a los niños a aprender todas las ciencias sin esfuerzo y como jugando. El método empleado por ellos es el histórico, hasta que los niños llegan a la edad de diez años.

Funciones encomendadas al triunviro *Amor*.

En primer lugar, el *Amor* tiene a su cargo todo lo concerniente a la procreación, a fin de que hombres y mujeres se unan entre sí en condiciones tales que engendren una excelente prole. Se mofan de nosotros que, preocupándonos afanosamente de la cría de perros y de caballos, descuidamos por completo la procreación humana. Al *Amor* está encomendada también la educación de los hijos, el arte de la farmacia, la siembra y recolección de legumbres y de frutos, la agricultura, la ganadería, las provisiones alimenticias, el arte culinario y, en fin, todo lo referente al alimento, al vestido y a la unión carnal. A las órdenes del *Amor* se encuentran numerosos Maestros y Maestras consagrados a las mencionadas ocupaciones.

En la dirección de las referidas funciones los triunviros (el *Poder*, la *Sabiduría* y el *Amor*) proceden de acuerdo con el *Metafísico*, sin el cual nada se hace. Todos los

asuntos de la República están encomendados a los cuatro, quienes obran de consuno, pues el deseo del *Metafísico* es secundado por los demás.

GRAN MAESTRE.- Ahora, amigo mío, dime si los magistrados, los oficios, los cargos, la educación y todo su género de vida es propio de una República, de una monarquía o de una aristocracia.

Origen y necesidad de la República ideal.

ALMIRANTE.- Este pueblo llegó desde la India a la *Ciudad del Sol*, huyendo de las inhumanidades de los magos, de los piratas y de los tiranos que desolaban aquel país y decidieron vivir en común con arreglo a principios filosóficos. Aunque en su país de origen no está establecida la comunidad de mujeres, ellos la adoptaron por ajustarse a la norma fundamental de que todo debía ser común y que solamente la autoridad de los magistrados debía regular su justa distribución. Las ciencias, las dignidades y los placeres son de tal manera comunes que nadie puede apropiarse cosa alguna.

Ellos dicen que la propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee a título exclusivo casa, hijos y mujeres. De aquí surge el amor propio, pues cada cual aspira a enriquecer a sus hijos, encumbrarlos a los más altos puestos y convertirlos en herederos de cuantiosos bienes. Para conseguirlo, los poderosos y los descendientes de noble linaje defraudan al erario público; los débiles, los pobres y los de origen humilde se tornan avaros, intrigantes e hipócritas. Por el contrario, una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a la colectividad.

En defensa de la República ideal y en contra de Aristóteles, véase la cuestión de los libros políticos del autor (Véase, Cuestiones sobre la República ideal, Séptima parte de esta obra).

GRAN MAESTRE.- Siendo esto así nadie querrá trabajar, pues, como ya hizo notar Aristóteles en contra de Platón, cada cual esperará que los demás trabajen para procurarle el sustento.

ALMIRANTE.- Yo nunca advertí que esto pudiera originar discusión alguna entre ellos. Antes bien, te aseguro que es casi inconcebible su amor a la patria. En esto aventajan a los romanos, que voluntariamente ofrecieron su vida en holocausto de su patria, tanto más cuanto mayor dejación hicieron de la propiedad. Estoy firmemente persuadido de que si los Hermanos, los Monjes y los Clérigos de nuestros días no se vieran arrastrados por el amor a sus parientes y amigos o por la ambición de lograr honras mayores, habrían conseguido mayor santidad y deseado menos la propiedad, mostrándose más caritativos para con todos, como lo eran en tiempo de los Apóstoles y aun hoy en día lo son muchísimos de ellos.

GRAN MAESTRE.- Esto parece haberlo dicho ya San Agustín. Pero, dime, entonces la amistad no existirá, puesto que no tienen favor alguno que hacerse entre sí.

ALMIRANTE.- Por el contrario, le conceden un máximo valor. En realidad, ninguno puede recibir regalos de los demás, pues la comunidad les concede cuanto necesitan. Y los *Magistrados* cuidan mucho de que nadie reciba más de lo que merece pero tampoco le falte nada de lo necesario. Sin embargo, la amistad se manifiesta entre ellos en caso de guerra o de enfermedad, en el aprendizaje de las ciencias, ayudándose con enseñanzas recíprocas o auxilios mutuos, y a veces también con alabanzas, palabras, servicios y lo necesario a cada cual. Todos los coetáneos se llaman hermanos unos a otros. Al cumplir los veintidós años, reciben el nombre de padres; antes de dicha edad, se denominan hijos.

Las injurias.

Los *Magistrados* vigilan celosamente, porque ninguno ofenda a los demás, rompiendo la fraternidad.

GRAN MAESTRE.- ¿De qué procedimiento se valen para conseguirlo?

ALMIRANTE.- En la *Ciudad del Sol* hay tantos *Magistrados* como entre nosotros virtudes. Uno de ellos se llama *Magnanimidad* y así respectivamente otros se denominan *Fortaleza, Castidad, Liberalidad, Justicia criminal y civil, Diligencia, Verdad, Beneficencia, Gratitud, Alegría, Ejercicio, Sobriedad, etc.*

Las acusaciones.

Es elegida para el correspondiente cargo de *Magistrado* aquella persona que desde su infancia se mostró en las escuelas más inclinada a la respectiva virtud. Y, como entre ellos no son posibles los latrocinios, los asesinatos, los estupros, los incestos, los adulterios, ni otros delitos que mutuamente nos echamos nosotros en cara, ellos se acusan de ingratitud, de malignidad (cuando alguien niega a otro la satisfacción debida), de pereza, de tristeza, de cólera, de chocarrería, de maledicencia y de mentira, delito este último que ellos detestan más que la peste. Los castigos más usuales consisten en privar al reo de la mesa común, del comercio carnal y de otros honores, durante el tiempo y en la medida que el juez estima oportunos para la enmienda.

ALMIRANTE.- Creo haberte dicho ya que todos los habitantes de la *Ciudad del Sol* se ejercitan en la técnica militar, la agricultura y el pastoreo. Todo ciudadano está obligado a conocer estas funciones, consideradas las más nobles. Sin embargo, quien conoce mayor número de artes es más estimado y se eleva a la categoría de *Maestro* en alguna de ellas al que demuestra mayores aptitudes. Las profesiones más fatigosas (como la del herrero, la del albañil, etc.) son las apreciadas. Nadie rehusa dedicarse a ellas, primero porque ya desde su nacimiento ha demostrado inclinación; y además porque, a causa de la distribución de los trabajos, nadie realiza una labor que perjudique al individuo, sino que por el contrario lo hace mejor. Las ocupaciones menos pesadas se encomiendan a las mujeres.

Todos están obligados a saber nadar; y a tal fin construyeron dentro y fuera de las murallas de la *Ciudad* unas piscinas situadas cerca de los manantiales. Se dedican muy poco al comercio pero conocen el valor de las monedas y fabrican dinero para que los delegados y exploradores puedan procurarse alimento en los países extraños. Procedentes de las diversas partes del mundo, llegan a la *Ciudad del Sol* mercaderes que compran los productos sobrantes en ella. Los ciudadanos del *Sol* se niegan a recibir dinero, pero aceptan en cambio mercancías de que carecen; y con frecuencia las compran también con monedas. Los niños de la *Ciudad del Sol* rompen a reír cuando ven que por tan poco precio les dan tan gran cantidad de mercancías. Más comprensivos, los viajeros no ríen. Para evitar que la *Ciudad* se corrompa al contacto con esclavos o extranjeros, trafican en los puertos, vendiendo los prisioneros de guerra o mandándolos fuera de la *Ciudad* a excavar fosos o a realizar trabajos pesados.

GRAN MAESTRE.- Aún no me has hablado de las ciencias y de los magistrados.

La elección de los magistrados. El gobierno y las asambleas.

ALMIRANTE.- Ya lo hice. Mas, para satisfacer tu gran curiosidad, añadiré algunas otras cosas. Cada novilunio y plenilunio reúnen la asamblea después del Sacrificio. Son admitidas a ella todas las personas mayores de veinte años. Se les va invitando, una a una, a exponer las deficiencias existentes en la República y a indicar qué magistrados cumplen bien su función y quiénes mal. Asimismo, se reúnen cada ocho días todos los magistrados: primero *Hoh* y con él el *Poder*, la *Sabiduría* y el *Amor*. Cada triunviro tiene bajo sus órdenes a tres magistrados, haciendo así un total de trece, a los que está encomendada la suprema dirección de las artes: al *Poder*, las funciones militares; a la *Sabiduría*, las ciencias; al *Amor*, el alimento, el vestido, la procreación y la educación. Asisten también a la reunión los instructores militares, así de los hombres como de las mujeres, es decir, los decuriones, los centuriones, etc. Allí se tratan todas las cuestiones que interesan a

la República y se eligen los magistrados anteriormente propuestos en la asamblea general. *Hoh* y los tres triunviros se reúnen diariamente en consejo para deliberar sobre lo que ha de hacerse. Corrigen, confirman y ejecutan las decisiones de la magna asamblea, atendiendo a todo lo necesario. En la elección no hay sorteo, a no ser que exista duda del partido que deban tomar. Siempre que el pueblo lo pide, todos los magistrados (a excepción de los cuatro primeros) son reemplazados, a no ser que ellos mismos, luego de celebrar una consulta entre sí, cedan su cargo a la persona tenida por más sabia, más inteligente y de costumbres más puras que ellos. Aman tanto a la República y son tan buenos y dóciles que gustosamente transmiten su cargo al más sabio y se convierten en sus discípulos.

Sin embargo, esto ocurre pocas veces. Los principales jefes de las ciencias están a las órdenes del triunviro *Sabiduría*, excepto el *Metafísico*, es decir, *Hoh*, quien preside todas las ciencias en su calidad de arquitecto y considera deshonroso ignorar cualquier cosa que los hombres puedan saber. Así pues, el triunviro *Sabiduría* tiene bajo sus órdenes al *Gramático*, al *Lógico*, al *Físico*, al *Médico*, al *Político*, al *Economista*, al *Astrólogo*, al *Astrónomo*, al *Geómetra*, al *Cosmógrafo*, al *Músico*, al *Previsor*, al *Aritmético*, al *Poeta*, al *Retórico*, al *Pintor* y al *Escultor*. Del triunviro *Amor* dependen el encargado de la procreación, el educador, el médico, el sastre, el agricultor, el pastor, el ganadero, el domesticador, el gran cocinero, el cebador, etc.

A las órdenes del triunviro *Poder* están el jefe de estrategia, el atlético, el herrero, el armero, el platero, el acuñador de monedas, el arquitecto, el instructor de los exploradores, el maestro de la caballería, el de la infantería y el de los caballos, el gladiador, el jefe de morteros, el hondero y el juez supremo. A las órdenes de cada uno de éstos se encuentran trabajadores especializados.

La causa de los males del mundo.

ALMIRANTE.- Los habitantes de la *Ciudad del Sol* reconocen que en el mundo hay mucha corrupción y que los hombres no se rigen por razones elevadas y

verdaderas. Los buenos son atormentados y desatendidos. Dominan los malos, aunque tal triunfo es denominado infelicidad, pues viene a ser una cierta aniquilación y ostentación de aparentar lo que en verdad no son, es decir, reyes, sabios, valientes, santos. De ahí deducen que en las cosas humanas surgen grandes perturbaciones por motivos ignorados. Al principio, casi se inclinaban a decir con Platón que en tiempos primitivos habían sufrido un cambio, en virtud del cual marchaban desde lo que hoy llamamos Occidente hasta lo que hoy se denomina Oriente, y que después caminaron en sentido contrario. Admitieron también la posibilidad de que las cosas del mundo estuvieran regidas por una divinidad de rango inferior y que esta dominación era permitida por el Dios supremo.

Hoy consideran necia tal afirmación; y más necio aún el sostener que al principio reinó Saturno con justicia; después, y menos justamente, Júpiter; y finalmente los restantes planetas, si bien confiesan que la edad del mundo está regulada por la serie de los planetas. Opinan que, a consecuencia de las mutaciones astrales, las cosas cambiarán profundamente al cabo de mil o mil seiscientos años.

Afirman que, al parecer, nuestra edad debe asignarse a Mercurio, aunque modificado por las grandes uniones y retornos de las anomalías dotadas de una fuerza fatal. Consideran también que el cristiano es feliz por contentarse con creer que tamaña perturbación procede del pecado de Adán. Opinan además que los padres transmiten a los hijos el castigo antes que la culpa; y que ésta revierte de los hijos a los padres porque descuidaron la procreación o la ejercitaron fuera de tiempo o de lugar, no se cuidaron de elegir y educar a los padres o instruyeron y enseñaron mal a los hijos.

Por esta razón, ellos cuidan atentamente la procreación y la educación, teniendo en cuenta que la pena y la culpa (así en los padres como en los hijos) redundan en perjuicio de la República. Afirman que en el momento presente todas las ciudades se encuentran llenas de miseria y, lo que es peor, llaman paz y felicidad a los mismos males por el hecho de no haber experimentado los bienes, hasta tal punto

que el mundo entero parece estar regido por el azar. Mas quien examina la constitución del universo y la anatomía del hombre (cosa que ellos estudian con frecuencia en los condenados a muerte), la de los planetas y la de los animales, así como también el uso de sus partes y partículas, se ve obligado a confesar en alta voz la sabiduría y providencia divinas. Por lo mismo, el hombre debe consagrarse enteramente a la religión y venerar siempre a su propio autor. Mas tal cosa no es posible sino a aquel que investiga y conoce las honras divinas, guarda sus mandamientos y pone en práctica la sentencia del filósofo: *No hagas a otro lo que no quieras para ti; y lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos*. De aquí se sigue que, así como nosotros exigimos dádivas y honores de los hijos y de todas aquellas personas a quienes hemos hecho pocos favores, mucho más debemos a Dios, de quien todo lo hemos recibido y por el cual y en el cual siempre somos todo lo que somos. Gloria pues, a Dios por los siglos de los siglos.

GRAN MAESTRE.- Teniendo presente el hecho de que quienes únicamente conocen la ley natural se aproximan tanto al cristianismo (el cual no añade a las leyes naturales más que los sacramentos, que ayudan para observarlas fielmente), yo saco de ello un argumento en favor de la religión cristiana, a saber, que es la más verdadera de todas y que, cuando desaparezcan los abusos, ha de dominar el mundo entero, como enseñan y esperan los más preelaros teólogos. Afirman que los españoles descubrieron un nuevo mundo (aunque su primer descubridor fue Colón, nuestro máximo héroe genovés) para que todas las naciones se congregaran bajo una misma bandera. Estos filósofos serán elegidos por Dios para dar testimonio de la verdad. Y, aunque nosotros obramos inconscientemente, somos instrumentos de Dios. Ellos buscan nuevas tierras por afán de oro y de riquezas, pero Dios persigue un fin más alto. El Sol tiende a quemar la tierra, no a producir plantas y hombres, pero Dios se sirve de tal ímpetu para producir aquellas cosas. Sea Él alabado y glorificado.

ALMIRANTE.- ¡Oh! ¡Si supieras cuántas cosas dicen sobre el siglo venidero, sacadas de la Astrología y de nuestros profetas! Afirman que en cien años nuestra

época contiene más hechos memorables que el mundo entero en cuatro mil; y que en este último siglo se han editado más libros que en los cincuenta anteriores. Hablan también de la maravillosa invención de la imprenta, de la pólvora y de la brújula, cosas éstas que constituyen otros tantos indicios e instrumentos de la reunión de todos los habitantes del mundo en un solo redil. Exponen igualmente cómo todo ello aconteció mientras tenían lugar grandes conjunciones en el triángulo de Cáncer y en el momento en que el ábside de Mercurio adelantaba a Escorpio, bajo la influencia de la Luna y de Marte con su poder para una nueva navegación, nuevos reinos y nuevas armas. Pero, cuando el ábside de Saturno entre en Capricornio, el de Mercurio en Sagitario y el de Marte en Virgo, después de las grandes primeras conjunciones, y tras la aparición de una nueva estrella en Casiopea, surgirá una nueva monarquía, se reformarán las leyes y las artes, se oirán nuevos profetas.

Según ellos, la nación santa se beneficiará de todos estos hechos. Mas antes será necesario arrancar y extirpar, para luego edificar y plantar ... Te ruego que me dejes partir pues tengo otras cosas que hacer. Pero debes saber que ellos han descubierto ya el arte de volar, única cosa que parecía faltar en el mundo. Para dentro de poco esperan inventar instrumentos de Óptica con los que descubrirán nuevas estrellas, e instrumentos acústicos por medio de los cuales se escuchará música celestial.

GRAN MAESTRE.- ¡Oh ...! Todo eso me agrada sobremanera. Pero, siendo Cáncer signo femenino de Venus y de la Luna, ¿cómo pudo mostrarse propicio en el aire, si es acuoso? ¿Y cómo saben y practican todo esto las estrellas? Todas las cosas han sido oportunamente preparadas y producidas por Dios. De aquí concluyo que los habitantes de la *Ciudad del Sol* astrologizan demasiado.

ALMIRANTE.- También me respondieron que Dios es inmediatamente la causa universal de todas las cosas, pero no con la inmediatez de la causa particular, sino como un principio y virtud universal. Cuando Pedro come, orina o roba, no es Dios quien come, orina o roba, aunque de Él proceda la esencia y virtud de comer, de

orinar y de robar, por ser Dios causa inmediata y anterior a toda otra pero menos particular que cualquiera causa susceptible de modificar la inmensidad de la acción divina.

GRAN MAESTRE.- ¡Oh! ¡Qué bien expresan lo mismo nuestros doctores escolásticos, sobre todo Santo Tomás! Éste (en la tercera parte de la Summa contra gentiles, Cap. 70 y en la segunda, dist. 37 y mejor aún en la cuestión primera, arts. 3 y 5 y en el opúsculo 9, cuestión 38) enseña que la causa universal obra con la inmediatez del principio, no con la del contacto, que es lo propio de la causa particular. Esta afirmación contradice la de los filósofos mahometanos, según los cuales la operación de la causa primera es más inmediata que la de la causa segunda. Prosigue.

ALMIRANTE.- Según ellos, Dios asignó a cada efecto futuro causas universales y particulares, de tal manera que las particulares no pueden actuar, si antes no actúan las universales. Una planta no florece si el Sol no la calienta de cerca. Las épocas proceden de las causas universales, es decir, de las celestes. Por eso, al actuar nosotros, lo hacemos bajo el influjo del cielo. Las causas libres se sirven del tiempo en su propio provecho y a veces también en las demás cosas. Con el fuego el hombre obliga a los árboles a florecer; con la lámpara ilumina su casa en ausencia del sol. Las causas naturales actúan en el tiempo. Por consiguiente, así como algunas cosas se hacen de día y otras de noche, unas en invierno y otras en verano, en primavera o en otoño (y ello tanto mediante las causas libres como las naturales), así unas ocurren en un siglo y otras en otro. Y así como la causa libre no se ve forzada a dormir de noche ni a levantarse por la mañana, sino que actúa según le acomoda y aprovechando las alternativas del tiempo, así tampoco se ve obligada a inventar el arcabuz o la imprenta cuando acontecen en Cáncer grandes sínodos o a implantar monarquías cuando ello acontece en Aries y, así sucesivamente, a sembrar en Septiembre, a podar en Marzo, etc. Los habitantes de la *Ciudad del Sol* tampoco pueden creer que el sumo Pontífice de los cristianos prohíba la Astrología, a no ser a quienes abusan de ella para adivinar los actos libres o los sucesos sobrenaturales. Las estrellas son únicamente signos de las

cosas sobrenaturales y causas universales de las naturales y, respecto de las causas voluntarias, vienen a ser solamente ocasiones, invitaciones o inclinaciones. Al salir el Sol, éste no nos obliga a levantarnos del lecho. Solamente nos invita a ello y nos ofrece comodidades, de la misma manera que la noche nos presenta incomodidades para levantarnos y comodidades para dormir. Y, puesto que las causas actúan sobre el libre albedrío únicamente en forma indirecta y accidental en cuanto que obran sobre el cuerpo y sobre los sentidos corpóreos anejos al órgano, los sentidos estimulan la mente al amor, al odio, a la ira y a las demás pasiones.

Pero aun en este caso el hombre no se ve forzado a seguir la excitación pasional. Las herejías, las guerras y el hambre, prefiguradas por las estrellas, se cumplen con frecuencia porque a menudo los hombres se dejan llevar del apetito sensual más que de la razón y obran irracionalmente. Hay veces en que esto sucede por obedecer razonablemente a una pasión, como acontece cuando los hombres emprenden una guerra justa, animados de justificada cólera.

CUESTIONES SOBRE LA REPÚBLICA IDEAL

Sobre si es razonable y útil el haber añadido a la doctrina política el diálogo de la *Ciudad del Sol*.

Contra la justificación y utilidad de la República ideal surgen las dificultades siguientes:

1.- Es ocioso y vano ocuparse de lo que nunca ha existido, existirá ni es de esperar que exista. Ahora bien, tal género de vida en común, totalmente exenta de delitos, es imposible; nunca se ha visto ni se verá. Por tanto, hemos perdido el tiempo al ocupamos de ella. Éste es el argumento que esgrimía Luciano en contra de la República de Platón.

2.- Dicha República no puede estar en vigor más que en una sola ciudad, no en un reino, pues resulta imposible encontrar lugares completamente iguales. Por lo

tanto, se verá corrompida por los pueblos sojuzgados y por el comercio o bien por las rebeliones que brotarán contra una vida tan austera.

3.- Al concebir semejante República, se la considera ideal y eterna. Mas, en primer lugar, no podrá ser eterna, pues necesariamente acabará por corromperse o será invadida por la peste, a causa de la prolongada residencia en ella sin ser purificada por el viento, la guerra, el hambre, las bestias feroces (suponiendo que pudiera escapar a la tiranía interna) o, en fin, por el excesivo número de sus habitantes, como Platón decía de su República. En segundo lugar, no podrá ser la mejor, porque necesariamente se cometerán en ella delitos, de acuerdo con lo que dice el Apóstol: *Si discessimus quia peccataum non habemus, ipsi nos seducimus*. Análogamente Aristóteles sostiene en contra de Platón que la comunidad de los bienes útiles y de las mujeres vicia una República; y, cuando creemos haber evitado un mal, incurrimos en otros muchos.

4.- De entre todos los posibles géneros de vida resulta más adecuado a la naturaleza aquel que ha sido puesto en práctica en todas las naciones. Ahora bien, el expuesto por nosotros es rechazado en todas ellas. Por lo tanto, resulta inútil y superfluo haber hablado de ello.

5.- Nadie querría vivir sometido a leyes y preceptos tan severos y bajo la tutela de pedagogos. Tal República se vería socavada por sus mismos ciudadanos, como ha ocurrido en muchas órdenes religiosas que vivían en comunidad.

6.- Es natural al hombre estudiar las obras de Dios, viajar por el mundo, investigar por doquier las ciencias y experimentarlo todo. Mas los ciudadanos de esa República serían como los monjes, quienes únicamente estudian sus libros y, cuando oyen algo que no se encuentra en éstos, se escandalizan y desconciertan. Así sucede que ahora difícilmente creen las observaciones de Galileo, así como antes no admitían que Colón hubiera descubierto un nuevo mundo, por el hecho de negarlo San Agustín.

Mas, por de pronto y para dar a las objeciones antedichas una respuesta general, diremos que de nuestra parte se encuentra el ejemplo de Tomás Moro, recientemente martirizado, quien escribió su imaginaria República, denominada Utopía, la cual nos ha servido de ejemplo para las instituciones de la nuestra. Asimismo Platón presentó una idea de República que, aunque no puede íntegramente ponerse en práctica a causa de la corrupción de la naturaleza humana (como dicen los teólogos) muy bien habría podido subsistir en el estado de inocencia; y precisamente Cristo nos invita a vivir en estado de inocencia, Aristóteles, y tras él otros muchos filósofos, establecieron del mismo modo su República. De igual forma los gobernantes promulgan leyes que consideran muy buenas, no porque piensen que nadie va a transgredirlas, sino por creer que harán feliz al que las cumpla. Por su parte, Santo Tomás enseña que los religiosos no están obligados, so pena de incurrir en pecado, a observar todo lo que la regla prescribe, sino únicamente las cosas más esenciales, si bien es cierto que serían más felices cumpliéndolas en su totalidad. Su deber es vivir conforme a la regla, es decir, adaptar en lo posible su vida a ella. Moisés promulgó leyes dadas por Dios y creó una República ideal.

Mientras los hebreos se ajustaron a ellas, prosperaron; mas, cuando dejaron de guardar las leyes, empezaron a decaer. Los retóricas fijan las reglas ideales de un buen discurso, libre de todo defecto. Los filósofos conciben un poema perfecto; y, sin embargo, no hay poeta que deje de cometer alguna falta. Los teólogos describen la vida de los santos; mas ninguno, o muy pocos, la sigue. ¿Qué nación o qué individuo ha podido imitar perfectamente la vida de Cristo? ¿Diremos por ello que es inútil haber escrito los Evangelios? De ningún modo, pues su fin ha sido estimularnos a no ahorrar esfuerzo alguno, para acercarnos a ellos cuanto podamos. Cristo fundó una República admirable, limpia de todo pecado. Pero ni siquiera los Apóstoles la observaron íntegramente. Del pueblo pasó luego al clero y, por fin, quedó limitada a los monjes. Mas entre éstos persevera hoy en algunos; de los demás apenas se ve alguno que procure armonizar sus actos con ella.

En segundo lugar, nosotros presentamos nuestra República no como dada por Dios, sino como un hallazgo de la Filosofía y de la razón humanas, para demostrar que la verdad evangélica está de acuerdo con la naturaleza. Y, si en algunos puntos nos alejamos (o parece que nos alejamos) del Evangelio, esto no debe achacarse a impiedad, sino a la debilidad humana que, por carecer de revelación, cree justas muchas cosas que a la luz de la revelación no lo son, como diremos de la comunidad de los matrimonios.

Por esta razón hemos supuesto nuestra República entre los gentiles, los cuales esperan la revelación de una vida mejor y merecen tenerla por vivir conforme a los dictámenes de la razón. Vienen, pues, a ser como catecúmenos de la vida cristiana. Por eso dice Cirilo en contra de Juliano que la Filosofía fue dada a los gentiles como catecismo para su instrucción en la fe de Cristo. Además nosotros instruimos a los gentiles para que vivan rectamente si no quieren verse abandonados de Dios y persuadimos a los cristianos de que la vida cristiana se ajusta a la naturaleza, tomando como ejemplo esta República, del mismo modo que San Clemente romano se inspiró en la República socrática y como lo hicieron también San Juan Crisóstomo y San Ambrosio.

Además resulta evidente que con este género de vida desaparecen todos los vicios (porque los magistrados no tienen motivo para ambicionar los cargos) y todos los abusos que nacen de la sucesión, la elección o la suerte, resultando que nuestra República es parecida a la de las grullas y las abejas, celebradas por San Ambrosio. Quedan suprimidas también todas las rebeliones de los súbditos, originadas por la insolencia de los magistrados, su libertinaje, la pobreza o la excesiva miseria y opresión.

Desaparecen igualmente todos los males procedentes de las riquezas y la pobreza, que Platón y Salomón consideran fuente de los males de la República, a saber, de la pobreza la avaricia, la adulación, el fraude, el hurto, la miseria; de las riquezas la rapiña, la arrogancia, la soberbia, la ostentación, la ociosidad, etc.

Se destruyen los vicios que surgen del abuso del amor, como los adulterios, la fornicación, la sodomía, los abortos, los celos, las rencillas domésticas, etc.

Análogamente no existen los males procedentes del excesivo amor de los hijos o de los cónyuges; la propiedad que, en opinión de San Agustín, rompe las fuerzas de la caridad; el amor propio, origen de todos los males, como dice en un diálogo Santa Catalina. De él brota la avaricia, la usura, la mezquindad, el odio al prójimo y la envidia a los ricos y poderosos. Nosotros fomentamos el amor a la comunidad y suprimimos los odios derivados de la avaricia, raíz de todo mal, como las pendencias, los fraudes, los falsos testimonios, etc.

Se suprimen también los males corporales y espirituales, originados en el pobre por el excesivo trabajo y en los ricos por el ocio, mientras que en nuestra República las fatigas se reparten por igual.

No existen tampoco los defectos que en las mujeres surgen a consecuencia del ocio y corrompen la prole y la salud corporal y espiritual, al paso que nosotros las ocupamos en ejercicios y actividades adecuadas a su sexo. Dígase lo mismo de los inconvenientes derivados de la ignorancia y la necesidad, mientras que en nuestra República se advierte en todas las cosas una gran dosis de saber, incluso en la construcción misma de la ciudad, donde por medio de cuadros y pinturas se aprenden históricamente todas las ciencias con sólo mirar.

De este modo se previene maravillosamente la corrupción de las leyes.

Y, en fin, como en todas las cosas hemos evitado los extremos reduciéndolas al justo medio en el que consiste la virtud, no puede concebirse otra República más feliz y sencilla. Si bien se mira, no se encuentran en ella cuantos defectos se han reprochado a las Repúblicas de Minas, Licurgo, Salón, Coronda, Rómulo, Platón, Aristóteles y otros. A todo se ha atendido felizmente, porque nuestra República está inspirada en la doctrina de los supremos principios metafísicos, con los cuales nada se descuida u omite.

Respondiendo ahora a la primera dificultad, diremos que, no por ser imposible de realizar exactamente la idea de tal República, resulta inútil cuanto hemos escrito, pues en definitiva hemos propuesto un modelo que ha de imitarse en lo posible. Pero además su posibilidad se demuestra con la vida de los primeros cristianos, entre los cuales la comunidad de bienes se estableció en tiempo de los Apóstoles, como atestiguan San Lucas y San Clemente. Y, según el testimonio de Filón y de San Jerónimo, en Alejandría se puso en práctica el mismo género de vida en tiempo de San Marcos. Así vivió también el clero hasta el Pontificado de Urbano I en tiempo de San Agustín. Así es también hoy en día la vida de los monjes que San Juan Crisóstomo, por considerarla posible, desea ver implantada en toda la ciudad de Constantinopla y que yo espero que ha de realizarse en el futuro después de la derrota del *Anticristo*.

El que, apoyándose en Aristóteles, la niega, se ve obligado a admitirla como posible en el estado de inocencia, aunque no en el momento presente. Los Santos Padres la creen viable aún ahora, puesto que Cristo nos ha reducido al estado de inocencia. Y mientras Luciano, gentil y ateo, se burla de Platón por haber ideado una República imposible, San Clemente, San Ambrosio y San Juan Crisóstomo le alaban, siendo indudable que estos últimos por su doctrina y santidad son superiores con mucho a mil Lucianos.

Respuesta a la segunda objeción. Por eso hemos limitado a la Capital la vida en común. Los pueblos la imitarán total o parcialmente cuando varios de entre ellos se unan para formar una provincia. Fácilmente se hallarán lugares adecuados. Y en donde falten, cambiaremos la forma de tal modo que en la cima del monte se encuentre la parte alta de la ciudad; las habitaciones, en las zonas semicirculares; para la llanura valdrá nuestro modelo, si a ello no se opone el lodo, cosa que se puede impedir empedrando las calles y construyendo acueductos. Para evitar que los habitantes se corrompan con el comercio, se han previsto en el texto magistrados destinados a tal fin. Contra las sediciones externas están las rocas perfectamente guarnecidas de la metrópoli, el ejército que continuamente recorre la ciudad para defender el imperio y, sobre todo, la bondad de la metrópoli. Estar a

su servicio es una felicidad como lo es para los ignorantes el servir al sabio y al bueno. Roma aumentó su imperio más que con la fuerza con la fama de su benevolencia: Y en tiempos de Pompilio consideraron nefando emplear en contra de los enemigos procedimientos opuestos a la virtud.

Respuesta a la tercera objeción. La duración de la República abarcará uno de esos períodos generales que en las cosas humanas señalan el comienzo de un nuevo siglo. En lo referente a la peste, las fieras, el hambre y la guerra, ya han sido prevenidas lo mejor posible con la virtud o, por lo menos, con procedimientos bastante más eficaces que los que en otras partes suelen ponerse en práctica, pues los vientos purifican la ciudad circulando por las cuatro calles mayores. Y, allí donde las casas lo impiden, están para suplirlo las ventanas, colocadas de manera que pueden cerrarse para evitar miasmas insanos y abrirse para dejar paso a los benéficos.

En cuanto al número de los habitantes, consulta la Metafísica. Sostengo que este camino es el mejor y que de ello se debe tener mayor cuidado que de la duración. Indudablemente habrá pecados, pero no graves como en los demás Estados o por lo menos no serán suficientes para minar la República, como se echa de ver por las normas establecidas. Por otro lado, la objeción de Aristóteles contra una República de tal naturaleza se resolverá en los artículos siguientes.

Respuesta a la cuarta objeción. Afirmando que semejante República es deseada por todos como el siglo de oro. Todos se la piden a Dios al suplicarle que se cumpla su voluntad así en la Tierra como en el cielo. Si, a pesar de esto, no se practica, debe atribuirse a la malicia de los gobernantes quienes, en vez de someter a sus pueblos al imperio de la razón suprema, los tienen sujetos a ellos mismos. Además el uso y la experiencia demuestran que es posible cuanto hemos dicho, del mismo modo que (según San Juan Crisóstomo) es más natural vivir conforme a la razón que con arreglo al afecto sensual; y virtuosamente, más que viciosamente. Una prueba de esto son los monjes, sobre todo los Anabaptistas, que viven en comunidad y, si profesaran los verdaderos dogmas de la fe,

aprovecharían más en este género de vida. ¡Pluguiera al Cielo que no fuesen herejes y practicasen la justicia, como nosotros lo hacemos! Serían un ejemplo de su verdad. Mas no sé por qué necedad rechazan lo mejor.

Respuesta a la quinta objeción. Antes bien, como dice San Juan Crisóstomo, la vida virtuosa representa una suma felicidad y es preferible una corrección por el error cometido a soportar los efectos del error. El libertinaje es fuente de males; y es feliz la necesidad que nos impulsa al bien. Mas, como nosotros estamos habituados al mal, nos parece duro ese género de vida, como a los jugadores y los indisciplinados la vida de los buenos ciudadanos; y a su vez a éstos, la vida de los monjes. Pero probad y veréis que los religiosos nunca se rebelan contra la severidad de la disciplina. Y, si esto ocurre, es por su trato con los laicos, la ambición de honores, el amor a la propiedad o la concupiscencia. En nuestra República se han prevenido y evitado todas estas ocasiones. Por eso, no prueba nada el ejemplo de aquéllos.

Respuesta a la sexta objeción. Antes al contrario, nosotros nos afanamos por atesorar en bien de nuestra República las observaciones sacadas de la experiencia, así como también los conocimientos sobre el mundo entero. A tal fin hemos establecido peregrinaciones, relaciones comerciales y embajadas. Tampoco los monjes se privan de estos bienes, pues frecuentemente cambian de ciudades y provincias; y los inexpertos no son los mejores monjes, sino sólo los corrientes. Sus querellas contribuyen a discutir mejor las cosas y a aclararlas, aquietándose al fin todos los virtuosos. No encontrarás lugar alguno en donde se haya hecho en pro de la doctrina y conservación de las ciencias más que en las congregaciones de los monjes y hermanos. Cuando los monjes antropomorfistas se rebelaron contra Orígenes a instigación del maligno patriarca Teófilo, no consiguieron nada, luego de examinar con ponderación las cosas. Pero es evidente que tales rebeliones no ocurrirán en la *Ciudad del Sol*. El monaquismo se ha fundado para aumentar la santidad y la sabiduría, no para hacer pesada la sumisión, como pretenden los hipócritas.

Sobre si resulta más ajustada a la naturaleza y más útil a la conservación y aumento de la República y de los particulares la comunidad de los bienes exteriores, como sostienen Sócrates y Platón, o bien la propiedad individual defendida por Aristóteles.

Primera objeción. Aristóteles en el 2º libro de la Política aduce en contra de la comunidad de bienes el argumento siguiente. En el caso de ser comunes los bienes, pueden presentarse tres hipótesis: o serían propios los campos y comunes los frutos; o comunes los campos y propios los frutos; o, finalmente, comunes los campos y los frutos. En la primera hipótesis, quien poseyese mayor extensión de terreno, debería trabajar más para cultivarlo y recibir una participación en los frutos igual a la percibida por los que no trabajan. De aquí nacerían discordias y ruina.

En la segunda hipótesis, ninguno sentiría estímulo para el trabajo; y los campos estarían mal cultivados, pues todo el mundo piensa en sí mismo más que en las cosas comunes. Y donde hay una muchedumbre de trabajadores, el servicio es peor, porque cada cual deja para otro el trabajo que le correspondería hacer. En la tercera hipótesis, ocurriría lo mismo y además surgiría un nuevo inconveniente, pues cada uno querría llevar la mejor y mayor parte de los frutos y la menor en el trabajo. Y, en lugar de la amistad, brotaría de aquí la discordia y el fraude.

Segunda objeción. Contra la comunidad de los bienes útiles se alega que para el buen gobierno de la República son necesarias más clases de personas, como soldados, artífices y gobernantes, según Sócrates; y que, si todas las cosas fueran comunes, cada cual rehuiría las fatigas del agricultor y desearía ser soldado y, en tiempo de guerra, preferiría ser agricultor y no combatir sino a cambio de una retribución. Con mayor razón querrían todos ser directores, jueces o sacerdotes. De esta forma, al distinguir a unos encomendándoles menor trabajo, se sobrecargaría a los demás; y de aquí resulta que subsistiría la misma injusticia de antes. Por consiguiente, es mejor la propiedad individual de los bienes.

Tercera objeción. La comunidad de bienes destruye la liberalidad y hace imposible el ejercicio de la hospitalidad y del socorro a los pobres, pues quien nada propio posee no puede poner en práctica ninguna de estas cosas.

Cuarta objeción. Es una herejía negar que sea justa la propiedad individual de los bienes, como sostiene San Agustín en contra de quienes poseían en común mujeres y bienes y afirmaban que, al vivir de ese modo, imitaban a los Apóstoles. Por su parte, Soto en su libro *De Justitia et Jure* dice que el Concilio de Constanza condenó a Juan Huss por negar la posesión individual de bienes. Y Cristo ordenó: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari.*

En contra de las objeciones anteriores, respondemos primero de una manera general con las palabras del Papa San Clemente en la Epístola 4a., citadas por Graciano en el Can. 2, cuestión 1a. : *Queridísimos: el uso de todas las cosas que hay en este mundo debía ser común; pero injustamente uno se apropió esta cosa; el otro, la de más allá, etc.* y dice que los Apóstoles enseñaron y vivieron de manera que todo, incluso las mujeres, era común. Lo mismo enseñan todos los Santos Padres comentando el comienzo del Génesis, pues Dios no otorgó cosa alguna en propiedad y todo lo dejó en común a los hombres, para que crecieran, se multiplicaran y llenaran la Tierra. Lo mismo dice San Isidoro en el capítulo que trata del derecho natural; y afirma que los Apóstoles y todos los primeros cristianos vivieron de esa forma, como se echa de ver en San Lucas, San Clemente, Tertuliano, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Ambrosio, Filón, Orígenes y otros.

Este género de vida quedó luego limitado únicamente a los clérigos que vivían en comunidad, según atestiguan las personas citadas y además San Jerónimo, Próspero, el Papa Urbano y otros. Pero, hacia el año 470 y bajo el Pontificado del Papa Simplicio, éste hizo que la Iglesia estableciera la propiedad de bienes, correspondiendo una parte al Obispo, otra al Templo, otra al Clero y otra a los pobres. Poco tiempo después, el Papa Gelasio y San Agustín se negaron a ordenar a los clérigos si antes no ponían en común todos sus bienes. Más tarde y

para evitar la existencia de hipócritas que ocultaban sus bienes, se permitió, aunque no de buen grado, la propiedad individual. Por eso es una herejía condenar la vida en común o decir de ella que va en contra de la naturaleza. Antes al contrario, San Agustín opina que la supresión de la propiedad individual da lugar a un mayor esplendor. Por consiguiente, la comunidad de bienes es preferible, así en la presente vida como en la futura. San Juan Crisóstomo dice que este género de vida pasó a los monjes; y él la adopta, la insinúa y la recomienda a todos. En la homilía al pueblo de Antioquía enseña que nadie es dueño de sus bienes, sino sólo administrador, como el Obispo lo es de los bienes de la Iglesia; por lo cual resulta culpable cualquier seglar que abusa de sus bienes y no da parte de ellos a los demás. Santo Tomás afirma que somos dueños de la propiedad, mas no del uso, y que en caso de necesidad extrema todas las cosas son comunes. Por esto, si bien lo miras, una propiedad tal más bien es un peso a causa de la obligación que hay de rendir cuentas de la mala administración.

Esto afirman San Basilio en el sermón a los ricos, San Ambrosio en el sermón 81 y San Juan Crisóstomo lo inculca en casi todas sus homilías, especialmente en su comentario sobre San Lucas en el capítulo sexto, donde encontramos las siguientes palabras: *Nemo dicat proprio a Deo percimus omnia: mendacii verba Sunt meum et tuum*. Lo mismo opinan Sócrates en la República de Platón o el Timeo, San Agustín en el tratado 8º sobre San Juan y el poeta cristiano, al decir:

*Si duo de nostris tollas pronomina rebus,
Praelia cessarent, pax sine lite foret.*

Ovidio en el primer libro de sus Metamorfosis coloca tal género de vida en el siglo de oro. San Ambrosio en su comentario al Salmo 118, letra L, dice: *Dominus noster terram hanc possessionem omnium hominum voluit esse communem: sed avaritia possessionum jura distribuit*. Y en su libro De Virgo afirma que la violencia, los estragos y la guerra dieron la propiedad de los bienes a los hebreos carnales, mas no a los levitas, que representaban al Cristianismo y al clero. A este respecto, San Clemente opina que esto aconteció a causa de la iniquidad de los gentiles. El

mismo San Ambrosio en el libro I de los Oficios, cap. 28, prueba, valiéndose de la Escritura y de la autoridad de los historiadores, que todas las cosas son comunes, pero que por usurpación algunos se las han apropiado. Y en los Hexam. V., apoyándose en el ejemplo de la república civil de las abejas predica la vida en común, así en cuanto a los bienes como en lo referente a la procreación; y, aduciendo el ejemplo de las grullas, explica la vida común en una república militar. Análogamente procedió Jesucristo con el ejemplo de los pájaros que no tienen nada propio, no siembran, ni siegan ni se apropian el alimento. Y, como dice el jurisconsulto, *Jus naturale est id quod natura omnia animalia docuit*.

De todo lo anterior resulta indudable que por derecho natural son comunes todas las cosas. Escoto en su comentario al libro IV de las Sentencias, 15, responde que la comunidad de bienes es de derecho natural en el estado de naturaleza, pero que tal derecho quedó derogado a consecuencia del pecado de Adán. Mas tal respuesta es vana. Pues, como dice Santo Tomás, el pecado no destruye los bienes de la naturaleza, sino solamente los de la gracia. El pecado de Adán fue en contra de la naturaleza y la razón, pero no creó un derecho nuevo. Por lo tanto, si la comunidad de bienes era de derecho natural, sólo por injusticia pudo establecerse la propiedad de bienes. Por esto, el comentario al texto de San Clemente dice que la propiedad fue establecida *per iniquitatem, id est, per jus gentium contrarium juri naturali*. Y ¿cómo puede haber en ello un derecho si se opone a la naturaleza, que es el arte de Dios? Si así fuera, el derecho sería un pecado. Escoto responde que esto aconteció injustamente, es decir, por el pecado original. Mas este comentario resulta fútil. Pues entonces ¿cómo explica las palabras de San Ambrosio al decir que la propiedad fue establecida por avaricia y violencia? San Clemente afirma que los Apóstoles nos han restituído al derecho natural. Así, pues, lo que en un principio fue una injusticia, sigue siéndolo todavía. Cayetano enseña que fue una comunidad natural negativa o sea, que la naturaleza no indujo a la propiedad; pero no afirmativa, como si hubiese dicho vivir en común y no de otra forma.

Escoto se adhiere a ello, como de costumbre. Pero añade: *¿Entonces cómo puede proceder de la injusticia y la avaricia, como enseñan los santos, si en el estado de naturaleza la comunidad fue únicamente negativa?* Por eso, con mayor razón enseña Santo Tomás que el uso en común es de derecho natural pero que la propiedad y su adquisición es de derecho positivo. La propiedad no puede oponerse a la naturaleza, pues así en caso de necesidad como en cuanto sucede se convierte en común lo necesario, como enseña al hablar de las limosnas, por cuanto el excedente de las necesidades de la persona y de la naturaleza debe regalarse. De lo contrario, no serían condenados el día del juicio quienes no ayudaron a los menesterosos. Y, si bien es cierto que esta doctrina de Santo Tomás parece justificar en parte la propiedad, concede solamente el derecho de poseer y de socorrer. Queda en pie, de acuerdo con la opinión de San Juan Crisóstomo, San Basilio, San Ambrosio y San León Papa (Ser. V. De Collectis), la afirmación de que los ricos son administradores, no propietarios de las cosas; y que, si son dueños, sólo es a los efectos de poseer y donar, como los Obispos lo son de la parte que corresponde a la Iglesia.

Por otro lado, la porción la poseen también los monjes, como se la atribuye el Papa Juan XXII en las Extrav. Ya que el monje y el apóstol comen con derecho y justamente, por lo mismo tienen de derecho (y no sólo de hecho) el uso, pues este último lo tiene el ladrón al comer las cosas ajenas. Escoto opina que este Papa se equivocó y adoptó esa decisión por odio a los Franciscanos, pues los Pontífices Clemente V y Nicolás III conceden a los Franciscanos únicamente el uso de hecho, no de derecho, por manera análoga a como un invitado a cenar come solamente de hecho y no de derecho. Sin embargo, Escoto se engaña e injustamente condena a un Papa. Los Pontífices citados por él no destruyen el derecho del *jus natural*, sino solamente el derecho positivo. Por esta razón, piensa Santo Tomás que en las cosas que se destruyen por el uso es imposible distinguir el uso y el dominio, como se echa de ver en el tratado del usufructo de las cosas que se consumen con el uso (Lib. 2). Por tal motivo, dichos Pontífices no se contradicen entre sí, como enseña Juan XXII. Antes bien, es un hereje quien niega el uso de derecho a los Apóstoles y a Cristo, pues en tal caso no habrían comido

de derecho, sino injustamente como el ladrón. El ladrón posee un derecho efectivo y, en caso de necesidad, posee también el derecho natural. De todo esto se desprende la solidez de la doctrina de los santos, en contra de los necios que ponen el grito en el cielo. El invitado come de derecho. Su título es la donación, el cual no resulta inferior al título de venta. Pero dirás: ¿entonces los ricos están obligados a restituir lo superfluo? ¿Y a quién? ¿A los pobres o al Estado? Yo diría que al Estado y a los pobres. Pero, como no ha lugar a discusión porque éstos no han adquirido un derecho positivo, digo que a Dios, a quien deberán dar cuenta en el día del juicio final, como enseñan San Basilio, San Ambrosio y San León.

Así, pues, en nuestra República se tranquilizan las conciencias y desaparece la avaricia, raíz de todos los males, los fraudes cometidos en los contratos, los hurtos y robos, la flojedad, la opresión de los pobres, la ignorancia que penetra incluso en los ingenios mejor dispuestos porque rehuyen la fatiga al pretender filosofar, los cuidados inútiles, las fatigas, el dinero que sostiene a los mercaderes, la tacañería, la soberbia, todos los males originados por la propiedad, el amor propio, las enemistades, las envidias y las intrigas, como hemos puesto de relieve. Al distribuirse los honores según las aptitudes naturales, quedan suprimidos los males producidos por la sucesión, la elección y la ambición, como enseña San Ambrosio al hablar de la República de las abejas. Obrando así, seguimos la naturaleza que es la mejor maestra, como hacen las abejas. La elección, empleada por nosotros, no es licenciosa sino natural, pues resultan elegidos los que se distinguen por virtudes naturales o morales.

Respondiendo ahora en particular a la primera objeción, diremos que Aristóteles incurrió en error espontáneamente y de mala fe, porque aun para Platón son comunes los fundas, los frutos y las fatigas. En nuestra República son los magistrados de cada oficio quienes distribuyen las fatigas teniendo en cuenta las capacidades y fuerzas; y, como se ve en el texto, dichos trabajos son realizados por los jefes en compañía de toda la multitud. Nadie puede usurpar nada, pues todos se alimentan en una mesa común y reciben sus vestidos del magistrado encargado del vestuario, según la calidad y las estaciones y de acuerdo con la

salud. Esto lo hacen también los monjes y los apóstoles. Por tanto, Aristóteles charla inútilmente. No tienes más que examinar en el texto la manera de repartir los vestidos según las estaciones, los trabajos, los oficios, la ejecución, etc. Y nadie puede oponerse a ello, ya que todas las cosas se hacen por convicción. Más aún, todos gustan de hacer lo más adecuado a su disposición natural, que es precisamente lo que ocurre en nuestra República.

A la segunda objeción se contesta que, ya desde la infancia y teniendo en cuenta las disposiciones naturales, es destinado cada uno por los magistrados a las varias ocupaciones; y el que por experiencia o ilustración llega a aventajar a los demás, es colocado al frente del oficio para el que resulta idóneo. Además, de acuerdo con la jerarquía establecida en el texto, únicamente los mejores pueden ser ascendidos al rango de sumos magistrados. Por lo tanto, ni el soldado quiere llegar a ser capitán ni sacerdote el agricultor, puesto que los cargos se conceden teniendo en cuenta la experiencia y la instrucción, no el favor ni el nepotismo, sino basándose en los conocimientos.

Cada uno recibe ocupación en la rama en que se distingue. Tampoco los primeros magistrados pueden honrar a unos y reprender a otros. Pues, como no gobiernan arbitrariamente sino en conformidad con la naturaleza, destinan a cada cual a la ocupación que le conviene. Y, como no poseen nada a título exclusivo, que les pueda llevar a quebrantar el derecho ajeno para engrandecer a sus hijos, les conviene obrar bien para mantener su honor. Y, considerándose todos entre sí como hermanos, hijos y parientes, subsiste un amor sin distinción de unos para otros. Nadie combate por salario, sino para sí, los hijos y los hermanos. Ninguno necesita salario, porque todos tienen medios para vivir bien. Únicamente necesitan el honor que por sus acciones valerosas reciben de sus hermanos. Hasta la guerra de Terracina combatieron los romanos sin paga y entonces se disputaban el honor de morir por la patria. Mas, cuando se introdujo en ellos el amor de la propiedad, fue faltando paulatinamente el valor. Salustio y San Agustín afirman que los romanos llegaron a poseer un imperio tan vasto por su amor a la comunidad. En Salustio dice Catón: *Publicae opes et privata paupertas, fom justum imperium,*

intus in dicendo animus liber, neque formidini neque cupiditati obnoxius, rem Romanam auxere. En nuestra República estas cosas se conservan bastante mejor por la comunidad de los bienes útiles y honestos bajo la dirección de la naturaleza.

Respuesta a la tercera objeción. Aristóteles, e incluso Escoto, hablan irreflexivamente, por no decir con impiedad. ¿Acaso los monjes y los Apóstoles dejan de ser liberales por no poseer nada propio? La liberalidad no consiste en dar lo que se ha usurpado, sino en poner en común todas las cosas, como afirma Santo Tomás. Por otra parte, puedes ver en el texto cómo la República honra a los huéspedes y cómo se socorre a los que por naturaleza son desgraciados. Entre nosotros no hay nadie que sea miserable por la fortuna, pues todo es común, todos resultan hermanos y están indicados los mutuos deberes con lo que se muestra la liberalidad. Si me apuras un poco, te diré que ellos han convertido la liberalidad en beneficencia, que es superior a la primera.

Respuesta a la cuarta objeción. Escoto argumenta con fe púnica, como tiene por costumbre, pues el mismo San Agustín en el cap. 4 De baeres, y Santo Tomás en la 2a. de la 2a., quest. 66, art. 2, enseñan que son herejes quienes afirman que no pueden salvarse los que poseen en propiedad alguna cosa. Lo son también quienes defienden la promiscuidad sexual, mas no porque prediquen la comunidad (mayor herejía es negada, pues los apóstoles y los monjes la practican). Por otro lado, admitamos que la Iglesia pudo establecer la propiedad más por tolerancia que en forma positiva y directa. Pero, como dice San Agustín, es preferible tener clérigos cojos que muertos, o sea, propietarios antes que hipócritas. El mismo Escoto sostiene que la propiedad fue establecida a causa de la negligencia con que suelen tratarse las cosas comunes y por la codicia del propio interés; por lo tanto, es malo su origen. Por tal motivo, la propiedad no puede ser cosa buena ni querida por la naturaleza, sino solamente permitida.

¿Cómo se atreve a llamar herejes a quienes siguen la naturaleza y a alabar a los que con Aristóteles defienden la autorización introducida a causa de la corruptela? Digamos que la Iglesia puede establecer la propiedad y permitirla a título de mal

menor, como se toleran las meretrices y como (en lenguaje de San Agustín) se toleran los cojos antes que los muertos. Por otro lado, ya hemos explicado la manera como la Iglesia concedió la propiedad, es decir, a título de remedio y no en el sentido de usar lo superfluo. Alejandro, Alonso, Tomás Valden y el Panormita opinan que es hereje quien afirma que los clérigos son verdaderos dueños de los bienes eclesiásticos; y solamente les conceden el uso. Santo Tomás les concede el dominio únicamente en la pequeña porción que consumen, por ser solamente usufructuarios de los fondos y no poder dejárselos a los hijos o amigos. Más arriba hemos hablado ya sobre lo referente a los laicos. Los ignorantes siempre están dispuestos a llamar hereje a todo aquel a quien no pueden convencer con razones. Las palabras de Cristo: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari* no convierten en dueño a nadie, a no ser con el único objeto de dar lo que poseen o, de lo contrario, en ningún sentido, pues nada pertenece al César. ¿Qué tiene él que no haya recibido? Todas las cosas son de Dios y sólo pertenecen al César a título de administrador. Consulta la Monarquía del Mesías, donde hemos escrito sobre esto.

El mismo Cristo dice: *Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic, sed qui maior est fiat minister*. Por eso justamente predica Santo Tomás la propiedad de la administración y defiende la comunidad del uso. El Papa es el siervo de los siervos de Dios; y el emperador, el siervo de la Iglesia.

Procedente también del carácter de conversión que tiene el pensamiento agustiniano, debe destacarse su tono intimista y subjetivo. A la verdad se llega por un camino interior, parecido al de la conversión, y aquélla no puede prescindir de una iluminación divina. En la teoría del conocimiento de Agustín, que expone contra los Académicos, o escépticos, la posibilidad de alcanzar la verdad reside en la posibilidad misma de descubrir en el alma verdades eternas (sólo lo eterno es verdadero), y el procedimiento para alcanzarlas es más un proceso de iluminación interior, que de reminiscencia al modo platónico: por reflexión del alma sobre sí misma, que se conoce como imagen de Dios y conoce al mismo tiempo a Dios creador de las ideas y del alma. En esta búsqueda de la verdad hay momentos

parecidos al de la duda de Descartes: «si me engaño, existo» Siguiendo, además, la metáfora platónica del Bien y la luz, sostiene que lo inteligible lo es porque está iluminado «por una cierta luz incorpórea», que identifica con Dios, ser inteligible por excelencia que hace inteligibles todas las cosas. Dando un sentido ontológico a la verdad la identifica con Dios: Dios es la verdad subsistente y es también la verdad de las cosas, porque éstas son creadas de acuerdo con las ideas divinas, esto es, las ideas en la mente divina de todas las cosas que pueden existir, y que son las causas ejemplares de todas las cosas, tanto de las que Dios crea con el tiempo, como de las que crea en el tiempo, en las razones seminales, a modo de entidades futuras inspiradas en la noción de emanación sucesiva de Plotino y los logoi spermatikoi de los estoicos.

El tiempo, la temporalidad, supone la posibilidad del mal en el mundo. La idea es de Plotino: la materia es la fase final de la emanación, donde toda la potencia del Uno y del Bien se agota; lo más alejado del principio, del ser, es el no-ser, el mal que debe ser entendido ontológicamente como privación o ausencia del bien, no como algo que ha sido creado sustantivamente por Dios. Depende de la libertad de la acción humana, y existe no como realidad pero sí en la realidad de la acción humana La existencia de la libertad humana que se despliega en la temporalidad junto con la posibilidad real de salvación que Dios también lleva a cabo en la historia, como plan de salvación, le hace concebir el tiempo y la historia como un escenario de la lucha entre dos principios, el del bien y el del mal, que libran en él su batalla.

La Ciudad de Dios es la primera obra de filosofía de la historia, aunque su planteamiento sea primariamente teológico escrita por san Agustín de Hipona, uno de los más notables representantes de la primera filosofía cristiana, cuyas teorías representaron una original síntesis entre los principios doctrinales del cristianismo y la herencia de la antigua filosofía clásica. No en vano, san Agustín conoció la decadencia del Imperio romano y el inicio de la edad media. Toda su filosofía posee un carácter de gran sinceridad y en ella la influencia de Platón es

muy notable, hasta tal punto que san Agustín parece “cristianizar” algunas de las tesis del platonismo clásico.

Redactada entre el 413 y el 426 en latín (título original: *De civitate Dei*), *La ciudad de Dios* representa una de las más importantes obras de filosofía de carácter cristiano de la historia y ejerció una gran influencia a lo largo de la edad media. Fue escrita para responder a la crítica que los romanos no cristianos hacían a los cristianos, a quienes culpaban de la caída del Imperio por haber promovido el abandono del culto a los dioses romanos. San Agustín no aceptaba esta crítica y pensaba que el ocaso del Imperio romano se debía a otras causas más profundas, tales como la decadencia moral de Roma y el rechazo de los principios de vida que el cristianismo instauró. Toda la obra se erige en una alabanza del valor del cristianismo como única religión verdadera y en un reconocimiento de la providencia divina que permitió la gloria de Roma y su decadencia posterior.

En *La ciudad de Dios*, san Agustín describió los rasgos de dos ciudades que se encuentran en el cielo y en la Tierra. En el cielo distingue la “ciudad de Dios” (poblada por ángeles que adoran a Dios y le obedecen) y la “ciudad del mal” (formada por los demonios o ángeles rebeldes). Estas dos ciudades celestes tienen su contrapunto en la Tierra, donde también pueden distinguirse dos ciudades homónimas: la “ciudad de Dios” (integrada por quienes siguen los principios del cristianismo y practican la caridad y el amor a Dios, siguiendo el ejemplo bíblico de Abel) y la “ciudad del mal” (formada por quienes sólo viven para obtener placer y felicidad egoísta y siguen el ejemplo violento de Caín). Las dos ciudades que se encuentran en la Tierra, a imagen de las ciudades celestiales, deberán pasar una prueba decisiva: el Juicio Final que tendrá lugar al final de los tiempos, cuando se establezca la verdad definitiva y triunfe el cristianismo.

Es importante advertir que, más allá de la estructura narrativa de la obra (escrita en un estilo llamativo por su sinceridad y su belleza), san Agustín tuvo muy en cuenta las disputas teológicas de su tiempo y criticó las posturas de determinados

filósofos, en especial las mantenidas por seguidores del maniqueísmo. Todo el libro se encuentra lleno de referencias a la Biblia y se inspira, especialmente, en el Evangelio según san Juan, en los distintos escritos de san Pablo, así como en las aportaciones de los apologistas cristianos Orígenes y Tertuliano

En realidad, *La ciudad de Dios* es una obra de filosofía de la historia cargada de elementos teológicos. Su influencia fue muy notable en los siglos posteriores y marcó algunas de las más importantes disputas teológicas medievales. Fue ampliamente utilizada por los más importantes representantes del humanismo y de la Reforma del siglo XVI, quienes encontraron en sus páginas la imagen ideal de la Iglesia y de la sociedad cristiana.

Lo que recibió el nombre de «Agustinismo político» echa raíces en la visión agustiniana de predominio de la ciudad celeste sobre la terrena, y de la Iglesia sobre el Estado. La polémica contra los donatistas de su tiempo llevó a Agustín a admitir el uso de la fuerza del Estado para imponer las creencias religiosas.

Agustinismo.

Conjunto de doctrinas filosóficas y teológicas que, sin constituir un todo sistemático, y pese a no pertenecer algunas de ellas plenamente a la ortodoxia de la Iglesia, constituyen en el transcurso de la historia, sobre todo en la Escolástica de la Edad Media, una corriente persistente de pensamiento que se inspira en Agustín de Hipona. Algunos de sus temas más característicos inciden naturalmente en cuestiones puramente religiosas, como son las disputas sobre la gracia y la predestinación, que toman cuerpo incluso en vida de Agustín.

Otros implican una perspectiva filosófica neoplatónica que entró en colisión y disputa con el aristotelismo que se difundió entrado el s. XIII: en concreto, la teoría de la iluminación interior se opuso a la teoría de la abstracción, defendida sobre todo por Tomás de Aquino. La doctrina de las dos ciudades, expuesta en la Ciudad de Dios, dio origen no sólo al llamado agustinismo político, sino también a una filosofía de la historia y teoría del tiempo como proceso lineal, que pasa por Vico y llega hasta Hegel, en el que la historicidad se halla entretrejida de temporalidad e idea. Quizá la característica más persistente del agustinismo sea la preeminencia de la fe respecto de la razón, que influye de algún modo en toda la Escolástica -es uno de los padres de la Iglesia más citados-, pero de un modo especial en Anselmo de Canterbury, quien se acoge a su máxima del Credo *ut intelligam* [creo para poder entender].

El agustinismo en general destacó como oposición a la recepción de Aristóteles en la filosofía escolástica, en la forma concreta que se llamó tomismo, en representación de una línea de pensamiento que otorga la primacía al bien, a la voluntad y al amor sobre la verdad, el entendimiento y la razón, y hasta al valor y sentido del individuo sobre la abstracción de la generalidad.

Entre los representantes medievales de la corriente agustinista, en el apogeo de la Escolástica, destacan los franciscanos Alejandro de Hales, san Buenaventura,

Juan Peckham, Guillermo de la Mare, Juan Olivi, Juan Duns Escoto, -el más relevante de esta corriente, junto con san Buenaventura- y Enrique de Gante, que no pertenecía a ninguna orden religiosa. Al ser condenadas ciertas tesis de Aristóteles y Tomás de Aquino, por el obispo de París, Esteban Tempier, y de Roberto Kilwardby, en Oxford, en 1277, el agustinismo venció momentáneamente frente al aristotelismo que, en aquel momento, era llamado «averroísmo latino». La denominada escuela agustiniana, fundada por Egidio Romano, conocido también como Gil de Roma, intentó acercar las posturas agustinianas y tomistas. El español fray Luis de León (s. XVI) se cuenta entre los pertenecientes a esta corriente de pensamiento.

Confesiones San Agustín (fragmentos) ¹⁷

En *Confesiones*, uno de los principales escritos del más insigne padre y doctor de la Iglesia, san Agustín de Hipona, éste refirió de forma autobiográfica y con un brillante estilo literario algunos de los episodios más importantes de su vida. Además, en sus páginas expuso gran parte de su pensamiento teológico y filosófico. El fragmento que sigue supone una interesante aproximación a su teoría del conocimiento.

Libro X; capítulos 9, 10 y 11.

No son sólo éstos los únicos tesoros almacenados en mi vasta memoria. Aquí se encuentran también todas las nociones que aprendí de las artes liberales que todavía no he olvidado. Y están como escondidas en un lugar interior, que no es lugar. Pero no están las imágenes de las cosas, sino las cosas mismas. Yo sé, en efecto, lo que es la gramática, la dialéctica y las diferentes categorías de preguntas. Todo lo que sé de ellas está, ciertamente, en mi memoria, pero no como una imagen retenida de una cosa, cuya realidad ha quedado fuera de mí. No es tampoco como la voz impresa que suena y se desvanece, dejando una huella por la que recordamos como si sonara cuando ya no suena. Ni como el perfume que pasa y se pierde en el viento y que, afectando al sentido del olfato, envía su imagen a la memoria, por la que puede ser reproducida. Ni como el manjar, que ya no tiene sabor en el estómago y que parece lo tiene, sin embargo, en la memoria.

Ni como una sensación que sentimos en el cuerpo a través del tacto que, aunque esté alejada de nosotros, podemos imaginarla en la memoria después del tacto.

En estos casos las cosas no penetran en la memoria. Simplemente son captadas sus imágenes con asombrosa rapidez, quedando almacenadas en un maravilloso sistema de compartimentos, de los cuales emergen de forma maravillosa cuando las recordamos.

Pero cuando oigo que son tres las categorías de preguntas –si la cosa existe, qué es y cuál es– retengo las imágenes de los sonidos de que se componen estas palabras. Y sé también que atravesaron el aire con estrépito y que ya no existen. Pero los hechos significados por estos sonidos no los he tocado nunca con ningún sentido del cuerpo. Tampoco los he podido ver fuera de mi alma, ni son sus imágenes las que almaceno en mi memoria sino los hechos mismos. Que me digan, pues, si pueden, por dónde entraron en mí. Recorro todas las puertas de mi cuerpo y no hallo por dónde han podido entrar estos hechos. Mis ojos me dicen, en efecto: «Si tienen color, nosotros los anunciamos.» Los oídos dicen: «Si emitieron algún sonido, nosotros los hemos detectado.» El olfato dice: «Si despiden algún olor, por aquí pasaron.» El gusto dice también: «Si no tienen sabor, no me preguntéis por ellos.» El tacto dice: «Si no es cuerpo, no lo toqué, y si no lo he tocado, no he transmitido mensaje de él.»

¿Cómo, entonces, estos hechos entraron en mi memoria? ¿Por dónde entraron? No lo sé. Cuando los aprendí, no los di crédito por testimonio ajeno. Simplemente los reconocí en mi alma como verdadera y los aprobé, para después encomendárselos como en depósito y poder sacarlos cuando quisiera. Por tanto, debían estar en mi alma incluso antes de que yo los aprendiese, aunque no estuviesen presentes en la memoria. ¿En dónde estaban? ¿Por qué los reconocí al ser nombrados y decir yo: «Así es, es verdad?» Sin duda porque ya estaban en mi memoria y tan retirados y escondidos como si estuvieran en cuevas profundísimas. Tanto, que no habría podido pensar en ellos, ni alguien no me hubiera advertido de ellos para sacarlos a relucir.

Descubrimos así que aprender las cosas –cuyas imágenes no captamos a través de los sentidos- equivale a verlas interiormente en sí mismas tal cual son, pero sin imágenes. Es un proceso del pensamiento por el que recogemos las cosas que ya contenía la memoria de manera indistinta y confusa, cuidando con atención de ponerlas como al alcance de la mano en la memoria –pues antes quedaban ocultas, dispersas y desordenadas– a fin de que se presenten ya a la memoria con

facilidad y de modo habitual. Mi memoria acumula un gran número de hechos e ideas de este tipo, que, como dije, han sido ya descubiertas y puestas como a mano y que afirmamos haber aprendido y conocido. Si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, vuelven a sumergirse y hundirse en los compartimentos más hondos de mi memoria, de modo que es necesario repensarlas otra vez en este lugar –pues no es posible localizarlas en otro.

En otras palabras, cuando se han dispersado, he de recogerlas de nuevo para poder conocerlas. Tal es la derivación del verbo *cogitare*, que significa pensar. Pues en latín el verbo *cogo* (recoger, coger) dice la misma relación a *cogito* (pensar, cogitar) que *ago* (mover) a *agito* (agitar) o que *facio* (hacer) a *factito* (hacer con frecuencia). Pero la palabra *cogito* queda reservada a la función del alma. Se emplea correctamente sólo cuando se aplica *cogitari* a lo que se recoge (*colligitur*), es decir, lo que se junta (*cogitar*) no en un lugar cualquiera, sino en el alma.

Fuente: Agustín, San. *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Rodríguez de Santidrián. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Policraticus de J. Salisbury (selecciones libro cuatro) ¹⁸

Policraticus es un libro de filosofía ética y política escrito por John de Salisbury alrededor de 1159. Aunque aborda una gran variedad de preguntas éticas, es más famoso por intentar definir las responsabilidades de los reyes y su relación con los súbditos. Fue el primer libro de ciencias políticas producido durante la edad media.

CAPÍTULO I

De la diferencia entre un príncipe y un tirano y de lo que se entiende por un príncipe.

Entre un tirano y un príncipe no es la única o principal diferencia, que ésta obedece a la ley y las normas del pueblo por sus dictados, lo que representa a sí mismo, sino como su sirviente. Es en virtud de la ley que hace buena su afirmación de que el jefe de lugar y sobre todo en la gestión de los asuntos de la comunidad y en la tenencia de sus cargas; Y su altitud sobre otros consiste en esto, que mientras que los hombres son privados Responsable sólo de sus asuntos privados, por el príncipe caída de la carga de la comunidad en su conjunto. Por lo que mercedamente se le confiere, y se reunieron en sus manos, la potencia de todos sus súbditos, a los fines de que pueda ser suficiente en sí mismo en la búsqueda y el logro de la ventaja de cada uno individualmente, y de todos; Y al Fin de que el estado del ser humano ELA puede ordenarse de la mejor manera posible, ya que cada uno, y todos son miembros los unos de los otros.

En el que hemos hecho, pero sigue la naturaleza, la mejor guía de la vida; De la naturaleza ha reunido todos los sentidos de su microcosmos o pequeño mundo, que es el hombre, en la cabeza, y ha sometido a todos los miembros de la obediencia a él en esos sabios que Todos ellos a fin de funcionar correctamente siempre y cuando se siga la orientación de la cabeza, y la cabeza queda sana. Por lo tanto, el príncipe se encuentra en una cúspide que es exaltado y espléndido con todos los grandes y los altos privilegios que él considere necesarios para el

mismo. Y con razón, porque no hay nada más beneficioso para el pueblo que las necesidades del príncipe debe estar plenamente satisfecho; ya que es imposible que su voluntad debe encontrarse frente a la justicia. Por tanto, según la definición habitual, el príncipe es el poder público, y una especie de semejanza en la tierra de la divina majestad.

Más allá de toda duda una gran parte de la potencia divina se muestra como en los príncipes por el hecho de que su nominado a los hombres de proa de sus cuellos y en su mayor parte, ofrecen a sus jefes a la hacha a ser suprimida, y que, como por un impulso divino, El príncipe se teme por cada una de las personas de más de los que está configurado como un objeto de temor.

Y esto no creo que podría ser, salvo como consecuencia de la voluntad de Dios. Para todo el poder es del Señor Dios, y con él ha sido siempre, y es desde la eternidad. El poder que tiene el príncipe, por lo tanto, es de Dios, por el poder de Dios nunca se pierde, ni separarse de él, pero sólo la ejerce a través de un subordinado lado, que todas las cosas enseñar su misericordia o la justicia. "¿Quién, por consiguiente, se resiste al poder gobernante se resiste a la ordenanza de Dios," [Romanos 13:2], en cuyo lado se encuentra la autoridad de conferir esa facultad, y cuando él lo desea, de retirar de nuevo, o disminuyendo. Porque no es el gobernante del propio acto de su voluntad, cuando se recurrió a la crueldad contra sus súbditos, sino que se trata más bien de la administración de Dios por su buen placer para castigar o castigo. Así, durante la persecución Hunnish, Attila, al ser preguntado por el reverendo obispo de una determinada ciudad que fue, respondió: "Yo soy Attila, el azote de Dios."

Lo que está escrito que el obispo le encantaba que representan a la divina majestad. "Bienvenidos", dijo, "es el ministro de Dios", y "¡Bendito el que viene en el nombre del Señor", y con suspiros y gemidos que desprenden los excluidos puertas de la iglesia, y admitió a través de las cuales el perseguidor Alcanzó una a la palma del martirio. Para que no se atrevían a cerrar el flagelo de Dios, a

sabiendas de que su Hijo amado fue flagelado, y que el poder de este flagelo que ha llegado a sí mismo fue el balde excepto que provenía de Dios. Si bien los hombres lo que cuenta el poder como digno de veneración, incluso cuando se trata como una plaga a los elegidos, que no debe venerar esa facultad que es creado por Dios para el castigo de los malhechores y de la recompensa de los hombres buenos, y que es Pronta en la devoción y obediencia a las leyes? Para citar las palabras del emperador ", es ciertamente un dicho digno de la majestad de la realeza que el príncipe reconoce a sí mismo obligados por las leyes." [Justiniano, del Codex I.14.4] Para la autoridad del príncipe depende de la autoridad de la justicia y el derecho; Y verdaderamente es una cosa más que el poder imperial para el príncipe a cabo su gobierno con arreglo a las leyes, a fin de que consideren El propio derecho a hacer nada que sea incompatible con la equidad de la justicia.

CAPÍTULO II

Lo que es la ley; Y que, si bien el príncipe no está obligado por la ley, es, sin embargo, el agente de la ley y de la equidad, y la persona que lleva el público, y arroja sangre intachable.

Príncipes no debe considerar que atenta contra su dignidad principesca para creer que las leyes de su propia justicia no se prefiere a la justicia de Dios, cuya justicia es una eterna justicia, y su ley es la equidad. Ahora la equidad, ya que los juristas aprendido definirlo, es una cierta aptitud de las cosas que se comparan todas las cosas racionalmente, y trata de aplicar, como normas de lo bueno y lo malo que al igual que los casos, están dispuestos imparcial hacia todas las personas, y la atribución a la que pertenece cada A él.

De esta equidad es el intérprete de la ley, a la que la voluntad y la intención de la equidad y la justicia son conocidos. Crisippus, por tanto, afirmó que el poder de la ley se extiende sobre todas las cosas, divinos y humanos, y que en consecuencia

preside todos los bienes y males, y es la regla y guía de las cosas materiales, así como de los seres humanos. A los que Fallecimientos, un hombre más aprendido en la ley, y Demóstenes, el gran orador, parece conforme, sometiendo a todos los hombres a su obediencia, porque todos la ley es, por así decirlo, un descubrimiento, y un don de Dios, un precepto de Sabios, el corrector de los excesos de la voluntad, la fianza que teje la trama junto del Estado, y la banisher del delito; [Véase Recopilación I.3.1 - 2] y, por tanto, es apropiado que todos los hombres deben vivir de acuerdo a Lo que llevan sus vidas en un órgano político de las empresas.

Todos son consecuencia obligada por la necesidad de guardar la ley, a menos que quizás hay alguien que puede pensar que se ha dado la licencia de malas prácticas. Sin embargo, se dice que el príncipe está eximido de las obligaciones de la ley; Pero esto no es cierto en el sentido de que para él es lícito hacer actos injustos, pero sólo en el sentido de que su carácter debe ser tal que pueda provocar A la práctica la equidad no por el temor de las penas de la ley, sino a través del amor de la justicia; Y también debe ser tal que le causa de la misma motivo para promover la ventaja de la ELA, y en todas las cosas a preferir el bien de los demás, Antes de su propia voluntad.

Que, de hecho, respecto de los asuntos públicos puede hablar adecuadamente de la voluntad del príncipe a todos, ya que él no puede legalmente tiene alguna voluntad de su propio margen de que la ley o la equidad encarece, o el cálculo del interés común Exige? Para estos asuntos en su voluntad es que la fuerza de una sentencia; Y que más bien le agrada que él tiene fuerza de ley, ya que su decisión no puede ser incompatible con la intención de equidad. "De tu tolerar", dice el Señor, "dejar ir adelante mi juicio, debemos mirar a los ojos brillar la equidad"; [Salmos 17:2] para el incorruptible juez es uno cuya decisión, de la contemplación asidua de la equidad, es muy parecido.

El príncipe en consecuencia es el ministro del interés común y la fianza de agente de la equidad, y que tiene la persona pública en el sentido de que se castiga a los daños y las lesiones de todos, y todos los delitos, incluso las manos con la equidad. Su vara y el personal también, se administra con sabia moderación, restaurar las irregularidades y las falsas salidas al recto camino de la equidad, por lo que merecidamente puede el Espíritu felicitar a la facultad del príncipe con las siguientes palabras: "Tu vara y tu personal, que han confortados mí. " [Salmos 23:4] Su escudo, también es fuerte, pero es un escudo para la protección de los débiles, y que la fuerza fuera de las salas de dardos de los malvados de los inocentes. Quienes obtienen la mayor ventaja de su ejercicio de las funciones de su oficina son los que menos pueden hacer por sí mismos, y su poder se ejerce principalmente en contra de aquellos que desean hacer daño.

Por consiguiente, no sin razón, lleva una espada, con donde se vierte la sangre intachable, sin ser lo que un hombre de sangre, y con frecuencia pone a los hombres a la muerte sin incurrir en el nombre o la culpabilidad de homicidio. Porque si creemos que el gran Agustín, llamado David fue un hombre de sangre no a causa de sus guerras, sino porque de Uria. Y Samuel está en ninguna parte se describe como un hombre de sangre o de un homicidio, a pesar de que mató a Agag, rey de la grasa Amalech. Verdaderamente principesca de la espada es el poder de la espada como una paloma, que sostiene sin hiel, guls sin ira, y si, para luchar, y sin embargo no se concibe la amargura a todos.

Para que la ley persigue la culpabilidad sin ningún tipo de odio de las personas, por lo que el príncipe más justamente a que no se castiga a los delincuentes motivo de la ira, sino a instancias, y de conformidad con la decisión de la passionless ley. Si bien vemos que el príncipe ha lictores de la suya propia, pero debemos pensar en él como en la realidad a sí mismo, el único jefe o pareja, a quien se concede la ley por el privilegio de huelga por parte de un subordinado. Si aprobamos el dictamen de los estoicos, que diligentemente rastrear el motivo de particular, es decir, "Juntos" se entenderá por "legislación ictor" o "martillo de la

ley", porque la obligación de su cargo es a la huelga a los que la ley adjudica Se golpeó.

Por lo que antiguamente, cuando la espada colgada sobre la cabeza del condenado penal, el comando era costumbre que debe darse a los funcionarios por cuyas manos el juez castiga malhechores, "Ejecutar la pena de la ley", o "Respete la ley, "Con el fin de que el sufrimiento de la víctima podría ser mitigado por la calma razonable de las palabras.

CAPÍTULO III

Que el ministro es el príncipe de los sacerdotes e inferior a los mismos; Y de lo que equivale a la fiel ejecución del príncipe del ministerio.

Esta espada, entonces, el príncipe recibe de la mano de la Iglesia, aunque ella misma no tiene ninguna espada de la sangre a todos. No obstante, ella tiene esta espada, pero ella lo usa por la mano del príncipe, a quien se le confiere el poder de la coerción física, mantener a sí misma autoridad sobre las cosas espirituales en la persona de los pontífices. El príncipe es, entonces, por así decirlo, un ministro del poder sacerdotal, y uno que ejerce ese lado de la sagrada oficinas que parece indigno de la mano del sacerdocio. Para todas las oficinas existentes en virtud de, y se refieren a la ejecución de las sagradas leyes religiosas es realmente una oficina, pero que es inferior, que consiste en el castigo de los crímenes, y que, por tanto, parece estar tipificado en la persona del verdugo.

Constantino lo cual, la mayoría de fieles emperador de los romanos, cuando se convocó el consejo de los sacerdotes en Nicea, no se atrevió a tomar el principal lugar para sí mismo, ni siquiera a sentarse entre los presbíteros, pero eligió la sede desarrolla. Por otra parte, los decretos que oyó aprobado por ellos reverenced como si hubiera visto emanar de la resolución del asiento de la divina majestad. Incluso los rollos de las peticiones que contienen acusaciones contra

sacerdotes que trajeron a él en un flujo constante que entiende y pone en su seno sin abrir. Y tras recordar que la caridad y la armonía, él dice que no es admisible para él, como hombre, y que fue objeto de la sentencia de los sacerdotes, para examinar los casos de tocar dioses, que no puede ser juzgado por Dios salvar solos.

Y las peticiones que había recibido puso en el fuego sin ni siquiera mirar hacia ellos, por temor a dar publicidad a las acusaciones y censuras contra los padres, y, por tanto, incurrir en la maldición de Cham, el hijo incumplidores, que no esconden su padre Vergüenza. Por lo tanto, dijo, como es narrado en los escritos de Nicolás Romano Pontífice, "En verdad, si con la mina propios ojos que había visto un sacerdote de Dios, o cualquiera de aquellos que usan la vestimenta monástica, pecar, quiero difundir mi manto y esconder Él, que no tiene por qué ser visto de todo. " También Teodosio, el gran emperador, de una culpa merece, aunque no tan grave una, ha sido suspendido por el sacerdote de Milán, en el ejercicio de sus facultades y regal de la insignia de su oficina imperiales, y con paciencia y solemnemente que realiza la penitencia De los homicidios que se establecen en él.

Una vez más, de acuerdo con el testimonio del maestro de los gentiles, mayor es el que bendice al hombre que el que es bendecido; [Hebreos 7:7], y por lo que en cuyas manos está la facultad de conferir una dignidad sobresale en el honor y los privilegios De honrarlo a él a quien la dignidad propia es conferido. Además, el razonamiento de la ley es su derecho a rechazar el que tiene la facultad de conceder, y el que puede legalmente otorgar legalmente puede quitar. [Véase Recopilación I.17.3] ¿No pasa Samuel frase de la deposición contra Saúl, en razón de su desobediencia, y lo sustituyen en el pináculo de la unidad regla con la humilde hijo de Ysai? [Jesse] Ahora bien, si quien ha sido nombrado príncipe ha actuado debidamente y con fidelidad el ministerio que se ha llevado a cabo, como un gran honor y reverencia se muestra a él como la cabeza sobresale en honor a todos los miembros del cuerpo.

Ahora se lleva a cabo fielmente su ministerio cuando él es consciente de su verdadera condición, y recuerda que tiene la persona de la *universitas* de las personas sometidas a él; Y cuando es plenamente consciente de que su vida no se debe a sí mismo ya su propia fines privados ,

Pero a los demás, y lo que se les asigna en consecuencia, ordenó debidamente con la caridad y el afecto. Por lo que debe la totalidad de sí mismo a Dios, la mayor parte de sí mismo a su país, tanto a sus parientes y amigos, muy poco a los extranjeros, pero todavía algo. Él tiene deberes respecto a la muy sabia y muy tonto, poco a los niños y los ancianos. La supervisión de estas clases de personas es común a todos los que la autoridad, tanto los que han cuidado de las cosas espirituales y sobre los que ejercen jurisdicción temporal. Melchisedech Por tanto, antes los cuales la Escritura presenta como rey y sacerdote (a decir nada en la actualidad en relación con el misterio de Cristo en la cual prefigura, que nació en el cielo sin una madre y en la tierra, sin un padre); De él, digo, Leemos que él no tenía ni padre ni madre, no porque él era, de hecho, sin bien, sino porque a los ojos de la razón la unidad de potencia y el poder sacerdotal no nacen de la carne y la sangre, habida cuenta de que en en hacer bien, debemos tener en cuenta la ascendencia No prevalezcan sobre los méritos y virtudes, pero sólo los sanos deseos de los fieles temas debe prevalecer; Y cuando alguien ha ascendido al supremo ejercicio del poder, ya sea, que debe en su totalidad a olvidar las afecciones de la carne y la sangre, y que sólo lo que es Exigido por la seguridad y el bienestar de sus súbditos.

Y así le hizo ser a la vez padre y marido a sus súbditos, o, si hubiera conocido alguna oferta aún más cariño, que le permitirá emplear; Que le deseo de ser amado en lugar de temer, y muestra a sí mismo como tal un hombre que Que prefieren salir de la devoción de su vida a su propio, y respecto de su preservación y de la seguridad como una especie de la vida pública; Y, a continuación, todas las

cosas van a prosperar y para él, y un pequeño guardaespaldas que, en caso de necesidad, prevalecerá por su lealtad Contra innumerables adversarios.

Por el amor es fuerte como la muerte; Y la cuña [una formación militar] en el que se mantiene unida por líneas de amor no es fácil de romper.

Cuando los dorios se acerca a la lucha contra los atenienses se consultó a los oráculos sobre el resultado de la batalla. La respuesta fue que sería victoriosa si no matar al rey de los atenienses. Cuando fue a la guerra a sus soldados, por lo tanto, se exhorta a los demás por encima de todo para cuidar de la seguridad del rey. En ese momento, el rey de los atenienses se Codrus que, de aprendizaje de la respuesta del dios y las precauciones del enemigo, dejaron de lado su atuendo real y entró en el campamento del enemigo con leña en la espalda. Hombres trataron de barra de su camino y una perturbación surgieron en el curso de la cual fue asesinado por un soldado a quien había golpeado con su pruninghook. Cuando el rey fue reconocido el cuerpo, el dorios regresado a sus hogares sin luchar una batalla.

Así, los atenienses fueron entregados a la guerra por el valor de su líder, quien se ofreció a sí mismo hasta la muerte para la seguridad de su país. Asimismo Ligurgus en su reinado estableció decretos que confirmó el pueblo en la obediencia a sus príncipes, y los príncipes sólo en los principios de gobierno; Se abolió el uso del oro y la plata, que son el material de toda iniquidad, que dio al Senado sobre la tutela Las leyes y al pueblo la facultad de contratar al Senado; Vírgenes que decretó que se debe dar en el matrimonio sin una dote con el fin de que el hombre puede hacer que la elección de esposa y no de dinero; Que deseaba el mayor honor de ser otorgado a viejos Hombres, en proporción a su edad; Y verdaderamente en ningún otro lugar sobre la tierra significa disfrutar de una vejez más honrado.

Entonces, con el fin de dar perpetuidad a sus leyes, que la ciudad obligados por juramento a cambiar nada de sus leyes hasta que se debería volver. Entonces,

fijados para Creta y vivió allí en el exilio perpetuo; Y cuando él murió, él ordenó a sus huesos para ser arrojados al mar por temor a que si deben ser llevados de vuelta a la alternativa, se podría considerar como exentos de la obligación de Su juramento en el asunto de los cambios en las leyes.

Estos ejemplos que emplean a más de buena gana, porque me parece que el apóstol Pablo también se utiliza en la predicación a los atenienses. Excelente predicador que trató de ganar la entrada de Jesucristo crucificado, y él en sus mentes, mostrando el ejemplo de muchos gentiles, que la liberación había llegado a través de la ignominia de la cruz. Y argumentó que no se trataba de salvar acostumbrados a suceder con la sangre de hombres y sólo de aquellos que portan la magistratura de un pueblo.

Llevar adelante esta línea de pensamiento, podría haber encontrado ninguno suficiente para ejecutar todas las naciones, es decir, tanto los gentiles y Judios, salvo Uno de todas las naciones a las cuales se les dio para su heredad, y toda la tierra antemano a ser su posesión. Pero esto, afirmó, podría ser nada menos que el Hijo del Padre omnipotente, puesto que ninguno excepto Dios reina sobre todas las naciones y todas las tierras. Mientras que él predicó en esta forma la ignominia de la cruz a fin de que la locura de los gentiles podrían ser eliminados gradualmente, poco a poco llevó al alza la palabra de la fe y la lengua de su predicación hasta que pasó a la palabra de Dios, Y la sabiduría de Dios, y, por último, al propio trono de la majestad divina, y luego, para evitar que la virtud del evangelio, porque se ha puesto de manifiesto en virtud de la propia enfermedad de la carne, podría celebrarse baratos por la obstinación de los Judios y La locura de los gentiles, que les explicó las obras del Crucificado, que se ve confirmado por el testimonio de la fama; Ya que se acordó entre todos los que se podría hacer nada por salvar a Dios.

Pero la fama ya que con frecuencia habla falsedad en lados opuestos, la fama en sí fue confirmada por el hecho de que sus discípulos estaban haciendo obras

maravillosas; Para a la sombra de un discípulo de los que estaban enfermos de cualquier enfermedad fueron sanados. ¿Por qué debería seguir? La sutileza de Aristóteles, los refinamientos de Crisippus, los lazos de todos los filósofos que confutada por el aumento de los muertos.

¿Cómo la Decii, generales romanos, dedicado a la muerte de sus ejércitos, es una célebre cuento. Julio César también dijo: "Un general, que no trabajo para ser querido por sus soldados' corazón no sabe cómo suministrar con armas; No sabe que un general de la humanidad a sus tropas toma el lugar de una multitud contra el Enemigo. " Él nunca dijo a sus soldados, "Vaya allí", pero siempre "Sígueme"; Dijo esto porque el trabajo que es compartida por el dirigente siempre parece el soldado a ser menos duro. También hemos su autoridad de la opinión de que el cuerpo es un placer que debe evitarse; Porque él dice que si en la guerra están los cuerpos de los hombres heridos con espadas, en la paz que no son menos heridos con placeres.

Había percibido, conquistador de las naciones como fue, que el placer no puede en modo alguno ser tan fácilmente conquistado por evitarlo, ya que él mismo había moderado muchas naciones había snared en el fatigas de Venus por una mujer descarada.

CAPÍTULO IV

Que es establecido por la autoridad de la ley divina que el príncipe está sujeto a la ley y la justicia.

Pero, ¿por qué lo tanto, recurrir a la mendicidad casos de la historia de los gentiles, a pesar de que están al alcance de la mano en incontables números, de ver que los hombres pueden ser trasladados directamente a los hechos más que por las leyes de ejemplos? Que no se puede, entonces, ser de la opinión de que el príncipe es totalmente exentos de las disposiciones legales, oidores de la ley

que se exhorta a los príncipes por el Gran Rey, que es terrible en toda la tierra y que quita el aliento de los príncipes: [Deuteronomio 17:14 y sig] "Cuando tú eres venir", dice, "a la tierra que Jehová tu Dios dará a ti, y harás que poseen y harás detenerme en él y podrás decir: 'yo pondré sobre mí como un rey Todas las naciones que están alrededor de ellos tienen más de mí'; Te nombrarlo rey sobre ti a quien el Señor tu Dios, haya escogido por el número de tus hermanos. Tú no mayst fijado en ti tu rey para un hombre de otra nación, que No es tu hermano. Y cuando se haga tu rey, que no se multiplique el número de sus caballos, ni conducir de vuelta al pueblo en Egipto, hizo orgulloso por el número de sus jinetes;

Para que el Señor tiene impedida a ti que no más Dejarás de retorno por esa vía. El orador no tendrá muchas esposas a la vez, a su corazón, ni un gran peso de la plata y el oro. Y cuando él sentado en el trono de su reino que se le escriba una copia de la presente Ley del Deuteronomio en un libro, tomada de la copia que está en manos de los sacerdotes de la tribu de Leví, y que se le mantenga con él y leer en él todos los días de su vida, que puede aprender a temer a la Señor, su Dios, y guarda sus palabras y los ritos de su culto que se establecen en la ley. Y su corazón no será levantado en el orgullo por encima de sus hermanos, ni inclinación a la derecha ni a la izquierda, con el fin de que Su reinado y el reinado de su hijo puede ser más largo de Israel. " ¿Debo preguntar si aquel a quien se une esta ley es restringido por ninguna ley? Sin duda esta ley es divina y no puede ser quebrantada con la impunidad. Cada palabra sea un trueno en los oídos de los príncipes si sería prudente. Yo le digo nada en relación con la elección, y la forma que lo que se prescribe para la creación de un príncipe; No asistir conmigo un poco a la regla o fórmula de vida que está obligada a él.

Si no se ha nombrado, que se escribe, un hombre que profesa a sí mismo un hermano de la totalidad del pueblo en la práctica de la religión y en el afecto y en la caridad, que no se multipliquen hasta el propio caballos, por lo cual el número puede convertirse en una carga para sí Sus súbditos. Para multiplicar a los caballos es recoger, de la vanagloria o algún otro error, más de necesidad lo

requiera. Ahora "mucho" y "poco", si seguimos el príncipe de la Peripatetics, significa menoscabo o exceso de la legítima cantidad de tipos específicos de las cosas. ¿Va a ser legal para multiplicar los perros, o las aves rapaces, o bestias feroces, los monstruos o de cualquier otra naturaleza, aun cuando el número de caballos, que son una necesidad militar, y servir a todos los fines útiles de la vida, es, pues, estrictamente limitada Con antelación a la legalidad cantidad?

En cuanto a los actores y mimos, payasos y rameras, burdeles y otros monstruos como humanos, que el príncipe debe más bien a que exterminar totalmente a fomentar, no necesita ninguna mención que se hizo en la ley; Que de hecho no sólo excluye todas esas abominaciones de la corte Del príncipe, pero totalmente destierra a ellos de entre el pueblo de Dios. Bajo el nombre de los caballos que se entiende todas las cosas, necesaria para la utilización de un hogar, y todos los equipos necesarios;

De los que una cantidad es legítimo que la necesidad o utilidad requiere razonablemente, el entendimiento, no obstante, la utilidad que se identifica con el Honorables, y que el refinado confort de la vida se limita a los honorables cosas. Para los filósofos han acordado hace mucho tiempo que no opina es más pernicioso que la opinión de los que distinguen a la utilidad de la honorable; Y que el verdadero y más útil punto de vista es que el honorable y la utilidad son términos convertibles. [Cicerón, De Officiis iii.3.11] Platón, como se dijo en la historia de los gentiles, cuando vio el tirano Dionisio de Sicilia rodeado por sus guardaespaldas, le preguntó: "¿Qué daño ha hecho que usted debe necesitar para Tienen tantos guardias? " Esto no corresponde a un príncipe sabio que por el fiel cumplimiento de sus deberes de manera gana para sí el cariño de todos los que por su causa cada tema exponen su propia cabeza a los peligros inminentes de la misma manera que por la naturaleza de las mociones de los miembros El cuerpo están acostumbrados a exponerse para la protección de la cabeza. Y la piel de la piel, y todo lo que un hombre tiene, que va a presentar para la protección de su vida.

El próximo mandamiento es: "El Presidente no llevará al pueblo a Egipto, hizo orgulloso por el número de sus jinetes." Realmente todas las precauciones deben tomarse, y una gran diligencia utilizada por todas las personas que se encuentran en alto lugar no inferiores a los corruptos a través de su ejemplo, ni por su uso indebido de las cosas, ni siguiendo el camino de orgullo y de lujo para liderar de nuevo el pueblo En la oscuridad de la confusión.

Para ello a menudo se pasa a temas que imitar los vicios de sus superiores, porque la gente deseo de ser como sus magistrados, y todo el mundo se sigue con entusiasmo los apetitos que se observa en otro que ocupa un lugar distinguido. Hay un célebre pasaje de la excelente versifier en que conste la opinión y las palabras del gran Teodosio:

"Si tú costo oferta y aught decreto por el que se observa comúnmente, Primera obedecer tu a ti mismo decreto; Entonces la gente también será más atento de lo que es justo

Y no se niegan a cargar con ello cuando ven a sí mismo el autor del mismo Obedecer a su propio comando. El mundo está conformado Para el modelo de su rey, ni son tan eficaces edictos Para influir en los sentimientos del hombre, como es la regla de la forma de vida. Las personas inconstantes cambios nunca con su príncipe.

Pero el único medio de los individuos es, por supuesto, nunca tan grande como los recursos de todo el cuerpo. El individuo se basa en sus propias arcas, el poder público drena el pecho o el escape de tesorería; Y cuando este último no funciona, se ha recurrido a los medios de particulares. Pero las personas privadas debe ser contenido con los suyos propios. Y cuando este se agota, pero que ahora después de la sed esplendor de los ricos y poderosos, cae en la pobreza y la vergüenza, y la noche en la oscuridad de su confusión. Por tanto, el decreto de la Lacedemonians, una frugal, el uso de los fondos públicos se exhorta a los

gobernantes, a pesar de que se permite el uso de acuerdo con las leyes de sus propios bienes heredados y lo que por casualidad para obtener buena fortuna.

Tomás de Aquino (1225-1274)

Considerado el filósofo y el teólogo de mayor relieve dentro de la filosofía escolástica. Nació en el castillo de Roccasecca, Frosinone, hijo de Landolfo, conde de Aquino. Se educó en el monasterio de Monte Cassino y luego en la universidad de Nápoles (1239-1244), donde a los catorce años emprende el estudio de las «artes».

En 1244 ingresa en la orden de los dominicos. La madre, que se oponía a tal decisión, encarga a otro de sus hijos que le secuestre y encierre en el castillo. Libre, al fin, de la oposición de su familia, al cabo de un año marcha a París, donde es discípulo predilecto de Alberto Magno, a quien sigue luego a Colonia; vuelto a París, redacta el Comentario a las sentencias (1254-1256), inicia su labor como profesor y enseña en distintos lugares de Italia y Francia: Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo, París y Nápoles.

En esta época escribe sus obras, entre la que destacan Summa contra gentiles, escrito con finalidad misionera, y sobre todo la Summa theologiae, considerada la obra de mayor relevancia de toda la escolástica. Muere mientras se dirigía al concilio de Lyon, convocado por Gregorio X, en la abadía de Fossanova. Fue canonizado por Juan XXII, en 1323, y proclamado doctor de la Iglesia en 1567. Tras la Contrarreforma, fue considerado como el paradigma de la enseñanza católica, pero sus doctrinas no siempre habían sido comúnmente aceptadas. En 1277, el obispo de París, Tempier, instigado por el papa Juan XXI, antes Pedro Hispano, y cuyos manuales se utilizaban en muchas universidades europeas, condena un determinado número de tesis entre las cuales una veintena son tomistas; el mismo año, Roberto Kilwardby, dominico y arzobispo de Canterbury, prohíbe una treintena de tesis en la universidad de Oxford, la mayoría de las cuales son tomistas.

Desde 1280, los franciscanos recurrían, con fines polémicos, a un Correctorio sobre el fraile Tomás, redactado por Guillermo de la Mare, en el que se pasaba revista a los errores tomistas.

El gran mérito que se atribuye a Tomás de Aquino es el de haber logrado la mejor síntesis medieval entre razón y fe o entre filosofía y teología. Sus obras son eminentemente teológicas, pero, a diferencia de otros escolásticos, concede, en principio, a la razón su propia autonomía en todas aquellas cosas que no se deban a la revelación. Para expresar esta autonomía y naturalidad de la razón recurre a la filosofía aristotélica como instrumento adecuado y, así, para combatir el averroísmo latino, utiliza sus propias armas: los textos mismos de Aristóteles. En la labor de armonización del aristotelismo con el cristianismo, algunas de las cuestiones que Tomás de Aquino ha de tratar de diferente manera son: Dios primer motor de un mundo eterno, el alma mera forma del cuerpo, la preexistencia de las esencias.

Concibe a Dios no meramente, a la manera de Aristóteles, como el primer motor que, desde siempre, mueve un mundo eterno, ni tan sólo a la manera de Averroes y Avicena, como causa primera de un mundo eterno, sino como el ser subsistente, o simplemente el ser mismo, noción que se constituye en la idea central de todo su sistema. «Ser», que en Aristóteles es la idea de «ser en cuanto ser», se convierte en «existir», y explica esta noción desde la idea de creación, como un recibir el ser de otro o un comenzar a existir por otro; el que crea, por tanto, ha de ser la perfección del existir, y en él se halla la plenitud o el acto puro de ser: *actus essendi*. Sólo en el ser subsistente, Dios, cuya esencia es existir, se identifica realmente la esencia y la existencia; en lo creado, esencia y existencia se distinguen y toda esencia, la del hombre, por ejemplo, llega a existir sólo cuando recibe el ser por la creación, siendo entonces un compuesto de esencia y existencia. La creación es un acto libre de Dios, que da origen al tiempo.

La tesis del «ser como acto», central en la metafísica de Tomás de Aquino, exige el complemento de la analogía del ser: el ser que, según Aristóteles, «se dice de muchas maneras», permite entender a Dios a partir de lo creado afirmando a la vez que es muy distinto de todo lo creado. La analogía permite construir los argumentos de la existencia de Dios, o las conocidas cinco vías o maneras de llegar a saber que Dios existe a partir de las cosas.

Las ideas de Tomás de Aquino sobre el hombre son igualmente innovadoras, respecto de las de Aristóteles: el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero el alma no es la mera forma del cuerpo, que perece con él; es su forma, pero le da además el ser y la individualidad: el hombre existe y es individuo por el alma, principio de vida vegetativa, sensitiva e intelectual; cada alma posee, a diferencia de lo que sostenían Averroes y Avicena, su propio entendimiento agente y su entendimiento posible; cada alma es por lo mismo depositaria de su propia inmortalidad. La autonomía que atribuye a la razón humana, aun siendo limitada, plantea en principio la posibilidad de una auténtica actividad filosófica independiente de la fe que, no obstante, Tomás de Aquino no llega a desarrollar. Escribió comentarios sobre diversas obras de Aristóteles y practicó todos los géneros literarios escolásticos de cuestiones disputadas, cuestiones cuodlibetales, tratados, etc.; destacan, además de las mencionadas, *De veritate* y *De regimine principum*.

Es destacable la aportación de Tomás de Aquino a la noción de estado moderno y al surgimiento de la ciencia política. Aplica el naturalismo aristotélico también a la sociedad, que llama *civitas* o *civilitas*, y distingue en el hombre la doble condición de ser «humano» y «ciudadano»: el ciudadano es el hombre político, no el mero hombre. Siguiendo a Aristóteles, para quien la naturaleza no hace nada en vano, tanto la *civitas* como la condición de ciudadano han de poder llegar a su plenitud; por lo que el Estado es un producto de la naturaleza del mismo modo que la iglesia es un producto de lo sobrenatural. La «congregación de hombres», que es el Estado, ha de poder alcanzar su plenitud lo mismo que la Iglesia.

Si el Estado es un producto de la naturaleza, también lo es la ley del Estado, o sea, la ley positiva, la cual, no obstante, deriva de la ley natural, por lo que ha de estar de acuerdo con ella. Toda ley se justifica únicamente por el bien común, y sólo éste justifica el poder (ver tomismo).

Summa Theologiae

Summa Theologiae, título en latín de la principal obra escrita por santo Tomás de Aquino, también conocida por el de su traducción española, *Suma teológica*. El autor comenzó su redacción a partir de 1265, cuando residía en el convento de Santa Sabina de Roma, y la continuó en Viterbo y en París. Quedó inacabada debido a que santo Tomás falleció, en 1274, cuando aún no había concluido su última parte, que integraba cuestiones escatológicas llamadas a poner fin a su tratado. Éste, no obstante, constituye una de las máximas muestras del pensamiento teológico cristiano de la edad media, enmarcado en el conjunto del escolasticismo.

En el vocabulario escolástico del siglo XII, el término *summa* designaba un libro conciso, completo y sintético de un cuerpo de una doctrina determinada. Su carácter orgánico y su objetivo pedagógico se acentuaron en el siglo XIII. Por su parte, en la época en que santo Tomás de Aquino escribió esta obra, el vocablo *theologiae* constituía casi un neologismo (sobre todo con el sentido en que es empleado). Se atribuye generalmente a Pedro Abelardo el origen de su significado moderno, el estudio de las Sagradas Escrituras y de su contenido de fe. Sagradas Escrituras, teología y doctrina sagrada (término empleado con más frecuencia que teología), eran prácticamente sinónimos en el siglo XII.

La *Summa Theologiae* pretendía organizar y exponer el contenido de fe revelado por las Sagradas Escrituras y su título ilustraba la intención de santo Tomás, que él mismo expuso en el prólogo. Se trata de una obra escolar, en el sentido propio

que la escolástica otorgaba a esta palabra: “nuestra propuesta en esta obra es tratar lo que concierne la religión cristiana en el modo que conviene a la instrucción de los iniciantes”.

La forma de exposición que adopta *Summa Theologiae* es esencial en el mismo proyecto sobre el que se funda, y permite al mismo tiempo su inteligibilidad. Ésta toma el esquema platónico de *exitus* y de *reditus*: salida y regreso de todas las cosas a su principio, Dios. La *Summa* está dividida en tres partes, cada una de las cuales se subdivide en cuestiones y éstas, a su vez, en artículos. La *Prima Pars* considera a Dios en sí mismo, habla de su actividad interna, de su vida como Trinidad, de Dios creador y de su Providencia sobre el resto de seres. La *Secunda Pars* trata del regreso de las criaturas, sobre todo del hombre, a Dios; está dividida en dos secciones: la *Prima Secundae* (que estudia la felicidad y el orden de la vida activa) y la *Secunda Secundae* (que analiza la actividad intelectual y volitiva del hombre, y las virtudes teologales y morales). Como el regreso de las criaturas a su principio (Dios) necesita un medio (Cristo), la *Tertia Pars* tiene un marcado carácter cristológico.

Esta arquitectura rigurosa, constituida por 512 cuestiones y 2.669 artículos, ha motivado que algunos autores comparen con frecuencia la *Summa Theologiae* con una catedral gótica. Aunque Martin Heidegger rechazara esta teoría, ensayos como *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, de Erwin Panofsky, renovaron dicho enfoque.

Pese a que las consideraciones teológicas rigen el sentido de esta obra, la disposición magistral y casi exhaustiva de los conceptos filosóficos en la exposición deductiva de las verdades reveladas, sitúa a *Summa Theologiae* entre las obras más importantes de la historia de la filosofía occidental.

San Buenaventura

San Buenaventura (c. 1217-1274), religioso y teólogo italiano, general de los franciscanos. Célebre por sus escritos espirituales, que le convirtieron en uno de los más destacados teólogos medievales, fue declarado doctor de la Iglesia. También recibió el sobrenombre de *Doctor Seráfico*.

Juan de Fidanza, su verdadero nombre, nació en Bagnoregio (cerca de Viterbo) y estudió Artes, desde 1236 hasta 1242, en la Universidad de París, donde fue discípulo de Alejandro de Hales. Tras ingresar en la orden franciscana en 1243 (cuando adoptó el nombre de Buenaventura), cursó estudios de Teología en la Sorbona y alcanzó el título de maestro de dicha disciplina en 1253. Durante este periodo preparó un comentario sobre las Escrituras, el *Breviloquium*, y, al igual que su coetáneo santo Tomás de Aquino, trabajó para integrar la visión aristotélica en la tradición de san Agustín de Hipona.

Aceptó gran parte de la filosofía científica de Aristóteles, pero rechazó lo que conocía de su metafísica por insuficiente, ya que, según Buenaventura, al filósofo griego no le guiaba la luz de la fe cristiana. La doctrina de la iluminación de la mente humana (el alma) por el Divino —una forma de identificar la verdad o falsedad del juicio— la tomó de las doctrinas de san Agustín. Su *Itinerario de la mente hacia Dios* (1259), obra clave de la literatura mística, y otros tratados semejantes, reflejan su preocupación por cómo el alma reconoce y se une a Dios. Famoso por el rigor de sus estudios y su buen juicio, Buenaventura fue elegido general de los franciscanos en 1257 y ocupó dicha dignidad hasta 1273. Su ejercicio coincidió con un periodo en que la comunidad franciscana se hallaba escindida en torno a la controversia de hasta qué punto debía, como orden, respetar el compromiso de san Francisco de Asís con la pobreza. Consiguió superar dicha división y, por ello, se le considera como el segundo fundador de la orden.

En 1263 escribió una biografía teológica de san Francisco de Asís y, a partir de entonces, se dedicó a viajar y a predicar el modo de vida franciscano. El papa Gregorio X le nombró cardenal obispo de Albano en mayo de 1273 y Buenaventura colaboró en los preparativos del II Concilio de Lyon, convocado para solventar el cisma con la Iglesia oriental. Falleció en dicha ciudad francesa el 15 de julio de 1274.

Canonizado por el papa Sixto IV en 1482, el papa Sixto V le proclamó Doctor de la Iglesia en 1588. Su festividad se conmemora el 15 de julio.

Diez Mandamientos

Diez Mandamientos, denominación de los preceptos que, según el Antiguo Testamento, fueron entregados por Dios a Moisés en el monte Sinaí. De acuerdo con Éxodo (31,18) fueron grabados por el propio Dios sobre dos tablas de piedra. Es probable que se tratara de tablas de arcilla, del tipo utilizado en la escritura cuneiforme. Más tarde, Moisés destruyó las tablas, enojado porque su pueblo había abandonado su fe. Dios le ordenó entonces labrar nuevas tablas, que fueron depositadas en el Arca de la Alianza.

En Éxodo (20,1-17) y en Deuteronomio (5,6-21) aparecen dos versiones diferentes de los mandamientos, aunque en ambas el espíritu es el mismo. La versión del Éxodo difiere de la del Deuteronomio en dos elementos: proporciona un motivo religioso, en lugar de humanitario, respecto a la observancia del sábado; y, al prohibir la codicia, incluye a la mujer del prójimo junto con el resto de sus propiedades, en lugar de hacerlo por separado.

Por tradición, los mandamientos han sido enumerados de acuerdo con tres criterios. La mayoría de los cristianos protestantes y ortodoxos dividen y enumeran los mandamientos del siguiente modo: (1) prohibición de adorar a cualquier divinidad que no sea Dios; (2) prohibición de la idolatría; (3) prohibición de tomar el nombre de Dios en vano; (4) observancia del sábado; (5) honrar a los padres; (6) prohibición de matar; (7) prohibición del adulterio; (8) prohibición de robar; (9) prohibición de prestar falso testimonio; (10) prohibición de codiciar la propiedad o desear a la mujer del prójimo.

Los católicos y los luteranos siguen la división utilizada por san Agustín de Hipona (siglo IV). El prólogo y las dos primeras prohibiciones están combinados, y el último mandamiento se divide en dos prohibiciones: desear a la mujer del prójimo y codiciar los bienes ajenos. Por ello, la enumeración de los demás mandamientos difiere en un número. En la tradición católica, los mandamientos rezan así:

Amarás a Dios sobre todas las cosas.
No tomarás el nombre de Dios en vano.
Santificarás las fiestas.
Honrarás a tu padre y a tu madre.
No matarás.
No cometerás actos impuros.
No robarás.
No dirás falso testimonio ni mentirás.
No consentirás pensamientos ni deseos impuros.
No codiciarás los bienes ajenos.

En la tradición judía el prólogo es considerado el primer mandamiento, las dos primeras prohibiciones se conjuran como segundo mandamiento, y el resto sigue el mismo orden que las tradiciones protestante y ortodoxa.

En realidad, los Diez Mandamientos engloban los principios comunes para toda la humanidad. Los filósofos y teólogos escolásticos del Medioevo, como santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, sostienen que todos los mandamientos son parte de la ley natural y, por consiguiente, aprehensibles para todos los seres racionales. Ambos alegaron que Dios reveló los mandamientos a Moisés para recordar a la humanidad sus obligaciones, olvidadas con facilidad por causa del pecado original. En realidad, se hacían eco de una idea similar expresada por los primeros padres de la Iglesia, como Tertuliano y Agustino, que manifestaron que los mandamientos ya habían sido grabados en el corazón humano antes de ser escritos sobre tablas de piedra.

Es posible hallar amplias secciones del Decálogo en las leyes de otros pueblos de la antigüedad. Por ejemplo, en la religión egipcia, eran de obligado cumplimiento determinados preceptos (las prohibiciones de robar, matar y comportarse de forma injusta) para entrar en el templo de Osiris, diosa y sacerdotisa de los muertos.

Guillermo de Ockham

Guillermo de Ockham (c. 1285-c. 1349), conocido como *Doctor Invincibilis* (en latín, 'Doctor invencible') y *Venerabilis Inceptor* (en latín, 'Venerable iniciador'), filósofo inglés y teólogo escolástico, considerado el mayor representante de la escuela nominalista, la más consistente y directa rival de las escuelas tomista y escotista. Véase Nominalismo; Escolasticismo.

Nació en Surrey, Inglaterra. Entró en la orden de los franciscanos y estudió y enseñó en la Universidad de Oxford desde 1309 hasta 1319. Acusado por el papa Juan XXII de impartir enseñanzas peligrosas, permaneció en arresto domiciliario desde 1324 hasta 1328 en el palacio papal de Aviñón (Francia) mientras se sometía a examen la ortodoxia de sus escritos. Se alió con los franciscanos contra el papa en una disputa sobre la pobreza de la orden y huyó a Munich en 1328 para acogerse a la protección de Luis IV, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, que había rechazado la autoridad pontificia en asuntos políticos. Excomulgado por el Papa, Ockham escribió contra el papado y defendió al emperador hasta que este murió en 1347. El filósofo murió en Munich, mientras intentaba lograr una reconciliación con el papa Clemente VI.

Ockham alcanzó la fama como alguien que aplicó la lógica de forma rigurosa para mostrar que muchas creencias de los filósofos cristianos (por ejemplo que Dios es uno, omnipotente, creador de todas las cosas, y que el alma humana es inmortal) no se podían probar mediante la razón filosófica o natural, sino tan sólo a través de la revelación divina. Su nombre se atribuye al principio de economía en lógica formal, conocido como 'la navaja de Ockham', según la cual las entidades no tienen que ser multiplicadas sin necesidad.

Elogio de la locura Erasmo de Rotterdam ¹⁹

Habla la estulticia (1)

Capítulo XVI

Pero ya es hora de que, a ejemplo de Homero, dejemos el cielo y volvamos a la Tierra para ver en ella que nada hay alegre ni feliz que no se deba [41] a mi favor. Observar primeramente con cuánta solicitud ha cuidado la naturaleza, madre y artífice del género humano, de que nunca falte en él el condimento de la estulticia. En efecto, según la definición de los estoicos, si la sabiduría no es sino guiarse por la razón y, por el contrario, la estulticia dejarse llevar por el arbitrio de las pasiones, Júpiter, para que la vida humana no fuese irremediablemente triste y severa, nos dio más inclinación a las pasiones que a la razón, en tanta medida como lo que difiere medía onza de una libra.

Además relegó a la razón a un angosto rincón de la cabeza, mientras dejaba el resto del cuerpo al imperio de los desórdenes y de dos tiranos violentísimos y contrarios: la ira, que domina en el castillo de las entrañas y hasta en el corazón, fuente de la vida; y la concupiscencia, que ejerce dilatado imperio hasta lo más bajo del pubis.

La vida que llevan corrientemente los hombres ya evidencia bastante cuánto vale la razón contra estas dos fuerzas gemelas, pues cuando ella clama hasta enronquecer indicando el único camino lícito y dictando normas de honestidad, éstas mandan a paseo a su soberana y gritan más fuerte que ella, hasta que, cansada, cede y se rinde.

Capítulo XVII

Por lo demás, dado que el varón está destinado a gobernar las cosas de la vida, tenía que otorgársele algo más del adarme de razón concedido, a fin de que tomase resoluciones dignas de él. Se me llamó a consejo junto con los demás y lo

di al punto, y digno de mí: Que se le juntase con una mujer, animal ciertamente estulto y necio, pero gracioso y placentero, de modo que su compañía [42] en el hogar sazone y endulce con su estupidez la tristeza del carácter varonil. Y así Platón, al parecer dudar en qué género colocar a la mujer, si entre los animales racionales o entre los brutos, no quiso otra cosa que significar la insigne estupidez de este sexo(21).

Si, por casualidad, alguna mujer quisiese ser tenida por sabia, no conseguiría sino ser doblemente necia, al modo de aquel que, pese a Minerva, se empeñase en hacer entrar a un buey en la palestra, según dice el proverbio. Efectivamente, duplica su defecto aquel que en contra de la naturaleza desvía su inclinación y remeda el aspecto de la aptitud. Del mismo modo que, conforme al proverbio griego, «aunque la mona se vista de púrpura, mona se queda», así la mujer será siempre mujer; es decir, estúpida, sea cual fuere el disfraz que adopte.

Sin embargo, no creo que el género femenino llegue a ser tan estúpido que me censure por el hecho de que otra mujer, la Estulticia en persona, les reproche la estupidez. Pues si consideran juiciosamente la cuestión, verán que deben a la Estulticia el tener más suerte que los hombres en muchos casos. Tienen, primeramente, el encanto de la hermosura, que, justificadamente, antepone a todas las cosas, puesto que, por su virtud, tiranizan hasta a los mismos tiranos.

¿De dónde proceden lo desgraciado del aspecto, el cutis hispido y la espesura de la barba, que dan al varón aspecto de viejo, sino del vicio de la prudencia, mientras que la mujer conserva las mejillas tersas, la voz fina, el cutis delicado, remedo de perpetua juventud? [43]

En segundo lugar, ¿qué otra cosa desean en esta vida más que complacer a los hombres en grado máximo? ¿A qué miran, si no, tantos adornos, tintes, baños, afeites, ungüentos, perfumes, tanto arte en componerse, pintarse y disfrazar el rostro, los ojos y el cutis? Así pues, ¿qué las recomienda a los hombres más que

la necesidad? ¿Hay algo que éstos no les toleren? ¿Y a cambio de qué halago, sino de la voluptuosidad? Se deleitan, por consiguiente, sólo en la estulticia y de ello son argumento, piense cada cual lo que quiera, las tonterías que le dice el hombre a la mujer y las ridiculeces que hace cada vez que se propone disfrutar de ella. Ya sabéis, por tanto, el primero y principal placer de la vida y la fuente de que mana.

Capítulo XVIII

Pero algunos hay, y en primera fila los viejos, que son más bebedores que mujeriegos y sitúan la suma voluptuosidad en la mesa. Juzguen otros de si habrá banquete completo sin mujeres; lo que sí consta es que ninguno resulta agradable sin el condimento de la estulticia. Tanto es así, que si falta uno que mueva a la risa con necesidad verdadera o simulada, se pagará a algún bufón o se invitará a algún gorrón ridículo que con dicharachos risibles, es decir, estultos, ahuyente de la reunión el silencio y la tristeza. Porque, ¿a qué conduce cargar el vientre de toda clase de confituras, manjares y golosinas, si los ojos y los oídos, si no todo el ánimo, han de apacentarse también con risas, bromas y chistes?

De esta manera, yo soy artífice insustituible de las sobremesas, porque aquellas ceremonias de los banquetes, como elegir rey a suertes, jugar a los [44] dados, los brindis recíprocos, el establecer rondas, cantar coronados de mirto, bailar y hacer pantomimas(22), no fueron inventadas por los siete sabios de Grecia, sino por mí, para bien del género humano.

De este modo, se ve que la naturaleza de todas las cosas es tal, que cuanto más tienen de estúpidas, tanto más favorecen la vida de los mortales, la cual, cuando es triste, no parece digna de ser llamada vida. Y triste discurrirá la vida, por fuerza, si no os libráis con estos deleites del tedio, hermano de la tristeza.

Capítulo XIX

Quizá habrá quienes desprecien este género de placeres y se complazcan en el afecto y trato de los amigos, repitiendo que la amistad es cosa que hay que anteponer a todas las demás y aun que es necesaria hasta el punto de que ni el aire, ni el fuego ni el agua lo sean en mayor grado.

Añaden, incluso, que es tan agradable, que quitarla sería como quitar el Sol, y que es tan honesta, si es que ello viene al caso, que ni los mismos filósofos vacilan en tenerla entre los bienes principales. Pero ¿qué, si demuestro que yo también soy la proa y la popa de tanto bien? Y lo probaré no con crocosilites, ni sorites, ni ceratinas, o cualquier otra especie de argucias dialécticas, sino de modo vulgar y mostrándolo como con el dedo.

Decid, el condescender, el dejarse llevar, cegarse, alucinarse con los defectos de los amigos y el sentir afición y admirarse por alguno de sus vicios manifiestos como si fuesen virtudes, ¿no es cosa parecida a la estulticia? Hay quien besa un lunar de su amante, quien se deleita con una verruga de su cordera, el padre que no encuentra sino una ligera desviación de la vista en su hijo bizco, ¿qué es todo esto -pregunto- sino pura necedad? Proclámese una y mil veces que es necedad, pero también que ésta es la sola que une y conserva unidos a los amigos.

Me refiero al común de los mortales, de los cuales nadie nace sin defecto y aquél es el mejor que menos cohibido está por ellos, pues entre esos sabios endiosados o no llega a cuajar la amistad o viene a ser triste y desagradable, y aun la traban sólo con poquísimos, por no atreverme a decir que con ninguno, ya que la mayoría de los hombres desbarra -es decir, que no hay quien no delire por muchos modos- y la amistad sólo cabe entre semejantes. Así, si por acaso en esos severos tipos se engendra mutua benevolencia, no podrá nunca ser constante ni duradera, por ser gente gruñona y que vigila los defectos de los amigos con vista más fina que el

águila, o la serpiente de Epidauro(23). En cambio, ¡qué legañosos ojos tiene para los defectos propios y cuán poco ve el fardo que lleva a la espalda! Además, puesto que es propio de la naturaleza humana, que no haya ingenio alguno sin grandes defectos, y que además existe tanta semejanza de edades y de estudios, tantas flaquezas, tantos errores, tantas caídas graves, [46] ¿cómo podría subsistir entre estos Argos(24), ni siquiera durante una hora, la alegría de la amistad sin el auxilio de la candidez, es decir, de la estulticia, o, si queréis, de la blandura de carácter?

¿Pues qué? Cupido, padre y autor de todo afecto, que, por obra de su ceguera, toma lo feo por hermoso, hace que entre vosotros cada cual encuentre hermoso lo que ama, de suerte que el viejo quiera a la vieja como el mozo a la moza. Estas cosas suceden y son reídas en todo el mundo, pero tales ridiculeces son las que aglutinan y unen la placentera sociedad en la vida.

Capítulo XXI

Añadiré, en fin, que sin mí no habría ni sociedad, ni relaciones agradables y sólidas, ni el pueblo soportaría largo tiempo al príncipe, ni el amo al criado, ni la doncella a su señora, ni el maestro al discípulo, ni el amigo al amigo, ni la esposa al marido, ni el arrendador al arrendatario, ni el camarada al camarada, ni los comensales entre ellos, de no estar entre sí engañándose unas veces, adulándose otras, condescendiendo sabiamente entre ellos, o untándose recíprocamente con la miel de la estulticia. Ya me doy cuenta de que esto os parecerá afirmación de mucho bulto, pero aún las oiréis mayores.

Capítulo XXII

Decidme: ¿A quién amaré aquel que se odie a sí mismo? ¿Con quién concordaré aquel que discuerde de sí mismo? ¿Podrá complacer a alguno aquel que sea pesado y molesto para sí? Creo que nadie lo afirmará, a menos que sea más estulto que la misma Estulticia.

Si prescindieseis de mí, además de no poder nadie soportar a nadie, todo el mundo sentiría hedor de sí, asco de sus propias cosas y repulsión de su misma persona. Tanto más cuanto que la naturaleza, [48] en no pocas ocasiones más madrastra que madre, ha dispuesto el espíritu de los mortales, sobre todo de los pocos sensatos, de suerte que cada cual se duela de lo suyo y admire lo ajeno, de lo cual viene que todas las prendas, toda la elegancia y todo el atractivo de la vida se echan a perder y se desvanecen. ¿Qué vale la hermosura, principal don de los dioses inmortales, cuando se corrompe con el morbo de la melancolía?(25)

¿Qué la juventud si la envenena el agror de una senil tristeza?

En fin, ¿qué podría realizar el hombre con belleza (y así conviene que lo haga todo, pues ésta no sólo es fundamento del arte, sino de cualquier obra) en cualquier función de la vida, sea en beneficio propio o en el de los demás, si no le tendiese la mano el Amor Propio, con quien me une fraternal lazo? Y añadiré que se esfuerza en sustituirme en todas partes. ¿Y qué tan necio como satisfacerse y admirarse de uno mismo? Por el contrario, si se está descontento de uno mismo, ¿podrá hacerse algo gentil, gracioso y digno? Suprimid este condimento en la vida y en el acto se helará el orador en la defensa de su causa, el músico no dará placer a nadie con sus ritmos, el histrión, a pesar de sus gestos todos, será silbado, el poeta y sus musas serán objeto de risas, el pintor y su arte serán diseñados y el médico y sus fármacos caerán en la miseria.

En fin, tendremos a Tersites en vez de Niceo, a Néstor en vez de Faón; en vez de Minerva a un cerdo, en lugar del locuaz al balbuciente y en el del cortés al patán. Tan necesario es que cada cual se lisonjee a sí mismo y se procure una pequeña estimación propia antes de que se la otorguen los demás. [49]

En suma, comoquiera que la principal parte de la felicidad radica en que uno quiera ser lo que es, contribuye a ello grandemente mi querido Amor Propio,

haciendo que nadie se duela de su figura, del talento de la estirpe, del estado en que se halla, de la educación ni de la patria, de suerte que ni el irlandés ansía cambiarse por el italiano, ni el tracio con el ateniense, ni el escita con los de las islas Afortunadas. ¡Oh singular solicitud de la naturaleza que en tan grande variedad de cosas todas las iguala! Dondequiera que se retrae en algo de otorgar sus dones, allá acude el Amor Propio a añadir un tanto de los suyos. Aunque esto que acabo de decir ha resultado una necesidad, porque estos últimos son los más copiosos.

No necesito declarar, mientras tanto, que no podréis encontrar empresa ilustre alguna sin mi impulso, ni nobles artes que yo no haya inventado.

Capítulo XXIII

¿Acaso no es la guerra germen y fuente de todos los actos plausibles? Y, sin embargo, ¿hay cosa más estulta que entablar lucha por no sé qué causas, de la cual ambas partes salen siempre más perjudicadas que beneficiadas? Y de los que sucumben, no hay ni que hablar, como se dijo de los megarenses

Cuando se forman en batalla las acorazadas filas de ambos ejércitos y suenan los cuernos con ronco clamor ¿de qué servirían esos sabios, exhaustos por el estudio, cuya sangre aguada y fría apenas puede sostenerles el alma? Hacen falta entonces hombres gruesos y vigorosos, en los que haya [50] un máximo de audacia y un mínimo de reflexión, a menos que se prefiera como tipo de soldado a Demóstenes, quien siguiendo el consejo de Arquíloco, apenas divisó al enemigo arrojó el escudo y huyó, mostrándose tan cobarde soldado cuanto experto orador.

Pero el talento, se dirá, es de grande importancia en las guerras. Convengo en ello en lo referente al caudillo, y aun éste debe tenerlo militar y no filosófico. Por lo demás, son los bribones, los alcahuetes, los criminales, los villanos, los estúpidos y los insolentes y, en fin, la hez del género humano quienes ejecutan hazañas tan ilustres, y no los luminares de la filosofía.

Capítulo XXIV

De cuán inútiles sean éstos en cualquier empleo de la vida puede ser testimonio el mismo Sócrates, calificado, y sin sabiduría alguna, por el oráculo de Apolo como único sabio, el cual trató de defender en público no sé qué asunto y tuvo que retirarse en medio de las mayores carcajadas de todo el mundo. Sin embargo, este hombre no desbarraba completamente, porque no quiso aceptar el título de sabio y lo reservó sólo para Dios, y porque consideró que el sabio debía abstenerse de tratar de los negocios públicos aun cuando debiera haber aconsejado más bien que se abstenga de la sabiduría quien desee contarse en el número de los hombres.

¿Qué fue si no la sabiduría lo que le llevó a ser acusado y a tener que beber la cicuta? Pues mientras filosofaba sobre las nubes y las ideas, y medía las patas de una pulga e investigaba) el zumbido de un mosquito, no aprendía aquellas cosas que tocan a la vida normal. Acudió a defender al maestro en el juicio cuando le peligraba la cabeza, su discípulo Platón, abogado tan ilustre que, desconcertado por el estrépito de la plebe, apenas si pudo concluir con el primer párrafo.

¿Qué diré ahora de Teosfrato? Al empezar una arenga, enmudeció repentinamente como si hubiese visto al lobo. Aquel que animaba al soldado en la batalla, Isócrates, no se atrevió nunca, por lo tímido del genio, ni a despegar los labios. Marco Tulio Cicerón, padre de la elocuencia romana, comenzaba sus discursos con temblor poco gallardo, como niño balbuciente, lo cual interpretaba Fabio Quintiliano ser propio de orador sensato y conocedor del peligro. Al exponer esto, ¿puede dejar de reconocerse paladinamente que la sabiduría obsta a la brillante gestión de los asuntos? ¿Qué habrían hecho los sabios si éstos se despachasen con las armas cuando se desmayan de miedo al combatir sólo con palabras desnudas?

Después de todo esto se celebra aún, ¡alabado sea Dios!, aquella famosa frase de Platón: «Las repúblicas serían felices si gobernasen los filósofos o filosofasen los gobernantes(31)». Sin embargo, si consultáis a los historiadores, veréis que no ha habido príncipes más pestíferos para el Estado que cuando el poder cayó en manos de algún filosofastro [52] o aficionado a las letras. Creo que de ello ofrecen bastante prueba los Catones, de quienes el uno alborotó la tranquilidad del Estado con sus insensatas denuncias, y el otro reivindicó con sabiduría tan desmesurada la libertad del pueblo romano, que la arruinó hasta los cimientos.

Añadidles los Brutos, los Casios, los Gracos y el mismo Cicerón, que no fue menos dañoso al Estado romano que Demóstenes el ateniense. Marco Antonio, aunque otorguemos que fue buen emperador, y cabría discutirlo, se hizo pesado y antipático a los ciudadanos por esta misma razón; es decir, por ser tan filósofo.

Pero aunque fuese bueno, según concedemos, tuvo más de funesto, por haber dejado tal hijo(32), de lo que pudo haber de saludable en su administración. Precisamente esta especie de hombres que se da al afán de la sabiduría, aun siendo desgraciadísimos en todo, lo son por modo especial en la procreación de los hijos, lo cual me parece obedecer a la providencia de la naturaleza para que el daño de la sabiduría no se extienda más entre los hombres.

Así consta que el hijo de Cicerón fue un degenerado y que aquel gran sabio Sócrates tuvo hijos más semejantes a la madre que al padre, según escribió acertadamente uno; es decir, que fueron tontos.

Capítulo XXV

Podría tolerarse que en los asuntos públicos sean como asnos tocando la lira, si no fuese que en todas las demás funciones de la vida no acreditan ser más diestros. Llevad un sabio a un banquete y lo perturbará o con lúgubre silencio o con preguntitas fastidiosas. Introducidle en un baile y os parecerá, danzando, un

camello. Conducidle a un espectáculo y con su solo semblante disipará toda diversión y se le obligará a salir del teatro, como al sabio Catón, si no logra desarrugar el entrecejo. Si mete cucharada en una conversación, caerá de improviso como el lobo en la fábula. Si algo hay que comprar o que convenir, en suma, cuando se trate de estas cosas sin las cuales esta vida cotidiana no puede pasar, dirás que este sabio es un leño y no un hombre.

Añadiré que no puede ser útil en nada ni a sí, ni a la patria, ni a los suyos, porque es inexperto en las cosas corrientes y discrepa largamente de la opinión pública y de los estilos normales de vida, de lo cual, por cierto, preciso es que siga el odio contra él, por ser tanta la disparidad de conducta y sentimientos. Pues ¿qué se trata entre los hombres que no sea necio del todo y que no esté hecho por los necios y para los necios? Por ello, si alguien a solas quisiese contrariar la corriente general, yo le aconsejaría que, imitando a Timón emigre a algún desierto y allí, a solas, disfrute de su sabiduría.

Capítulo XXVI

Retornaré, empero, a lo que había dejado sentado antes: ¿qué fuerza ha podido reunir en ciudad a hombres berroqueños, acorchados y salvajes sino la adulación? No significa otra cosa la famosa cítara de Anfión y de Orfeo ¿Qué otra cosa llamó a la concordia ciudadana a la plebe de Roma, cuando estaba en el extremo de la confusión? ¿Acaso algún discurso filosófico? En absoluto: El risible y pueril apólogo del vientre y las demás partes del cuerpo. Igualmente útil fue para Temístocles el apólogo semejante de la zorra y el erizo. ¿Qué discurso de sabio habría tenido tanto poder cuanto aquella superchería de la cierva de Sertorio, o aquello de los dos perros de Licurgo, o la risible fábula sobre la manera de arrancar los pelos de la cola del caballo? Y no diré nada de Minos y de Numa, cada uno de los cuales gobernó a la estulta muchedumbre con fabulosas invenciones. Con semejantes tonterías se mueve esa bestia enorme y vigorosa, el pueblo.

Capítulo XXVII

Y, por el contrario, ¿qué Estado adoptó nunca las leyes de Platón o Aristóteles o las tesis de Sócrates? Por otra parte, ¿qué fue lo que persuadió a los Decios a sacrificarse espontáneamente a los dioses manes? ¿Qué fue lo que arrastró al abismo a Quinto Curcio sino la vanagloria, la más seductora de las sirenas, pero también la más condenada por estos sabios? Dicen ellos: «¿Habría cosa más necia que el que un candidato servil halague al pueblo y compre su favor con propinas, soborne la adhesión de la masa, se deleite con sus aclamaciones, sea llevado en triunfo como una bandera venerable Y se haga levantar una estatua de bronce en el foro? Agregad los nombres y sobrenombres que adoptan, los honores divinos otorgados a esos hombrecillos; agregad que tiranos criminales por demás sean comparados a los dioses en el curso de ceremonias públicas.

Todas estas cosas no pueden ser más estultas y para reírse de ellas no bastaría con un solo Demócrito» ¿Quién lo niega?. Pero de esta misma fuente nacieron las hazañas de los vigorosos héroes, exaltadas hasta las nubes en los escritos de los varones elocuentes. De tal estulticia nacieron los Estados, merced a ella subsisten imperios, autoridades, religión, consejos y tribunales, pues la vida humana no es sino una especie de juego de despropósitos.

Capítulo XXVIII

Ahora hablaré de las ciencias. ¿Qué impulsa, sino la sed de gloria, al ingenio de los mortales a elaborar y cultivar para la posteridad disciplinas tenidas por tan excelsas? Ciertos hombres estultísimos, sin duda, se creyeron pagados de tantas vigilias y tantos sudores con no sé qué fama, vana a más no poder. En contraste, vosotros debéis a la Estulticia ilustres deleites en la vida y, sobre todo, el supremo de disfrutar de la insensatez ajena.

Capítulo XXIX

El sabio se refugia en los libros de los antiguos, de donde no extrae sino meros artificios de palabras, mientras que el estúpido, arrimándose a las cosas que hay que experimentar, adquiere la verdadera prudencia, si no me equivoco. Parece que esto lo vio con claridad Homero, a pesar de ser ciego, cuando dijo: «El necio sólo conoce los hechos

A la consecución del conocimiento de los hechos se oponen dos obstáculos principales: la vergüenza que ensombrece con sus nieblas al ánimo, y el miedo que, una vez evidenciado el peligro, disuade de emprender las hazañas. De ambos libra estupendamente la Estulticia. Pocos son los mortales que se dan cuenta de las ventajas múltiples que proporciona el no sentir nunca vergüenza y el atreverse a todo. Y si alguno prefiere adquirir la prudencia que consiste en el examen de las cosas, os ruego que me oigáis cuán lejos están de ella los que se adjudican este título.

Es, ante todo, manifiesto que todas las cosas humanas, como los silenos de Alcibíades, tienen dos caras que difieren sobremanera entre sí, de modo que lo que exteriormente es la muerte, viene a ser la vida, según reza el dicho, si miras adentro; y, por el contrario, lo que parece vida es muerte; lo que hermoso feo; lo opulento, paupérrimo; lo infame, glorioso; lo docto, indocto; lo robusto, flaco; lo gallardo, innoble; lo alegre, triste; lo próspero, adverso; lo amigable, enemigo; lo saludable, nocivo; y, en suma, veréis invertidas de súbito todas las cosas si abris el sileno.

Si esto parece quizá dicho demasiado filosóficamente, me guiaré según una Minerva más vulgar, como suele decirse, y lo pondré más claro. ¿Quién no convendrá en que un rey sea hombre opulento y poderoso? Pero si no está propicio a ninguna cualidad espiritual y nada sacia su codicia, resultará paupérrimo, y si tiene el alma entregada a numerosos vicios, permanecerá

torpemente esclavizada. Del mismo modo podría discurrirse también acerca de otras cosas, pero me basta con el anterior ejemplo. Alguno preguntará: « ¿A qué viene esto? » Escuchadme para que extraigamos la moraleja.

Si alguien se propusiese despojar de las máscaras a los actores cuando están en escena representando alguna invención, y mostrase a los espectadores sus rostros verdaderos y naturales, ¿no desbarataría la acción y se haría merecedor de que todos le echasen del teatro a pedradas como a un loco? Repentinamente se habría presentado una nueva faz de las cosas, de suerte que quien era mujer antes resultase hombre; el que era joven, viejo; quien poco antes era rey, se trocase en esclavo; y el dios apareciese de pronto como hombrecillo. El suprimir aquel error equivale a trastornar la acción, porque son precisamente el engaño y el afeite los que atraen la mirada de los espectadores.

Ahora bien: ¿Qué es toda la vida mortal sino una especie de comedia donde unos aparecen en escena con las máscaras de los otros y representan su papel hasta que el director del coro les hace salir de las tablas? Éste ordena frecuentemente a la misma persona que dé vida a diversos papeles, de suerte que quien acababa de salir como rey con su púrpura, interpreta luego a un triste esclavo andrajoso.

Todo el mecanismo permanece oculto en la sombra, pero esta comedia no se representa de otro modo. Si un sabio caído del cielo apareciese de súbito y clamase que aquel a quien todos toman por rey y señor ni siquiera es hombre, porque se deja llevar como un cordero por las pasiones y es un esclavo despreciable, ya que sirve de grado a tantos y tan infames dueños; que ordenase a estotro que llora la muerte de su padre, que ría, porque por fin ha empezado la vida para aquél, ya que esta vida no es sino una especie de muerte; que llamase plebeyo y bastardo a aquel otro que se pavonea de su escudo, porque está apartado de la virtud, que es la única fuente de nobleza; y si del mismo modo fuese hablando de todos los demás, decídme: ¿qué conseguiría sino que cualquiera le tomase por loco furioso?

Porque nada más estulto que la sabiduría inoportuna ni nada más imprudente que la prudencia descaminada, y descaminado anda quien no se acomoda al estado presente de las cosas, quien va contra la corriente y no recuerda el precepto de aquel comensal de «O bebe, o vete», pretendiendo, en suma, que la comedia no sea comedia.

Por el contrario, será en verdad prudente, quien, sabiéndose mortal, no quiere conocer más que lo que le ofrece su condición, se presta gustoso a contemporizar con la muchedumbre humana y no tiene asco a andar errado junto con ella. Pero en esto, dirán, radica precisamente la Estulticia. No negaré que así sea, a condición de que se convenga en que tal es el modo de representar la comedia de la vida.

Capítulo XXX

Lo que resta, ¡oh dioses inmortales!, ¿lo diré o lo callaré? Por lo demás, ¿por qué he de callarlo si es de toda veracidad? Mas en cosa de tan gran importancia quizá convendría invocar a las Musas del Helicón, a las que suelen acudir los poetas con más frecuencia por verdaderas bagatelas. Acorredme, pues, un momento, hijas de Júpiter, para que demuestre que sin contar con la Estulticia como guía no habrá quien llegue a la excelsa sabiduría ni a la llamada fortaleza de la felicidad. Es manifiesto primeramente, que todas las pasiones humanas corresponden a la Estulticia, puesto que el sabio se distingue precisamente del estulto en que aquél se gobierna por la razón y éste por las pasiones.

Por tal razón los estoicos apartan del sabio todos los desórdenes, como si fuesen enfermedades; sin embargo, las pasiones hacen las veces de orientadores de quienes se dirigen hacia el puerto de la sabiduría, sino que también en cualquier ejercicio de la virtud suelen ayudar como espuela y acicate en exhortación a obrar bien.

Aunque el estoicísimo Séneca protesta enérgicamente contra esto y libera, por el contrario, al sabio de toda pasión, al hacerlo así no deja en él nada humano, sino más bien a un nuevo dios o a una especie de demiurgo, que ni ha existido hasta ahora, ni existe ni existirá; es más, para decirlo más claro, labró una estatua marmórea de hombre, impassible y ajeno a toda sensación humana. Por tanto, si les place, gocen de este sabio suyo, ámenle por encima de cualquier rival y convivan con él en la república de Platón o, si lo prefieren, en la región de las ideas, o en los jardines de Tántalo.

¿Habrán quien no huya o se horrorice de tal tipo de hombre, como de un monstruo o un espectro que se ha querido ensordecer a todas las sensaciones de la naturaleza, que carece de pasiones y no se conmueve por el amor ni por la misericordia más «que si de duro pedernal fuese o de mármol marpesio»; de un hombre de quien nada escapa, que nunca yerra, sino que, como Linceo, todo lo descubre, que nada deja de juzgar escrupulosamente y nada ignora; que sólo está contento de sí mismo y se tiene por el único opulento, el único sano, el único rey, el único libre y, en suma, el único en todo, aunque ello no acontezca sino en su opinión; que no se entretiene con amigo alguno, porque no sabe lo que es un amigo; que no vacila en echar a rodar a los dioses, y que todo cuanto ve efectuarse en la vida lo condena o lo ríe como si fuese una locura? Tal es la especie de animal considerado sabio absoluto

Decidme: Si la cuestión se resolviese por sufragio, ¿qué república querría a un magistrado de este género o qué ejército desearía semejante general? Más aún: ¿qué mujer desearía o toleraría a tal especie de marido, o qué anfitrión a tal invitado, o qué criado a un amo de este genio? ¿Quién no preferiría a uno cualquiera de entre la cáfila de hombres más estultos que, a fuer de estulto, pueda mandar u obedecer a los estultos; que agrade a sus semejantes, que son la mayoría; que sea complaciente con la mujer, alegre con los amigos, atento con los invitados y grato comensal y, en suma, que no extrañe nada humano?

Pero este sabio me ha empezado a dar lástima; por ello el discurso se dedicará ahora a los demás beneficios que dispenso.

Capítulo XXXII

Pero me parece oír protestar a los filósofos: «Es deplorable esto de vivir dominado por la Estulticia -dicen- y, por ende, errar, engañarse, ignorar». Ello es propio del hombre, y no veo por qué se le ha de llamar deplorable, cuando así nacisteis, así os criasteis, así os educasteis y tal es la común suerte de todos. No tiene nada de deplorable lo que pertenece a la propia naturaleza, a no ser, quizá, que se considere que hay que compadecer al hombre porque no puede volar como las aves, ni andar a cuatro patas como los demás animales, ni está armado de cuernos como el toro. Del mismo modo se podría calificar de desdichado a un hermosísimo caballo porque no ha aprendido gramática ni come tortas; o de infeliz a un toro porque no es apto para la palestra. Así, pues, tal como el caballo imperito en gramática no es desgraciado, así no es infeliz tampoco el estulto, porque el serlo es coherente con su naturaleza.

Pero contra esto apremian los sofistas: «El conocimiento de las ciencias es cualidad peculiar del hombre, quien, con el auxilio de ellas, compensa con el talento aquellas cosas en que la naturaleza le ha desfavorecido.» Como si tuviese algún asomo de verdad el que la naturaleza que veló tan solícitamente en favor de los mosquitos, y aun de las hierbas y las florecillas, hubiese sólo dormitado en el caso del hombre, haciendo que le fuesen necesarias las ciencias, inventadas por el pernicioso genio de aquel Teuto para sumo perjuicio del género humano, ya que no sirven para alcanzar la felicidad y estorban a lo propio para que fueron descubiertas, como un rey muy sabio dijo gallardamente, según Platón, a propósito del invento de la escritura.

Por tanto, las ciencias irrumpieron en la vida humana junto con tantas otras calamidades, y por ello a los autores de todos los males se les llama «demonios», equivalente a dah/mona, que significa los que saben ¡Qué sencilla era aquella gente de la Edad de Oro, desprovista de toda ciencia, que vivía sólo con la guía e inspiración de la naturaleza! ¿Para qué, pues, les hacía falta la gramática, cuando el idioma era el mismo para todos ni se pedía otra cosa al lenguaje sino que las gentes se entendiesen unas con otras? ¿De qué habría servido la dialéctica, donde no había conflicto alguno entre opiniones encontradas?

¿Qué lugar podía ocupar entre ellos la retórica, si nadie se proponía crear dificultades a otro? ¿Para qué se necesitaba la jurisprudencia, si estaban apartados de las malas costumbres, de las cuales, sin duda, han nacido buenas leyes?

Además, eran demasiado religiosos para escrutar con impía curiosidad los secretos de la naturaleza, las dimensiones de los astros, sus movimientos y efectos y las causas ocultas de las cosas. Consideraban pecaminoso que el hombre mortal tratase de saber más de lo que compete a su condición, y la locura de averiguar lo que había más allá del cielo ni siquiera les venía a la imaginación.

Mas perdiéndose poco a poco la pureza de la Edad de Oro, fueron primeramente inventadas las ciencias por los malos genios, según dije, pero éstas eran aún pocas y pocos quienes tenían acceso a ellas. Después añadieron otras mil la superstición de los caldeos y la ociosa frivolidad griega, que no son sino tormentos de la inteligencia, hasta el punto de que con sólo una, la gramática, basta para dar suplicio perpetuo a una vida.

Capítulo XXXIII

Sin embargo, entre estas mismas ciencias son especialmente apreciadas aquellas que se aproximaban más al sentido común, es decir, a la Estulticia. Los teólogos

se mueren de hambre, se desalientan los físicos, los astrólogos son objeto de risa y los dialécticos, de menosprecio. El médico es el único que «vale tanto como muchos hombres, y en esta misma profesión el más indocto, temerario e irreflexivo prospera más, incluso entre los magnates. Así, la medicina, sobre todo ahora que la ejercen tantos, no es sino cuestión de adulación, igual, por cierto, que la retórica.

Después de éstos ocupan el siguiente lugar los leguleyos y no sé decir si hasta ocupan el primero, de cuya profesión los filósofos -y no quiero dar opinión sobre ella- suelen reírse unánimemente llamándola asnal. Sin embargo, el arbitrio de estos asnos regula todos los negocios grandes y pequeños. Éstos aumentan sus latifundios, mientras los teólogos, después de haber extraído de sus escritorios la divinidad entera, han de comer altramuces y librar constante guerra contra las chinches y los piojos.

De esta suerte, así como son más dichosas las ciencias que tienen mayor afinidad con la estulticia, también es con mucho más feliz la gente que ha podido abstenerse del trato con ciencia alguna y no ha seguido a otro guía que a la naturaleza, que no posee deficiencia alguna sino cuando los mortales, por acaso, queremos franquear sus límites. La naturaleza odia lo artificioso y hace crecer mucho más felizmente lo que no ha sido violado por ninguna ciencia.

Capítulo XXXIV

¿Acaso no veis que en cualquier género de los demás animales viven más felices aquellos que están más apartados de las ciencias y no les guía otro magisterio que el de la naturaleza? ¿Cuál más feliz y más admirable que las abejas? Y aun éstas no poseen todos los sentidos corporales. ¿Se encontrará nada semejante a la arquitectura con que construyen los edificios? ¿Qué filósofo ha fundado nunca parecido Estado? En cambio, el caballo, por ser afín al talento humano y haberse trasladado a convivir con el hombre, participa de las calamidades de éste, y así no es raro verle reventar en las carreras porque le avergüenza ser vencido, y en las batallas, mientras está anhelando el triunfo, le hieren y

muerde el polvo junto con el jinete. Y no hablo de las serretas, ni de los acicates, de la prisión de la cuadra, de los látigos, los palos, de las bridas, del jinete y, en fin, de todo el aparato de la servidumbre a la que se sometió espontáneamente cuando, queriendo imitar a los héroes, anheló ardientemente vengarse de los enemigos.

¡Cuánto más deseable es la vida de las moscas y de los pájaros que viven libres de cuidado y a tenor sólo del instinto natural, con tal que se lo toleren las asechanzas del hombre! Si cuando se encierra a los pájaros en una jaula se les enseña a imitar la voz humana, es admirable cuánto pierden de aquella gracia natural suya. Lo que creó la naturaleza es en todos sus aspectos siempre más agradable que lo mixtificado por el arte.

De este modo, nunca alabaría bastante a aquel gallo pitagórico que, habiendo sucesivamente sido con la misma entidad filósofo, varón, mujer, rey, particular, pez, caballo, rana, y aun creo que esponja, dictaminó que no había animal más desgraciado que el hombre, porque todos los demás, se reducían a los confines de su naturaleza y sólo el hombre trataba de salirse de los que le imponía su condición.

Capítulo XXXV

Por el contrario, entre los hombres antepone por muchos conceptos los ignorantes a los doctos y famosos, y el célebre Grilo fue bastante más avisado que el prudente Ulises, porque prefirió continuar gruñendo en la pocilga en vez de lanzarse con él a tantas aventuras peligrosas. No me parece que Homero, padre de las fábulas disienta de esta opinión, puesto que llama a todos los mortales frecuentísimamente desdichados y desgraciados, y al mismo Ulises, que es su ejemplar de sabio, le califica a menudo de infeliz, cosa que nunca hace con Paris, Ajax ni Aquiles. ¿A qué obedece tal cosa sino a que aquel farsante y embaucador no hacía nada sin el consejo de Palas y, siendo demasiado sabio, se apartaba a más no poder de la pauta de la naturaleza?

Así, pues, como entre los mortales se alejan de la felicidad aquellos que se afanan por la sabiduría -mostrándose en ello misino doblemente estultos, ya que, a pesar de haber nacido hombres, afectan el género de la vida de los dioses inmortales, olvidándose de su condición y, a ejemplo de los gigantes, con las máquinas de las ciencias declaran la guerra a la naturaleza-, de la misma manera están más libres de desdichas aquellos que se acercan cuanto pueden al genio y a la estulticia de los brutos y no se fatigan con nada que supere a la condición humana.

Vamos a tratar de mostrarlo, pero no con entimemas de los estoicos, sino con un ejemplo vulgar. Y, por los dioses inmortales, ¿hay algo más feliz que esta especie de personas a las que el vulgo llama estúpidos, estultos, fatuos e insípidos, títulos éstos que, en mi opinión, son hermosísimos? Confesaré que a primera vista la cosa parece quizá estúpida y absurda, pero, sin embargo no puede ser más verdadera. En principio, carecen de miedo a la muerte, mal nada despreciable, ¡por Júpiter!, y de remordimientos de conciencia; no les conturba la hostilidad de los espíritus, no les asustan fantasmas ni duendes y ni les turba el miedo de los males que amenazan ni les desasosiega la esperanza de bienes futuros. En suma, no se dejan atormentar por millares de preocupaciones que atosigan a esta vida. No padecen vergüenza, ni temor; no ambicionan, no envidian ni aman. Por último, si llegan a acercarse más a la insensatez de los animales brutos, no pecan, según los teólogos.

Quisiera que meditases, estultísimo sabio, cuántas preocupaciones torturan por doquier tu ánimo de noche y de día; que reunieses en un montón todos los sinsabores de tu vida y así comprenderías de cuánto mal he preservado a mis amados necios. Añade a esto que éstos no sólo se regalan sin cesar, juegan, cantan y ríen, sino que también a dondequiera que van llevan consigo el placer, la broma, el juego y la risa como si la misericordia de los dioses se los hubiese otorgado para alegrar la tristeza de la vida humana.

De donde resulta que mientras los demás hombres están unidos por afectos varios, éstos, por aquella razón, son aceptados por todos como de los suyos, en pie de igualdad, y se les busca, se les regala, festeja, abraza, socorre si lo necesitan y se les tolera sin sanción todo cuanto dicen o hacen. Hasta tal punto nadie desea hacerles daño, que las mismas fieras se contienen de herirles, como por cierta intuición de su natural inocencia. Están, pues, en el sagrado de los dioses y, sobre todo, en el mío, y por ello nadie considera injusto tal privilegio.

Capítulo XXXVI

¿Y qué diréis si afirmo que incluso gozan de la gracia de los máximos reyes, de suerte que algunos no saben comer, ni andar, ni pasar una hora sin ellos? Muy a menudo anteponen estos tontilocos a sus aburridos sabios, a los cuales algunas veces mantienen por pura vanidad. El porqué de esta preferencia no me parece oscuro ni cosa de admiración, pues tales sabios no suelen acudir a los príncipes con nada que no sea triste y, engreídos con su doctrina, no se recatan de herir oídos delicados con verdades mordaces; en cambio, los bufones proporcionan lo único que los príncipes buscan por doquier de mil maneras: bromas, risas, carcajadas y placeres. Fijaos de modo especial en una cualidad, nada despreciable, de los estultos, que es el ser los únicos francos y veraces. ¿Hay cosa más digna de aplauso que la verdad? Aun cuando Alcibíades, en aquel proverbio platónico, sitúe la verdad únicamente en el vino y en la infancia (46), ello no obsta a que se me deba de modo peculiar toda alabanza, y, si no, acudamos al testimonio de Eurípides, de quien se conserva aquel célebre dicho acerca de mí, según el cual «el necio no dice más que necesidades. Todo cuanto lleva el necio en el pecho, lo traduce a la cara y lo expresa de palabra. En cambio, el sabio tiene dos lenguas, como recuerda el mismo Eurípides diciendo que una de ellas es la que usan para decir la verdad y con la otra las cosas que consideran convenientes según el momento. Es propio de ellos transformar lo negro en blanco, y,

con la misma boca, soplan simultáneamente a lo frío y a lo caliente, porque media gran distancia entre lo que esconden en el pecho y lo que fingen de palabra.

Los príncipes, empero, aun viviendo en el seno de tanta dicha, o de lo que pretende serlo, me parecen desgraciadísimos, porque carecen de ocasión de escuchar la verdad y porque están obligados a tener a su lado aduladores en vez de amigos. Dirá alguien: «Pero es que los oídos de los príncipes aborrecen la verdad y por la misma causa rehuyen a los sabios, puesto que temen que no salga alguien demasiado liberal que se atreva a decir cosas ciertas en vez de cosas placenteras». Cierto es, la verdad es desagradable a los príncipes, pero ello viene por modo admirable en auxilio de mis necios, puesto que de ellos escuchan con placer no sólo verdades, sino hasta francos insultos, cuando las mismas palabras, proferidas por un sabio, serían materia de condena a muerte; en cambio, dicho por un necio resulta en increíble contento.

Tiene, pues, la verdad cierta esencial facultad de agradar si en ella no va implícita ofensa, pero esta virtud no se la han concedido los dioses más que a los necios. Por esta misma razón de tal especie de hombres suelen gozarse locamente las mujeres, pues son de natural más propensos al placer y a la jocosidad. Por lo tanto, cualquier cosa que hagan en tal sentido, aunque a las veces se trate de lo más extremadamente serio, lo interpretan como broma y juego, pues tal es la tendencia natural de este sexo, sobre todo en lo que mira a encubrir sus defectos.

Capítulo XXXVIII

Ya vuelvo a oír croar contra mí a «las ranas del Pórtico. «Nada más lamentable -dicen- que la locura, y la estulticia manifiesta o es pariente de la locura o, mejor dicho, es ya la locura misma. ¿Qué es la

locura sino un extravío de la razón?» Pero éstos yerran absolutamente el camino. Vamos, pues, a desvanecer este silogismo, con el favor de las Musas. No razonan torpemente, pero así como Sócrates enseña, según Platón, que había dos Venus, dividiendo el concepto de Venus, y, partiendo un Cupido, hacía de él dos, así estos dialécticos también debían haber distinguido entre una y otra locura, si es que querían pasar por cuerdos. Porque no puede admitirse absolutamente que cualquier locura sea calamitosa. No decía otra cosa Horacio al hablar de que «soy juguete de una amable locura, ni Platón hubiera colocado entre las delicias más preeminentes de la vida el arrebató de los poetas, los adivinos y los amantes, ni aquella sibila hubiese calificado de loca la empresa de Eneas. Hay, pues, dos especies de locura: Una es la que las crueles furias lanzan desde los infiernos, como serpientes, para encender en los pechos de los mortales el ardor de la guerra, o insaciable sed de oro, o amor indigno y funesto, o el parricidio, el incesto, el sacrilegio o cualquier otra calamidad, y también cuando hacen sentirse al alma culpable y contrita enviando contra ella furias y fantasmas.

Pero hay otra locura muy diferente de ésta, que mana directamente de mí y que es digna de ser deseada en grado sumo por todos. Se manifiesta por cierto alegre extravío de la razón, que libera al alma de cuidados angustiosos y la perfuma con múltiples voluptuosidades. Tal extravío de la razón es el que deseaba Cicerón como magno beneficio de los dioses, según carta escrita a Ático, para perder la conciencia de tantos males.

Tampoco lo lamentaba aquel ciudadano de Argos que había estado loco y se había pasado todos los días sentado solo en el teatro riendo, palmoteando, divirtiéndose, porque creía contemplar admirables tragedias, aunque de hecho no se representaba nada. Todo ello, al tiempo que se conducía correctamente en los deberes de la vida y era «agradable a los amigos, complaciente con la mujer, indulgente con los siervos y no se encolerizaba

porque le destapasen una botella». Comoquiera que le librase la familia de la enfermedad a fuerza de medicamentos, dijo así a los amigos, cuando hubo vuelto del todo a sus cabales: «Por Pólux, que me habéis matado, amigos. Nada me habéis favorecido arrebatándome así aquel placer y extirpando a viva fuerza aquel gratísimo error de mi mente .

Y hasta razón tenía, puesto que eran los demás los equivocados y quienes más necesitaban del eléboro por haber creído necesario disipar con drogas, como si fuese enfermedad, una locura tan feliz y agradable.

Sin embargo, no he querido con esto afirmar que se deba calificar de locura a cualquier extravío de la razón o de los sentidos, ni que esté loco aquel legañoso que confunda a un mulo con un asno, o aquel que admire una poesía pedestre como si fuese magistral. Pero si yerra no sólo el sentido, sino también el juicio de la razón de modo constante y más allá de lo normal, será lícito considerar a éste próximo a la locura, como lo estaría aquel que escuchase rebuznar a algún asno y creyese estar oyendo a una orquesta prodigiosa, o aquel pobrecillo, nacido en ínfima cuna, que se figurase ser el rey Creso de Lidia. Tal género de locura, empero, si se inclina hacia lo deleitable, según ocurre con frecuencia, reporta no mediano placer tanto a los que están poseídos por él como a aquellos que lo presencian, sin que éstos tengan que estar locos por ello. Pues tal especie de locura está mucho más extendida de lo que cree el vulgo: El loco se ríe del loco y se proporcionan mutuo placer, y no será raro que veáis que el más loco se burle con mayores ganas del que lo está menos.

Capítulo XXXIX

A juicio de la Estulticia, cuanto más estulta es una persona tanto más feliz es, con tal que se contenga en esta especie de locura que nos es peculiar y que, además, está tan extendida, que no sé si en el conjunto de

todos los mortales podría encontrarse a alguien que se mantuviese cuerdo a todas horas y no estuviese poseído de alguna especie de locura. La diferencia entre una y otra locura radica en que la gente llama loco a aquel que imagina que una calabaza es una mujer, puesto que ello les sucede a poquísimas personas. En cambio, aquel que ensalza a su mujer, a la que tiene en común con muchos otros, como si fuese Penépole y la ensalza en tono mayor, se engaña dulcemente y no habrá nadie que le llame loco, puesto que ésta es cosa que les ocurre en general a los maridos.

También pertenecen a este grupo aquellos que lo desprecian todo ante la caza mayor y afirman recibir un placer espiritual increíble cuando oyen el grosero sonido del cuerno y el aullido de los perros. Hasta llega a creer que cuando huelen los excrementos de los perros, les parece que se trata de cinamomo. Además, ¿qué placer puede haber en despedazar una fiera? El descuartizar toros y carneros es cosa de la plebe, pero la fiera no puede ser hecha cuartos sino por mano de un noble. Éste, con la cabeza al aire, hincado de rodillas y provisto del cuchillo destinado a esto, porque hacerlo con uno cualquiera no se consiente, procede a cortar con ciertos gestos ciertos miembros del animal observando determinado orden ritual.

Se asombra, mientras tanto, como de cosa nueva la silenciosa tropa de circunstantes, a pesar de que aquel espectáculo lo ha contemplado más de mil veces. Además, aquel a quien haya tocado degustar un pedazo de la bestia lo considera como prenda de no poca nobleza. Así, pues, como esta gente no entiende de otra cosa que de perseguir y devorar afanosamente a las fieras, van degenerando hasta ser casi otras fieras, aunque entretanto crean darse vida de reyes. También es muy semejante a éstos aquel género de personas que arden en insaciable afán de edificar, y cambian tan pronto las cosas redondas en cuadradas como las cuadradas en redondas. Y lo hacen sin término ni método hasta verse reducidos a la

pobreza más extrema y no quedarles donde vivir ni que comer. Pero ¿qué les importa, si entretanto han pasado unos cuantos años con sumo placer?

Me parece que les son muy próximos aquellos que, por medio de las nuevas ciencias y de las ocultas, se esfuerzan en transformar las especies de las cosas y van por tierra y mar a la caza de cierta quintaesencia. Les sustenta la dulce esperanza hasta el punto de que nunca les duelen los trabajos ni los dispendios y con admirable ingenio siempre están ideando algo en que, aunque tengan que engañarse de nuevo, les sea grato el error, hasta que, después de haberlo gastado todo, ya no les queda nada que echar al hornillo. Sin embargo, no renuncian a soñar placenteras ilusiones y animan a los demás a gozar de la misma felicidad. Cuando se ven ya abandonados de toda esperanza, les queda aún una frase de la que extraen gran consuelo: «Las grandes cosas, con quererlas basta».

Luego echan la culpa a la brevedad de la vida que no basta a la magnitud del asunto. Dudo un poco de si se deberá admitir a los jugadores en nuestro colegio. Sin embargo, es un espectáculo absolutamente necio y ridículo que veamos algunos de ellos tan devotos del juego, que tan pronto oyen el cubileteo de los dados, al punto les salta y les palpita el corazón. Después, seducidos por la esperanza de ganar, hacen que la nave de sus riquezas naufrague y se estrelle en el escollo del juego, no menos temible que el cabo Malea. Pero apenas han salido desnudos a flote, engañan a todo el mundo, menos a quien les ganó, con ánimo de que no se les tenga por hombres de poca formalidad. ¿Qué os parecen cuando están viejos y casi ciegos y siguen jugando con los anteojos puestos?

Por último, cuando lamerecida gota les paraliza los dedos, ¿no pagan sueldo a un ayudante para que les eche los dados en el cubilete? Lo cual sería agradable si no ocurriese, como suele, que este juego en frenesí degenera y por ello corresponde a las Furias y no a mí.

Capítulo XLI

Y a estos santos, ¿qué les piden los hombres sino cosas que tocan a la necedad? Entre tantos exvotos que veis por todas las paredes de ciertos templos y aun cubren la bóveda, ¿habéis encontrado alguna vez el de alguien que se haya curado de la necedad o que haya adquirido siquiera un adarme de sabiduría? Uno ha salido ileso a fuerza de nadar; otro, aun atravesado por el hierro enemigo, conserva la vida; otro huyó valerosa y felizmente de la batalla mientras los demás peleaban; el de más allá, estando ya colgado de la horca, por obra del favor de cierto santo amigo de los ladrones, se desprendió de ella y pudo seguir descargando a los abrumados por riquezas mal adquiridas; aquél violentó su cárcel y logró huir; otro curó de la fiebre, con indignación del médico; unos, tras haber ingerido un veneno, no sintieron sino que les soltó el vientre y les sirvió, pues, de purga, no de muerte, y no con ninguna satisfacción de la esposa que perdió el dinero y el trabajo; otro, a pesar de habersele volcado el carro, volvió a casa con los caballos ilesos; al otro se le derrumbó encima una obra y sobrevivió; uno logró escapar de un marido que le había capturado. Pero ninguno da gracias por haberse librado de la necedad, pues el no atinar en nada es cosa tan placentera, que los mortales rezan para librarse de todo menos de la estulticia.

Mas ¿por qué me meto en este piélago de supersticiones? «Aunque tuviese cien lenguas y cien bocas, férrea voz, no podría glosar todas las especies de necios y recorrer los nombres de la estulticia». La vida entera de los cristianos todos está tan llena de esta especie de delirios, que los sacerdotes las admiten y fomentan no de mal grado, puesto que no ignoran cuánto suelen crecer sus gajes con ello. Si en medio de estas gentes surgiese uno de esos sabios odiosos y proclamase, como es verdad: «No morirás mal si has vivido bien; redimirás los pecados si añades a la ofrenda lágrimas,

vigilias, oraciones, ayunos y cambias todo el estilo del vivir; tal santo te protegerá si emulas su vida». Si tal sabio, repito, se desgañitase con estas y parecidas razones, ¡mira de cuánta felicidad privaría súbitamente a las almas y en qué confusión las pondría!

Al mismo colegio pertenecen los que en vida establecen tancelosamente las pompas que desean en los funerales, que llegan a prescribir por menor cuántas hachas, cuántos mantos de luto, cuántos cantores y cuántas plañideras ha de haber en ellos, como si pudiese ocurrir que les alcanzase alguna sensación del espectáculo, o como si los difuntos sintiesen vergüenza de que su cadáver no sea enterrado con magnificencia; animados, en suma, de tanto afán como si les hubiesen nombrado ediles encargados de los espectáculos y banquetes.

Capítulo XLIII

Pues tengo por cierto incluso que la naturaleza, al modo que a cada uno de los mortales, proporcionó a las naciones y casi a las ciudades un cierto amor propio común. De aquí viene que los británicos recaben para sí, por encima de cualquier otra prenda, la hermosura, el arte de la música y la buena mesa. Los escoceses blasonan de nobleza y de entronque con la realeza, y de sus argucias dialécticas. Los franceses se atribuyen la cortesía en el trato. Los parisienses se arrojan de modo particular la gloria de la ciencia teológica por encima de todos los demás.

Los italianos se reservan las letras y la elocuencia, y con tal fundamento se lisonjean satisfechos de ser los únicos mortales que no son bárbaros. Los romanos tienen la primacía en este estilo de complacencia y sueñan aún con delicia en la vieja Roma. Los vénetos son felices con la fama de nobleza. Los griegos, a fuer de inventores de las ciencias, se enorgullecen con los títulos antiguos de sus famosos héroes. Los turcos y toda la camada de los bárbaros, se atribuyen mérito por la religión y se ríen de los cristianos como supersticiosos. Los judíos, con mucha mayor complacencia, esperan incesantemente a su Mesías y

se aferran con uñas y dientes a su Moisés [aún hoy. Los españoles no ceden a nadie la gloria militar y los alemanes se envanecen de la prestancia de sus cuerpos y de su conocimiento de la magia.

¿Qué diferencia veis entre aquellos que se admiran en la caverna de Platón de las sombras y figuras de diversas cosas, sin ansiar nada ni pavonearse, y el sabio que, salido de la caverna, contempla las cosas en su realidad? Porque si aquel Micilo de Luciano hubiese podido soñar perpetuamente que era rico y continuar su áureo ensueño, no tenía por qué desear otro bien. Por tanto, no hay diferencia entre estultos y sabios o, si las hay, es favorable a los primeros, primeramente porque su felicidad les cuesta muy poco, ya que consiste en una modesta persuasioneilla, y luego, porque la comparten con la mayoría de las personas.

Capítulo XLVI

No hay goce de las cosas buenas como no sea en compañía, ¿y quién ignora cuán grande es la escasez de sabios, si es que alguno hay? Los griegos en tantos siglos llegaron a contar sólo siete y aun, ¡Por Hércules!, si se les escudriña con más rigor, me juego la cabeza a que no se encontraría medio sabio en total, ni siquiera la cuarta parte. Por lo cual, entre las muchas alabanzas que se ofrecen a Baco, es la principal la de que posee la cualidad de ahuyentar los pesares, pero solamente por exiguo tiempo, pues en cuanto se duerme la papalina, vuelven al galope las intranquilidades.

Mis beneficios son más completos y mucho más duraderos, pues yo proporciono al alma embriaguez constante, alegría, delicia y placer sin egoísmo. Distribuyo mis favores sin exceptuar a nadie, mientras que las mercedes de los demás dioses solamente se conceden a ciertos favoritos. No nace en todas las tierras ese vino generoso y dulce que espanta las penas y atrae la fecunda esperanza; Venus prodiga a pocos la gracia de su hermosura y Mercurio aun a menos sus dones de elocuencia. Pocos son los que logran la riqueza que reparte Hércules, y

el poder que concede Júpiter no se da a cualquiera. Con frecuencia Marte deja las batallas indecisas y muchos se apartan desconsolados del trípode de Apolo. El hijo de Saturno hiende la tierra a menudo con el rayo; Febo a veces lanza sus flechas, que extienden la peste a lo lejos, y Neptuno aniquila más de los que salva. Y no quiero hablaros de divinidades maléficas, Plutones, Atés, penas, fiebres, y otras de la misma especie, que más bien que dioses parecen verdugos. Yo, la Estulticia, soy la única que reparto indistintamente entre todos con magnífica liberalidad tan preciosos beneficios.

Capítulo XLVIII

Si a alguien le parece que lo que digo es más presuntuoso que veraz, quiero que examinemos un poco la vida de los hombres, y entonces se manifestará claramente cuánto me deben y el aprecio que grandes y pequeños hacen de mí. No vamos a pasar revista, una por una, a todas las vidas, porque esto sería interminable; sino solamente a las de relieve, y por ellas podremos juzgar con facilidad de las demás. ¿De qué aprovecha que os recuerde la plebecilla y el vulgo cuando sin disputa alguna me pertenecen por completo? Abundan en él tantas clases de estulticia y todos los días inventa tantas nuevas, que aun no bastarían mil Demócritos para reírse de todas ellas y sería necesario otro para que se burlara de los demás Demócritos. Son increíbles las risas, la alegría y los regocijos que los míseros humanos procuran diariamente a los inmortales. Éstos se dedican las sobrias horas de la mañana a celebrar asambleas escandalosas y luego, escuchando los votos deliberan.

Cuando ya están embriagados por el néctar y no tienen gana de ningún asunto serio, se van a sentar a la parte más alta del cielo y, bajando la frente, miran lo que hacen los hombres. No hay espectáculo que les sea más grato. ¡Dioses inmortales, qué teatro, qué variedad en esa turbamulta de necios!... Yo también de vez en cuando acudo a sentarme entre las filas de los dioses de los poetas. Uno se muere por cierta mujercilla, a la que ama con mayor pasión a medida que

menos caso le hace ella; el otro se casa con una dote y no con una esposa; el otro prostituye a su misma mujer; el de más allá, celoso, vigila como un Argos; aquél, de luto, ¡oh!, cuántas necedades dice y hace! Parece un actor que represente un papel de duelo. Aquel otro llora ante la tumba de la madrastra; éste le da al vientre todo lo que logra ganar, a costa de morir de hambre poco después; el otro considera que no hay cosas más agradables que el sueño y la holganza.

Los hay que se agitan afanosamente en el desempeño de los asuntos ajenos y olvidan los propios; que derrochan velozmente el dinero prestado y se creen ricos mientras tienen caudales ajenos. Otro no ve dicha comparable a la de vivir pobremente a fin de enriquecer a un heredero; aquél, para ganar un lucro exiguo e incierto, revolotea por todos los mares, confiando a las olas y a los vientos la vida, que ninguna riqueza, podría reparar. Uno prefiere buscar riquezas en la guerra, a disfrutar de seguro sosiego en el hogar. Hay quien cree que no hay medio más cómodo de enriquecerse que captar la voluntad de los viejos, ni faltan tampoco quienes prefieren conseguir lo mismo haciendo el amor a las viejecitas ricas. Los dioses, empero, se complacen magníficamente cuando ven, en ambos géneros, que éstos acaban siendo burlados astutamente por aquellos a quienes sedujeron.

La clase de los comerciantes es la más estulta y sórdida de todas, porque tratan los asuntos más mezquinos que hay y lo hacen, además, del modo más miserable que cabe imaginar, pues a pesar de que van mintiendo a todas horas, perjurando, robando, defraudando, engañando, se creen a la cabeza de la humanidad por el mero hecho de llevar los dedos llenos de sortijas de oro. No les faltan frailecillos adaladores que les miran con admiración y les llaman en público «venerables» sólo con el fin de que les alcance alguna porcioncilla de sus bienes mal adquiridos.

En otras partes podrás ver a ciertos pitagóricos a quienes todas las cosas les parecen ser comunes, de suerte que apenas encuentran alguna mal guardada se la apropian con la misma tranquilidad que si les viniese por herencia. Los hay que son tan ricos en deseos y se forjan unos ensueños tan agradables, que con ello se dan por contentos. Algunos gozan al hacerse pasar por potentados fuera de casa y se mueren de hambre en ella. Otro se apresura a derrochar lo que posee, mientras hay quien se procura bienes por todos los medios. Esta ególatra busca la popularidad y los honores, en tanto que aquél se solaza junto al hogar. Una buena parte promueve procesos que se hacen eternos y donde se contiene a porfía, mientras se enriquecen el juez aficionado a dilatar los asuntos y el abogado felón.

Uno trata afanosamente de renovarlo todo y otro mueve un proyecto magno, y, en fin, los hay que emprenden una peregrinación a Jerusalén, a Roma o a Santiago, donde no tienen nada que hacer, y, en cambio, dejan abandonados la mujer, la casa y los hijos. En suma, si, como antaño Menipo, pudieseis contemplar desde la Luna el tumulto inmenso del género humano, creeríais estar viendo un enjambre de moscas y mosquitos peleando entre sí, luchando, tendiéndose asechanzas, robándose, burlándose unos de otros, y naciendo, enfermando y muriendo sin cesar. Nadie podría imaginar el bullicio y las tragedias de que es capaz un animalito de tan corta vida, pues en una batalla o en una peste se aniquilan y desaparecen en un instante millares de seres.

Capítulo LI

Los jurisconsultos pretenden el primer lugar entre los doctos y no hay quien esté tan satisfecho de sí como ellos, cuando, a la manera de nuevos Sísifos, ruedan su piedra sin descanso, acumulando leyes sobre leyes, con el mismo espíritu, aunque se refieran a cosas distintas, amontonando glosas sobre glosas y opiniones sobre opiniones y haciendo que parezca que su ciencia es la más difícil de todas, pues entienden que cuanto más trabajosa es una cosa más mérito

tiene. Añadámosles a los dialécticos y los sofistas, gente más escandalosa que los bronce de Dodona y capaz cualquiera de ellos de competir en charlatanería con veinte comadres escogidas. Más felices serían si además de habladores no fueran pendencieros, pues lo son hasta el punto de que por un quítame allá esas pajas vienen empeñadísimamente a las manos, y, mientras están enredados en la porfía, la verdad se les escapa. Sin embargo, su amor propio les hace felices; pertrechados con tres silogismos, arremeten atropelladamente contra cualquiera y es tanta su pertinacia, que les hace invictos aunque les enfrentéis con el mismo Estentor.

Capítulo LII

Después de éstos vienen los filósofos, cuya barba y amplia capa les hace venerables, los cuales se tienen por los únicos sabios y al resto de los mortales consideran sombras errantes. Con qué manso delirio construyen infinitos mundos, se entretienen en medir como a pulgada y con un hilo el Sol, la Luna, las estrellas y los planetas; explican las causas del rayo, del viento, de los eclipses y de todos los demás fenómenos inexplicables, sin ninguna vacilación, como si fuesen secretarios del artífice del mundo y hubiesen acabado de llegarnos del consejo de los dioses. En tanto, la naturaleza se ríe en grande de ellos y de sus conjeturas, pues nada absolutamente saben con certeza, y buena prueba de ello son esas disputas interminables que sostienen acerca de los asuntos más sencillos. Aunque nada sepan, creen saberlo todo y no se conocen a sí mismos, ni ven la fosa abierta a sus pies, ni la roca en que pueden tropezar, sea a les veces porque son cegatos y otras porque tienen la cabeza a pájaros.

Ello no les impide afirmar que ven claras las ideas, los universales, las formas abstractas, las quiddidades, los primeros principios, las ecciedades, y, en fin, conceptos tan sutiles, que el mismo Linceo no llegaría a percibir, según creo. Desprecian al vulgo profano, porque ellos se sienten capaces de trazar triángulos, rectángulos, círculos y semejantes figuras geométricas superpuestas las unas a

las otras y en forma laberíntica o rodeada de letras puestas como en formación y repetida en diversas filas, con cuyas tinieblas oscurecen a los indoctos. Entre estos filósofos se cuentan también los que anuncian lo porvenir tras consultar los astros y prometen prodigios más que mágicos, y todavía tienen la suerte de encontrar a quienes lo creen.

Capítulo LIII

Quizá sería mejor pasar en silencio por los teólogos y no remover esta ciénaga ni tocar esta hierba pestilente, no sea que, como gente tan sumamente severa e iracunda, caigan en turba sobre mí con mil conclusiones forzándome a una retractación y, caso de que no accediese, me declaren en seguida hereje. Con este rayo suelen confundir a todo el que no se les somete. No hay, ciertamente, otros protegidos míos que de peor gana reconozcan mis favores, a pesar de serme deudores de grandes beneficios, pues lisonjeándose con su amor propio puede decirse que habitan en el tercer cielo, desde cuya altura consideran a los demás mortales como un ganado despreciable y digno de lástima que se arrastra sobre la tierra.

Se hallan tan fortificados con definiciones magistrales, conclusiones, corolarios, proposiciones explícitas e implícitas y tan bien surtidos de subterfugios, que no serían capaces de prenderles ni las mismas redes de Vulcano, pues lograrían escurrirse a fuerza de estos distingos que cortan los nudos con la misma facilidad que el acero de Tenedos; hasta tal punto están provistos de palabras recién acuñadas y de vocablos prodigiosos. Además son capaces de explicar a su capricho los misterios más profundos: cómo y por qué fue creado el mundo; por qué conducto se ha transmitido la mancha del pecado a la descendencia de Adán; cómo concibió la Virgen a Cristo, en qué medida y cuánto tiempo le llevó en su seno; y de qué manera en la Eucaristía subsisten los accidentes sin sustancia.

Pero esto ya es hartito manido. Hay otras cuestiones más dignas de los grandes teólogos, los iluminados, como ellos dicen, las cuales, cuando se plantean, les llenan de agitación: «¿Existe el verdadero instante de la generación divina?»; «¿Existen varias filiaciones de Cristo?»; «¿Es admisible la proposición que dice: «Pater Deus odit filium»; «¿Habría podido tomar Dios la forma de mujer, de diablo, de asno, de calabaza o de guijarro?»

Y, «una calabaza, ¿cómo hubiera podido predicar, hacer milagros y ser crucificada?» «Si Pedro hubiese consagrado durante el tiempo que Cristo permaneció en la cruz, ¿qué habría consagrado?» «¿Se comerá y se beberá después de la resurrección de la carne?» ¡Como si se precaviesen ya contra la sed o el hambre! Hay innumerables sutilezas aún más tenues acerca de las nociones, las relaciones, las formalidades, las quididades, las acceidades, que se escapan a la vista y que sólo podrían distinguir ojos como los de Linceo, cuya mirada veía entre densas tinieblas las cosas que no existen siquiera. Añadamos aún aquellas sentencias tan paradójicas, que comparadas con ellas, los oráculos de los estoicos llamados «paradojas» parecen cosa grosera y propia de charlatanes callejeros. Por ejemplo: «Es un delito menos grave matar mil hombres que coser en domingo el zapato de un pobre»; «Es preferible dejar que perezca el mundo con todos sus atalajes, como suele decirse, a decir una sola mentirijilla».

Estas sutilezas sutilísimas se convierten en doblemente sutiles con tantos sistemas escolásticos, de suerte que es más fácil salir del Laberinto que de la confusión de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas, escotistas, y aún no he dicho sino unas cuantas sectas, sólo las principales. En todas ellas es tan profunda la doctrina y tanta la dificultad, que tengo para mí que los Apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy.

San Pablo pudo ser un admirable defensor de la Fe, pero mostrose poco magistral al definirla diciendo solamente que «La Fe es el fundamento de las

cosas que se esperan y la convicción de las que no se ven». Así como practicó la caridad de modo admirable, acreditó ser poco dialéctico en la división y en la definición que hace de ella en el capítulo XIII de su primera Epístola a los corintios. Los Apóstoles, que sin duda consagraban con devoción, si se les hubiera interrogado acerca de los términos «a quo» y «ad quem», o sobre la Transustanciación, o de cómo el mismo cuerpo puede a la vez ocupar dos lugares distintos, o de las diferencias que pueden hallarse en el cuerpo de Cristo, ora cuando está en el cielo, ora en la cruz, ora en el sacramento de la Eucaristía, o en qué momento preciso se verifica la Transustanciación -ya que las palabras en cuya virtud se realiza, como cantidad discreta, se pronuncian sucesivamente-, no es posible que sus respuestas alcanzasen a la agudeza de los escotistas en la definición y explicación de todo lo que he dicho.

Conocieron a la Madre de Cristo, pero ¿cuál de ellos hubiera demostrado tan filosóficamente como nuestros teólogos de qué modo la Virgen fue preservada del pecado original? Pedro recibió las llaves y las recibió de Aquel que no las hubiera confiado a indigno, pero no sé, empero, si entendió y, desde luego, no llegó a la sutileza de saber cómo un hombre puede llevar las llaves de la Ciencia careciendo en absoluto de ella. Estos Apóstoles bautizaban por todas partes y, sin embargo, jamás explicaron la causa formal, material, eficiente y final del bautismo, ni hay mención alguna de ellos de su carácter deletable e indeleble. Adoraban a Dios en espíritu, sin atender más que a las palabras del Evangelio: «Dios es espíritu y en espíritu y en verdad se le debe adorar», pero no consta que les fuese revelado entonces que se deba adorar del mismo modo una mala imagen de Cristo pintada con carbón en una pared, a condición de que tenga dos dedos extendidos, larga cabellera y una aureola con tres rayas sobre el occipucio. ¿Quién podrá darse cuenta de ello sin haber pasado por lo menos treinta y seis años estudiando la física y la metafísica de Aristóteles y Escoto?

Del mismo modo los Apóstoles enseñaron lo que es la gracia, pero nunca establecen distinción entre la gracia «gratis data» y la gracia santificante.

Exhortaron a hacer buenas obras, pero no discernieron la obra operante y la obra operada. No cesaron de inculcar la caridad, pero no separaron la infusa de la adquirida, ni explicaron si era accidente o sustancia, cosa creada o increada. Aborrecieron el pecado, pero me apuesto la cabeza a que no supieron definir científicamente qué cosa sea lo que llamamos pecado, a menos que supongamos quizá que les ilustró el espíritu de los escotistas. No puedo inclinarme a creer que San Pablo, según cuya erudición puede estimarse la de todos los demás, hubiese condenado las cuestiones, controversias, genealogías y, como él mismo las llama, logomaquias, si hubiese estado versado en tales argucias, sobre todo si se mira que las disputas y luchas de aquel tiempo eran rústicas y groseras en comparación con las sutilezas más que crisípeas de nuestros maestros.

Aunque fuesen gente modestísima y quizá algo de lo que escribieron los Apóstoles sea tosco y poco académico, los teólogos no lo condenan, sino que lo interpretan con benevolencia, tanto para tributar honor a la Antigüedad como por deferencia al nombre apostólico. Por Hércules, hubiera sido poco equitativo pedir a los Apóstoles cosas tan sublimes de las cuales no oyeron nunca a su Maestro decirles una sola palabra. Pero si encuentran semejantes expresiones en San Crisóstomo, San Basilio, o San Jerónimo, entonces se limitan a anotar al margen: «Esto no se admite.»

Los Apóstoles impugnaron a los paganos, a los filósofos y a los judíos, gente esta última de naturaleza obstinadísima, pero lo hicieron más por medio de la vida y de los milagros que con silogismos, pues entre aquellos a quienes se dirigían no había nadie capaz de meterse en la cabeza un solo «quodlibet» de Escoto. En cambio, hoy, ¿qué hereje o qué pagano no cedería en seguida ante tan delicadas sutilezas, a no ser que fuese tan torpe que no pudiera entenderlas, tan irreverente que las silbase o tan acostumbrado a las mismas añagazas, que en esta lucha batallaran iguales contra iguales, como mago contra mago? El diestro en las armas pelearía con otro diestro, de suerte que no se haría otra cosa que tejer y destejer la tela de Penélope.

En mi opinión, obrarían cuerdamente los cristianos si en lugar de estas copiosas cohortes de soldados que, con resultado indeciso de mucho tiempo a esta parte, mandan contra los turcos y los sarracenos, enviasen allá a los vociferadores escotistas, a los tozudísimos occamistas y a los invictos albertistas, junto con toda la turba de sofistas, pues creo que se ofrecería el más chistoso de los combates y una victoria nunca vista. Pues ¿quién sería tan frío que no le inflamasen sus aguijonazos? ¿Quién tan estúpido que no le excitasen sus agudezas? ¿Quién tan clarividente que no le sumergiesen en profundísimas tinieblas? Pero parecerá que os digo estas cosas por modo de burla. No lo extraño, puesto que entre estos mismos teólogos los hay más doctos que se asquean de las que llaman frívolas sutilezas teológicas.

Los hay que execran como una especie de sacrilegio y lo toman a suprema impiedad, que de cosas tan secretas, más propias para ser adoradas que explicadas, se hable con lengua tan sucia, se dispute con argumentos tan profanos, se defina con tanta arrogancia y se mancille la majestad de la divina teología con tan necias y miserables palabras y opiniones.

Mientras tanto, empero, ellos están satisfechísimos de sí mismos y aun se aplauden; es más, ocupados de día y de noche con estos lisonjeros romances, no les queda el menor ocio para hojear siquiera una vez los Evangelios o las Epístolas de San Pablo. Al tiempo que se entretienen con estas bromas en sus escuelas, se figuran que la Iglesia universal se vendría abajo si no le proporcionasen ellos los puntales de sus silogismos, de la misma manera que, según los poetas, Atlas sostiene el cielo sobre los hombros.

Ya podéis imaginaros la felicidad que les produce el moldear y remoldear a capricho, como si fuesen de cera, los pasajes más arcanos de las Escrituras, el pretender que sus conclusiones, suscritas por algunos de los de su escuela, sean tenidas por superiores a las leyes de Solón y dignas de pasar delante de los

decretos pontificios; y, como si fuesen censores del mundo, el obligar a retractarse a quienquiera que no se conforme ciegamente con sus conclusiones explícitas e implícitas y decretar como un oráculo que «Esta proposición es escandalosa», «Ésta poco reverente», «Ésta huele a herética», «Estotra es malsonante», de suerte que ni el bautismo, ni el Evangelio, ni San Pedro y San Pablo, ni los Santos Jerónimo o Agustín, ni siquiera Santo Tomás, el más aristotélico, bastan al cristiano, que ha de ganarse también la aprobación de los bachilleres, pues tan grande es la sutileza de sus juicios. ¿Quién había de pensar, si esos sabios no lo hubiesen enseñado, que dejaba de ser cristiano quien supusiese equivaler estas dos frases: «Bacín, apestas» o «El bacín apesta», o también «Hacer hervir la olla» o «Hacer hervir a la olla»?.

¿Quién hubiera librado a la Iglesia de tan grande tiniebla de errores, que sin duda, nadie habría advertido, de no salir éstos con grandes sellos de la Universidad a denunciarlos? Y harto felices son al hacerlo. Además, describen con tanto detalle las cosas del infierno como si hubiesen pasado muchos años en esta república. Incluso fabrican a capricho nuevos mundos, añadiendo uno vastísimo y lleno de hermosura para que las almas de los bienaventurados no echen en falta donde pasear cómodamente, celebrar banquetes o jugar a la pelota.

Y de tal manera estas y otras mil estupideces atiborran e hinchan sus cabezas que imagino no había de estarlo tanto la de Júpiter cuando para dar a luz a Minerva pidió su hacha a Vulcano. No os asombréis, pues, cuando en las reuniones públicas veáis sus venerables cráneos tan cuidadosamente [108] cubiertos con el birrete, porque de no hacerlo así, tal vez estallaran. Con frecuencia yo misma suelo reírme de ellos, cuando considero que pasan por más teólogos cuanto más bárbara y duramente hablan; balbucean con tal oscuridad, que nadie sino los tartamudos mismos pueden comprenderlos, y reputan por conceptos ingeniosos todo lo que el vulgo no entiende.

Dicen que es indigno de las Sagradas Escrituras someterse a las normas de la gramática. Singular privilegio el de los teólogos si sólo a ellos estuviera concedido hablar incorrectamente, pero lo tienen que compartir con muchos míseros remendones. En fin, se creen semidioses cuando son saludados casi devotamente con las palabras de « Magister noster», que representa para ellos algo esotérico, como el «tetragrámmaton» de los judíos. Creen así que aquella frase debe escribirse con mayúsculas, y si alguno invierte las palabras y dice: « Noster magister», esto sólo basta para arruinar de un golpe la majestad del prestigio teológico.

Capítulo LIV

Parecidos en felicidad a éstos son los que se hacen llamar vulgarmente religiosos y monjes, nombres impropios a más no poder, pues buena parte de ellos está apartada de la religión, y no hay a quién más se encuentre por todas partes. No sé quién sería más desdichado que esta gente si no acudiese yo en su auxilio de mil maneras. Tan aborrecido de todos es este gremio, que el encontrárselos casualmente por la calle se tiene por cosa de mal agüero, lo cual no les impide tenerse a sí mismos en alto concepto. En primer lugar, estiman como suprema perfección estar limpios de toda clase de conocimientos, tanto, que no saben ni leer. Cuando en la iglesia cantan con voz asnal los salmos, con ritmo, pero sin sentido, creen de veras halagar placenteramente los oídos de Dios. Algunos de ellos explotan ventajosamente los harapos y la suciedad berreando por las puertas para que les den un trozo de pan, sin dejar posada, carruaje y barco que no recorran, con grave perjuicio de los demás mendigos.

Estos hombres lisonjeros, con su suciedad, su ignorancia, su rusticidad, pretenden desvergonzadamente representarnos a los Apóstoles. ¿Habría algo más chusco sino que todas las cosas las hagan según preceptos, como si se sujetasen a reglas matemáticas, cuya omisión significase sacrilegio? Se ha determinado el número de nudos de la sandalia, el color del cinturón, la forma de

los vestidos, de qué género, forma y clase ha de ser el cíngulo, el corte y tamaño de la cogulla, cuántos dedos ha de tener de grande la tonsura y las horas que han de dormir. Pero ¿quién no comprende la desigualdad de esta igualdad, en tan gran variedad de cuerpos y temperamentos? Pues a causa de estas nimiedades no sólo tienen en poca estima a los demás, sino que se desprecian entre sí y aunque han hecho profesión de caridad apostólica, se lanzan a enormes tremolinas contra los que llevan cinturón distinto del suyo o hábito de color un poco más oscuro. Verás también algunos que son tan rígidos observantes, que llevan el cilicio exteriormente y debajo ropa finísima milesia; otros, al contrario, llevan debajo lana y encima lino. Algunos evitan el contacto del dinero, como si se tratase de veneno; pero no, en cambio, el del vino y el de las mujeres.

En resumen, que todo su afán es no hacer nada que esté acorde con la vida. Su ambición no es imitar a Cristo, sino no parecerse entre ellos, razón por la cual constituyen una de sus mayores satisfacciones los apodos: Unos se pavonean llamándose franciscanos, y dentro de ellos los hay recoletos, menores y mínimos o bulistas; otros se llaman benedictinos, bernardinios, brigidenses, agustinos, guillermitas y jacobitas, como si no les bastase el nombre de cristianos. La mayor parte de ellos conceden tanta importancia a sus ceremonias y tradicioncillas, que piensan que el Paraíso no es bastante recompensa para tanto merecimiento, sin tener en cuenta que Cristo, despreciando todo esto, solamente les exigirá su precepto de la caridad.

El uno hará ostentación de no haber comido nunca más que pescado; el otro volcará cien azumbres de salmos; el de más allá enumerará sus mil ayunos, correspondientes a otros tantos días en que no ha hecho más que una comida, pero con esta sola habrá cargado el estómago casi hasta reventar; aquél exhibirá un montón de ceremonias que siete barcos no serían suficientes para transportar; quién se gloriará de que en sesenta años no rozaron sus manos una moneda de plata, sin llevarlas doblemente enguantadas; otro presentará su cogulla tan sucia y grasienta, que no se atrevería a ponérsela ni un marinero. Otro recordará que

durante más de once lustros vivió como una esponja sin moverse del sitio; otro mostrará su ronquera a causa de cantar; otro dirá que, a consecuencia de la soledad, se ha embrutecido; otro achacará la torpeza de su lengua al silencio.

Pero Cristo, cuando vea que no lleva traza de acabar esta lista de méritos, les interrumpirá exclamando: «¿De dónde ha salido esta nueva casta de judíos? En verdad os digo que yo no conozco más que mi ley, y es la única cosa de que no he oído ni una palabra. En aquel tiempo, prometí de modo manifiesto y sin cobertura de parábola alguna, el reino de mi Padre, no a las cogullas, ni a los votos, ni a los ayunos, sino a las obras de caridad. No reconozco a los que estiman tanto sus propios méritos y quieren pasar todavía por mejores que Yo. Vayan, si quieren, al paraíso de los abraxistas o que les concedan uno de estos nuevos cielos que han inventado, ya que antepusieron sus despreciables tradiciones a mis mandamientos.» Cuando escuchen todo esto y contemplen que lo marinos y los cocheros son preferidos a ellos, ¡con qué cara se mirarán unos a otros!... Pero mientras tanto, les hago dichosos gracias a la esperanza que reciben de mí.

Aunque estén apartados del siglo, nadie se atreve a despreciar a esta gente, sobre todo si se trata de los mendicantes, porque gracias a la confesión están al tanto de todos los secretos. Tienen por ilícito descubrirlos, fuera de cuando beben y quieren deleitarse con historietas ligeras; entonces los cuentan dando indicios de la realidad, pero callando los nombres. Si alguien molesta a alguno de estos zánganos, se dan por agraviados en el púlpito, aludiéndole en el sermón con ciertas indirectas que sólo dejaría de comprender quien fuese rematadamente tonto. No dejan de ladrar hasta que les echan a las fauces su torta de miel.

Ved si hay comediante o sacamuelas que pueda compararse con estos retoricastros que imitan risible pero taimadamente en sus sermones las reglas del arte de la elocuencia que fijaron los maestros. ¡Oh dioses inmortales, cómo gesticulan cómo cambian mañosamente la voz, qué tonillo, cómo se pavonean,

cómo se vuelven ahora a una parte y luego a otra del auditorio, qué gritos! Esta manera de predicar se la enseña directamente un frailecico a otro con tanto misterio, que yo no he podido desentrañarla, pero por indicios diré algo de ella. En primer lugar, hacen una invocación, lo cual han tomado de los poetas luego, como exordio, si van a hablar de la caridad, comienzan con el Nilo de Egipto; si de los misterios de la Cruz dan feliz comienzo a la peroración con Bel, el dragón de Babilonia si se refieren al ayuno, empiezan por los doce signos del Zodiaco, y si de la Fe, principian con interminable introducción acerca de la cuadratura del círculo.

Yo misma oí una vez a un eminente sandio, he querido decir sabio, que en un sermón muy señalado tenía que explicar el misterio de la Santísima Trinidad, y, queriendo dar prueba de que su erudición era notable y halagar las orejas de los teólogos, embocó un camino nuevo: Discurrir sobre las letras, las sílabas y las partes de la oración y después sobre la concordancia del sujeto con el verbo y del adjetivo con el sustantivo. Muchos de los oyentes estaban asombrados y algunos musitaban aquel dicho de Horacio: «¿A qué viene tanta monserga?». De allí vino a deducir que la imagen entera de la Trinidad se halla manifiestamente significada por los rudimentos de la gramática, de suerte que matemático alguno no daría más exacta representación de ella con sus figuras. Durante ocho meses estuvo este gran teólogo sudando para componer su sermón y hoy está más ciego que un topo, porque toda la sutileza del ingenio se le subió a la cúspide del talento y a pesar de todo, no le entristece mucho la ceguera y supone que la gloria le ha salido barata.

También oí a un octogenario tan profundo teólogo, que en él habrías dicho que estaba Escoto redivivo. Para explicar el misterio de la palabra Jesús, demostró con sutileza admirable que en las letras de este nombre se encierra todo cuanto pueda decirse de Él. En efecto, como únicamente tiene tres casos de declinación, es evidente símbolo de la Santísima Trinidad. Además, como la primera terminación es Jesús en «s»; la segunda Jesum en «m», y la tercera Jesu «u»,

dedúcese de esto el inefable misterio que se encierra en ello, porque cada una de estas letras nos dice que Jesús es lo sumo, lo medio y lo último. Pero aún quedaba un misterio más recóndito en todo esto: Dividió matemáticamente la palabra Jesús en dos partes iguales, quitando la «s» que está en su centro; dijo luego que a esta letra los hebreos la llamaban «syn», que «syn» significa en escocés, según creo, «pecado» y que, por tanto, bien claramente se demostraba que Jesús quitaba los pecados del mundo. Esta demostración tan nueva los dejó a todos con la boca abierta de admiración, pero muy especialmente a los teólogos, que a poco quedan convertidos en piedra, como le sucedió a Niobe, y en cuanto a mí, me dio tal risa, que por poco me ocurre lo que a aquel Príapo de madera de higuera, que tuvo la desdicha de ser testigo de los nocturnos sortilegios de Canidia y Sagana.

Y en verdad que hubiera habido motivo, porque, ¿cuándo se ha visto proposición semejante en Demóstenes el griego en el latino Cicerón? Tenían éstos por inadecuado todo exordio extraño al asunto, advertencia que guardan, sin otra maestra que la naturaleza, hasta los porqueros. Pero éstos creen que sus preámbulos, que así los llaman, han de ser más sublimemente retóricos porque no tengan relación alguna con el resto de la peroración, de modo que el oyente, maravillado, murmure para sí: «¿Adónde irá a parar con todo esto?».

El tercer aspecto es que si citan del Evangelio, lo comenten aprisa y corriendo, cuando en realidad debiera tratarse sólo de ello. El cuarto aspecto, cambiando de casaca, es que aborden una cuestión teológica, que a veces nada tiene que ver con el cielo ni con la tierra, cosa que ellos, sin embargo, consideran artística. Aquí ponen un teológico entrecejo y llenan los oídos repitiendo los nombres magníficos de doctores solemnes, doctores sutiles, doctores sutilísimos, doctores seráficos, doctores querubíneos, doctores santos y doctores irrefragables. Entonces viene el arrojar al vulgo ignaro silogismos mayores, menores, conclusiones, corolarios, suposiciones tontas y otras necedades superescolásticas. Queda aún el quinto aspecto, que es aquel en que al orador le conviene mostrarse consumado

maestro. Para ello refieren alguna fábula estúpida y vulgar extraída del *Speculum historiale* o de las *Gesta romanorum* y la interpretan alegórica, tropológica y anagógicamente. Y de este modo rematan su monstruo, al cual no se acercó ni Horacio cuando escribió aquello de « *Humano capiti* », etc.

Oyeron decir a no sé quién que convenía que el comienzo de la oración fuese tranquilo y nada estrepitoso y, de esta suerte, comienzan los exordios sin oírse ni a sí mismos, como si se propusieran que nadie entienda lo que dicen. Oyeron también que había que usar exclamaciones para atraerse los ánimos, y por ello de repente levantan la voz a un furioso clamor, aunque ninguna falta haga. Lo que sí la haría sería el eléboro, pero no conseguirás nada por mucho que clames aconsejándoselo. Oyeron asimismo que es preciso que el sermón vaya caldeándose progresivamente, y por ello, después de haber recitado normalmente el principio de cada parte, de repente se valen de un prodigioso chorro de voz, aunque el asunto sea de lo más trivial, y así acaban como si hubiesen perdido el aliento. Por último, aprendieron de los retóricos a acudir a la risa, y por ello tratan de desparramar algunos chistes que, ¡oh amada Afrodita!, están tan llenos de gracia y tan en su sitio como el asno tocando la lira.

A veces son mordaces, pero de tal modo, que en vez de herir hacen cosquillas y nunca son más adadores que cuando quieren que pase porque hablan con el corazón en la mano. En suma, que toda su actuación es tal, que se juraría que han aprendido de los charlatanes de mercado, que les son muy superiores, aunque son ambos tan afines que nadie podría aclarar si éstos han enseñado su retórica a aquéllos, o aquéllos a éstos. Y, sin embargo, se encuentra gente, gracias a mí, que, al oírles, cree escuchar a verdaderos Demóstenes y Cicerones. Entre ellos sobresalen los mercaderes y las mujercillas, a quienes se esfuerzan más en agradar, porque si la adulación es oportuna, suelen compartir con ellos algunas migajas de sus bienes mal adquiridos. Las mujeres, entre otras muchas razones, favorecen a los frailes porque suelen confiar a su seno las quejas que tienen contra sus maridos.

Comprendéis perfectamente cuánto me deben estos hombres que con sus ridículas ceremonias, sus gritos y sus necedades, ejercen una especie de despotismo entre los mortales y se creen unos San Pablo y San Antonio.

Capítulo LV

Pero dejemos ya en buena hora a estos histriones; son tan ingratos disimulando los beneficios que de mí reciben como deshonestos al fingir devoción. Hace ya rato que deseaba deciros algunas palabras sobre los reyes y los príncipes que me rinden sincero culto, y voy a exponeros este asunto con la libertad de toda persona libre. Si alguno de éstos tuviera sólo media onza de sentido común, ¿habría existencia más triste y más merecedora de ser rehuida que la suya? En verdad que no creerían que valiese la pena de adquirir el poder por una traición o un parricidio, ya que es una carga inmensa la que se echa sobre los hombros quien quiere proceder como verdadero rey. El que toma las riendas del gobierno no debe ocuparse en sus asuntos propios, sino en los públicos; debe únicamente interesarse por el interés general, no apartarse ni lo ancho de un dedo de las leyes que él ha promulgado y de las que es ejecutor, y responder de la integridad de todos los funcionarios y magistrados.

Expuesto a las miradas del pueblo, puede ser como un astro benéfico que procura la máxima dicha de sus súbditos, o como maléfica estrella que acumula los mayores descalabros. Los vicios de los demás ni se advierten ni se divulgan tan vastamente, pero él está en posición tal, que si en algo se aparta de la honestidad, ello se extiende a muchedumbre de personas como funesta peste. Los reyes están, además, tan expuestos por su sino a encontrar al paso mil cosas que les suelen desviar de la rectitud, como son placeres, independenciam, adulación y lujo, que han de agravar la vigilancia y redoblar el esfuerzo para mantenerse al margen de ellos y no dejar, engañados, de cumplir con el deber.

En suma, para no hablar de asechanzas, odio y otros peligros y temores, sobre sus cabezas hay otro Rey verdadero que les pide estrecha cuenta de sus más pequeñas acciones con tanto mayor severidad cuanto más grande haya sido su poderío. Si reflexionase sobre estas cosas, y muchas más del mismo orden, y reflexionaría, si fuese sensato, no tendría sueño ni banquete deleitable. Pero con mi ayuda dejan en manos de los dioses todos esos cuidados, no se ocupan sino en vivir muellemente y sólo dejan llegar a sus oídos a quienes saben hablar de cosas divertidas para que no sea turbado por un momento su ánimo. Se imaginan que cumplen intachablemente el deber real con cazar constantemente, tener hermosos caballos, vender en beneficio propio los cargos y las magistraturas y aplicarse a encontrar medios nuevos de apoderarse del dinero de los vasallos y llevarlo a su tesoro.

Así, para cubrir con la máscara de la justicia sus iniquidades, resucitan viejos títulos y de cuando en cuando añaden algún halago al pueblo para tenerlo en su favor. Imaginaos un hombre como son a veces los reyes, desconocedor de las leyes, enemigo, o poco menos, del bien público, atento a su provecho, dado a los placeres, hostil al saber, a la libertad y a la verdad; desinteresado por completo del bienestar de su Estado y que lo mide todo a tenor de sus caprichos y liviandades. Si se le coloca collar de oro, emblema de la coherencia de todas las virtudes; enjoyada corona, que represente que debe sobrepasar a todo el mundo por el brillo de sus acciones; el cetro, símbolo de justicia y de rectitud de ánimo, y, en fin, el manto de púrpura, insignia de vivo amor a su pueblo y el monarca confronta lo que representan estas insignias y su verdadera conducta, yo os digo que habrían de abochornarle tales atributos y viviría en el temor de que algún malicioso hiciese burla y risa de todo ese aparato teatral.

Capítulo LVI

¿Qué he de recordaros de los cortesanos? Nada hay más servil, más rastrero, más necio y más despreciable que muchos de ellos y se tienen por los primeros

en todo. Solamente en una cosa son modestos: se contentan con cubrirse de oropel, de pedrería, de púrpura y las demás insignias de la virtud y la sabiduría, dejando a los otros poner en práctica estas cualidades. Son felices pudiendo llamar al rey «señor», saludar debidamente, saber usar los tratamientos de «Serenidad», «Majestad», o «Excelencia», tener siempre expresión imperturbable y jocosidad adulatoria, pues éstas son artes convenientes a los cortesanos y a los nobles. Pero si nos fijamos de más cerca en su manera de vivir, no son sino unos verdaderos feacios y vanos pretendientes de Penélope, y... ya sabéis lo que falta del verso(83), puesto que Eco os lo podrá repetir mejor que yo.

Duermen hasta mediodía; casi acostados aún, oyen la misa que de prisa y corriendo les dice el capellán que tienen a sueldo; en seguida desayunan y, apenas han terminado, ya piden la comida; luego se entretienen con los dados, el ajedrez, los juegos de azar, las bufonadas, los cómicos, las mujeres galantes, las chocarrerías y los chistes y de cuando en cuando toman un tentempié. Llegan luego la cena y tras ella las libaciones, y, ¡por Jove, que no son pocas! Y de esta manera, libres del menor cansancio de la vida, pasan las horas, los días, los meses, los años y los siglos. Yo misma, al contemplar en ciertas ocasiones a estos vanidosos, siento náuseas, principalmente cuando entre esos fanfarrones veo a una ninfa que se cree más próxima a los dioses cuanto más larga es la cola que arrastra, o esos próceres que se abren paso a codazos, para situarse más cerca de Júpiter, y, en fin, esa serie de individuos cuyo engreimiento crece conforme al peso de la cadena que llevan al cuello, ostentando no sólo opulencia, sino vigor físico.

Capítulo LVII

Los pontífices, cardenales y obispos, sucesores de los Apóstoles, imitan de tiempo inmemorial la conducta de los príncipes y casi les llevan ventaja. Pero si alguno reflexionase que su vestidura de lino de níveo blancor simboliza una vida inmaculada, que la mitra bicorne, cuyas puntas están unidas por un lazo,

representa la ciencia absoluta del [120] Antiguo y del Nuevo Testamento; que los guantes que cubren sus manos le indican que deben estar protegidas del contacto de las humanas cosas e inmaculadas para administrar los Sacramentos; que el báculo es insignia de vigilancia diligentísima para con la grey que se le ha confiado; que el pectoral que pende de su pecho representa la victoria de las virtudes sobre las pasiones; si uno de éstos, digo, meditase sobre todo ello, ¿no viviría lleno de tristeza e inquietud? Pero nuestros prelados de hoy tienen bastante con ser pastores de sí mismos y confían el cuidado de sus ovejas o a Cristo, o a los frailes y vicarios. No recuerdan que la palabra «obispo» quiere decir, trabajo, vigilancia y solicitud. Sólo si se trata de coger dinero se sienten verdaderamente obispos y no se les embota la vista.

Capítulo LVIII

De la misma manera si los cardenales reflexionasen que son sucesores de los Apóstoles y que deben guardar la misma conducta que éstos observaron; que no son dueños, sino administradores de los bienes espirituales, de todos los cuales han de dar pronto exacta cuenta; si filosofasen un poco sobre sus vestiduras y reflexionasen: «Este albo sobrepelliz, ¿no representa la pureza de costumbres? Este manto de púrpura, ¿no simboliza el ardentísimo amor a Dios? Esta capa tan amplia que cubre completamente la mula de Su Reverencia y que bien pudiera tapar a un camello, ¿no significa extensísima caridad que debe llegar a ayudar a todos, es decir, a enseñar, exhortar, consolar, reprender, amonestar, evitar las guerras, resistir a los malos príncipes derramando para ello no sólo las riquezas, sino la propia sangre en beneficio del rebaño de Cristo? Además, ¿se precisan las riquezas para imitar a los Apóstoles en su existencia?» Si todo esto recordasen, no ambicionarían tal posición y dejándola de buen grado, llevarían vida laboriosa y prudente, como fue la de los discípulos de Jesús.

Capítulo LIX

Si los Sumos Pontífices, que hacen las veces de Cristo en la Tierra se esforzaran en imitar su vida, su pobreza, trabajos, doctrina, su cruz y desprecio del mundo; si pensasen en que el nombre de «Papa» quiere decir «Padre» y advirtieran el título de «Santísimo», ¿quién habría tan desdichado como ellos? ¿Quién querría alcanzar este honor a tal precio y conservarlo por medio de la espada, el veneno y todo género de violencias? ¡Cómo tendrían que privarse de sus placeres si alguna vez se adueñase de ellos la sabiduría...! ¿He dicho la sabiduría? Sería suficiente un granito de sal, según recuerda Cristo. ¡Tantas riquezas honores, triunfos, poder, cargos, indulgencias, tributos, caballos, mulos, escoltas y comodidades! Ya veis cuántas vigili­as, cuánto trabajo y cuánta riqueza he resumido en pocas palabras. Todo esto habría de trocarlo por vigili­as, ayunos, lágrimas, preces, sermones, estudios, penitencias y otras mil pesadumbres.

Pero no hay que olvidar lo que sería entonces de tantos escribanos, copistas, notarios, abogados, promotores, secretarios, muleros, caballerizos, recaudadores, proxenetas, y alguno más vergonzoso agregaría, pero temo que resulte ofensivo para el oído. En suma, tan ingente muchedumbre onerosa, me he equivocado, he querido decir honrosa, para la Sede romana, se vería reducida al hombre, y esto, verdaderamente, sería cruel y abominable; pero todavía sería más aborrecible que los supremos príncipes de la Iglesia y lumbreras del mundo volvieran al cayado y al zurrón. En nuestros días todo lo que significa sacrificio se lo encomiendan a San Pedro y San Pablo, a los que les sobra tiempo para ello, pero si algo hay que signifique esplendor y regalo, lo guardan para sí. Y así, merced a mi cuidado, no hay hombres que lleven vida más voluptuosa y menos sobresaltada, a fuer de convencidos de que Cristo está satisfecho de su sagrada y casi escénica, de esas ceremonias, de los títulos de «Beatitud, Reverencia y Santidad», y de cómo actúan de obispos repartiendo anatemas y bendiciones.

Hacer milagros es antiguo, pasado de moda e impropio de nuestro tiempo, enseñar al pueblo es penoso, interpretar las Sagradas Escrituras es cosa de escolásticos; rezar es ocioso; llorar es de pobres y de mujeres, la pobreza es

sórdida y el obedecer es vergonzoso y poco digno de quienes apenas conceden a los reyes más poderosos el honor de besar sus santos pies; morir es espantoso y la crucifixión infamante. Las únicas armas que les quedan hoy son esas dulces bendiciones de que habla San Pablo y que ellos prodigan benignamente, y las interdicciones, suspensiones, agravaciones, anatemas, pinturas odiosas y ese terrible rayo que con solo su fulgor precipita las almas de los mortales más allá del Tártaro. Los Santísimos Padres en Cristo, vicarios suyos en la Tierra, a nadie apremian con más vigor que a quienes, tentados por Satanás, osan aminorar y menoscabar el patrimonio de San Pedro, pues aunque este Apóstol dijo en el Evangelio: «Todo lo hemos dejado para seguirte», se reúnen bajo el nombre de Patrimonio de San Pedro tierras, ciudades, tributos y señoríos.

Encendidos de amor a Cristo, combaten con el fuego y con el hierro, no sin derramar sangre cristiana a mares, entendiendo que así defienden apostólicamente a la Iglesia, esposa de Cristo, cuando han exterminado sin piedad a los que llaman sus enemigos. ¡Cómo si hubiese peores enemigos de la Iglesia que esos pontífices impíos que con su silencio coadyuvan a abolir a Cristo, en tanto que alcahuetean con su ley, la adulteran con caprichosas interpretaciones y le crucifican con su conducta infame!

Pero aduciendo que la Iglesia cristiana fue fundada con sangre, cimentada con sangre y con sangre engrandecida, resuélvenlo todo a punta de espada, como si no estuviera Cristo para proteger a los suyos, según es, propio de Él, Aunque la guerra es tan cruel, que más conviene a las fieras que a los hombres; tan insensata, que los poetas la representan como inspirada por las Furias; tan funesta, que trae consigo la ruina de las públicas costumbres; tan injusta, que los criminales más depravados son los que mejor la practican, y tan impía, que no guarda el menor nexo con Cristo, los Papas lo olvidan para practicarla(88). Por eso vemos a ancianos decrepitos que demuestran un ardor juvenil y no les arredran los gastos, no les rinde la fatiga, ni nada les detiene para trastornar leyes, religión, paz y todas las cosas humanas. Además, no [124] les faltan

aduladores cultos que den a esta manifiesta insensatez el nombre de celo, piedad y valor, pensando que sea posible esgrimir el hierro homicida y hundirlo en las entrañas de sus hermanos sin perjuicio de la caridad perfecta, la cual, según el precepto de Cristo, debe todo cristiano a su prójimo.

Capítulo LXII

Todo el mundo sabe un popular proverbio que: «Dime de lo que alardeas y te diré de lo que careces». Por ello se enseña acertadamente a los niños que «Fingir estulticia oportunamente es el colmo de la sabiduría». Ya veis, pues, vosotros mismos cuán grande sea la virtud de la Estulticia, que hasta su engañosa imagen e imitación merecen tanta estima de los sabios. Aquel lustroso y orondo cerdo de la piara de Epicuro aconseja con la mayor franqueza que se mezcle «la sandez con el buen juicio », y añade, no con mucho acierto, que éste se haga sólo en pequeña proporción.

En otro lugar dice: «Amable cosa es tontear en su momento» y agrega más adelante que «preferible es pasar por insensato y bobo a ser sabio y rechinar de dientes ». Homero, que de tantas maneras elogió a Telémaco, le llama algunas veces «tontuelo», nombre con que los autores trágicos llamaban a los niños y a los jóvenes, por considerarlo de buen augurio. ¿Qué contiene el divino poema de la Iliada sino las pasiones de reyes y pueblos estultos? Además, ¿qué elogio más rotundo que el de Cicerón cuando dijo: «El mundo está lleno de estultos »?. ¿Y quién ignora que es tanto mayor el bien cuanto más extenso?

Capítulo LXIII

Como acaso éstos gocen de poca autoridad entre los cristianos, voy, si os place, al testimonio de las Sagradas Escrituras, según es costumbre de personas eruditas, para apoyar y fundar mis alabanzas. Solicitaremos primero el permiso de los teólogos, y luego entraremos en la ardua tarea. Quizá no sería discreto llamar

a las Musas del Helicón por segunda vez para camino tan largo, siéndoles, además, la materia ajena. Así, como voy a hacer de teólogo y entrar en este laberinto, será mejor que el espíritu de Escoto abandone un instante la Sorbona y se traslade a mi pecho; luego este tal, más espinoso que un puerco espín y un erizo, podrá irse adonde se le antoje, aunque sea al cuerno.

¡Ojalá pudiese cambiar de rostro y vestir traje teológico! Porque estoy temiendo que alguien al verme tan profundo saber teológico me acuse de hurto, como si hubiera registrado a escondidas los papeles de nuestros maestros, aunque ello a nadie debe asombrar, pues para eso he vivido mucho tiempo con ellos en la intimidad y así he adquirido algo de su ciencia, al modo que Príapo, el dios de madera de higuera, llegó, en fuerza de escuchar a su dueño cuando leía, a observar y retener algunas palabras griegas; y el gallo de Luciano, tras largo trato de los hombres, pudo hablarles con agilidad. En fin, vamos a entrar en materia, en buena hora.

Está escrito en el Eclesiastés, capítulo primero, lo siguiente: «Infinito es el número de los tontos». Siendo este número infinito, ¿no indica el común de los hombres, exceptuando un pequeñísimo número de ellos que no sé si nadie podrá apreciar? Jeremías lo declara de modo más explícito, cuando dice, en el capítulo X: «Estulto se ha vuelto el hombre a causa de su misma sabiduría». Atribuye este profeta la sabiduría a Dios y deja para los hombres la estulticia, pues poco antes había dicho también: «No se glorifique el hombre de su saber». ¿Por qué, excelente Jeremías, no quieres que el hombre se pague de sabiduría? «Pues respondería él-, porque no tiene tal sabiduría». Volvamos al Eclesiastés.

Cuando allí se exclama: «Vanidad de vanidades y todo vanidad», ¿qué se entiende sino, según dijimos, que la vida humana no es otra cosa que la comedia de la Estulticia? Así se aprueba la frase de Cicerón, por la cual es justísimamente ensalzada y que poco ha mencionamos: «Todo está lleno de locos». Y estas otras sabias palabras del Eclesiastés: «El estulto es variable como la Luna y el sabio

permanece como el [130] sol», lo que indica que todos los hombres son estultos y que sólo a Dios está reservado el nombre de sabio, porque la Luna representa la humana naturaleza, y el Sol, manantial de toda luz, a Dios.

Hay que añadir a esto que el mismo Cristo en el Evangelio dice que nadie puede llamarse bueno más que Dios, y, por tanto, si, según testimonio de los estoicos, el que no es sabio es estulto, y el bueno es también sabio, es preciso deducir que la estulticia abraza a todos los mortales. Afirma Salomón en el capítulo XV que: «La estulticia es la alegría del estulto», o, lo que es lo mismo, manifiesta claramente que sin esta sandez nada hay grato en la existencia. A lo mismo se refiere el pensamiento siguiente: «Quien añade ciencia añade dolor y en el mucho entendimiento hay mucho sufrimiento». El mismo egregio predicador manifiesta lo propio en el capítulo VII: «En el corazón de los sabios reside la tristeza y en el de los estultos la alegría». Y quizá por esto no se contentó con conocer la sabiduría, sino que quiso también tratarme a mí. Por si en ello no me dais crédito, ved sus palabras en el capítulo primero: «Dediqué mi corazón a conocer la prudencia y la sabiduría, los errores y la estulticia».

Fijándose bien en este pasaje se ha de comprender como alabanza para la sandez, ya que el autor la puso en último lugar y el Eclesiastés dice, y ya sabéis que tal es el ceremonial de la Iglesia, que el primero por su mayor dignidad ha de ser el último, recordando fielmente el precepto evangélico. Que la estulticia es superior a la sabiduría, el autor del Eclesiastés, sea el que fuere, lo demuestra claramente en el capítulo XLIV, cuyas palabras, ¡por Hércules!, no quiero citar sin antes preguntaros, para que con vuestra respuesta me ayudéis en la introducción, como hacen en Platón los que discuten con Sócrates, ¿Qué es lo que debe guardarse mejor, las cosas raras y valiosas o las vulgares y viles? ¿Os calláis? Aunque disimuléis, responderá por vosotros el adagio griego que dice: «Dejad el cántaro a la puerta». Y nadie lo rechace temerariamente, porque lo cita Aristóteles, el dios de nuestros maestros. ¿Hay alguno de vosotros bastante estulto que deje en la calle las joyas y el dinero?

Me parece que no, ¡por Hércules! Los escondéis en el sitio más recóndito, y más aún en el rincón más secreto de fortísimos cofres, en tanto que lo que no vale nada lo dejáis a la vista; luego si lo que tiene valor se guarda recóndito y lo vil se deja expuesto, es evidente que la sabiduría, que se prohíbe esconder, es inferior a la estulticia, que se aconseja ocultar. Observad el testimonio de las palabras literales: «Más vale el hombre que oculta su estulticia que el que esconde su sabiduría(97). A más, las Sagradas Escrituras otorgan al estulto la pureza de alma y se la niegan al sabio, porque éste no considera a nadie igual a él. Así interpreto lo que el Eclesiastés dice, en su capítulo X: «El estulto, como es insensato, piensa que todos los que encuentra en el camino son estúpidos como él». ¿Y no es sin par pureza de alma igualar a todos los hombres consigo mismo y reconocer en ellos, a pesar de que cada individuo se tenga en gran opinión, que son de tu mismo mérito? Por eso tan gran rey no se avergonzó nunca del dictado de estulto y dijo en el capítulo XXX: «Yo soy el más estulto de todos los hombres».

Y San Pablo, el doctor de los gentiles, escribiendo a los corintios, acepta de buen grado el título de estulto: «Hablo a lo necio -exclama- porque soy más que nadie», como si fuese deshonoroso que nadie le aventajase en tontería. Pero salen a atajar lo que voy diciendo algunos de esos helenistas que están siempre acechando a los teólogos, con cien ojos y luego con sus anotaciones, como si fuesen humoradas, ofuscan a los demás, de cuyo gremio, mi querido Erasmo, a quien con frecuencia nombro para honrarle, si no es el alfa es la beta. « ¡Donosa cita -exclamarán-, verdaderamente digna de la Estulticia!

En nada se parece el pensamiento del Apóstol a lo que tú imaginas». Ni con esa frase quiso dar a entender que fuese más estulto que los demás, ya que lo que dijo fue: «Ministros de Cristo son ellos y yo también», como quien tiene a honra hacer notar que en esto era lo mismo que ellos; y todavía enmendó: «Y yo más», pues sabía que no sólo era igual a los demás Apóstoles, sino que en algo les superaba. Para que esta afirmación que él consideraba verdad no ofendiese por

arrogante los oídos, se cubrió con el pretexto de la sandez, diciendo: «Hablo como el menos sabio», precisamente porque sabía que es privilegio de los estultos decir la verdad sin causar ofensa.

Les dejo que discutan lo que San Pablo quiso verdaderamente decir al escribir esto. En cuanto a mí, me atengo al parecer de nuestros grandes y crasos teólogos, prestigiosísimos a ojos del vulgo, con los cuales, ¡por Jove!, prefiere la mayoría de nuestros doctos engañarse, a estar en lo cierto con los sabios trilingüistas. Pues ninguno de estos helenistillas hace más de lo que puede hacer una cotorra, sobre todo un insigne teólogo cuyo nombre callo para que mis loros no lancen contra él el epigrama griego de «El asno tocando la lira»; el cual ha explicado magistral y teologalmente el pasaje en cuestión y, al llegar a la frase: «Hablo como estulto porque lo soy más que nadie», hace capítulo aparte, y además, no sin profunda dialéctica, añade un pedazo para interpretarla así. Transcribo sus propias palabras, así en forma como en esencia: «Hablo a lo estulto», o sea: «Si os parezco necio porque me comparo a los falsos apóstoles, más os lo he de parecer cuando veáis que me considero superior a ellos». Y poco después, como olvidándose de ello, pasa a otra cosa.

Capítulo LXVI

Pero para no continuar en un tema inacabable y hablar concisamente, diré que parece que toda la Religión cristiana tenga algún parentesco con cierta especie de estulticia, y que, en cambio, no tiene la menor armonía con la sabiduría. Si deseáis pruebas de ello, advertid que los niños, los viejos, las mujeres y los necios gozan con las cosas de la religión mucho más que los demás y que están siempre rondando los altares, guiados solamente por un impulso natural. Además, veréis que aquellos primeros fundadores de la Religión fueron gente de extrema simplicidad y enemigos encarnizados de las letras. Por último, que no hay necios que disparaten mas que aquellos a quienes arrebató por completo el ardor de la piedad cristiana, pues llegan a malversar sus bienes, pasar por alto las injurias,

tolerar ser engañados, no distinguir entre amigos y enemigos, aborrecer la voluptuosidad, complacerse en el hambre, la vigilia, las lágrimas, los trabajos y las ofensas, aburrirse de la vida, desear únicamente la muerte y, en suma, parecer ciegos para el sentido común, como si tuvieran el alma errante y no dentro del cuerpo. ¿Qué otra cosa es esto sino la locura? Por ello no parece cosa de admirarse que los Apóstoles fuesen tomados por beodos y que San Pablo le pareciese loco al juez Festo. Pero ya que me vestí con la piel del león, quiero continuar mostrándoos que la felicidad de los cristianos, que buscan a costa de tanto esfuerzo, no es sino una especie de locura y de estulticia, y no se vea animadversión en mis palabras, sino búsquese su sentido.

Primeramente, los cristianos convienen poco más menos con los platónicos en que el alma está oculta y ligada por los vínculos corporales y que esta grosería la impide contemplar y gozar las cosas verdaderas. Por ello se define la filosofía como meditación de la muerte, porque, merced a ella, la mente se separa de las cosas visibles y corpóreas, que es lo mismo que hace la muerte. De este modo, en tanto cuanto el espíritu hace uso discreto de los órganos del cuerpo, se le llama sensato, pero cuando, rotos estos vínculos, trata de procurarse la libertad, como si proyectase la fuga de la cárcel, se le califica de loco. Y si ello acontece por enfermedad o deficiencia del organismo, no hay quien discrepe de que ello es locura.

Y, sin embargo, vemos a tal especie de hombres predecir las cosas futuras, y saber lenguas y letras que hasta entonces nunca habían aprendido, y presentar en sí algo que es absolutamente divino. No cabe dudar de que ello procede de que la mente, al estar algo más libre del contacto del cuerpo, empieza a poner por obra su facultad natural. La misma causa, según creo, debe de tener el que a los moribundos les ocurra algo parecido, como si dijese ciertas cosas prodigiosas por inspiración.

Aunque esto ocurra también en el cielo piadoso, acaso no es el mismo género de sandez, pero sí tan parecido, que la mayor parte de los hombres lo consideran vulgar locura, sobre todo en el caso de unos pocos hombrecillos que viven en pugna con la vida mortal toda. Así suele ocurrirles lo propio de la fábula de Platón, acerca de aquellos que vivían encadenados en el fondo de una caverna contemplando las sombras de las cosas, y si uno de ellos salía, a su regreso al antro aseguraba haber visto los objetos tales como eran en sí, y entonces sus compañeros suponían que se equivocaba de medio a medio, ya que fuera de las vanas sombras no podían creer que existiese nada más. El sabio les compadece y deplora su estulticia que les hace víctimas de tan grosero error, pero ellos a su vez se burlan de él como extravagante y le rehuyen.

El común de los mortales se siente especialmente atraído por las cosas totalmente materiales, y cree que son las únicas que pueden existir; pero los devotos, por el contrario, desprecian tanto más lo que mayor vínculo tiene con el cuerpo y se dan por entero a la contemplación de las cosas invisibles. Aquéllos colocan en primer lugar las riquezas, en el segundo las satisfacciones de los sentidos y relegan el espíritu al último puesto, y aun hay muchos que niegan su existencia por ser invisible. Los devotos viven sólo para Dios, el ser más sencillo entre todos, y después para el alma, que es lo que más se le acerca; desdeñan los cuidados corporales, repugnan el dinero como inmundo, lo rehuyen, y si se ven obligados a manejarlo, lo hacen con disgusto y asco, y lo tienen como si no lo tuvieran, y lo poseen como si no lo poseyeran. Existe profunda diferencia entre éstos en todas las cosas.

Las facultades humanas tienen toda relación con el cuerpo, y, sin embargo, hay algunas más groseras, como el tacto, el oído, la vista, el olfato y el gusto. Otras, como la memoria, el entendimiento y la voluntad, parecen más independientes de la materia. En aquellas a las que el alma tienda será donde adquiera mayor fuerza. Los devotos, al dirigir toda la fuerza del espíritu a las cosas más extrañas a los sentidos, terminan por quedarse como entorpecidos y atónitos, en tanto que

el vulgo, usando sólo de éstas, prevalece en ellos y no sirve para las otras. Ésta es la causa de que algunos santos varones bebiesen aceite creyéndolo vino. Además, entre las pasiones hay algunas que tienen más palpable afinidad con el cuerpo, como la lujuria, la gula, la pereza, la ira, la soberbia y la envidia, a las que los devotos hacen implacable guerra, en tanto que el vulgo no sabe vivir sin ellas. Hay también movimientos del espíritu comunes y naturales, como el amor a la patria, el cariño a los hijos, a los padres, a los amigos, a los que el vulgo concede cierta importancia, pero los devotos se esfuerzan por desarraigarlos de su corazón o más bien por elevarles a la región más alta del espíritu, y así, cuando aman al padre, no lo aman como padre que sólo les dio su parte física, y aun esto se lo deben a Dios, sino como varón justo, en el que ven brillar una imagen de la divina mente que llaman Sumo Bien, fuera del cual nada hay para ellos digno de ser amado o anhelado. Este mismo criterio aplican a todos los sentimientos en la vida, de suerte que si no desprecian absolutamente todo lo visible, lo postergan a lo invisible.

Establecen en los Sacramentos y aun de los deberes de piedad un aspecto espiritual y otro corporal. Así, en el ayuno, conceden poca importancia a la abstinencia de carne y de cena, que es lo que el vulgo considera absoluto ayuno, a no ser que al mismo tiempo repriman lo más posible las pasiones refrenando cólera y orgullo, a fin de que el alma, más aliviada de su carga corporal, pueda elevarse al goce y delicia de los bienes celestiales.

De manera semejante razonan respecto de la Misa y, aunque no desdeñan la liturgia, no obstante, le conceden poco interés y la consideran perjudicial si aparece como obstáculo para penetrar en lo espiritual, que es lo representado con aquellos signos visibles. Se representa allí la muerte de Cristo, la cual deben imitar los mortales domando, extinguiendo, y sepultando, por decirlo así, sus pasiones para resucitar como Él a una nueva vida y unirse con Cristo y con todos los hermanos. Así piensa y se conduce el creyente. En contra, el vulgo cree que el sacrificio de la Misa consiste sólo en plantarse ante el altar lo más próximo

posible al sacerdote, escuchar a los que cantan y contemplar las ceremonias. No sólo en los ejemplos dichos, sino en todas las demás ocasiones de la vida, el devoto evita todo lo concerniente al cuerpo para elevarse hacia lo eterno, lo espiritual y lo invisible. Por lo cual, como tan enorme diferencia separa a unos y otros, se tachan de locos mutuamente.

Esta palabra, a mi ver, mejor encaja en los devotos que en el vulgo. Veo que estáis aguardando el epílogo; pero os erráis si imagináis que me acuerdo de una sola palabra de todo este fárrago que acabo de soltar... Vaya este adagio antiguo: «No me gusta el convidado que tiene buena memoria.» Y yo invento éste: «Detesto al oyente que se acuerda de todo.» Por todo ello, ¡salud, celebérrimos devotos de la Sandez, aplaudid, vivid y bebed!

Tomas Moro (1478-1535)

Tomás Moro nació en Londres en 1478, de familia acomodada y noble, ciudad de la que sería alguacil, posteriormente. Tras la realización de sus primeros estudios pasa a formar parte del séquito del cardenal arzobispo de Canterbury Juan Morton, donde continuó su formación, profundizando en los estudios teóricos. Será, sin embargo, en Oxford en donde completará su formación intelectual, orientada hacia el estudio de los clásicos, entablando posterior amistad con otros humanistas de la época, como Erasmo, pese a que los deseos de su padre le llevaron a ejercer como jurista y magistrado en Londres.

El interés por las reflexiones políticas y morales que se ve reflejado en sus obras fue acompañado por una participación activa en la vida política de su tiempo. En 1504 es elegido miembro del Parlamento, oponiéndose al absolutismo de Enrique VII, siendo multado y encarcelado a raíz de dicha oposición, viéndose obligado a abandonar la participación activa en la vida política. Con la llegada al trono de Enrique VIII se ve rehabilitado, siendo nombrado alguacil de Londres, y participando también en algunas misiones diplomáticas; el éxito alcanzado en sus actividades le lleva a ser nombrado Lord Canciller de Inglaterra. Sin embargo, su desacuerdo con los planes de Enrique VIII, quien deseaba romper con la iglesia de Roma y consolidar su poder absoluto, le hacen caer en desgracia, siendo encarcelado en la Torre de Londres, y condenado a muerte y decapitado, finalmente, en julio de 1535.

La obra de Tomás Moro está impregnada de los ideales del humanismo, recibiendo directamente el influjo de los pensadores clásicos, pero teniendo en cuenta las condiciones históricas de su tiempo, lo que se puede observar perfectamente en su conocida obra "De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia", (Sobre la mejor condición del estado y sobre la nueva isla Utopía), escrita en 1516, bajo la clara influencia de la "República" de Platón. Especialmente interesantes pueden resultar todavía para nosotros sus ideas sobre la tolerancia

(política y religiosa) y sus consideraciones sobre la violencia, que le conducen al rechazo y condena de la guerra.

La "Utopía" de Moro, presentada en forma de diálogo, se divide en dos libros. En el primero de ellos, el narrador, Moro, expone las circunstancias que le llevaron a Amberes donde, a través de su amigo Pedro Giles, conoció a Rafael Hitlodeo, aventurero portugués, con quien ambos mantendrán una animada conversación que desembocará en la exposición y análisis de los males de la sociedad de su época. En el segundo libro, Rafael Hitlodeo describirá la forma en que se organiza la sociedad de los utopianos, pueblo que conoció en uno de sus viajes y con quien vivió varios años, presentándolo como modelo para la superación de los males de la sociedad europea de la época. El contenido de la obra podría esquematizarse como sigue:

Libro I

- 1.- Presentación de los personajes (pp. 68-73)
- 2.- Comienzo del diálogo sobre los consejeros de los príncipes (pp. 73-76)
- 3.- Relato de la conversación habida en casa del cardenal Morton (pp. 76-92)
- 4.- Continuación del diálogo sobre los consejeros de los príncipes (pp. 92-104)
- 5.- Conclusión del libro (pp. 104-07)

Libro II

- 1.- Descripción de la sociedad de Utopía (pp. 111-196)
- 2.- Conclusión:

- Reflexiones de Hitlodeo (pp. 196-200) - Reflexiones de Moro (pp. 200-201)

El Libro I

Luego de haber presentado a Rafael Hitlodeo y de haber narrado éste sus viajes y reflexiones sobre las sociedades conocidas en ellos, Pedro Giles le pregunta por qué no se ha puesto al servicio de algún príncipe, sirviéndole como consejero, dada la sabiduría alcanzada en temas de sociedad y gobierno. Responde a ello

negativamente Hitlodeo, casi con amargura y acaso con cierta violencia, dando lugar al comienzo del diálogo sobre los consejeros de los príncipes.

Sostiene Hitlodeo que el poder no le interesa porque los príncipes no se ocupan de la paz ("La mayoría de los príncipes piensan y se ocupan más de los asuntos militares, de los que nada sé ni quiero saber, que del buen gobierno de la paz", Tomás Moro, "Utopía", Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 75); dominados por la ambición sólo se preocupan por adquirir nuevos dominios, sin preocuparles el buen gobierno de los que ya tienen; además, se rodean de aduladores, dominados también por ambiciones ("... mentes absurdas, soberbias y retrógradas"), en medio de una maraña de leyes desproporcionadas, injustas e ineficaces (p. 77).

Surge entonces la referencia a Inglaterra, que da pie al relato de la conversación mantenida por Hitlodeo con el cardenal Juan Morton, y en el curso de la cual se catalogarán los males de la sociedad inglesa y de su forma de gobierno. La miserable pobreza a que se ve abocada la mayoría de la población, a causa de los propietarios de ovejas, que destrozan la agricultura tradicional, y la política de mantener ejércitos mercenarios son las principales causas del robo y de otras depravaciones morales. Ante ello, la aplicación de leyes desproporcionadas no dejan más alternativa que la de morir de hambre.

En lugar de erradicar las causas de la pobreza, y eliminar así a los ladrones, los gobernantes abundan en ignorarlas, y recrudescen las leyes aplicando la pena de muerte a los ladrones. Actúan doblemente mal, porque no respetan el derecho a la vida, al aplicar la pena de muerte, y porque en la práctica incitan a aumentar la magnitud del crimen, ya que al castigar con la muerte al ladrón aumentan la posibilidad de que éste al robar mate, para evitar testigos del robo (pp. 85-86). El ejemplo de los Polileritas (pp. 86-89) viene a subrayar la idea de que un tratamiento racional del crimen y de la miseria es posible, conduciendo a soluciones estables que permiten eliminar los problemas derivados de la existencia de ladrones, vagabundos, ancianos y enfermos.

Terminado el episodio del cardenal Morton, se continúa el diálogo sobre los consejeros de los príncipes, considerando el tema platónico del filósofo rey. Moro insiste en la utilidad de la sabiduría para el buen gobierno y la dicha del pueblo ("Pero ¿no se alejará de nosotros esa dicha si los filósofos ni se dignan siquiera asistir a los reyes con sus consejos?", p. 93). Hitlodeo lo niega: los príncipes no le harían caso; y explica sus razones imaginando que fuera consejero del rey de Francia y se opusiera al avance de la guerra en Italia. No seguiría sus consejos antibelicistas. ¿Cómo reaccionaría la Corte si les pusiera el ejemplo de los Acorianos (p. 95) y de los Macarianos (p. 99)? Es decir, si le propusiera a la Corte renunciar a la ambición de conquistar otros pueblos o a su acumulación de riqueza.

No le harían caso. Como mucho, acabaría corrompido él mismo por sus argumentos, cediendo a sus pretensiones o dejándose contaminar por su ambición. Frente a la ambición que genera el poder, la filosofía es inoperante. No hay ninguna vía ni directa ni indirecta ("Si no puedes conseguir todo el bien, que resulte el menor mal posible", dirá Moro, p. 101). No hay modo de ser útil para unos hombres así, dice Hitlodeo: "Su solo trato deprava. El más limpio y honesto terminaría encubridor de la maldad y estupidez ajenas" (p. 102). ¿Cuál es la razón última de esa imposible colaboración entre poder y filosofía? "Creo que donde hay propiedad privada y donde todo se mide por el dinero, difícilmente se logrará que la cosa pública se administre con justicia y se viva con prosperidad", dirá Hitlodeo (p. 103).

Conclusión del Libro I

Moro insiste en que allí donde todas las cosas se comparten no existen motivos para desear ganancias personales, y que el individuo se convierte en alguien perezoso si no hay manera de conservar lo que se ha conseguido con esfuerzo personal. Hitlodeo rebate todo esto citando el ejemplo de Utopía ("Cuando estuve en Utopía") y, afirmando estar familiarizado en profundidad con sus costumbres y sus maneras, afirma que no existe ninguna sociedad tan bien ordenada como la

de ellos. Aquí, Peter Giles, que lleva sin hablar bastante tiempo, estalla, expresando un escepticismo extremo ante lo que dice Hitlodeo. Sería difícil imaginar un pueblo mejor ordenado que el que nosotros formamos. Hitlodeo contesta que los miembros de la mancomunidad de esta parte del mundo son mayores que los nuestros, y que tenían ciudades antes de que hubiera hombres entre nosotros. Una vez un barco romano naufragó en Utopía. Los utopianos aprendieron de inmediato todo lo que los romanos podían enseñar. Si nos ocurriera lo mismo, difícilmente podríamos aprender de ellos de esa manera. Su pasión por aprender es una de las causas que explican su superioridad sobre nosotros. Moro interviene entonces, de manera diplomática, para pedir a Hitlodeo que les dé una descripción amplia de Utopía (lo que se convierte en el "asunto" del Libro II): de sus tierras, ríos, ciudades, habitantes, tradiciones, leyes y costumbres. Hitlodeo se muestra muy dispuesto a hacerlo, pero avisa de que le llevará tiempo. Moro propone cenar primero. Después de la cena, vuelven al mismo lugar del jardín, donde Hitlodeo comienza su narración sobre Utopía.

El Libro II

El Libro II se dedica fundamentalmente a la exposición de las diversas características de Utopía: situación, formas de organización social y de gobierno: trabajo, familia, educación, propiedad, magistrados, relaciones internacionales, el arte de la guerra, la filosofía, la moral y la religión, fundamentalmente. En el curso de la misma surgen cuestiones de relevancia, como el tratamiento del divorcio, la eutanasia, muerte, etc. Y otras de mayor alcance ideológico, como el rechazo de la propiedad privada, de la guerra, de la pena de muerte, y la exigencia del reconocimiento de la igualdad entre los hombres y la tolerancia religiosa. Algunas de estas consideraciones se habían ido vertiendo ya en el Libro I (sobre la guerra, por ejemplo). Otras serán introducidas en el contexto de la sociedad de Utopía como solución a los problemas planteados en el Libro I.

El libro finaliza con una doble conclusión: la de Hitlodeo y la de Moro, abriendo ésta última un espacio para la crítica y la reflexión. Después de su narración sobre Utopía, Hitlodeo vuelve a la idea central que había expuesto al final del Libro I: que

la superioridad de la sociedad utópica está en que sus miembros lo comparten todo. En Utopía los graneros públicos se encuentran llenos, por lo que no hay que preocuparse por pasar hambre: aunque nadie es dueño de nada, todo el mundo es rico. Fuera de Utopía, la gente tiene está siempre preocupada, no sólo por su supervivencia, sino también por la de su familia. No existe la justicia fuera de Utopía. Los nobles, los prestamistas y los banqueros viven con lujo y esplendor siendo vagos, haciendo un trabajo que no es esencial.

Mientras que las personas corrientes, cuyo trabajo es absolutamente esencial a la mancomunidad, llevan vidas incluso más duras y desdichadas que las de las bestias de carga, para al final ser descartadas en su vejez o al caer enfermas, abandonadas a morir una muerte mísera. Los ricos incluso sacan una parte de sus ganancias de los pobres por ley. Han corrompido las leyes, y nos lo han endosado con el nombre de "justicia". El estado de todas las mancomunidades que florecen hoy no es más que una conspiración de los ricos, que persiguen sus propios intereses, bajo la apariencia de mancomunidad. Y sin embargo, por toda su avaricia insaciable, los ricos están muy lejos de la felicidad de Utopía. En Utopía, la avaricia quedó abolida cuando el dinero fue abolido.

Y una considerable cantidad de problemas y de actividades criminales también quedó liquidada con aquello. Compara esto con la situación que tenemos, donde miles de personas pobres han sido víctimas del hambre. Si hubieras abierto los graneros de los ricos, habrías hallado más que suficiente para alimentar a todos quienes murieron de hambre y de enfermedad. La humanidad, ya sea por interés propio o siguiendo las enseñanzas del propio Cristo, habría adoptado las prácticas de los utopianos si el monstruo del orgullo no les hubiera detenido. El orgullo está profundamente enraizado en los corazones de los hombres.

La Reforma

Reforma, movimiento religioso surgido en el siglo XVI en el ámbito de la Iglesia cristiana, que supuso el fin de la hegemonía de la Iglesia católica y la instauración de distintas iglesias ligadas al protestantismo. La Reforma, precedida por la cultura del renacimiento y, de alguna forma, seguida por la Revolución Francesa, alteró por completo el modo de vida de Europa occidental e inició la edad moderna. Aunque se inició a principios del siglo XVI, cuando Martín Lutero desafió la autoridad papal, las circunstancias que condujeron a esa situación se remontan a fechas anteriores y conjugan complejos elementos doctrinales, políticos, económicos y culturales.

A partir de la revitalización que vivió el Sacro Imperio Romano Germánico desde que Otón I el Grande se convirtiera en emperador en el 962, los papas y emperadores se vieron involucrados en una continua contienda por la supremacía en los asuntos temporales y terrenales. Este conflicto concluyó, a grandes rasgos, con la victoria del Papado, pero creó profundos antagonismos entre Roma y el Imperio, que aumentaron durante los siglos XIV y XV. La animosidad provocada por los impuestos papales y por la sumisión a los delegados pontificios se extendió a otras zonas de Europa. En Inglaterra, el principio del movimiento para lograr una independencia absoluta de la jurisdicción papal empezó con la promulgación de los estatutos de Mortmain (1279), Provisors (1351) y Praemunire (1393), que redujeron, en gran medida, el poder de la Iglesia en el control del gobierno civil sobre las tierras, en el nombramiento de cargos eclesiásticos y en el ejercicio de la autoridad judicial.

El reformador religioso inglés del siglo XIV John Wycliffe atacó con audacia al propio Papado, arremetiendo contra la venta de indulgencias, las peregrinaciones, la excesiva veneración a los santos y los bajos niveles morales e intelectuales de los sacerdotes. Para hacer llegar sus ideas a individuos de cualquier extracción social, tradujo la Biblia al inglés y comenzó a predicar en esta lengua y no en latín.

Sus enseñanzas se extendieron a Bohemia, donde encontraron un fuerte partidario en Jan Hus. La ejecución de Hus por herejía, en 1415, desencadenó casi de inmediato el estallido de las denominadas Guerras Husitas, que revelaron una violenta expresión del nacionalismo bohemio nunca suprimido por completo, a pesar de las duras campañas represivas emprendidas por las fuerzas combinadas del Emperador y del Papa. Estas luchas fueron precursoras de la guerra civil religiosa que tuvo lugar en Alemania ya en tiempos de Lutero. En Francia, en 1516, un concordato entre el Rey y el Papa puso a la Iglesia francesa, de forma sustancial, bajo la autoridad regia. Los concordatos firmados con otras monarquías nacionales también prepararon el camino para la aparición de iglesias nacionales.

Ya en el siglo XIII, el Papado se había hecho vulnerable a los ataques y reproches de los reformistas, debido a la codicia, inmoralidad e ignorancia de muchos de sus miembros en todas las esferas de su jerarquía. Las extensas posesiones de la Iglesia, libres de cargas, que constituían, según cálculos diversos, entre una quinta y una tercera parte de todas las tierras de Europa, estimularon el resentimiento por parte del campesinado. La llamada cautividad de Babilonia que vivieron los papas durante el siglo XIV, cuando tuvieron su sede en Aviñón, y el consiguiente Gran Cisma de Occidente, provocaron graves perjuicios en la autoridad de la Iglesia y dividieron a sus partidarios en seguidores de uno u otro papa. Los miembros de la Iglesia reconocieron la necesidad de afrontar una reforma interna. En el Concilio de Constanza (1414-1418) se debatieron ambiciosos programas que proponían la reorganización de la totalidad jerárquica, pero ningún proyecto consiguió un apoyo mayoritario y no se instituyó ningún cambio radical.

El humanismo, la revitalización de la formación clásica y la inquietud doctrinal y especulativa, que comenzaron a desarrollarse en el siglo XV en Italia, desplazaron al escolasticismo como filosofía principal en Europa occidental y privaron a los líderes de la Iglesia del monopolio sobre la enseñanza que antes habían ostentado. Los miembros legos estudiaban literatura antigua y eruditos de la

categoría del humanista italiano Lorenzo Valla evaluaron de forma crítica las traducciones de la Biblia y otros documentos que eran la base del dogma y de la tradición de la Iglesia. La invención de la imprenta con tipos de metal móviles incrementó en gran medida la circulación de los libros y extendió las ideas de renovación espiritual por toda Europa. Los humanistas que vivían fuera de Italia, como Erasmo de Rotterdam en los Países Bajos, John Colet y Tomás Moro en Inglaterra, Johann Reuchlin en Alemania y Jacques Lefèvre d'Étaples en Francia, aplicaron nuevas normas a la evaluación de las prácticas de la Iglesia y al desarrollo de un conocimiento más preciso de las Escrituras. Estos eruditos sentaron las bases sobre las que Martín Lutero y Juan Calvino reivindicaron que la única autoridad religiosa posible era el juicio individual aplicado al estudio de la Biblia.

La Reforma protestante fue emprendida en Alemania por Lutero en 1517, al publicar sus 95 Tesis, que desafiaban la teoría y la práctica de las indulgencias papales.

Las autoridades papales ordenaron a Lutero que se retractara y se sometiera a la autoridad de la Iglesia, pero él replicó con mayor radicalidad, haciendo un llamamiento a la reforma, atacando el sistema sacramental y recomendando que la religión se mantuviera en la fe individual basada en las normas contenidas en la Biblia. Amenazado de excomunión por el Papa, Lutero quemó ante sus seguidores, en la plaza pública, la bula o decreto papal de excomunión y con ella un volumen de la ley del canon. Este acto de desafío simbolizaba una ruptura definitiva con todo el sistema de la Iglesia católica. En un intento por frenar las revueltas, el emperador Carlos V y los príncipes alemanes y eclesiásticos se reunieron en 1521 en la Dieta de Worms e instaron a Lutero a retractarse.

Éste se negó una vez más y fue declarado fuera de la ley. Durante casi un año permaneció escondido, escribiendo panfletos en los que exponía sus principios y traduciendo el Nuevo Testamento al alemán. Aunque sus obras habían sido

prohibidas por edicto imperial, fueron distribuidas en público y se convirtieron en poderosos instrumentos para hacer de las grandes ciudades alemanas importantes centros del luteranismo.

El movimiento reformista se extendió vertiginosamente entre el pueblo, y cuando Lutero abandonó su retiro, fue recibido en su casa en Wittenberg como un líder revolucionario. Los territorios alemanes del Imperio se habían dividido, de forma inapelable, por motivos religiosos y económicos. Aquellos que estaban más interesados en preservar el orden tradicional, como el Emperador, algunos príncipes y el alto clero, apoyaron a la Iglesia católica. El luteranismo estaba apoyado, principalmente, por los príncipes del norte de Alemania, el bajo clero, los comerciantes y amplios sectores del campesinado, que aprovecharon la situación como una oportunidad para obtener una mayor independencia tanto de las esferas religiosas como de las económicas. Las Guerras Campesinas (1524-1526) fueron un reflejo de esta tentativa.

Los campesinos intentaron mejorar su mísera situación económica y, así, sus reivindicaciones, que contenían algunos puntos defendidos por Lutero desde el punto de vista religioso, invocaban la emancipación del número de servicios reclamado por los terratenientes, tanto seculares como eclesiásticos. Lutero desaprobó la utilización de sus doctrinas para justificar una revuelta social y, aunque en un principio procuró buscar una salida pacífica al conflicto, pronto se volvió contra los campesinos y en su panfleto *Contra las hordas de campesinos asesinos y ladrones* (1525), les condenó por recurrir a la violencia. Esto le valió ganarse el apoyo de numerosos miembros de la nobleza.

Los campesinos fueron derrotados, pero la escisión producida entre los católicos y los luteranos se incrementó. En 1526 se alcanzó un mínimo compromiso, al conceder el Emperador que los estados reglamentasen, sólo en sus dominios, la cuestión religiosa. En la Dieta de Spira (1529), la mayoría católica logró revocar el anterior acuerdo, lo que hizo que los luteranos elevaran hasta el Emperador su

más enérgica protesta. Desde entonces se les empezó a llamar protestantes, denominación que, posteriormente, se extendió a todos los grupos reformistas opuestos al dirigismo de Roma.

En 1530, el erudito y reformista religioso alemán Philip Melanchthon concibió un estatuto de la fe y los dogmas luteranos, conocido como Confesión de Augsburgo, que fue sometida al emperador Carlos V y a la facción católica. Aunque no consiguió reconciliar las diferencias entre los católicos y los luteranos, se estableció como fundamento y credo de la nueva Iglesia luterana. Las guerras contra Francia y los turcos impidieron durante un tiempo que Carlos V dirigiera sus ejércitos contra los luteranos. Pero en 1546 el Emperador quedó libre de compromisos internacionales y, tras aliarse con varios príncipes alemanes como el duque Mauricio de Sajonia, declaró la guerra a la Liga de Esmalcalda, constituida por los príncipes protestantes. Las fuerzas católicas tuvieron éxito al principio, derrotando a los protestantes en la batalla de Mühlberg. No obstante, tras pasarse Mauricio de Sajonia a las filas protestantes, obligó a Carlos V a firmar la paz.

Este conflicto, motivado por cuestiones religiosas y que terminó por convertirse en una guerra civil entre los distintos príncipes del Imperio, terminó con la Paz de Augsburgo (1555). Sus términos declaraban que cada uno de los príncipes del Imperio podría elegir entre el catolicismo y el luteranismo como religión de su territorio, a la que deberían adscribirse todos sus súbditos. El luteranismo, profesado por casi la mitad de la población alemana, consiguió finalmente ser reconocido de modo oficial. De tal manera que el antiguo concepto de comunidad cristiana, unida en el terreno religioso en Europa occidental bajo la suprema autoridad del papa, fue desbancado.

En los países escandinavos, la Reforma tuvo lugar de forma pacífica a la vez que el luteranismo se extendía hacia el norte desde Alemania. Las monarquías de Dinamarca y Suecia patrocinaron el movimiento reformista y rompieron por completo con el Papado. En 1536, una asamblea nacional celebrada en

Copenhague abolió la autoridad de los obispos católicos en toda Dinamarca. En este mismo sentido, Cristián III, rey de Dinamarca y Noruega, instó a Johann Bugenhagen, reformador religioso alemán y amigo de Lutero, para que organizara una Iglesia nacional luterana en Dinamarca, siguiendo las premisas de la Confesión de Augsburgo. En Suecia, los hermanos Olaus y Laurentius Petri dirigieron el movimiento encaminado a adoptar el luteranismo como religión oficial del Estado, lo que ocurrió en 1529 con el apoyo del rey Gustavo I Vasa y la Asamblea nacional sueca.

El temprano movimiento reformador suizo, contemporáneo del alemán, fue conducido por el teólogo Ulrico Zuinglio, quien en 1518 efectuó una vigorosa denuncia de la venta de indulgencias. Zuinglio expresó su oposición a los abusos de la autoridad eclesiástica mediante sermones y discursos públicos en la plaza del mercado y ante el Consejo de la ciudad de Zurich. Al igual que ya manifestó Lutero, Zuinglio consideraba la Biblia como única fuente de autoridad moral y se esforzó por eliminar todas aquellas fórmulas y costumbres católicas no fundamentadas en las Escrituras. Desde 1523 hasta 1525, bajo su liderazgo, en Zurich fueron quemadas reliquias, prohibidas las procesiones, así como la adoración a las imágenes y a los santos, liberados los sacerdotes y monjes de sus votos de celibato y reemplazada la misa por un rito eucarístico más sencillo. Estos cambios, mediante los que la ciudad se rebeló contra la Iglesia católica, fueron realizados por medio de medidas legales adoptadas en votaciones del Consejo de Zurich.

Los principales defensores de estas innovaciones, los comerciantes, expresaron así su independencia de la Iglesia de Roma y del Sacro Imperio. Otras ciudades suizas, como Basilea y Berna, adoptaron reformas análogas, mientras que el conservador campesinado de otros cantones se mantuvo fiel al catolicismo. Al igual que en Alemania, la autoridad del gobierno central era demasiado débil para reforzar la conformidad religiosa y prevenir la guerra civil. Estallaron dos breves conflictos entre los cantones protestantes y los católicos en 1529 y en 1531. En el

segundo de éstos, que tuvo lugar en Kappel, Zuinglio fue asesinado. Tras establecerse la paz, cada cantón fue autorizado a elegir su religión. El catolicismo prevaleció en las regiones montañosas del país y el protestantismo en las grandes ciudades y valles fértiles. Esencialmente, esta misma división persiste hoy en día.

En la generación que sucedió a la de Lutero y Zuinglio, la figura dominante de la Reforma fue Juan Calvino, teólogo protestante francés que huyó de la persecución religiosa en su país y, en 1536, se estableció en la nueva e independiente República de Ginebra. Calvino lideró la estricta instauración de las medidas de reforma instituidas tiempo atrás por el Consejo de la ciudad de Ginebra e insistió en promulgar otras nuevas, incluyendo el canto de los salmos congregacionales como parte del culto eclesiástico, la enseñanza del catecismo y la confesión de fe de los niños, el establecimiento de una severa disciplina moral en la comunidad por parte de pastores y miembros de la Iglesia y la excomunión de pecadores notables. La organización de la Iglesia de Calvino se inspiraba en modelos democráticos e incorporó ideas de gobierno representativo. Pastores, profesores, presbíteros y diáconos fueron elegidos para ocupar puestos oficiales por los miembros de la congregación.

Aunque la Iglesia y el Estado estaban oficialmente separados, lo cierto es que cooperaban de forma tan estrecha que Ginebra era de hecho una teocracia. Para reforzar la disciplina de la moral, Calvino instituyó una rígida inspección de conducta familiar y organizó un consistorio, compuesto de pastores y legos, con grandes poderes sobre la comunidad. El vestido y comportamiento personal de los ciudadanos estaban prescritos hasta el más mínimo detalle. Bailar, jugar a las cartas, a los dados y otras diversiones quedaron prohibidas, mientras que la blasfemia y la obscenidad fueron castigadas con severidad. Bajo este rígido régimen, los disidentes fueron perseguidos e incluso condenados a muerte. Tal fue el caso del humanista español Miguel Servet.

Para animar a la lectura y comprensión de la Biblia, se proporcionó a todos los ciudadanos una educación elemental. En 1559, Calvino fundó una universidad en Ginebra que fue famosa por la formación de pastores y profesores. Más que ningún otro reformador, Calvino organizó las diversas interpretaciones del pensamiento protestante en un sistema claro y lógico. La difusión de sus obras, su influencia como pedagogo y su gran habilidad para estructurar la Iglesia y el Estado en los términos de la Reforma, despertaron la atención internacional e imprimieron a las Iglesias reformadas de Suiza, Francia y Escocia, el profundo sello del calvinismo, tanto en la teología como en lo referente a su organización.

La Reforma fue iniciada en Francia, a principios del siglo XVI, por un grupo de místicos y humanistas que se reunían en Meaux, cerca de París, bajo el liderazgo de Lefèvre d'Étaples. Como Lutero, Lefèvre d'Étaples estudió la Epístola a los romanos de san Pablo y fundamentó sobre esa lectura su creencia en la salvación por la sola fe individual; negó también el dogma de la transustanciación. En 1523 tradujo el Nuevo Testamento al francés. En un principio, sus obras fueron bien recibidas por los representantes de la Iglesia y el Estado, pero conforme comenzaban a extenderse por Francia las doctrinas radicales de Lutero, la obra de Lefèvre d'Étaples fue considerada pareja de aquella y él y sus seguidores fueron declarados proscritos. Muchos protestantes influyentes huyeron de Francia y se asentaron en Suiza, hasta que consiguieron reforzarse en número y filosofía gracias al conocimiento de la reforma calvinista llevada a cabo en Ginebra. Más de 120 pastores educados en Ginebra por Calvino regresaron a Francia antes de 1567 para ganar prosélitos al protestantismo. En 1559, los delegados de 66 iglesias reformadas francesas se reunieron en un sínodo nacional que tuvo lugar en París, para redactar una confesión de fe y una regla disciplinaria basadas en las puestas en práctica en Ginebra.

De ese modo se organizó la primera Iglesia nacional protestante de Francia. Sus miembros fueron conocidos como hugonotes. A pesar de todos los esfuerzos para suprimirlos, los hugonotes se convirtieron en una comunidad gigantesca y la

división del país entre facciones protestantes y católicas condujo a las denominadas guerras de Religión francesas (1559-1598). Uno de los capítulos más trágicos de esta lucha fue la masacre de la Noche de San Bartolomé, durante la cual fueron asesinados un gran número de protestantes. Durante el reinado de Enrique IV los hugonotes se impusieron durante un breve periodo, pero, dado que más de una novena parte de los franceses seguía siendo católica, el rey pensó en la necesidad urgente de convertirse al catolicismo y afianzarse en el trono. Sin embargo, siguió protegiendo a sus seguidores hugonotes y proclamó, en 1598, el Edicto de Nantes, que otorgó la libertad religiosa parcial a los hugonotes. El Edicto fue revocado en 1685 por Luis XIV y el protestantismo fue, de hecho, erradicado del país.

El protestantismo fue bien acogido en los Países Bajos por la burguesía, clase social que se había desarrollado como tal durante la edad media. El emperador Carlos V, con mayor poderío militar en este territorio que en los territorios alemanes, intentó frenar la expansión de las doctrinas protestantes, quemando en las plazas públicas los libros de Lutero e instituyendo la Inquisición en 1522. Sin embargo, estas medidas no tuvieron éxito y, hacia mediados del siglo XVI, el protestantismo estaba muy asentado en las provincias septentrionales; las provincias meridionales (en el actual territorio belga) permanecieron, de forma predominante, fieles al catolicismo. La mayoría de los neerlandeses se unieron al calvinismo, que sirvió para afianzar su nacionalismo contra sus dirigentes católicos españoles. La guerra de los Países Bajos se inició en 1566 y no finalizó hasta 1648, cuando España, en la Paz de Westfalia, reconoció de forma oficial como Estado independiente a las Provincias Unidas, nombre con el que se habían constituido las provincias del norte en 1579.

La Reforma surgió en Escocia entre algunos sectores de la población ya hostiles a la Iglesia católica. El clero católico ya había sido desacreditado en el siglo XV por los lolardos, seguidores de las doctrinas de John Wycliffe. Los mercaderes y la pequeña nobleza se mantuvieron muy activos para continuar con la reforma

religiosa, que sirvió también como vehículo para conseguir la autodeterminación nacional y la independencia de Inglaterra y Francia. En consecuencia, el protestantismo se expandió con rapidez a pesar de las medidas represivas de la monarquía procatólica de Escocia. El primitivo movimiento religioso reformador, iniciado por líderes como el mártir Patrick Hamilton, se encontró de pronto bajo influencia luterana. La verdadera revolución, conseguida bajo el liderazgo de John Knox, discípulo de Calvino, implantó el calvinismo como religión nacional de Escocia. En 1560, Knox persuadió al Parlamento escocés para que adoptara una confesión de fe y un libro disciplinario siguiendo el modelo establecido en Ginebra. Con posterioridad, el Parlamento creó la Iglesia de Escocia, presbiteriana, y proporcionó fondos para su gobierno, que se sustituyó mediante sesiones de un *kirk* (iglesia) local y mediante una asamblea general que representaba a las iglesias locales de todo el país. María I Estuardo, reina católica de Escocia, intentó desbancar a la nueva iglesia protestante, pero después de una lucha de siete años, ella misma se vio obligada a abandonar el país. El calvinismo triunfó en Escocia, excepto en unos pocos distritos del norte, donde se impuso con fuerza el catolicismo, en particular entre las familias nobles.

La revuelta inglesa contra Roma se diferenció de las insurrecciones de Alemania, Suiza y Francia en dos aspectos. En primer lugar, Inglaterra era un Estado en el sentido moderno de la palabra, con un gobierno central fuerte; así pues, en vez de dividir el país en facciones regionales o partidos y desembocar en una guerra civil, la revuelta fue nacional, es decir que el rey y el Parlamento se unieron para transferir a aquél la jurisdicción eclesiástica que el papa había ejercido con anterioridad. En segundo lugar, mientras que en los países continentales la campaña para la reforma religiosa entre el pueblo precedió y causó la ruptura política con el Papado, en Inglaterra la escisión política se produjo primero como resultado de la decisión personal de Enrique VIII al divorciarse de su primera mujer, y el cambio en la doctrina religiosa tuvo lugar posteriormente durante los reinados de Eduardo VI e Isabel I. Enrique VIII deseaba divorciarse de su mujer, Catalina de Aragón, porque no le había dado un heredero varón y temía que esto

supusiera el final de su dinastía. Su matrimonio con Catalina, que se hubiera considerado ilegal bajo la ley eclesiástica, puesto que ella era la viuda del hermano del rey, había sido permitido únicamente por dispensa papal. Enrique VIII adujo que la dispensa papal contravenía la ley eclesiástica y que el matrimonio era por lo tanto nulo. El Papa defendió la validez de la dispensa y se negó a anular el matrimonio, tras lo cual Enrique pidió el consejo de reformadores, de nobles y de las facultades de las grandes universidades europeas.

Ocho facultades universitarias apoyaron su petición. Zuinglio y el teólogo Oecolampadio también consideraron su matrimonio nulo, pero Lutero y Melanchthon lo consideraron legal. El rey aceleró el curso de los acontecimientos al casarse con Ana Bolena en 1533 y dos meses más tarde obtuvo del arzobispo de Canterbury su divorcio de Catalina. Enrique VIII fue excomulgado por el Papa, pero tomó represalias obteniendo en 1534 el permiso del Parlamento para aprobar un acta que nombraba al monarca y a sus sucesores jefes supremos de la Iglesia de Inglaterra, estableciendo así una Iglesia nacional anglicana independiente. Posteriores legislaciones suprimieron los ingresos papales y terminaron con su autoridad política y religiosa en Inglaterra.

Entre 1536 y 1539 los monasterios fueron suprimidos y sus propiedades requisadas por el Estado. Enrique VIII no tenía interés en ir más allá de estos cambios, que eran motivados sobre todo por consideraciones políticas más que doctrinales. De hecho, para prevenir la expansión del luteranismo, obligó al Parlamento a aceptar en 1539 la promulgación de un conjunto de edictos conocidos como los Seis Artículos, que convirtió en herético el hecho de negar los principales dogmas teológicos del catolicismo medieval. La obediencia al Papado siguió considerándose, sin embargo, delito. En consecuencia, muchos luteranos fueron quemados por herejía y los católicos que se negaron a reconocer la supremacía eclesiástica del rey también fueron ejecutados.

Bajo Eduardo VI, las doctrinas y prácticas protestantes aborrecidas por Enrique VIII fueron introducidas en la Iglesia anglicana. Los Seis Artículos fueron revocados en 1547 y los reformadores continentales, como el alemán Martín Bucero, fueron invitados a predicar en Inglaterra. En 1549, fue publicado el Libro de la Oración Común en lengua vernácula y considerado texto de uso obligatorio para dar unidad al servicio de la Iglesia anglicana. En 1552 se publicó un segundo Libro de Oración y se adoptó un nuevo credo de 42 artículos. Sin embargo, María I intentó restaurar el catolicismo como religión estatal y durante su reinado murieron en la hoguera muchos protestantes. Otros se trasladaron a países continentales, donde sus opiniones religiosas, a menudo, se radicalizaban a través del contacto con el calvinismo.

Se llegó a un acuerdo final bajo Isabel I en 1563. El protestantismo fue restaurado, y se persiguió a los católicos. Los 42 artículos del credo anglicano, adoptados bajo Eduardo VI, quedaron reducidos a los actuales Treinta y nueve artículos. Este credo es protestante y más próximo al luteranismo que al calvinismo, pero la organización episcopal y ritual de la Iglesia anglicana es la misma, en esencia, que la de la Iglesia católica. Un gran número de personas en la época de Isabel I no consideraba a la Iglesia anglicana lo bastante reformada y opuesta a Roma. Fueron conocidos como disidentes o inconformistas y al final formaron o se convirtieron en miembros de numerosos grupos calvinistas como los presbiterianos, puritanos, separatistas y cuáqueros.

Además de las iglesias luteranas, anglicana y el conjunto formado por las denominadas iglesias reformadas, creadas durante la Reforma, surgió un gran número de pequeñas sectas como consecuencia natural del rechazo protestante a la autoridad tradicional y la exaltación del criterio personal en materias religiosas y de conciencia. Una de las más destacadas, la de los anabaptistas, encontró muchos partidarios en toda Europa, en particular en Alemania, donde jugaron un papel importante en las Guerras Campesinas. Fueron perseguidos por los católicos al igual que por los luteranos, los zuinglianos y otros grupos protestantes,

y muchos de ellos fueron condenados a muerte. Otro destacado movimiento, el unitarismo, consiguió un considerable número de seguidores en Suiza, Alemania, Países Bajos y Polonia.

A pesar de la diversidad de las fuerzas reformadoras del siglo XVI, la Reforma tuvo resultados muy importantes allí donde triunfó. En general, el poder y las riquezas perdidas por algunos nobles y por la jerarquía católica pasaron a la clase media y a los monarcas. Varias regiones de Europa ganaron independencia política, religiosa y cultural. Incluso en países como Francia y lo que hoy es Bélgica, donde el catolicismo se mantuvo, se desarrolló un nuevo individualismo y nacionalismo en materia cultural y política. El énfasis protestante con respecto al juicio personal en el ámbito religioso aumentó el desarrollo de los gobiernos democráticos basados en la elección colectiva realizada por votantes individuales. La destrucción del sistema medieval favoreció a la banca y al comercio al eliminar las tradicionales restricciones religiosas y abrió el camino para el crecimiento del capitalismo moderno.

Durante la Reforma, las lenguas nacionales y la literatura avanzaron en gran medida debido a la extensa difusión de la literatura religiosa escrita en las lenguas vernáculas en lugar del latín. La educación popular también fue estimulada gracias a las nuevas escuelas fundadas por Colet en Inglaterra, Calvino en Ginebra y los príncipes protestantes en Alemania. La religión ya no era tanto una parcela privilegiada del alto clero, sino una expresión directa de las creencias de la población. Sin embargo, la intolerancia religiosa no disminuyó y los enfrentamientos religiosos continuaron siendo frecuentes durante cerca de un siglo.

Contrarreforma

Contrarreforma, movimiento que tuvo lugar en el seno de la Iglesia católica apostólica romana en los siglos XVI y XVII. Supuso un intento de revitalizar la Iglesia y oponerse al protestantismo. Algunos historiadores rechazan el término porque implica sólo los elementos negativos del movimiento y prefieren utilizar las denominaciones de Reforma católica o Restauración católica, para resaltar la alta espiritualidad que animó a muchos de los que encabezaron el movimiento, que a veces no tenía relación directa con la Reforma protestante.

El siglo XV se caracterizó por las exigencias de una reforma de la Iglesia, como reacción al escándalo del Gran Cisma de Occidente y para corregir los abusos religiosos. El religioso italiano Girolamo Savonarola criticó con mordacidad la actitud mundana de su contemporáneo, el papa Alejandro VI. El llamado movimiento observantista desarrollado por las órdenes mendicantes intentó que sus miembros volvieran a una vida más austera, y humanistas como Erasmo de Rotterdam trataron de crear alternativas a las estériles especulaciones de la teología académica. Aun siendo sinceros estos esfuerzos, durante mucho tiempo no estuvieron coordinados y no lograron tener un impacto perceptible en la institución.

Sólo cuando Pablo III se convirtió en papa en 1534 tuvo la Iglesia el liderazgo que necesitaba para orquestar esos impulsos en favor de la reforma y enfrentarse al reto que supuso la aparición de los protestantes. Una de las iniciativas más importantes de Pablo III fue nombrar reformadores sinceros como Gasparo Contarini y Reginald Pole e incorporarlos al Sacro Colegio Cardenalicio. También impulsó nuevas órdenes religiosas como los teatinos, capuchinos, ursulinas y en especial los jesuitas. Este último grupo, bajo la dirección de san Ignacio de Loyola, estaba constituido por hombres muy instruidos, dedicados a renovar la piedad a través de la predicación, la instrucción catecumenal y el uso de los ejercicios espirituales establecidos por san Ignacio, donde debía profundizarse en la

meditación personal. Tal vez la más destacada actuación de Pablo III fue la convocatoria, en 1545, del Concilio de Trento, para tratar las cuestiones doctrinales y disciplinarias suscitadas por los protestantes. Actuando a menudo en una difícil alianza con el emperador Carlos V, Pablo III, como muchos de sus sucesores, no dudó en utilizar tanto medidas diplomáticas como militares contra los protestantes.

Una poderosa corriente represiva, que empezó hacia 1542, penetró en el propio catolicismo romano cuando se instituyeron el Índice de Libros Prohibidos y una nueva Inquisición. El pontificado de Pablo IV aportó el más vigoroso apoyo a estas medidas. En España, la Inquisición se convirtió en un instrumento dependiente de la Corona, usado con eficacia por los monarcas españoles, en especial por el rey Felipe II, para asegurarse la ortodoxia de sus súbditos y suprimir tanto la disidencia política como la religiosa.

Hacia finales del siglo XVI, en parte bajo la influencia del Concilio de Trento, apareció en Italia un grupo de obispos, celosos por reformar su clero e instruir a su pueblo. San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, fue un modelo para muchos de ellos. El establecimiento de seminarios en muchas diócesis garantizó un clero honrado en el orden teológico y moral. En Roma, san Felipe Neri puso música a textos religiosos y llevó a cabo reuniones informales que pronto desembocaron en la figura (y el espacio físico) del oratorio.

En Alemania, los católicos siguieron intranquilos después de la Paz de Augsburgo (1555), considerada por muchos como una victoria del luteranismo. Los sacerdotes formados en Roma regresaron a su tierra natal mejor instruidos y con mayores deseos de realizar su labor eclesiástica que sus antecesores. San Pedro Canisio elaboró un catecismo que intentó servir de contrapeso al redactado por Martín Lutero, aunque no lo consiguió. Las tensiones internas, en las que se produjo una destacada intervención militar en ambos bandos, culminaron en los

horrores de la guerra de los Treinta Años, que causó estragos desde 1618 hasta 1648 y dejó devastados los territorios alemanes.

Debido a las guerras de Religión (1559-1598), la Contrarreforma no tuvo apenas implantación en Francia hasta el siglo XVII. La devoción hacia los pobres, como ejemplificaron san Vicente de Paúl y santa Luisa de Marillac, caracterizó la experiencia francesa. En este país se prestó mucha atención, al igual que en Italia, a las misiones populares que surgieron entre los campesinos. Mientras tanto, san Francisco de Sales, obispo de Ginebra, publicó su *Introducción a la vida devota* (1609), que se cuenta entre las más populares de todas las obras de la espiritualidad cristiana.

La espiritualidad de la Contrarreforma fue militante, encaminada a la evangelización de los nuevos territorios recién explorados en Extremo Oriente, Sudamérica y Norteamérica. Semejante entusiasmo se desplegó en el establecimiento de escuelas confesionales, donde los jesuitas desempeñaron un destacado papel de vanguardia. A pesar del énfasis puesto en el activismo, la Contrarreforma dio en España dos de los mayores místicos del cristianismo: santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

Francis Bacon de Verulamio (Semblanza)

Nació el 22 de enero de 1561, en York House, en el Strand de Londres, y estudió en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. Elegido para la Cámara de los Comunes en 1584, intervino en ella hasta 1614. Escribió cartas aconsejando a Isabel I, monarca de Inglaterra, pero sus sugerencias no fueron nunca atendidas y perdió por completo el favor de la reina en 1593, cuando se opuso a una ley para una subvención real. Sin embargo, recuperó el respeto de la Corte con el ascenso de Jacobo I al trono de Inglaterra en 1603.

Bacon aportó ideas para la unión de Inglaterra y Escocia y recomendó medidas para un acercamiento a la Iglesia católica apostólica romana. Por estos esfuerzos se le concedió el título de sir en 1603. Fue nombrado comisario para la unión de Escocia e Inglaterra y se le otorgó una pensión en 1604. Su ensayo *El avance del conocimiento* fue publicado y presentado al rey en 1605. Dos años después fue nombrado procurador general.

En la última sesión del primer Parlamento celebrada en febrero de 1611, presidida por Jacobo I, aumentaron las diferencias entre la Corona y los Comunes y Bacon hizo de mediador a pesar de su desconfianza hacia el principal ministro del rey, Robert Cecil, primer conde de Salisbury. A la muerte de Salisbury en 1612, Bacon, con el objeto de conseguir la atención real, escribió varios artículos sobre el arte de gobernar, poniendo énfasis en las relaciones entre la Corona y los Comunes. En 1613 fue nombrado fiscal de la Corona.

En 1616 Bacon se convirtió en consejero privado y en 1618 fue designado presidente de la Cámara de los Lores y ennoblecido con el título de barón de Verulam. En 1620 se publicó su *Novum organum*, y el 26 de enero de 1621 fue nombrado vizconde de san Albans. En el mismo año el Parlamento le acusó de aceptar sobornos. Lo reconoció, pero dijo que se sentía 'arrepentido' y se sometió

a la voluntad de sus pares, que decidieron que fuera multado, encarcelado a voluntad del rey y desterrado del Parlamento y de la Corte. Tras su liberación se retiró a su residencia familiar de Gorhambury. En septiembre de 1621 el rey le perdonó pero le prohibió que regresara al Parlamento o a la Corte. Volvió entonces a sus estudios y terminó de escribir la *Historia de Enrique VII* y su traducción al latín de *El avance del conocimiento (De Augmentis)*. En marzo de 1622 se ofreció para hacer un digesto de las leyes, proyecto que no prosperó a pesar de las repetidas peticiones a Jacobo I y a su sucesor Carlos I. Murió en Londres el 9 de abril de 1626.

Los escritos de Bacon se engloban en tres categorías: filosófica, literaria y política. Sus mejores obras filosóficas son *El avance del conocimiento* (1605), un análisis en inglés sobre la consciencia de su propio tiempo, y *Novum Organum* o *Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza* (1620).

La filosofía de Bacon influyó en la creencia de que la gente es sierva e intérprete de la naturaleza, de que la verdad no se deriva de la autoridad y que el conocimiento es fruto de la experiencia. Se le reconoce haber aportado a la lógica el método *experimental inductivo*, ya que anteriormente se practicaba la inducción mediante la simple enumeración, es decir, extrayendo conclusiones generales de datos particulares. El método de Bacon consistió en inferir a partir del uso de la analogía, desde las características o propiedades del mayor grupo al que pertenece el dato en concreto, dejando para una posterior experiencia la corrección de los errores evidentes. Este método representó un avance fundamental en el método científico al ser muy significativo en la mejora de las hipótesis científicas.

Su *Novum Organum* influyó mucho en la aceptación en la ciencia de una observación y experimentación precisas. En esta obra mantenía que había que abandonar todos los prejuicios y actitudes preconcebidas, que llamó *ídolos*, ya fueran la propiedad común de la especie debido a modos comunes de

pensamiento ('ídolos de la tribu') o propios del individuo ('ídolos de la caverna'); ya se debieran a una dependencia excesiva del lenguaje ('ídolos de la plaza del mercado') o de la tradición ('ídolos del teatro'). Los principios que se plantean en *Novum Organum* tuvieron gran importancia en el subsiguiente desarrollo del empirismo.

LA NUEVA ATLANTIDA ²⁰

Zarpamos del Perú (donde habíamos permanecido durante todo un año) hacia China y Japón, por el mar del Sur, llevando provisiones para doce meses; tuvimos vientos favorables del Este, si bien suaves y débiles, por espacio de algo más de cinco meses. No obstante, luego el viento vino del Oeste durante muchos días, de tal modo que apenas podíamos avanzar, y a veces, incluso, pensamos en regresar. Pero más adelante se levantaron grandes y fuertes vientos del Sur, con la ligera tendencia hacia el Este, que nos llevaron hacia el Norte; por este tiempo las provisiones nos faltaron, aunque habíamos hecho buen acopio de ellas. Al encontrarnos sin provisiones, en medio de la mayor inmensidad de agua del mundo, nos consideramos perdidos y nos preparamos para morir. Sin embargo, elevamos nuestros corazones y voces a Dios, al Dios que "mostró sus milagros en lo profundo", suplicando de su merced que así como en el principio del mundo descubrió la faz de las profundidades y creó la Tierra, descubriera ahora también la Tierra para nosotros, que no queríamos perecer.

Y sucedió que al día siguiente por la tarde vimos ante nosotros, hacia el Norte, a poca distancia, una especie de espesas nubes que nos hicieron concebir la esperanza de encontrar tierra; sabíamos que aquella parte del mar del Sur era totalmente desconocida, y que podría haber en ella islas o continentes que todavía no se hubieran descubierto. Por consiguiente, viramos hacia el lugar donde veíamos señales de tierra, y navegamos en aquella dirección durante toda la noche; al amanecer del día siguiente pudimos comprobar con claridad que era tierra, en efecto, llana y cubierta de bosque; y esto la hacía aparecer más oscura. Después de hora y media de navegación penetramos en un buen fondeadero, que era el puerto de una bella ciudad; no era grande, ciertamente, pero estaba bien edificada y ofrecía una agradable perspectiva desde el mar. Y figurándose los largos los minutos hasta que estuviéramos en tierra firme, llegamos junto a la costa. Pero inmediatamente vimos a muchas personas, con una especie de duelas en las manos, que parecían prohibirnos desembarcar; no obstante, sin

exclamaciones ni signos de fiereza, sino sólo como avisándonos mediante signos de que nos alejáramos. Entonces, bastante desconcertados, nos consultamos unos a otros acerca de lo que deberíamos hacer.

Durante este tiempo nos enviaron un pequeño bote con unas ocho personas a bordo, de las cuales una llevaba en la mano un bastón de caña, amarillo, pintado de azul en ambos extremos; subió el hombre a nuestro barco sin la menor muestra de desconfianza, Y cuando vio que uno de nosotros se hallaba ligeramente destacado de los demás, sacó un pequeño rollo de pergamino (un poco más amarillo que el nuestro, y brillante como las hojas de las tablillas de escribir, pero suave y flexible), y se lo entregó a nuestro capitán. En este rollo estaban escritas en hebreo y griego antiguos, en buen latín escolástico y en español las siguientes frases: "No desembarque ninguno de ustedes y procuren marcharse de esta costa dentro de un plazo de dieciséis días, excepto si se les concede más tiempo. Mientras tanto, si desean agua fresca, provisiones o asistencia para sus enfermos, o bien alguna reparación en su barco, anoten sus deseos y tendrán lo que es humano darles." El texto se hallaba firmado con un sello que representaba las alas de un querubín, no extendidas sino colgando y junto a ellas una cruz. Después de entregarlo, el funcionario se marchó dejando sólo a un criado con nosotros para hacerse cargo de nuestra respuesta.

Consultando esto entre nosotros nos encontrábamos muy perplejos. La negativa a desembarcar, y el rápido aviso de que nos alejáramos, nos molestó mucho; por otra parte, el saber que aquellas personas dominaban algunos idiomas, y poseían tanta humanidad, nos confortaba no poco. Y, sobre todo, el signo de la cruz en aquel documento nos causaba una gran alegría, como si constituyera un presagio cierto de buena fortuna. Dimos nuestra respuesta en español: "Que nuestro barco estaba bien, ya que nos habíamos encontrado mucho más con vientos suaves y contrarios que con tempestad alguna.

Que respecto a nuestros enfermos, había muchos, y en muy mal estado; de modo que si no se les permitía desembarcar, sus vidas corrían peligro." Expresamos en particular nuestras otras necesidades añadiendo. "que teníamos un pequeño cargamento de mercancías, de modo que si querían comerciar con nosotros podríamos así remediar nuestras necesidades sin constituir una carga para ellos." Ofrecimos como recompensa algunos doblones al criado y una pieza de terciopelo carmesí para que se la llevara al funcionario; pero el criado no las aceptó; apenas las miró; así, pues, nos dejó, regresando en otro pequeño bote que había acudido por él.

Unas tres horas después de haber enviado nuestra contestación vino hacia nosotros una persona que, al parecer, poseía autoridad. Vestía una toga de amplias mangas, hecha de una especie de piel de cabra, de un magnífico color azul celeste y mucho más llamativa que las nuestras; la ropa que llevaba de arriba era verde, lo mismo que el sombrero; tenía éste la forma de un turbante, estaba muy bien hecho, y no era tan grande como los turbantes turcos; los rizos de su pelo sobresalían por los bordes. Era un hombre de aspecto venerable. Venía en un bote, dorado en algunas partes, acompañado sólo de cuatro personas; lo seguía otro bote con unas veinte. Cuando estuvo a un tiro de flecha de nuestro barco, nos hicieron indicaciones de que enviáramos a algunos de los nuestros a su encuentro en el agua, cosa que hicimos mandando al segundo de abordaje y acompañándolo con cuatro de nosotros.

Cuando estuvimos a seis yardas de su bote, nos ordenaron detenernos, y así lo hicimos. Y entonces el hombre a quien he descrito antes se levantó y en alta voz preguntó en español: "¿Son ustedes cristianos?". Respondimos afirmativamente, sin miedo a que pudiera sernos perjudicial, a causa de la cruz que habíamos visto en el manuscrito. Al oír esta respuesta, la mencionada persona levantó su mano derecha hacia el cielo, la bajó suavemente hasta su boca (que es la señal que ellos hacen cuando dan gracias a Dios), y después dijo: "Si todos ustedes juran, por los méritos del Salvador, que no son piratas ni han derramado sangre, legal o

ilegalmente, en los cuarenta últimos días, tendrán permiso para desembarcar". Contestamos que estábamos dispuestos a prestar juramento. Entonces uno de sus acompañantes que, según parecía, era notario legalizó el hecho mediante acta.

Realizado esto, otro de los acompañantes del personaje, que se encontraba con él en el mismo bote, y después de escuchar las palabras que su señor le murmuró, dijo en voz alta: "Mi señor quiere hacerles saber que no se debe a orgullo o dignidad el hecho de que no haya subido al barco; sino porque en su respuesta ustedes declararon que tenían muchos enfermos, por cuyo motivo el Director de Sanidad de la ciudad le advirtió que mantuviera cierta distancia". Le hicimos una reverencia, respondiendo que nos consideráramos sus humildes servidores, y que estimáramos como un gran honor y una singular muestra de humanitarismo lo que ya había hecho por nosotros; no obstante, esperábamos que no fuera infecciosa la enfermedad que padecían nuestros hombres. Se volvió él y poco después subió a bordo de nuestro barco el notario, llevando en la mano un fruto del país, parecido a una naranja, pero de un color entre morado y escarlata, y que desprendía un perfume excelente. Lo empleaba, según parecía, para preservarse de una posible infección.

Nos tomó juramento "en nombre y por los méritos de Jesús", diciéndonos a continuación que hacia las seis de la mañana del día siguiente se nos llevaría a la Casa de los Extranjeros (así la llamó él), donde se nos acomodaría a todos, a los sanos y a los enfermos. Cuando se iba a marchar le ofrecimos algunos doblones, pero sonriendo dijo que no se le debía pagar dos veces por un solo trabajo; quería decir con esto (según me pareció comprender) que le bastaba con lo que el Estado le pagaba por sus servicios, según supe más adelante, al funcionario que acepta gratificaciones le llaman "Pagado dos veces".

A la mañana siguiente, muy temprano, llegó el mismo funcionario del bastón que ya conocíamos y nos dijo que venía a conducirnos a la Casa de los Extranjeros y

que había anticipado la hora "para que pudiéramos tener libre todo el día con objeto de dedicarnos a nuestras ocupaciones. Pues -añadió- si siguen mi consejo, deben venir primero sólo unos cuantos de ustedes, examinar el lugar y ver qué es lo que les conviene; y después pueden enviar por sus enfermos y los hombres restantes para que desembarquen." Se lo agradecemos diciéndole que Dios le premiaría la molestia que se tomaba con los desolados extranjeros que éramos nosotros. Así, pues, desembarcamos con él seis de nosotros; cuando estuvimos en tierra, él, que marchaba delante, se volvió y nos dijo que no era sino nuestro servidor y guía. Nos condujo a través de tres bellas calles, y a todo lo largo del camino que seguimos había reunidas personas, a ambos lados de la calle, colocadas en fila; pero se mantenían tan corteses que parecía que no estaban allí para maravillarse de nosotros sino para darnos la bienvenida; muchas de ellas, a medida que pasábamos, extendían ligeramente los brazos, cosa que hacen cuando dan la bienvenida.

La Casa de los Extranjeros es un edificio bello y espacioso, construido de ladrillo, de un color algo más azul que el nuestro; tiene elegantes ventanales, unos de cristal y otros de una especie de batista impermeabilizada. Nos llevó primero a un saloncito del primer piso y nos preguntó entonces cuántos éramos y cuántos enfermos había. Le respondimos que en total unas cincuenta personas, de las cuales diecisiete estaban enfermas. Nos recomendó que tuviéramos un poco de paciencia y que esperáramos hasta que volviera, lo que, en efecto, hizo una hora más tarde; nos condujo entonces a ver las habitaciones que habían preparado, y que eran diecinueve en total. Al parecer habían sido dispuestas para que cuatro de ellas que eran mejores que las restantes, albergaran a los cuatro hombres principales de entre nosotros, individualmente; las otras quince para los demás, dos por cada habitación.

Eran los cuartos elegantes, alegres y muy bien amueblados. Nos condujo luego a una larga galería, parecida al dormitorio de un convento, donde nos mostró a todo lo largo de un lado (pues el otro estaba constituido por la pared y las ventanas)

diecisiete celdas, muy limpias, separadas unas de otras por madera de cedro. Como en total había cuarenta celdas (muchas más de las que necesitábamos) se destinaron a enfermería para las personas enfermas. Nos dijo, además, que cuando alguno de nuestros enfermos se sintiera bien se le trasladaría de su celda a una habitación; con este objeto habían preparado diez habitaciones disponibles, además del número de que hablamos antes.

Realizado esto, nos llevó de nuevo al saloncito, y levantando un poco su bastón (como suelen hacer cuando dan una orden o un encargo), nos dijo: "Deben ustedes saber que nuestras costumbres disponen que pasado el día de hoy y de mañana (días que les dejamos para que todas las personas desciendan del barco), permanezcan sin salir de esta casa durante tres días. Pero no se molesten ni crean que se trata de una restricción de su libertad, sino para que se acomoden y descansen. No carecerán de nada, y hay seis personas que tienen la misión de atenderlos respecto a cualquier asunto que necesiten resolver en la calle." Le dimos las gracias con el mayor afecto y respeto, y dijimos: "Dios, con seguridad, está presente en esta tierra." Le ofrecimos también, veinte doblones, pero sonrió y dijo únicamente: "¿Cómo? ¡Pagado dos veces!". Y se marchó.

Poco después nos sirvieron la comida, que fué muy buena, tanto el pan como la carne; mejor que en cualquier colegio universitario que yo haya conocido en Europa. Nos dieron también tres clases de bebidas, todas ellas sanas y buenas; vino, una bebida hecha de grano, como nuestra cerveza, pero más clara, y una especie de sidra elaborada con frutas del país; bebida ésta maravillosamente agradable y refrescante. Nos trajeron, además, gran cantidad de las naranjas escarlata, a las que ya me he referido, para nuestros enfermos; nos dijeron que constituían un eficaz remedio para las enfermedades adquiridas en el mar. Nos dieron también una caja de pequeñas pildoras grises o blanquecinas, pues querían que nuestros enfermos tomaran una cada noche antes de dormirse; aseguraron que les ayudaría a curarse rápidamente.

Al día siguiente, después que cesaron las molestias ocasionadas por el transporte de nuestros hombres y equipajes desde el barco, y que estuvimos instalados y algo más tranquilos, consideré razonable reunir a todos los hombres, y cuando lo estuvieron les dije: "Queridos amigos: vamos a examinar nuestra situación y a nosotros mismos. Cuando nos considerábamos encerrados en las profundidades marinas, he aquí que nos encontramos arrojados en tierra, como Jonás del vientre de la ballena; y ahora que estamos en tierra nos hallamos, sin embargo, entre la vida y la muerte, pues nos encontramos más allá del viejo y del Nuevo Mundo; si hemos de volver a contemplar de nuevo a Europa, sólo Dios lo sabe. Una especie de milagro nos ha traído aquí, y algo así tendría que suceder para sacarnos. Por lo tanto, en agradecimiento por nuestra pasada liberación y por nuestro peligro presente y los futuros, veneremos a Dios, y que cada uno de nosotros haga un acto de contrición.

Además, nos encontramos entre un pueblo cristiano, piadoso y humano: presentémonos ante ellos con la mayor dignidad posible. Pero aún hay más; puesto que nos han encerrado entre estas paredes (aunque muy cortésmente) durante tres días, ¿no es acaso con objeto de observar nuestra educación y comportamiento? Y si lo encuentran malo, alejarnos; si bueno, concedernos más tiempo. Estos hombres que nos atienden tal vez nos vigilan. ¡Por amor de Dios, puesto que amamos el bienestar de nuestras almas y cuerpos comportémonos como Dios manda y hallaremos gracia ante los ojos de este pueblos!

Todos, unánimemente, me agradecieron la advertencia, prometiendo vivir sobria y pacíficamente, sin dar la menor ocasión de ofensa. Así pues, pasamos nuestros tres días alegremente, despreocupados, esperando saber qué harían con nosotros cuando expiraran. Durante aquel tiempo tuvimos la satisfacción constante de ver mejorar a nuestros enfermos, quienes se creían sumergidos -en alguna fuente milagrosa, ya que mejoraban con tanta naturalidad y rapidez.

Cuando hubieron transcurrido los tres días, a la mañana siguiente, se presentó un hombre, al que no habíamos visto antes, vestido de azul como el primero, excepto su turbante que era blanco con una pequeña cruz roja en lo alto. Llevaba también una esclavina de lino fino. A su llegada se inclinó ligeramente ante nosotros y extendió sus brazos. Por nuestra parte lo saludamos humilde y sumisamente, pareciendo que recibiríamos de él una sentencia de vida o muerte. Deseaba hablar con algunos de nosotros. Sólo permanecemos seis y el resto abandonó el aposento. Dijo: "Por mi profesión soy Gobernador de esta Casa de los Extranjeros, y por vocación sacerdote cristiano; y por esto, dada vuestra condición de extranjeros, y principalmente de cristianos, es por lo que vengo a ofrecerles mis servicios. Puedo decirles algunas cosas, que creo escucharán de buena gana.

El Estado les concede permiso para que permanezcan aquí durante seis semanas; y no se preocupen si sus necesidades exigen un plazo más amplio, pues la ley no es muy precisa acerca de este punto; y no dudo de que yo mismo podré conseguirles el tiempo que sea conveniente. Sabrán ustedes que la Casa de los Extranjeros es rica ahora, ya que conserva ahorradas las rentas de estos últimos treinta y siete años, y en este tiempo no ha llegado aquí ningún extranjero; no se preocupen, el Estado costeará todo durante su estancia entre nosotros. Por esto, no tengan prisa. Respecto a las mercancías que han traído se emplearán, y cuando regresen tendrán el equivalente en mercancías, o en oro y plata; pues para nosotros es lo mismo. Si tienen que hacer alguna petición, no la oculten, pues observarán que, sea cualquiera la respuesta que reciban, no dejarán de hallarse protegidos. Sólo debo advertirles que no deben retirarse más de un karan (milla y media entre ellos) de las murallas de la ciudad sin un permiso especial."

Respondimos, tras de mirarnos los unos a los otros durante corto tiempo, admirando este trato gracioso y paternal, que no sabíamos lo que decir, ya que no teníamos palabras bastantes para expresarle nuestro agradecimiento; y que sus nobles y desinteresados ofrecimientos hacían innecesario preguntar nada. Nos parecía que teníamos ante nosotros un cuadro celestial de nuestra salvación;

habiéndonos hallado muy poco tiempo antes en las fauces de la muerte, nos veíamos ahora en un lugar donde sólo encontrábamos consuelos. Respecto a la orden que se nos había dado no dejaríamos de obedecerla, aunque era imposible, a menos de que nuestros corazones se inflamaran, que intentáramos ir más allá del límite en esta tierra sagrada y feliz. Agregamos que primero nos quedaríamos mudos que olvidar en nuestras plegarias su reverenda persona o a todo su pueblo.

Le rogamos también humildemente que nos considerara sus verdaderos servidores, con el mismo derecho con que estuviera obligado cualquier hombre sobre la tierra; y que pusiéramos a sus pies, tanto nuestras personas como cuanto poseíamos. Contestó que él era un sacerdote y que sólo buscaba la recompensa propia de un sacerdote: nuestro fraternal cariño y el bien de nuestras almas y cuerpos. Se separó de nosotros con lágrimas de ternura en sus ojos, dejándonos confundidos con una mezcla de alegría y afecto, diciéndonos entre nosotros que habíamos llegado a una tierra de ángeles, que se nos aparecían a diario, y nos anticipaban unas comodidades que no pensábamos, ni, mucho menos, esperábamos.

Al día siguiente, a las diez, el Gobernador vino otra vez y después de saludarnos nos dijo familiarmente que venía a visitarnos; pidió una silla y se sentó, y nosotros, que éramos unos diez (los demás eran subalternos, y otros habían salido), nos sentamos con él; cuando estuvimos todos acomodados empezó así: "Los habitantes de esta isla de Bensalem (así la llaman en su lengua) nos encontramos en la situación siguiente: debido a nuestra soledad y a la ley del secreto que mantenemos para nuestros viajeros, y a causa de la poco frecuente admisión de extranjeros, conocemos bien el mundo habitado y a nosotros no se nos conoce. Por esto, como lo corriente es que interroge el que sabe menos, me parece más razonable que, para distraernos, que ustedes me pregunten en lugar de preguntarles yo a ustedes."

Respondimos que le agradecíamos humildemente que nos diera permiso para hacerlo así, y que pensábamos, a juzgar por lo que ya sabíamos, que en todo el universo no había cosa más merecedora de conocerse que el estado de esta tierra feliz. Pero sobre todo -dijimos- puesto que nos habíamos encontrado procedentes de tan diferentes confines del mundo, y con seguridad esperábamos que volveríamos a encontrarnos un día en el reino de los cielos (ya que todos éramos cristianos)., deseábamos saber (teniendo en cuenta que esta tierra está tan remota y separada por vastos y desconocidos océanos de la tierra donde vivió nuestro Salvador) quién fué el apóstol de esta nación, y cómo se convirtió a la fe. Nuestra pregunta hizo brillar la satisfacción en su rostro. Respondió: "Al hacerme esta pregunta en primer lugar, mi corazón se siente más ligado al vuestro, ya que muestra que buscáis ante todo el reino de los cielos; con gusto, y brevemente, contestaré a vuestra demanda.

"Unos veinte años después de la ascensión de nuestro Salvador, los habitantes de Renfusa (ciudad de la costa oriental de nuestra isla) vieron a la distancia de unas millas (la noche era nubosa y tranquila) un gran pilar de luz en el mar; tenía la forma de una columna o cilindro y ascendía del mar hacia el cielo; en lo alto se veía una gran cruz luminosa, más brillante y resplandeciente que el fuste del pilar. Ante tan extraño espectáculo las gentes de la ciudad se concentraron rápidamente en la playa para admirarlo; luego se embarcaron en cierto número de pequeños botes con objeto de aproximarse más a aquella maravillosa vista. Pero cuando estaban a unas sesenta yardas del pilar se encontraron con que no podían avanzar, aunque podían moverse en otras direcciones; las personas permanecieron en los botes en una actitud contemplativa, como en un teatro, mirando aquella luz, que era como un signo celestial.

Sucedió que en uno de los botes se hallaba uno de nuestros hombres más sabios, de la Sociedad "La Casa de Salomón", casa o colegio, mis queridos hermanos, que constituye el alma de este reino; habiendo mirado y contemplado atenta y devotamente durante un rato el pilar y la cruz, este sabio cayó sobre su rostro, y

luego, irguiéndose y elevando sus manos al cielo, oró de esta manera, "Señor, Dios del cielo y de la tierra, por tu gracia nos has permitido conocer la creación, tu obra, y sus secretos; y discernir (en cuanto le es posible al hombre) entre los milagros divinos, las obras de la naturaleza, las artísticas, y las impostoras e ilusiones de todas clases. Doy fe ante este pueblo que en lo que estamos contemplando en estos momentos se halla tu dedo, y es un verdadero milagro. Y como, según hemos aprendido en nuestros libros, realizas milagros con vistas a un fin excelente y divino (pues las leyes de la naturaleza son tus propias leyes, y tú no las varías a no ser por un gran motivo), te suplicamos humildemente que nos sea posible interpretar este gran signo; lo cual parece que lo prometes, al enviárnoslo".

Cuando acabó su oración notó que el bote podía moverse sin impedimento, mientras que los demás permanecían quietos; y considerando que ello significaba permiso para aproximarse, hizo que, remando silenciosamente, el bote se acercara al pilar. Pero cuando llegó cerca de él, el pilar y la cruz luminosa -se esfumaron, rompiéndose, por así decirlo, en un firmamento de estrellas, que también se desvaneció poco después; y nada más se vio a no ser un pequeño cofre o caja de cedro, seco, y no húmedo aunque flotaba en el agua. En su parte anterior, la que estaba más cerca de él, crecía una pequeña rama verde de palma; cuando el sabio tomó el cofre en sus manos, con toda reverencia lo abrió y se encontraron dentro un libro y una carta, escritos ambos en fino pergamino y enrollados en trozos de tela.

El libro contenía todos los libros canónicos del Viejo y del Nuevo Testamento, tal como los tienen ustedes (pues sabemos que su Iglesia los recibió), y el Apocalipsis; también había otros libros del Nuevo Testamento, aunque en aquel tiempo aún no habían sido escritos. La carta contenía estas palabras: "Yo, Bartolomé, siervo del Altísimo y apóstol de Jesucristo, fui avisado por un ángel que se me apareció en una gloriosa visión para que depositara este cofre sobre las olas del mar. Por consiguiente, declaro y doy fe de que el pueblo al que llegue

este cofre, por voluntad de Dos, el día mismo de su llegada obtendrá la salvación, la paz y la bienaventuranza tanto del Padre como de Nuestro Señor Jesucristo." "Con estos escritos, tanto con el libro como con la carta, ocurrió un gran milagro parecido al de los apóstoles: el del primitivo don de lenguas. Viviendo en aquel tiempo, en esta tierra, hebreos, persas e indios, además de los nativos del país, todos ellos pudieron leer el libro y la carta como si estuvieran escritos en su propia lengua. De este modo, y por el arca o cofre, se salvó esta tierra de la infidelidad (como parte del mundo antiguo se salvó del diluvio) mediante la milagrosa y apostólica evangelización de San Bartolomé." Hizo una pausa, llegó en este instante un mensajero y se marchó. Esto fue cuanto sucedió durante la reunión.

Al día siguiente vino otra vez el mismo Gobernador, inmediatamente después de comer, y se excusó diciendo que el día anterior se separó de nosotros con cierta brusquedad, pero que ahora quería recompensarnos y pasar algún tiempo con nosotros si su compañía y conversación nos agradaba. Le respondimos que nos gustaba y agradaba tanto que dábamos por bien empleados los peligros pasados y futuros sólo por haberle oído hablar; y que creíamos que una hora pasada con él valía más que años enteros de nuestra antigua vida. Se inclinó ligeramente, y tras habernos sentado exclamó: "Bien, ahora les corresponde a ustedes preguntar."

Después de una corta pausa, uno de nosotros dijo que había algo que teníamos tanto deseo de saber como miedo de preguntar, por temor a ser indiscretos. Pero que animados por su singular amabilidad hacia nosotros (de tal modo que siendo sus fieles y sinceros servidores apenas si nos considerábamos extranjeros) nos atrevíamos a proponerle la cuestión; le rogábamos humildemente que si creía que la pregunta no era pertinente nos perdonara, aunque la rechazara. Le dijimos que habíamos tenido muy en cuenta las palabras que pronunció anteriormente acerca de que esta isla en la que nos encontrábamos era conocida de muy pocos, y que, sin embargo, ellos conocían a la mayoría de las naciones del mundo; que sabíamos que esto era cierto, puesto que conocían los idiomas de Europa y estaban bastante enterados de su organización y asuntos; y que, no obstante,

nosotros en Europa (a pesar de todos los descubrimientos de tierras remotas y de todas las navegaciones realizadas en los últimos tiempos) nunca tuvimos el menor indicio de la existencia de esta isla. Hallábamos esto asombrosamente extraño ya que todas las naciones se conocían entre sí, por viajes realizados a los diversos países; y aunque el viajero que visita un país extraño aprende mucho más mediante la vista que el que permanece en la patria y escucha el relato de aquél, sin embargo, ambos métodos son suficientes para alcanzar un conocimiento mutuo, en cierto grado, por ambas partes. Pero respecto a esta isla, jamás se nos dijo que ningún barco procedente de ella hubiera sido visto arribar a las costas de Europa; tampoco a las costas de las Indias orientales u occidentales, ni que ningún barco de cualquier parte del mundo hubiera vuelto de esta isla. Y sin embargo, lo maravilloso no es esto, ya que la situación de la isla (como dijo su señoría) en la secreta inmensidad de tan vasto océano debe ser la causa de ello.

Pero el hecho de que conocieran los idiomas, libros y asuntos de países tan distantes, nos hacía no saber qué pensar, ya que nos parecía condición y propiedad de potestades divinas y de seres que permanecen escondidos e invisibles para los demás y a quienes, sin embargo, todas las cosas se les revelan abiertamente.

Al oír este discurso el Gobernador sonrió con benevolencia y dijo que hacíamos bien en pedir perdón, por nuestra pregunta, debido a lo que ella implicaba, ya que parecía como si pensáramos que ésta tierra era una tierra de encantadores, que enviaba espíritus por todas partes para que regresaran con noticias e información de otros países. Con la mayor humildad posible, pero con expresión de que comprendíamos, contestamos que sabíamos que él hablaba en broma; que pensábamos que existía algo sobrenatural en esta isla, pero algo más bien angélico que mágico. Con objeto de que su señoría supiera realmente qué era lo que nos hacía temerosos y dudosos en hacer esta pregunta, teníamos que decir que no se trataba de tal fantasía, sino porque recordábamos que en las primeras

palabras que le oímos aludió a que esta tierra tenía leyes secretas respecto a los extranjeros.

A esto respondió: "Su recuerdo es acertado, por esto en lo que voy a decirles, he de reservarme algunos detalles, que no es legal que revele, pero con lo que les diga tendrán ustedes bastante para su satisfacción. "Sabrán ustedes (y quizá les parecerá increíble) que hace unos tres mil años, o algo más, la navegación mundial (especialmente respecto a los viajes laigos) era mucho mayor que en la actualidad.

No piensen ustedes que yo ignoro el aumento que ha experimentado dentro de los últimos ciento veinte años; lo sé bien, y sin embargo afirmo que era mayor entonces que ahora; puede ser que el ejemplo del arca, que salvó a los pocos hombres que quedaban del Diluvio Universal, diera confianza a los hombres para aventurarse sobre las aguas; el caso es que ésta es la verdad. Los fenicios, y en especial los tirios, poseyeron grandes flotas; los cartagineses fundaron una colonia más hacia Occidente. Hacia el Este, la navegación por las aguas de Egipto y Palestina era, igualmente, intensa. También China y la Gran Atlántida (que ustedes llaman América), que ahora sólo cuentan con juncos y canoas, abundaba en grandes embarcaciones. Esta isla (según consta en documentos fidedignos de aquellos tiempos) contaba entonces con mil quinientos grandes barcos de gran tonelaje. Ustedes apenas si conservan recuerdo de esto, pero nosotros sabemos bastante.

En aquel tiempo esta tierra era conocida y frecuentada por los barcos y navíos de todas las naciones que he citado anteriormente. Y, como suele ocurrir, venían a veces con ellos hombres de otros países que no eran marinos; persas, caldeos, árabes, hombres de casi todas las naciones potentes y famosas se reunían aquí; actualmente existen entre nosotros pequeños grupos y familias que descienden de ellos. Y respecto a nuestros barcos, hicieron varios viajes tanto al estrecho que ustedes llaman las Columnas de Hércules, como a otras partes del Océano

Atlántico y del mar Mediterráneo; fueron a Pekín (ciudad a la que nosotros llamamos Cambaline) y a Quinzy, en los mares de Oriente, y llegaron hasta los confines de la Tartaria oriental.

Al mismo tiempo, y después de algo más de una generación, prosperaron los habitantes de la Gran Atlántida. Pues aunque la narración y descripción que hizo uno de vuestros grandes hombres (Platon en el Critias) acerca de que en ella se establecieron los descendientes de Neptuno, de la magnificencia del templo, del palacio, la ciudad y la colina; de los múltiples y grandes ríos navegables (que como cadenas rodeaban al lugar y al templo); las diversas escalinatas por las que los hombres ascendían a él, como si fuera una Scala coeli; aunque todo esto sea poético y fabuloso, sin embargo, gran parte es cierto ya que el susodicho país, la Atlántida, así como el Perú, que entonces se llamaba Coya, y Méjico, llamado entonces Tyrambel, fueron poderosos y soberbios reinos por sus armas, barcos y riquezas: tan poderosos que una vez (o por lo menos en el espacio de diez años) realizaron dos grandes expediciones los hombres de Tyrambel al mar Mediterráneo a través del Atlántico; y los de Coya a nuestra isla por el Mar del Sur; de la expedición que fue a Europa, según parece, ese mismo autor tuvo alguna noticia por un sacerdote egipcio, a quien cita. Pues con seguridad esto fue un hecho.

No puedo decir si la gloria de resistir y rechazar a aquellas fuerzas correspondió a los primitivos atenienses, pero lo cierto es que de aquel viaje no regresó ningún hombre ni ningún barco. Tampoco hubiera tenido mejor fortuna el viaje que los hombres de Coya realizaron contra nosotros de no haber tropezado con enemigos de mayor clemencia. El rey de esta isla, llamado Altabin, hombre sabio y gran guerrero, conociendo bien su propia fuerza y la de sus enemigos maniobró de forma que, con fuerzas inferiores, separó a las tropas de desembarco de sus navíos, apoderándose de éstos y del campamento y obligándoles a rendirse sin necesidad de combatir; cuando estuvieron a su merced se contentó con su

juramento de que no volverían a empuñar las armas contra él y los puso en libertad.

Poco después de estas arrogantes expediciones cayó sobre ellos la venganza divina. En menos de un siglo la Gran Atlántida quedó destruida; no por un gran terremoto, como dice vuestro escritor (puesto que la región era poco propensa a terremotos), sino por un diluvio extraordinario con inundación, ya que en aquellos tiempos esos países tenían las aguas procedentes de ríos mucho más grandes y montañas mucho más elevadas, que cualquier parte del Viejo Mundo. Lo cierto es que la inundación no fué profunda, pues no llegó a más de cuarenta pies de altura sobre la tierra, de forma que aunque destruyó en general a los hombres y a los animales, sin embargo algunos hombres salvajes de los bosques consiguieron escapar. También se salvaron los pájaros volando a las ramas altas de los árboles.

Respecto a los hombres, aunque en muchos sitios tenían viviendas más elevadas que la altura del agua, sin embargo, la inundación, aunque superficial, se prolongó mucho tiempo por cuyo motivo los habitantes de los valles que no habían muerto ahogados perecieron por falta de alimentos y de otras cosas necesarias. Así pues, no se maravillen de la escasa población de América, ni de la rudeza e ignorancia de sus habitantes, pues hay que considerarlos como a un pueblo joven, mil años menor que el resto del mundo, pues tanto tiempo transcurrió entre el Diluvio Universal y esta extraordinaria inundación. Los pobres supervivientes del género humano que quedaron en las montañas repoblaron de nuevo el país lentamente, poco a poco, y como eran personas sencillas y salvajes (distintas a Noé y sus hijos, que constituían la familia principal de la Tierra) fueron incapaces de dejar a su posteridad alfabeto, arte o civilización; y estando habituados, igualmente, a vestirse en sus montañas (a causa del riguroso frío de aquellas regiones) con pieles de tigres, osos y cabras de largo pelo que tenían en aquellas tierras, cuando descendieron a los valles y se encontraron con el intolerable calor que allí reinaba, y no sabiendo cómo hacerse vestidos más ligeros, forzosamente se

acostumbraron a ir desnudos, y así continúan hoy. Unicamente eran aficionados a las plumas de las aves, hábito heredado de sus antepasados de las montañas, quienes se sintieron seducidos por ellas debido al vuelo de las infinitas aves que ascendían a las tierras altas mientras las aguas iban ocupando los terrenos bajos.

Como ven, a causa de este gran accidente, perdimos nuestra relación con los americanos, con quienes teníamos más que con otros, un comercio más intenso debido a nuestra mayor proximidad. En las demás partes del mundo es evidente que en los tiempos que siguieron (bien fuera debido a las guerras, o por la evolución natural del tiempo) la navegación decayó grandemente en todos los sitios: especialmente los viajes largos (en parte, a causa del empleo de galeras y barcos que apenas podían resistir la furia del mar) dejaron de realizarse. De este modo, la comunicación que podían tener con nosotros otras naciones cesó desde hace largo tiempo, a no ser que ocurriera algún accidente extraño como el de ustedes.

Respecto a la comunicación que podíamos nosotros tener con los otros países, debo decirles la causa de que no haya ocurrido así. Puedo confesar, hablando con franqueza, que nuestras embarcaciones, potencia, marinería y pilotos, así como todo cuanto pertenece al arte de navegar, son tan grandes como lo fueron siempre; por lo tanto, voy a contarles por qué hemos permanecido en nuestro país, con lo que, para su satisfacción personal, se hallarán más cerca de su pregunta principal.

Hace aproximadamente mil novecientos años reinaba en esta isla un soberano cuya memoria, entre todos los reyes, adoramos en mayor grado; no lo hacemos de un modo supersticioso sino considerándolo como un instrumento divino, aunque era un hombre mortal; se llamaba Salomona, y lo reputábamos como el legislador de nuestra nación. Este rey tenía un gran corazón, un inextinguible amor al bien y una inclinación fervorosa por hacer felices a su reino y a su pueblo. Considerando él que esta tierra era lo suficientemente autárquico para mantenerse

sin ayuda extranjera, pues tenía 5,600 millas de diámetro y era de una rara fertilidad en su mayor parte; y hallando también que podría activarse mucho la navegación mediante la pesca y la navegación de cabotaje, e igualmente por el transporte hacia algunas islas pequeñas que no se hallan lejos de nosotros, y que se encuentran bajo la corona y leyes de este Estado; teniendo en cuenta el feliz y floreciente estado en que la isla se hallaba entonces, y que en todo caso podría empeorar pero difícilmente mejorar, aunque personalmente nada deseaba, dadas sus nobles y heroicas intenciones, quiso perpetuar la situación que tan firmemente había establecido en su tiempo.

Por consiguiente, entre otras leyes fundamentales que promulgó se hallan las que prohíben la entrada de extranjeros, entrada que en aquellos tiempos (aunque fue después de la calamidad de América) era frecuente; lo hizo por temor a las novedades y a la mezcolanza de costumbres. Es cierto que una ley parecida contra la admisión de extranjeros sin autorización es una ley antigua en el reino de China, que -aún continúa en vigor. Pero allí es algo lamentable, ya que ha convertido a China en una curiosa nación, ignorante, temerosa y necia. Nuestro legislador dio otro carácter a su ley. Ante todo, tuvo buen cuidado de que se mostrara el mayor humanitarismo hacia los extranjeros afligidos por la desgracia, como ustedes han podido comprobar."

Al escuchar estas palabras todos nos levantamos, como era lógico, inclinándonos. Continuó él: "Queriendo también aquel rey unir la humanidad y la prudencia, y pensando que era una falta de lesa humanidad detener aquí contra su propia voluntad a los extranjeros, y de prudencia el que volvieran y revelaran su descubrimiento de este Estado, adoptó las medidas siguientes: ordenó que todos aquellos extranjeros a los que se les hubiera permitido desembarcar podían partir cuando quisieran; y que los que desearan permanecer tuvieran buenas condiciones de vida y se les dotara de medios para vivir a costa del Estado.

Previó en tan gran medida el futuro, que en tantos años como han transcurrido desde la prohibición no recordamos que retornara ningún barco, excepto trece personas, en épocas diferentes, que prefirieron volver. Ignoro qué es lo que contarían los que volvieron. Hay que creer que lo que relataran en cualquier parte que llegaran fuera considerado un mero sueño. Respecto a los viajes que nosotros pudiéramos realizar desde aquí al extranjero, nuestro legislador creyó conveniente limitarlos. No ocurre así en China, ya que los chinos navegan adonde quieren o adonde pueden; esto demuestra que su ley prohibiendo entrar a los extranjeros es producto de la pusilanimidad y del miedo. Esta restricción nuestra tiene sólo una excepción, la cual es admirable: aprovechar el bien que resulta de la comunicación con los extranjeros y evitar el daño. Y ahora se lo mostraré a ustedes; pero aquí voy a hacer una pequeña digresión que pronto encontrarán pertinente.

Sabrán, queridos amigos, que entre todos los excelentes actos de aquel rey uno de ellos tuvo la preeminencia. Fué la fundación e institución de una orden o sociedad, a la que llamamos Casa de Salomón; fué la fundación más noble que jamás se hizo sobre la Tierra, y el faro de este reino. Está dedicada al estudio de las obras y de las criaturas de Dios. Creen algunos que lleva el nombre, algo corrompido, de su fundador, como si debiera ser Casa de Salomona. Pero los documentos lo citan tal como se pronuncia hoy. Lleva el nombre del rey de los hebreos, que es bastante famoso entre ustedes; conservamos parte de sus obras, que ustedes no poseen; a saber, la Historia Natural, en la que habla de todas las plantas, desde los cedros del Líbano hasta el musgo que crece en las paredes; y lo mismo de todo cuanto tiene vida y movimiento. Esto me hace pensar que nuestro rey hallándose de acuerdo en muchas cosas con aquel rey de los hebreos (que vivió muchos años antes que él lo honró con el nombre de esta fundación. Y me induce bastante a ser de esta opinión el hecho de que en los documentos antiguos esta orden o sociedad es llamada unas veces Casa de Salomón, y otras Colegio de la Obra de los Seis Días; por lo que deduzco que nuestro excelente rey aprendió de los hebreos que Dios creó el mundo y todo cuanto encierra en seis días, y que, por lo tanto, al fundar esta casa para la investigación de la verdadera

naturaleza de todas las cosas (por lo cual Dios tendría la mayor gloria, como hacedor de ellas, y los hombres mayor fruto en su uso) le dió también este segundo nombre.

Pero volvamos a nuestro asunto. Cuando el rey prohibió a su pueblo que navegara fuera de sus aguas jurisdiccionales, hizo, no obstante, esta salvedad: que cada doce años salieran del reino dos barcos con objeto de realizar varios viajes, y que en ellos fuera una comisión compuesta de tres miembros o hermanos de la Casa de Salomón para que pudieran dar a conocer el estado de los asuntos de los países que visitaban; especialmente las ciencias, artes, manufacturas e invenciones de todo el mundo; además, traernos libros, instrumentos y modelos de toda clase de cosas; dispuso que los barcos volvieran después de haber desembarcado a los hermanos, y que éstos permanecieran en el extranjero hasta la llegada de la nueva misión.

Estos barcos se hallaban cargados de avituallamientos y llevaban también bastante oro para que la comisión pudiera comprar cosas necesarias y recompensar a las personas que, a su juicio, lo merecieran. Ahora bien, no puedo decirles a ustedes cómo evitamos que se descubra el desembarco de los marineros, de qué modo residen en tierra durante cierto tiempo bajo el disfraz de otra nacionalidad, qué lugares fueron los elegidos para realizar estos viajes, y en qué países se proyectan las citas de las nuevas misiones, y las circunstancias que rodean a todo esto; no puedo decirlo, por mucho que lo deseen. Como ustedes pueden observar mantenemos comercio, no de oro, plata o joyas, ni tampoco de sedas, especias o mercancías parecidas, sino de la primera creación de Dios, que fué la luz: deseamos tener luz, por así decirlo, de los descubrimientos realizados en todos los lugares del mundo."

Cuando acabó permaneció silencioso, y así estuvimos todos; nos hallábamos asombrados de haber escuchado tan sorprendentes nuevas. Observando él que deseábamos decir algo, pero que aún no sabíamos qué, cambió de conversación

cortésmente y nos hizo diversas preguntas acerca de nuestro viaje y destino, concluyendo finalmente por aconsejarnos que deberíamos pensar en nosotros mismos, cuánto tiempo de estancia pensábamos solicitar del Estado, y que no nos limitáramos en nuestra solicitud, ya que él procuraría que se nos concediera tanto tiempo como deseáramos. A continuación nos levantamos todos, y nosotros intentamos besar los bordes de su capa, pero él lo impidió y se marchó. Mas cuando nuestros hombres supieron que el Estado acostumbraba ofrecer condiciones a los extranjeros que decidieran permanecer en la isla, tuvimos bastante trabajo en conseguir que algunos de ellos cuidaran del barco, e impedirles presentarse inmediatamente al Gobernador para solicitar las condiciones; lo evitamos con mucho trabajo, hasta que pudiéramos estar de acuerdo acerca de qué partido adoptar.

Nos consideramos libres viendo que no había peligro de perdición extrema, y desde entonces vivimos con más alegría, saliendo a la calle y viendo todo cuanto era digno de visitarse en la ciudad y lugares cercanos, dentro de los límites que nos estaban permitidos; nos relacionamos con muchas personas importantes, y encontramos en ellas tanta afabilidad que parecía que formaba parte de su condición recibir a extranjeros. Y esto fue bastante para hacernos olvidar cuanto nos era más querido en nuestros propios países. Continuamente hallábamos cosas que valía la pena observar o relacionarse un ellas. Sin duda alguna, si existiera un espejo en el mundo merecedor de que el hombre se fijara en él, éste sería aquel país.

Un día, dos de los nuestros fueron invitados a una Fiesta de la Familia, según ellos la llaman; es una costumbre muy sencilla, piadosa y sagrada, que muestra que aquella nación se compone de todos los bienes. Consiste en lo siguiente. A cualquier hombre que alcance a ver vivos a treinta de sus descendientes, mayores de tres años, se le concede celebrar una fiesta a costa del Estado. El padre de la familia, a quien llaman el Tirsán, dos días antes de la fiesta lleva con él a tres amigos que guste elegir, siendo acompañado también por el Gobernador de la

ciudad o lugar donde la fiesta se celebre; se citan también para que concurran a todas las personas de la familia de ambos sexos. Dos días antes el Tirsán celebra consulta sobre el buen estado de la familia. En ella se resuelven las discordias o litigios que hayan podido surgir entre los miembros. Si alguno de la familia se halla en mala situación, se procura ayudarle o ponerle remedio. Se censura y reprueba al que ha adoptado una mala vida. Se dan normas respecto a los matrimonios y al porvenir de los familiares, junto con otros avisos y órdenes. Asiste al final el Gobernador para ejecutar, mediante su autoridad pública, los decretos y órdenes del Tirsán, por si fueran desobedecidos; aunque, como reverencian y obedecen tanto las leyes de la naturaleza, raras veces se necesita esta medida. El Tirsán elige uno de sus hijos para que viva con él en la casa; se le conoce desde entonces con el nombre de Hijo de la Vid. La razón de ello aparecerá luego.

El día de la fiesta, el padre o Tirsán, después del servicio divino, penetra en el gran cuarto donde se celebra; esta habitación tiene una plataforma en el extremo. junto a la pared, en medio de la plataforma, hay un sillón para él, con una alfombra y una mesa delante. Encima del sillón se encuentra un dosel redondo u ovalado hecho de hiedra, hiedra algo más blanca que la nuestra, como las hojas de los álamos blancos pero más brillante; se conserva verde durante todo el invierno. El dosel está curiosamente adornado con plata y seda de diversos colores, colgadas y mezcladas en la hiedra; es una obra realizada por alguna de las hijas de la familia; se halla cubierta en la parte superior por una bella red de seda y plata. No obstante, el armazón está hecho de auténtica hiedra; una vez que se desmonta, los amigos de la familia desean conservar una ramita o una hoja.

Aparece el Tirsán con toda su generación o linaje, los varones precediéndole, y las hembras siguiéndole; si vive la madre de la que descienden todos, entonces, a la derecha del sillón, en un piso superior, hay un apartamento con una puerta privada y una ventana de cristal tallado, emplomada en oro y azul, donde se sienta, oculta a todas las miradas. Cuando el Tirsán entra se sienta en el sillón; todos sus descendientes se colocan junto a la pared, tanto a su espalda como a

los lados de la plataforma, y permanecen de pie, por orden de edades, sea cualquiera el sexo que tengan. Una vez que se ha sentado, con la habitación llena de personas pero sin desorden alguno, luego de una pausa penetra por el otro extremo del aposento un Taratán (que es tanto como decir un heraldo) con un muchacho a cada lado, uno de los cuales lleva un rollo de pergamino amarillo brillante y el otro un racimo con el tallo y las uvas de oro. El heraldo y los niños visten mantos de satén verde agua; el del heraldo tiene franjas doradas y lleva cola.

Luego el heraldo, haciendo tres reverencias o inclinaciones, se acerca a la plataforma y allí, en primer lugar, toma en sus manos el rollo. Este rollo es la carta de privilegio real que contiene donaciones de renta y muchos privilegios, franquicias y títulos honoríficos concedidos al padre de la familia. Siempre va dedicada y dirigida: "A fulano de tal, nuestro amado amigo y acreedor", título adecuado sólo para este caso, pues dicen que el rey no es deudor nunca de ningún hombre a no ser por la propagación de sus súbditos. El sello impreso en la carta real representa la imagen del rey, en relieve o moldeado en oro; aunque tales cartas se conceden como un derecho, sin embargo se varían a discreción según el número y dignidad de la familia. El heraldo lee en voz alta la carta, y mientras la lee, el padre o Tirsán permanece de pie, apoyado en dos de sus hijos elegidos previamente por él. Sube el heraldo a la plataforma y le entrega la carta, todos los que se hallan presentes prorrumpen entonces en una aclamación en su lengua, que viene a decir: "Felices las personas de Bensalem."

A continuación el heraldo toma en sus manos, del otro muchacho, el racimo de uvas de oro. Se encuentran éstas bellamente esmaltadas; si se hallasen mayoría el número de varones de la familia, las uvas están esmaltadas de púrpura, con un pequeño sol engastado en la parte superior; si la mayoría la constituyen las hembras, entonces están esmaltadas de un amarillo verdoso, con una media luna en lo alto. Hay tantas uvas como descendientes de la familia. El heraldo entrega también al Tirsán este racimo dorado, quien lo da a su vez al hijo que ha elegi

para que lo acompañe en la casa; éste lo sostiene ante su padre cuando aparece en público poco después; de aquí que se le llame el Hijo de la Vid.

Una vez acabada la ceremonia se retira el padre o Tirsán, y poco después regresa para comer, sentándose solo bajo el dosel, lo mismo que antes; ninguno de sus descendientes se sienta con él, sea cualquiera su dignidad o grado, excepto si es miembro de la Casa de Salomé. Es servido por sus propios hijos vanones, que se arrodillan ante él, en tanto que las mujeres se hallan de pie a su lado, recostadas en la pared. A los lados del dosel hay mesas para los invitados, a quienes se sirve con gran gentileza; después de comer (en las fiestas más importantes la comida nunca dura más de hora y media) se canta un himno, que se diferencia de los demás según la inventiva del que lo compuso (pues tienen excelentes poetas); el tema del himno es siempre un elogio de Adán, Noé y Abraham; se debe esto a que los dos primeros poblaron al mundo y el tercero fué el padre de la fidelidad misma; al final, siempre se dan gracias por la natividad de nuestro Salvador, con cuyo nacimiento se santificaron los nacimientos de todos los hombres.

Levantados los manteles, el Tirsán se retira de nuevo; y habiéndole hecho a un lugar donde reza unas oraciones privadas, vuelve por tercera vez para dar la bendición a todos sus descendientes que lo rodean como al principio. Después los va llamando uno a uno, por su nombre y según le parece, invirtiendo a veces el orden de edad. La persona llamada (la mesa se ha quitado de en medio) se arrodilla delante del sillón, el padre apoya su mano sobre la cabeza de él o de ella, y le da su bendición con estas palabras: "Hijo de Bensalem (o hija de Bensalem), tu padre te dice que el hombre por el que tú vives y respiras habla la palabra de la salvación; la bendición del Padre Eterno, del Príncipe de la Paz, del Espíritu Santo, descienda sobre ti, y haga que sean muchos y felices los días de tu peregrinación en la Tierra." Tal es lo que les dice a cada uno de ellos; y acabado esto, si algunos de sus hijos tienen especial mérito y virtud (no suelen ser más de dos) los llama otra vez, y poniendo su mano sobre sus espaldas, mientras ellos

permanecen de pie, les dice: "Hijos míos, dad gracias a Dios porque habéis nacido, y perseverad en el bien hasta el fin." Y entrega, además, a ambos una joya que representa una espiga de trigo, que en adelante ellos llevan en la parte delantera de su turbante o sombrero. Acabada esta ceremonia, durante el resto del día hay música, baile y otras diversiones típicas. Tal es el orden completo de la fiesta.

Transcurridos unos seis o siete días, entablé estrecha amistad con un comerciante de la ciudad, llamado Joabin. Era judío y circunciso, pues existen allí algunas familias judías a quienes dejan conservar su religión propia. Y hacen bien porque estos judíos son muy distintos de los que viven en otros países. En tanto que éstos odian el nombre de Jesucristo y poseen un rencor innato contra las personas entre quienes viven, aquéllos, por el contrario, conceden a nuestro Salvador muchos y elevados atributos, y aman en gran medida a Bensalem. Ciertamente este hombre de quien hablo reconocía que Cristo nació de una Virgen y que fué más que un hombre; que Dios le hizo reinar sobre los serafines, que guardan su trono; estos judíos llaman también a Jesucristo la Vía Láctea, el Elías del Mesías, y otros muchos y elevados nombres, que aunque sean inferiores a su majestad divina, sin embargo están muy lejos de constituir el lenguaje de otros judíos.

Respecto al país de Bensalem, este hombre no acababa de elogiarlo; constituía una tradición entre los judíos la creencia de que las gentes del país descendían de Abraham, a través de otro hijo, al que llaman Nachoran; y que Moisés ordenó las leyes de Bensalem mediante una doctrina secreta, leyes que rigen actualmente; creen también que cuando venga el Mesías y se siente en su trono en Jerusalem, el rey de Bensalem se sentará a sus pies, mientras que los otros reyes mantendrán una gran distancia. Pero prescindiendo de estos sueños judíos, el comerciante era un hombre docto y sabio, de una gran cortesía y muy conocedor de las leyes y costumbres de aquella nación.

Un día que conversábamos le dije que me hallaba muy impresionado por el relato que me había hecho uno de mis compañeros de la fiesta de la familia, pues, según me parecía, jamás había sabido de una solemnidad semejante en donde la naturaleza presidiera en tan alto grado. Y a causa de que la propagación de la especie procede de la cópula nupcial, deseaba que me dijera qué leyes y costumbres tenían sobre el matrimonio, si se mantenían fieles a él y estaban ligados a una sola esposa. Y le preguntaba esto porque en los países donde se desea vivamente el aumento de natalidad, por lo general hay permiso para tener varias mujeres.

A esto me respondió: "Tiene usted razón en elogiar esa excelente institución de la fiesta de la familia; sin duda alguna tenemos la experiencia de que aquellas familias que participan de las bendiciones de esta fiesta medran y prosperan continuamente de un modo extraordinario. Pero escúcheme ahora, y le diré lo que sé. Comprenderá que no existe bajo los cielos una nación tan casta como la de Bensalem, ni tan libre de toda corrupción o torpeza. Es la nación virgen del mundo. Recuerdo haber leído en uno de vuestros libros europeos la historia de un santo ermitaño que deseaba ver al Espíritu de Fornicación, y se le apareció un impuro y feo enano etíope. Pero si hubiera querido ver al Espíritu de Castidad de Bensalem, se le habría aparecido un bellissimo querubín. No existe nada entre los mortales más bello y admirable que el casto espíritu de este pueblo. Sepa usted que entre ellos no existen burdeles ni cortesanías ni nada que se le parezca. Se maravillan, detestando el hecho, de que se permitan tales cosas en Europa. Dicen que ustedes han destrozado el matrimonio, ya que éste está ordenado como remedio contra la concupiscencia ilícita, y la concupiscencia natural parece un incentivo para el matrimonio; pero cuando los hombres tienen a su alcance un remedio más agradable para su corrompida voluntad, el matrimonio casi desaparece. Por esto existen infinitos hombres que no se casan, y que prefieren una vida de soltero, impura y libertina, al yugo del matrimonio; y muchos que se casan, lo hacen tarde, cuando ya ha pasado el vigor y la fuerza de los años. Y cuando se casan, el matrimonio es para ellos un mero negocio mediante el que se

busca un enlace ventajoso, dinero o reputación, yéndose a él con un vago deseo de reproducción y no con la recta intención de una unión entre marido y mujer, que es para lo ve fue instituido. También es posible que quienes han derrochado tan bajamente su vigor estimarán muy poco a sus hijos, a diferencia de los hombres castos. ¿Se enmienda mucho más la situación durante el matrimonio, como debería ser, si estas cosas se toleran sólo por necesidad? No, sino que continúan siendo aún una afrenta para el matrimonio.

El hecho de frecuentar estos lugares disolutos no se castiga más en los casados que en los solteros. Y la depravada costumbre de cambiar, y los placeres de las aventuras con meretrices (en las que el pecado se convierte en arte) hacen que el matrimonio sea algo triste, parecido a una especie de contribución o de impuesto. Les oyen a ustedes defender, con el pretexto de evitar mayores males, cosas tales como los adulterios, estupro, deseos contra naturaleza, y así sucesivamente. Ellos dicen que ésta es una sabiduría absurda, y la llaman La oferta de Lot, quien para evitar los abusos de sus invitados, les ofreció sus hijas; no, aseguran que con esto se gana POCO, ya que permanecen y aumentan los mismos vicios y apetitos; el deseo ilícito se parece a un horno, en el cual si se detienen por completo las llamas, se apaga, pero si se dejan, crecen más. La pederastia no existe entre ellos, y naturalmente eso no obsta para que sean los mejores amigos del mundo; hablando en términos generales, como dije anteriormente, creo que no hay ningún pueblo tan casto como éste. Es un dicho usual entre ellos que "quien no es casto no puede respetarse a sí mismo"; dicen también que "después de la religión, el respeto a sí mismo es el freno principal de todos los vicios."

Cuando acabó de pronunciar estas palabras el buen judío hizo una pausa; entonces, aunque tenía más interés en oírlo que en hablar yo mismo, pensando que sería correcto, después de su interrupción, decir algo, le advertí que nos recordaba nuestros pecados, como la viuda de Sarepta se los recordó a Elías; y que reconocía que la rectitud de conducta de Bensalem era mayor que la de Europa. Al escuchar mis palabras inclinó la cabeza y continuó del modo siguiente:

"Poseen también muchas y excelentes leyes respecto al matrimonio. No permiten la poligamia. No pueden casarse o celebrar el contrato matrimonial previo hasta que ha transcurrido un mes después de su primera entrevista. No invalidan el matrimonio celebrado sin consentimiento paterno, pero lo castigan con una multa a los herederos; los hijos de estos matrimonios no pueden heredar más de una tercera parte de los bienes de sus padres."

Continuábamos nuestra charla cuando entró una especie de mensajero, vestido con una rica capa y habló con el judío; entonces, éste se volvió a mí exclamando: "Perdóneme, pero tengo orden de salir con urgencia."

A la mañana siguiente vino hacia mí, alegre al parecer, y dijo: "El Gobernador de la ciudad ha sabido que uno de los padres de la Casa de Salomón va a llegar hoy; no hemos visto a ninguno de ellos desde hace doce años. Su llegada se celebrará con gran pompa, pero la causa de su venida es secreta. Les facilitaré a usted y a sus amigos un buen sitio para presenciar su entrada." Le di las gracias, diciéndole que me alegraban mucho las noticias.

Hizo su entrada al día siguiente. Era un hombre de edad y estatura media, de aspecto gentil, y parecía como si compadeciera a los hombres. Vestía ropas de buen paño negro, con amplias mangas y una esclavina; la ropa de debajo era de excelente hilo blanco, le llegaba hasta los pies y estaba ceñida por un cinturón; una estola le rodeaba el cuello. Calzaba unos bellos guantes con piedras preciosas engarzadas en ellos y zapatos de terciopelo color melocotón. El cuello lo tenía desnudo hasta el comienzo de los hombros. Su sombrero parecía un casco, o una montera española; sus bucles le caían por detrás con naturalidad. La barba, un poco más clara que su pelo oscuro, la tenía recortada en forma redonda.

Venía en una rica carroza, sin ruedas, a modo de litera, con dos caballos a cada lado ricamente enjaezados con terciopelo recamado de azul, y dos palafreneros a cada lado vestidos del mismo modo. La carroza era toda de cedro, dorada, y adornada de cristal, excepto en la parte delantera donde tenía paneles de zafiros,

engastados en los bordes de oro, y en la parte posterior lo mismo pero en esmeraldas de color Perú. En lo alto, en la mitad, había un sol radiante dorado; también en lo alto, en primer término, se veía un pequeño querubín de oro con las alas desplegadas. La carroza estaba cubierta con un paño dorado bordado en azul. Ante él iban cincuenta servidores, todos jóvenes, vestidos con casacas, hasta la rodilla, de satén blanco; medias de seda blancas, zapatos de terciopelo azul, y sombreros de terciopelo azul con bellas plumas de diversos colores colocadas alrededor en forma de bandas.

Delante de la carroza iban dos hombres, descubierta la cabeza, con túnicas hasta los pies, ceñidas, y zapatos de terciopelo azul; uno de ellos llevaba un báculo, el otro un cayado de pastor; no eran de metal sino el báculo de madera de bálsamo, y el cayado de pastor, de cedro. No se veía ningún hombre a caballo, ni delante ni detrás de la carroza; al parecer era para evitar cualquier tumulto o molestia. Detrás de la carroza marchaban todos los funcionarios y jefes de las corporaciones de la ciudad. El recién llegado estaba sentado solo, sobre almohadones de una excelente felpa azul; sus pies descansaban en curiosas alfombras de diversos colores, mucho más bellas que las persas. Llevaba levantada una mano como si bendijera al pueblo, pero permanecía en silencio. La calle estaba maravillosamente organizada, tanto que el orden que mantenían las personas era superior al orden de batalla en que pudiera estar cualquier ejército. La gente no se amontonaba tampoco en las ventanas, sino que cada persona se hallaba en ellas como si hubiera sido colocada de antemano.

Cuando hubo acabado el desfile, el judío me dijo: "Lamento no poder atenderlo como quisiera, pero la ciudad me ha encargado que prepare los agasajos en honor de este personaje." Tres días después el judío me buscó de nuevo y me anunció: "Tienen ustedes suerte; al saber el padre de la Casa de Salomón que se hallan aquí, me envía para que les diga que los recibirá a todos y que mantendrá una entrevista privada con una persona elegida por ustedes; los cita para pasado mañana. Y como tiene intención de bendecirlos, lo hará por la mañana.

Fuimos el día y a la hora indicados, y fui yo el elegido para la entrevista privada. Lo encontramos en un bello aposento, ricamente tapizado y alfombrado hasta la plataforma misma. Estaba sentado en un trono bajo, muy bien adornado y le cubría la cabeza una rica tela bordada en satén azul. Unicamente le acompañaban dos pajes de honor, uno a cada lado, bellamente vestidos de blanco. La ropa de debajo era la misma que llevaba cuando lo vimos en la carroza, pero en lugar de la toga llevaba un manto con una esclavina, del mismo bello color negro, ceñida alrededor. Al entrar, según se nos había indicado, nos inclinamos, y cuando estuvimos más cerca de su sillón se levantó y extendió su mano desnuda bendiciéndonos; volvimos a inclinarnos todos y besamos el borde de su vestido. Hecho esto los demás se fueron y yo permanecí con él.

Despidió a los pajes, me invitó a sentarme a su lado y habló en español en los siguientes términos: "Dios te bendiga, hijo mío; voy a hacerte partícipe de la joya más preciosa que poseo, pues por amor a Dios y a los hombres te haré una relación del verdadero estado de la Casa de Salomón. Hijo mío, con objeto de que la conozcas bien guardaré el orden siguiente. En primer lugar, te haré saber la finalidad de nuestra fundación. En segundo lugar, las posibilidades e instrumentos con que contamos para nuestros trabajos. En tercer lugar, los diversos empleos y funciones asignados a los colaboradores. Y por último, las ordenanzas y ritos que observamos. El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas, así como la ampliación de los límites del imperio humano para hacer posibles todas las cosas.

Los dispositivos e instrumentos con que contamos son éstos. Tenemos grandes y profundas cuevas (de diversa extensión; las más profundas tienen seiscientas brazas, y algunas se hallan excavadas bajo grandes colinas y montañas; si se mide la profundidad de la colina y la de la cueva, algunas de ellas pasan de las tres millas. Creemos que es lo mismo la profundidad de una colina y de una cueva a partir de la parte llana; y ambas están igualmente lejos del sol, de las radiaciones celestes y del aire libre. Llamamos a estas cuevas la región inferior, y

las empleamos para realizar coagulaciones, endurecimientos, refrigeraciones y conservación de cuerpos. Del mismo modo, las usamos como imitación de minas naturales, y para producir también nuevos metales artificiales, mediante composiciones y materiales que empleamos, y que permanecen allí durante muchos años. Utilizamos las cuevas también (por extraño que pueda parecer) para curar enfermedades y para prolongar la vida de algunos ermitaños que eligieron vivir allí, provistos de todo lo necesario, e indudablemente viven largo tiempo; a través de ellos aprendemos también muchas cosas.

Contamos con terrenos donde enterramos varias especies de cementos, como aquellos con que hacen sus porcelanas los chinos. Pero los tenemos en una variedad más extensa, y algunos de ellos son más bellos. Tenemos también una extensa variedad de tierras y abonos para hacer más fértil la tierra. Poseemos altas torres, la más elevada de media milla de altura, y algunas de ellas se asientan en elevadas montañas, de modo que la colina más elevada, con la torre en la cima, tiene por lo menos tres millas de altura. Y a estos lugares los llamamos la región superior, considerando el aire que existe entre los lugares altos y los bajos como la región media. Empleamos estas torres, según sus situaciones y alturas, para aislamiento, refrigeración y conservación de productos así como para la observación de fenómenos atmosféricos diversos: vientos, lluvia, nieve, granizo, etc. En ellas, en algunos puntos, existen viviendas de ermitaños, a quienes visitamos, a veces, y nos instruyen en lo que observan.

Disponemos de grandes lagos, salados y frescos, en los que pescamos peces y cazamos aves. Los usamos también para enterrar determinados cuerpos naturales, pues encontramos que existe gran diferencia entre enterrar las cosas en la tierra, o en el aire de debajo de la tierra, y enterrarlas en el agua. Tenemos también lagunas de las que algunas personas extraen agua potable, dulce, y otras, mediante artificios convierten el agua dulce en salada. Tenemos también rocas en medio del mar, y en algunas bahías de la costa, para efectuar trabajos en los que se necesita aire y vapor de agua del mar. Poseemos, igualmente, violentas

corrientes y cataratas, que nos sirven para producir muchos movimientos; también máquinas que aprovechando la fuerza del viento producen movimientos diversos. "Tenemos también cierto número de pozos y fuentes artificiales, a imitación de manantiales y baños naturales, y que contienen en disolución vitriolo, sulfuro, acero, plomo, salitre y otros minerales; y además, poseemos pequeños pozos donde mezclamos muchas cosas, con lo que las aguas adquieren la virtud más de prisa y mejor que en vasijas o en estanques. Entre éstas tenemos un agua que llamamos Agua del Paraíso, remedio soberano. para conservar la salud y prolongar la vida.

Tenemos también grandes y espaciosas casas, donde imitamos y hacemos demostraciones de fenómenos atmosféricos, como nieve, granizo, lluvia, caídas artificiales de cuerpos que no son agua, truenos, y relámpagos; igualmente, engendramos cuerpos en el aire, como ranas, moscas y otros diversos. Tenemos también ciertas cámaras, a las que denominamos cámaras de salud, donde preparamos el aire para que sea adecuado y bueno para la curación de diversas enfermedades, y para la conservación de la salud.

Tenemos también grandes y magníficos baños, con mezclas diversas, para curar enfermedades y restablecer al cuerpo humano del exceso de sequedad; y otros para aumentar la fuerza de los nervios, de las partes vitales, y de la substancia y jugo corporales. Contamos igualmente con varios huertos y jardines, en los cuales más que a su belleza atendemos a la variedad del terreno y del suelo, adecuados para distintas clases de árboles y hierbas; algunos de ellos son muy espaciosos, plantándose árboles, fresas, moras etc., con las que hacemos diferentes clases de bebidas, además del vino. Realizamos toda clase de injertos, así como hacemos experimentos para convertir los árboles silvestres en frutales; todo esto da lugar a la producción de muchos efectos. En los mismos huertos y jardines conseguimos por medios artificiales que los árboles y las flores florezcan antes o después de su estación correspondiente, y que den fruto con más rapidez que lo harían siguiendo su evolución normal. Logramos también que adquieran un tamaño mayor que el

natural, y que su fruto sea mayor y más dulce, y de un gusto, olor, color y forma distintos a los que poseen por naturaleza. Muchos de ellos pueden emplearse como cornos medicinales.

Conocemos medios Para obtener diversas plantas y desarrollar su crecimiento mediante mezclas de tierras, sin semillas, e igualmente para producir plantas nuevas distintas a las corrientes, y para lograr que un árbol o planta se convierta en otro. Tenemos también parques y recintos con toda clase de animales, a los cuales empleamos no sólo como espectáculo por su rareza sino para disecciones y experimentos; de este modo podemos averiguar por analogía muchos males del cuerpo humano. Hemos hallado muchos efectos extraños, como por ejemplo que la vida continúa en ellos aunque partes que se consideran vitales perezcan o se amputen; resucitar a algunos que en apariencia estaban muertos, y casos parecidos. Probamos también en ellos toda clase de venenos y medicamentos, para bien de la medicina y de la cirugía. Los hacemos artificialmente más grandes o más altos de lo que es su especie, y al contrario, los empequeñecemos y detenemos su crecimiento; los hacemos más fecundos y fructíferos de lo que es su especie y, al contrario, estériles e incapaces de fecundar. De muchas formas, cambiamos su color, tamaño y actividad. Hemos encontrado medios para realizar cruces de diversos géneros, que han dado como resultando muchas especies nuevas, que no son estériles como supone la opinión general.

Hacemos cierto número de especies de serpientes, gusanos, moscas, peces, de materia en putrefacción, y a partir de su especie algunas se convierten, en efecto, en seres más perfectos, como bestias o pájaros, que poseen su propio sexo y se multiplican. Todo esto no lo realizamos al azar, ya que sabemos de antemano qué seres surgirán a partir de un cruce y materia determinados.

Tenemos también estanques para hacer experimentos con peces, como dijimos antes respecto a los pájaros y demás animales. Contamos igualmente con lugares

para la alimentación y generación de las especies de gusanos y moscas que tienen una utilidad especial, como los gusanos de seda y las abejas de ustedes. No lo entretendré mucho con la descripción de nuestras cervecerías, panaderías y cocinas, donde se fabrican, diversas bebidas, panes y carnes, raras y de especiales efectos. Tenemos vinos de uva y bebidas de otros jugos de frutos, de granos, de raíces, y mezcladas con miel, azúcar, maná, y frutos secos y condensados; igualmente del jugo destilado por las incisiones practicadas en los árboles y de la pulpa de las cañas. Estas bebidas tienen edades diversas, algunas hasta de cuarenta años. Poseemos también bebidas combinadas con diversas hierbas, raíces y especias; también con carnes variadas, de modo que estas bebidas tienen el alimento de la carne y de la bebida a la vez; así pues, especialmente las personas de edad avanzada pueden vivir a base de ellas, sin necesidad de tomar carne o pan. Nos esforzamos, sobre todo, en obtener bebidas muy sutiles, que se introduzcan en el cuerpo sin hacer daño, de tal modo que algunas de ellas si se ponen sobre el dorso de la mano, después de unos momentos, pasan a la palma, y no obstante son suaves al paladar. Tenemos también aguas preparadas para que tengan propiedades alimenticias, de forma que, sin duda alguna, son excelentes bebidas, y muchas personas no beben ninguna otra.

Tenemos pan de diversas clases de granos, raíces y simientes, y algunos de pescado y carne secos; como están hechos con diversas clases de fermentos y condiaentos excitan mucho el apetito, de tal forma que quienes viven a base de él, sin comer ninguna otra carne, viven largo tiempo. Respecto a la carne la preparamos tan bien, logramos que sea tan tierna, sin que se corrompa, que un débil esfuerzo del estómago la convierte en un buen quilo, así como un esfuerzo demasiado fuerte lo haría con carne preparada de otro modo. Tenemos también clases de carne, pan y bebidas que capacitan a los hombres para vivir largo tiempo; otras que logran que el cuerpo del hombre sea sensiblemente más fuerte y resistente, y que su fuerza sea mucho mayor que lo sería de otro modo.

Tenemos dispensarios o tiendas de medicinas, en las que puede verse que contamos con más variedad de plantas y de seres vivos que ustedes tienen en Europa (pues sabemos las que tienen); las hierbas medicinales, drogas e ingredientes para medicinas se encuentran, igualmente, en gran variedad. Las tenemos de diversas épocas y de largas fermentaciones. Respecto a sus preparaciones, no sólo tenemos aparatos para llevar a cabo toda clase de delicadas destilaciones y separaciones, sino también formas exactas de composición, por las cuales incorporan todos los productos de modo tal que parecen ser elementos naturales.

Tenemos también artes mecánicas de las que ustedes carecen; materiales fabricados por ellas, como papel, lino, seda, tisú, delicados trabajos en piel de un brillo maravilloso, excelentes tintes, y otras muchas cosas; hay así mismo tiendas, tanto corrientes como de lujo. Debe usted saber que muchos de los artículos que he enumerado circulan y se usan en todo el país pero, como son producto de nuestra inventiva conservamos ejemplares y modelos de ellos.

Tenemos hornos muy variados y con diversa intensidad de calor: ígneo y vivo; fuerte y constante; templado y suave; mantenido, lento, seco, húmedo, etc. Pero, sobre todo, tenemos clases de calor a imitación del calor del sol y de los cuerpos celestes que pasan por diversos grados de intensidad, y, por decirlo así, sujetos a órbitas, adelantos y atrasos, y que producen admirables efectos. Además, tenemos calores de estiércoles, de entrañas y vísceras de seres vivos y de sus sangres y cuerpos, de heno y hierbas húmedas, de cal viva, etc. Poseemos también instrumentos que generan calor mediante el movimiento y lugares destinados a fuertes insolaciones. Más aún, lugares para aislar por completo a los cuerpos, y sitios subterráneos que de un modo natural o artificial producen calor. Empleamos estos diversos calores para la operación que intentamos realizar.

Tenemos laboratorios donde hacemos toda clase de ensayos sobre la luz, las radiaciones y los colores; partiendo de objetos incoloros y transparentes podemos representar todos los diversos colores, no los del espectro (como ocurre en las gemas y en los prismas) sino cada uno en particular. Representamos también multiplicidades de luces, que podemos llevar a gran distancia y hacerlas tan potentes como para distinguir pequeños puntos y líneas. También todas las colocaciones de la luz; todas las ilusiones y engaños de la vista, en tamaños, magnitudes, movimientos, colores; todas las demostraciones de sombras. Hemos hallado igualmente diversos procedimientos, que ustedes desconocen, para producir luz a partir de diversos cuerpos. Tenemos medios para ver los objetos muy lejanos, en el firmamento y en los lugares remotos; también para contemplar las cosas cercanas como si estuvieran muy distantes, y las cosas muy distantes como si estuvieran cercanas, de modo que las distancias quedan fingidas.

Para ver tenemos auxiliares mejores que las gafas y lentes corrientes. Tenemos también lentes y artificios para ver perfecta y distintamente cuerpos muy diminutos: las formas y colores de moscas y gusanos pequeños, defectos e imperfecciones en las gemas que no se pueden ver de otro modo, hacer observaciones en la orina y en la sangre que de otra forma no se podrían hacer. Hacemos arcos iris artificiales, aureolas y círculos luminosos. Representamos toda clase de reflexiones, refracciones, y multiplicamos los rayos visuales de los objetos.

"Tenemos también piedras preciosas de todas clases, muchas de ellas de gran belleza, y que ustedes desconocen; del mismo modo, cristales, y lentes de diversos géneros; entre éstos, metales cristalizados, y otros materiales, además - de aquellos con los que se hace cristal. Igualmente, minerales imperfectos y fósiles que ustedes no tienen. También, imanes de prodigiosa virtud y otras piedras raras, tanto artificiales como naturales. Tenemos también laboratorios de acústica, en los que practicamos y hacemos demostraciones con todos los sonidos y cómo se producen. Tenemos armonías que ustedes no tienen, de cuartas e intervalos menores, Diversos instrumentos musicales, que ustedes

desconocen, algunos mucho más dulces que los que puedan ustedes poseer, junto con campanas y timbres delicados y armoniosos. Los sonidos bajos los convertimos en altos y profundos, del mismo modo, a los altos los hacemos bajos y agudos; a sonidos que originalmente son continuos los convertimos en susurrantes y gorjeantes. Representamos e imitamos todas las letras y sonidos articulados, y los gritos y notas de pájaros y bestias. Poseemos ciertos aparatos que aplicados al oído logran que se pueda escuchar mejor y más alto. Tenemos también diversos, extraños y artificiales ecos que reflejan la voz muchas veces, como si la rebotaran; otros que devuelven la voz más alta que fué enviada, otros más, aguda, y otros más profunda; algunos devuelven la voz, que difiere en las retraso sonidos de la que recibieron. Contamos también con medios para conducir los sonidos por tubos y conductos, a través de extrañas líneas, a grandes distancias.

Tenemos también laboratorios de perfumería, donde practicamos diversos ensayos. Multiplicamos los olores, lo cual puede parecer extraño; imitamos olores, haciendo que tengan un perfume diferente del de las sustancias que lo forman. Igualmente, realizamos diversas imitaciones del sabor, de tal forma que pueden engañar al paladar de cualquier hombre. En este laboratorio tenemos también un departamento de confitería donde fabricamos toda clase de dulces, sólidos y líquidos, y diversas clases de agradables vinos, leches, caldos y ensaladas en mucha mayor variedad que puedan ustedes tener.

Contamos también con salas de máquinas, en las que preparamos máquinas e instrumentos para realizar toda clase de movimientos. En ellas practicamos e imitamos movimientos más rápidos que los que ustedes producen, bien con sus mosquetes o con cualquier otro instrumento que posean; y esto con objeto de hacerlos y multiplicarlos con más facilidad y mediante una fuerza menor, por medio de ruedas y de otras formas, y así hacerlos más potentes y más violentos que los de ustedes, para que sobrepasen a vuestros más grandes cañones. Experimentamos con artillería, instrumentos de guerra y máquinas de todas

clases; igualmente, hacemos nuevas mezclas y combinaciones de pólvora, fuego griego inextinguible, y también cohetes de todo género, por placer y para emplearlos. Imitamos también el vuelo de las aves; hemos logrado éxitos al conseguir volar en el aire. Tenemos barcos y barcas para navegar bajo las aguas del mar, cinturones para nadar y salvavidas. Poseemos diversos relojes curiosos, aparatos con movimientos de vuelta y algunos con movimiento perpetuo. Imitamos también los movimientos de seres vivos, como hombres, bestias, aves, peces y serpientes; conocemos también un gran número de otros movimientos, raros por su igualdad, finura y sutileza.

Poseemos también un departamento de matemáticas, donde están representados todos los instrumentos, tanto de geometría como de astronomía, exquisitamente fabricados. Tenemos también casas de ilusiones de los sentidos, donde hacemos juegos de prestidigitación, falsas apariciones, impostoras, ilusiones y falacias. Usted creerá fácilmente, con seguridad, que nosotros, que poseemos tantas cosas naturales que inducen a admiración, podríamos engañar a los sentidos si mantuviéramos ocultas estas cosas, y arreglárnoslas para hacerlas aparecer como milagrosas. Pero odiamos tanto las impostoras y mentiras que hemos prohibido severamente a nuestros ciudadanos, bajo pena de ignominia y multa, que muestren cualquier obra natural adornada o exagerada, debiendo mostrarla en su pureza original, desprovista de toda afectación. "Tales son, hijo mío, las riquezas de la Casa de Salomón.

Para atender a las necesidades suscitadas por los empleos y oficios de nuestros ciudadanos, doce de ellos navegan hacia países extranjeros bajo la bandera de otras naciones (pues nosotros ocultamos la nuestra), trayéndonos libros, resúmenes y modelos de experimentos realizados en todas partes. A estos hombres los llamamos los Mercaderes de la Luz, Tres de ellos reúnen los experimentos que se encuentran en todos los libros. A éstos los llamamos los Depredadores.

Tres reúnen los experimentos llevados a cabo en las artes mecánicas, en las ciencias liberales, y aquellas prácticas que no se incluyen en las artes. A éstos los llamamos. los Hombres del Misterio.

Tres ensayan nuevos experimentos, según lo juzgan conveniente. Los llamamos Pioneros o Mineros,

Tres catalogan los experimentos de los cuatro grupos anteriormente enumerados en títulos y tablas, para iluminar mejor la deducción de las observaciones y axiomas extraídos de ellos. Los llamamos Compiladores.

Tres examinan los experimentos de sus compañeros, concentrándose en el intento de deducir de ellos cosas útiles y prácticas para la vida y el conocimiento del hombre; e igualmente para sus obras, para la demostración paténte de las causas, medios de adivinación natural, y el rápido y claro descubrimiento de las virtudes y partes de los cuerpos. Los llamamos Donadores o Benefactores.

Luego, después de diversas reuniones y consultas de todos los miembros para considerar las investigaciones y síntesis realizadas en primer lugar, contamos con tres de ellos que se preocupan de supervisar y dirigir los nuevos experimentos, desde un punto de vista más elevado, y penetrando más -en la naturaleza que los anteriores. A éstos los, llamamos Lámparas.

"Otros tres ejecutan los experimentos así dirigidos, y dan cuenta a aquéllos. Los conocemos con el nombre de Inoculadores.

"Por último, tenemos tres que sintetizan los descubrimientos logrados mediante los experimentos en observaciones, axiomas y aforismos de más, amplitud. Los llamamos Intérpretes de la Naturaleza.

Como puede comprender, contamos también con principiantes y aprendices, para que no se hueste la sucesión de los primeros hombres empleados; tenemos, además, un gran número de criados y sirvientes, hombres y mujeres. Hacemos también lo siguiente: celebramos consultas para acordar cuáles son las invenciones y experiencias descubiertas que se han de dar a conocer, y cuáles no;

se toma a todos juramento de guardar secreto respecto a las que consideramos que así conviene que se haga, y a veces unas las revelamos al Estado y otras no. "Para nuestras ceremonias y ritos, tenemos dos larguísimas y bellas galerías; en una de ellas colocamos modelos y ejemplares de todas clases de los inventos más raros y mejores; en la otra, las estatuas de los principales inventores. Tenemos allí la estatua de vuestro Colón, que descubrió las Indias occidentales; al inventor del barco; al monje vuestro que inventó la artillería y la pólvora: al inventor de la música; al inventor de las cartas; al inventor de la imprenta, al inventor de la astronomía; al inventor de los trabajos en metal; al inventor del cristal; al descubridor de la seda de los gusanos; al inventor del vino; al inventor del pan de maíz y de trigo; al inventor del azúcar, y a todos aquellos que por tradición sabemos que lo fueron.

Contamos luego con diversos inventores propios de obras magníficas que, puesto que usted no las ha visto, me llevaría demasiado tiempo describírselas; además, podría equivocarlo con facilidad al intentar que comprendiera rectamente estas obras a través de mis descripciones. Al inventor de una obra valiosa le erigimos una estatua y le damos una recompensa digna y generosa. Las estatuas son de bronce, de mármol y jaspe, de cedro y de otras maderas doradas y adornadas; otras son de hierro, de plata o de oro.

Tenemos ciertos himnos y servicios religiosos de alabanza y agradecimiento a Dios por sus maravillosas obras, que los decimos diariamente. También oraciones para implorar su ayuda, y bendición en nuestros trabajos, y para que les dé aplicaciones buenas y santas. Por último, realizamos determinados circuitos o visitas a las principales ciudades del reino, en las que damos a conocer, según juzgamos conveniente, las más nuevas y provechosas invenciones. Anunciamos también las predicciones verosímiles de enfermedades, plagas, invasiones de animales dañinos, años de escasez; tempestades, terremotos, grandes inundaciones, cometas, las temperaturas del año, y otros fenómenos diversos; por

consiguiente, les aconsejamos acerca de lo que deben hacer para evitar los males y remediarlos."

Cuando acabó de decir esto se levantó; según me habían enseñado yo me arrodillé ante él; puso su mano derecha sobre mi cabeza, y dijo: "Dios te bendiga, hijo mío, y que bendiga igualmente mi relato. Te autorizo para que lo publiques en bien de todas las otras naciones, pues la nuestra permanece aquí, en el seno de Dios, como una tierra desconocida." Y me dejó, después de haberme concedido una asignación de dos mil ducados, para mí y mis compañeros.

En las ocasiones que se presentaron, todos ellos se mostraron muy generosos.

[el resto del manuscrito estaba incompleto]

EL PRÍNCIPE N. Maquiavelo (Fragmentos) ²¹

Capítulo I

DE LAS DISTINTAS CLASES DE PRINCIPADOS Y DE LA FORMA EN QUE SE ADQUIEREN

Todos los Estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejereen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados. Los principados son, o hereditarios, cuando una misma familia ha reinado en ellos largo tiempo, o nuevos. Los nuevos, o lo son del todo, como lo fue Milán bajo Francisco Sforza, o son como miembros agregados al Estado hereditario del príncipe que los adquiere, como es el reino de Nápoles para el rey de España. Los dominios así adquiridos están acostumbrados a vivir bajo un príncipe o a ser libres; y se adquieren por las armas propias o por las ajenas, por la suerte o por la virtud.

Capítulo II

DE LOS PRINCIPADOS

HEREDITARIOS

Dejaré a un lado el discutir sobre las repúblicas porque ya en otra ocasión lo he hecho extensamente. Me dedicaré solo a los principados, para ir tejiendo la urdimbre de mis opiniones y establecer cómo pueden gobernarse y conservarse tales principados.

En primer lugar, me parece que es más fácil conservar un Estado hereditario, acostumbrado a una dinastía, que uno nuevo, ya que basta con no alterar el orden establecido por los príncipes anteriores, y contemporizar después con los cambios que puedan producirse. De tal modo que, si el príncipe es de mediana inteligencia, se mantendrá siempre en su Estado, a menos que una fuerza arrolladora lo arroje de él; y aunque así sucediese, sólo, tendría que esperar; para reconquistarlo, a que el usurpador sufriera el primer tropiezo.

Tenemos en Italia, por ejemplo, al duque de Ferrara, que no resistió los asaltos de los venecianos en el 84 (1484) ni los del papa Julio en el 10 (1510), por motivos distintos de la antigüedad de su soberanía en el dominio. Porque el príncipe natural tiene menos razones y menor necesidad de ofender: de donde es lógico que sea más amado; y a menos que vicios excesivos le atraigan el odio, es razonable que le quieran con naturalidad los suyos. Y en la antigüedad y continuidad de la dinastía se borran los recuerdos y los motivos que la trajeron, pues un cambio deja siempre la piedra angular para la edificación de otro.

Capítulo IV

POR QUÉ EL REINO DE DARÍO, OCUPADO POR ALEJANDRO, NO SE SUBLEVÓ CONTRA LOS SUCESORES DE ÉSTE

DESPUES DE SU MUERTE

Consideradas las dificultades que encierra el conservar un Estado recientemente adquirido, alguien podría preguntarse con asombro a qué se debe que, hecho Alejandro Magno dueño de Asia en pocos años, y muerto apenas ocupada, sus sucesores, en circunstancias en que hubiese sido muy natural que el Estado se rebelase, lo retuvieron en sus manos, sin otros obstáculos que los que por ambición surgieron entre ellos. Contesto que todos los principados de que se guarda memoria han sido gobernados de dos modos distintos: o por un príncipe que elige de entre sus siervos, que lo son todos, los ministros que lo ayudarán a gobernar, o por un príncipe asistido por nobles que, no a la gracia del señor, sino a la antigüedad de su linaje, deben la posición que ocupan. Estos nobles tienen Estados y súbditos propios, que los reconocen por señores y les tienen natural afección. Mientras que, en los Estados gobernados por un príncipe asistido por siervos, el príncipe goza de mayor autoridad: porque en toda la provincia no se reconoce soberano sino a él, y si se obedece a otro, a quien además no se tienen particular amor, sólo se lo hace por tratarse de un ministro y magistrado del príncipe.

Los ejemplos de estas dos clases de gobierno se hallan hoy en el Gran Turco y en el rey de Francia. Toda Turquía esta gobernada per un solo señor, del cual los demás habitantes son siervos; un señor que divide su reino en sanjacados, nombra sus administradores y los cambia y reemplaza a su antojo. En cambio, el rey de Francia está rodeado por una multitud de antiguos nobles que tienen sus prerrogativas, que son reco- nocidos y amados por sus súbditos y que son dueños de un Estado que el rey no puede arrebatárles sin exponerse. Así, si se examina uno y otro gobierno, se verá que hay, en efecto, dificultad para conquistar el Estado del Turco, pero que, una vez conquistado, es muy fácil conservarlo. Las razones de la dificultad para apoderarse del reino del Turco residen en que no se puede esperar ser llamado por los príncipes del Estado, ni confiar en que su rebelión facilitará la empresa. Porque, siendo esclavos y deudores del príncipe, no es nada fácil sobornarlos., y aunque se lo consiguiese, de poca utilidad sería, ya que, por las razones enumeradas, los traidores no podrían arrastrar consigo al pueblo.

De donde quien piense en atacar al Turco reflexione antes en que hallará el Estado unido, y confíe mas en sus propias fuerzas que en las intrigas ajenas. Pero una vez vencido y derrotado en campo abierto de manera que no pueda rehacer sus ejércitos, ya no hay que tomar sino a la familia del príncipe; y extinguida ésta, no queda nadie que signifique peligro, pues nadie goza de crédito on el pueblo; y como antes de la victoria el vencedor no podía esperar nada do los ministros del príncipe, nada debe temer después do ella.

Lo contrario sucede en los reinos organizados como el de Francia, donde, si lo atraes a algunos de los nobles, que siempre existen descontentos y amigos do las mudanzas, fácil te será entrar. Estos, por las razones ya dichas, pueden abrirte el camino y facilitarte la conquista; pero si quieres mantenerla, tropezarás después con infinitas dificultades y tendrás que luchar contra los que te han ayudado y contra los que has oprimido. No bastará que extermines la raza del príncipe:

quedarán los nobles, que se harán cabe- cillas do los nuevos movimientos, y como no podrás conformarlos ni matarlos a todos, perderás el Estado en la primera oportunidad que se les presente

Ahora, si se medita sobre la naturaleza del gobierno do Darío s advertirá que se parecía mucho al del Turco. Por eso fue preciso que Alejandro fuera a su encuentro y le derribara en campada. Después de la victoria, y muerto Darío, Alejandro quedó dueño tranquilo del Estado, por las razones discurridas. Y si los sucesores hubiesen perma- necido unidos, habrían podido gozar en paz de la conquista, porque no hubo on el reino otros tumultos que los que ellos mismos suscitaron. Pero es impossible gozar con tanta seguridad do un Estado organizado como el de Francia. Por ejernplo, los numerosos principados que había on España, Italia y Grecia explican las frecuentes revueltas contra los romanos; y mientras perduró el recuerdo de su existencia, los romanos nunca estuvieron seguros de su conquista; pero una vez el recuerdo borrado, se convirtieron, gracias a la duración y al poder de su Imperio, en sus seguros dominadores. Y así después pudieron, peleándose entre sí, sacar la parte que les fue posible en aquellas provincias, de acuerdo con la autoridad que tenían en ellas; porque, habiéndose extinguido la familia de sus antiguos señores, no se reconocían otros dueños que los ro- manos. Considerando, pues, estas cosas, no se asombrará nadie de la facilidad con que Alejandro conservó el Imperio de Asia, y de la dificultad con que los otros conservaron lo adquirido, como Pirro y muchos otros. Lo que no depende de la poca o mucha virtud del conquistador, sino de la naturaleza de lo conquistado.

Capitulo V

DE QUÉ MODO HAY QUE GOBERNAR LAS CIUDADES O PRINCIPADOS QUE, ANTES DE SER OCUPADOS, SE REGÍAN POR SUS PROPIAS LEYES

Hay tres modos de conservar un Estado que, antes de ser adquirido, estaba acostumbrado a regirse por sus propias leyes y a vivir en libertad: primero, destruirlo., después, radicarse en él; por último, dejarlo regir por sus leyes, obligarlo a pagar un tributo y establecer un gobierno compuesto por un corto número de personas, para que se encargue de velar por la conquista. Como ese gobierno sabe que nada puede sin la amistad y poder del príncipe, no ha de reparar en medios para conservarle el Estado. Porque nada hay mejor para conservar -si se la quiere conservar- una ciudad acostumbrada a vivir libre que hacerla gobernar por sus mismos ciudadanos.

Ahí están los espartanos y romanos como ejemplo de ello. Los espartanos ocuparon a Atenas y Tebas, dejaron en ambas ciudades un gobierno oligárquico, y, sin embargo, las perdieron. Los romanos, para conservar a Capua, Cartago y Numancia, las arrasaron, y no las perdieron. Quisieron conservar a Grecia como lo habían hecho los espartanos, dejándole sus leyes y su libertad, y no tuvieron éxito: de modo que se vieron obligados a destruir muchas ciudades de aquella provincia para no perderla. Porque, en verdad, el único medio seguro de dominar una ciudad acostumbrada a vivir libre es destruirla. Quien se haga dueño de una ciudad así y no la aplaste, espere a ser aplastado por ella. Sus rebeliones siempre tendrán por baluarte el nombre de libertad y sus antiguos estatutos, cuyo hábito nunca podrá hacerle perder el tiempo ni los beneficios. Por mucho que se haga y se prevea, si los habitantes no se separan ni se dispersan, nadie se olvida de aquel nombre ni de aquellos estatutos, y a ellos inmediatamente recurren en cualquier contingencia, como hizo Pisa luego de estar un siglo bajo el yugo florentino. Pero cuando las ciudades o provincias están acostumbradas a vivir bajo un príncipe, y por la extinción de éste y su linaje queda vacante el gobierno, como por un lado los habitantes están habituados a obedecer y por otro no tienen a quién, y no se ponen de acuerdo para elegir a uno de entre ellos, ni saben vivir en libertad, y por último tampoco se deciden a tomar las armas contra el invasor, un príncipe puede fácilmente conquistarlas y retenerlas. En las repúblicas, en cambio, hay más vida, más odio, más ansias de venganza. El recuerdo de su antigua

libertad no les concede, no puede concederles un solo momento de reposo. Hasta tal punto que el mejor camino es destruirlas o radicarse en ellas.

Capítulo VI

DE LOS PRINCIPADOS NUEVOS QUE SE ADQUIEREN CON LAS ARMAS PROPIAS Y EL TALENTO PERSONAL

Nadie se asombre de que, al hablar de los principados de nueva creación y de aquellos en los que sólo es nuevo el príncipe, traiga yo a colación ejemplos ilustres. Los hombres siguen casi siempre el camino abierto por otros y se empeñan en imitar las acciones de los demás. Y aunque no es posible seguir exactamente el mismo camino ni alcanzar la perfección del modelo, todo hombre prudente debe entrar en el camino seguido por los grandes e imitar a los que han sido excelsos, para que, si no los iguala en virtud, por lo menos se les acerque; y hacer como los arqueros experimentados, que, cuando tienen que dar en blanco muy lejano, y dado que conocen el alcance de su arma, apuntan por sobre él, no para llegar a tanta altura, sino para acertar donde se lo proponían con la ayuda de mira tan elevada.

Los principados de nueva creación, donde hay un príncipe nuevo, son más o menos difíciles de conservar según que sea más o menos hábil el príncipe que los adquiere. Y dado que el hecho de que un hombre se convierta de la nada en príncipe presupone necesariamente talento o suerte, es de creer que una u otra de estas dos cosas allana, en parte, muchas dificultades. Sin embargo, el que menos ha confiado en el azar es siempre el que más tiempo se ha conservado en su conquista. También facilita enormemente las cosas el que un príncipe, al no poseer otros Estados, se vea obligado a establecerse en el que ha adquirido. Pero quiero referirme a aquellos que no se convirtieron en príncipes por el azar, sino por sus virtudes.

Y digo entonces que, entre ellos, los más ilustres han sido Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros no menos grandes. Y aunque Moisés sólo fue un simple agente de la voluntad de Dios, merece, sin embargo, nuestra admiración, siquiera sea por la gracia que lo hacía digno de hablar con Dios. Pero también son admirables Ciro y todos los demás que han adquirido o fundado reinos; y si juzgamos sus hechos y su gobierno, hallaremos que no deslucen ante los de Moisés, que tuvo tan gran preceptor. Y si nos detenemos a estudiar su vida y sus obras, descubriremos que no deben a la fortuna sino el haberles proporcionado la ocasión propicia, que fue el material al que ellos dieron la forma conveniente.

Verdad es que, sin esa ocasión, sus méritos de nada hubieran valido; pero también es cierto que, sin sus méritos, era inútil que la ocasión se presentara. Fue, pues, necesario que Moisés hallara al pueblo de Israel esclavo y oprimido por los egipcios para que ese pueblo, ansioso de salir de su sojuzgamiento, se dispusiera a seguirlo. Se hizo menester que Rómulo no pudiese vivir en Alba y estuviera expuesto desde su nacimiento, para que llegase a ser rey de Roma y fundador de su patria. Ciro tuvo que ver a los persas descontentos de la dominación de los medas, y a los medas flojos e indolentes como consecuencia de una larga paz. No habría podido Teseo poner de manifiesto sus virtudes si no hubiese sido testigo de la dispersión de los atenienses. Por lo tanto, estas ocasiones permitieron que estos hombres realizaran felizmente sus designios, y, por otro lado, sus méritos permitieron que las ocasiones rindieran provecho, con lo cual llenaron de gloria y de dicha a sus patrias.

Los que, por caminos semejantes a los de aquéllos, se convierten en príncipes adquieren el principado con dificultades, pero lo conservan sin sobresaltos. Las dificultades nacen en parte de las nuevas leyes y costumbres que se ven obligados a implantar para fundar el Estado y proveer a su seguridad. Pues debe considerarse que no hay nada más difícil de emprender, ni más dudoso de hacer triunfar, ni más peligroso de manejar, que el introducir nuevas leyes. Se explica: el

innovator se transforma en enemigo de todos los que se beneficiaban con las leyes antiguas, y no se granjea sino la amistad tibia de los que se beneficiarán con las nuevas. Tibieza en éstos, cuyo origen es, por un lado, el temor a los que tienen de su parte a la legislación antigua, y por otro, la incredulidad de los hombres, que nunca fían en las cosas nuevas hasta que ven sus frutos. De donde resulta que, cada vez que los que son enemigos tienen oportunidad para atacar, lo hacen enérgicamente, y aquellos otros asumen la defensa con tibieza, de modo que se expone uno a caer con ellos. Por consiguiente, si se quiere analizar bien esta parte, es preciso ver si esos innovadores lo son por sí mismos, o si dependen de otros; es decir, si necesitan recurrir a la súplica para realizar su obra, o si pueden imponerla por la fuerza.

En el primer caso, fracasan siempre, y nada queda de sus intenciones, pero cuando sólo dependen de sí mismos y pueden actuar con la ayuda de la fuerza, entonces rara vez dejan de conseguir sus propósitos. De donde se explica que todos los profetas armados hayan triunfado, y fracasado todos los que no tenían armas. Hay que agregar, además, que los pueblos son tornadizos; y que, si es fácil convencerlos de algo, es difícil mantenerlos fieles a esa convicción, por lo cual conviene estar preparados de tal manera, que, cuando ya no crean, se les pueda hacer creer por la fuerza. Moisés, Ciro, Teseo y Rómulo no habrían podido hacer respetar sus estatutos durante mucho tiempo si hubiesen estado desarmados. Como sucedió en nuestros a Fray Jerónimo Savonara la, que fracasó en sus innovaciones en cuanto la gente empezó a no creer en ellas, pues se encontró con que carecía de medios tanto para mantener fieles en su creencia a los que habían creído como para hacer creer a los incrédulos. Hay que reconocer que estos revolucionarios tropiezan con serias dificultades, que todos los peligros surgen en su camino y que sólo con gran valor pueden superarlos; pero vencidos los obstáculos, y una vez que han hecho desaparecer a los que tenían envidia de sus virtudes, viven poderosos, seguros, honrados y felices.

A tan excelsos ejemplos hay que agregar otro de menor jerarquía, pero que guarda cierta proporción con aquéllos y que servirá para todos los de igual clase. Es el de Hierón de Siracusa, que de simple ciudadano llegó a ser príncipe sin tener otra deuda con el azar que la ocasión; pues los siracusanos, oprimidos, lo nombraron su capitán, y fue entonces cuando hizo méritos suficientes para que lo eligieran príncipe. Y a pesar de no ser noble, dio pruebas de tantas virtudes, que quien ha escrito de él ha dicho: “quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum”. Licenció el antiguo ejército y creó uno nuevo; dejó las amistades viejas y se hizo de otras; y así, rodeado por soldados y amigos adictos, pudo construir sobre tales cimientos cuanto edificio quiso; y lo que tanto le había costado adquirir, poco le costó conservar.

Capítulo VII

DE LOS PRINCIPADOS NUEVOS

QUE SE ADQUIEREN CON

ARMAS Y FORTUNA DE OTROS

Los que sólo por la suerte se convierten en príncipes poco esfuerzo necesitan para llegar a serlo, pero no se mantienen sino con muchísimo. Las dificultades no surgen en su camino, porque tales hombres vuelan, pero se presentan una vez instalados. Me refiero a los que compran un Estado o a los que lo obtienen como regalo, tal cual sucedió a muchos en Grecia, en las ciudades de Jonia y del Helesponto, donde fueron hechos príncipes por Darío a fin de que le conservasen dichas ciudades para su seguridad y gloria; y como sucedió a muchos emperadores que llegaban al trono corrompiendo los soldados. Estos príncipes no se sostienen sino por la voluntad y la fortuna --cosas ambas mudables e inseguras-- de quienes los elevaron; y no saben ni pueden conservar aquella dignidad.

No saben porque, si no son hombres de talento y virtudes superiores, no es presumible que conozcan el arte del mando, ya que han vivido siempre como simples ciudadanos; no pueden porque carecen de fuerzas que puedan serles adictas y fieles. Por otra parte, los Estados que nacen de pronto, como todas las cosas de la naturaleza que brotan y crecen precozmente, no pueden tener raíces ni sostenes que los defiendan del tiempo adverso; salvo que quienes se han convertido en forma tan súbita en principes se pongan a la altura de lo que la fortuna ha depositado en sus manos, y sepan prepararse inmediatamente para conservarlo, y echen los cimientos que cualquier otro echa antes de llegar al principado.

Acerca de estos dos modos de llegar a ser principe --por méritos o por suerte--, quiero citar dos ejemplos que perduran en nuestra memoria: el de Francisco Sforza y el de César Borgia. Francisco, con los invidios que correspondían y con un gran talento, de la nada se convirtió en duque de Milán, y conservó con poca fatiga lo que con mil afanes había conquistado. En el campo opuesto, César Borgia, llamado duque Valentino por el vulgo, adquirió el Estado con la fortuna de su padre, y con la de éste lo perdió, a pesar de haber empleado todos los medios imaginables y de haber hecho todo lo que un hombre prudente y hábil debe hacer para arraigar en un Estado que se ha obtenido con armas y apoyo ajenos. Porque, como ya he dicho, el que no coloca los cimientos con anticipación podría colocarlos luego si tiene talento, aun con riesgo de disgustar al arquitecto y de hacer peligrar el edificio. Si se examinan los progresos del duque, se verá que ya había echado las bases para su futura grandeza; y creo que no es superfluo hablar de ello, porque no sabría qué mejores consejos dar a un príncipe nuevo que el ejemplo de las medidas tomadas por él. Que si no le dieron el resultado apetecido, no fue culpa suya, sino producto de un extraordinario y extremado rigor de la suerte.

Para hacer poderoso al duque, su hijo, tenía Alejandro VI que luchar contra grandes dificultades presentes y futuras. En primer lugar, no veía manera de hacerlo señor de algún Estado que no fuese de la Iglesia; y sabía, por otra parte, que ni el duque de Milán ni los venecianos le consentirían que desmembrase los territorios de la Iglesia, porque ya Faenza y Rímini estaban bajo la protección de los venecianos. Y después veía que los ejércitos de Italia, y especialmente aquellos de los que hubiera podido servirse, estaban en manos de quienes debían temer el engrandecimiento del papa; y mal podía fiarse de tropas mandadas por los Orsini, los Colonna y sus aliados. Era, pues, necesario remover aquel estado de cosas y desorganizar aquellos territorios para apoderarse sin riesgos de una parte de ellos. Lo que le fue fácil, porque los venecianos, movidos por otras razones, habían invitado a los franceses a volver a Italia; lo cual no sólo no impidió, sino facilitó con la disolución del primer matrimonio del rey Luis.

De suerte que el rey entró en Italia con la ayuda de los venecianos y el consentimiento de Alejandro. Y no había llegado aún a Milán cuando el papa obtuvo tropas de aquél para la empresa de la Romaña, a la que nadie se opuso gracias a la autoridad del rey. Adquirida, pues, la Romaña por el duque, y derrotados los Colonna, se presentaban dos obstáculos que impedían conservarla y seguir adelante. uno, sus tropas, que no le parecían adictas; el otro, la voluntad de Francia. Temía que las tropas de los Orsini, de las cuales se había valido, le faltasen en el momento preciso, y no sólo le impidiesen conquistar más, sino que le arrebatasen lo conquistado; y otro tanto temía del rey. Tuvo una prueba de lo que sospechaba de los Orsini cuando, después de la toma de Faenza, asaltó a Bolonia, en cuyas circunstancias los vio batirse con frialdad. En lo que respecta al rey, descubrió sus intenciones cuando, ya dueño del ducado de Urbino, se vio obligado a renunciar a la conquista de Toscana por su intervención. Y entonces decidió no depender más de la fortuna y las armas ajenas.

Lo primero que hizo fue debilitar a los Orsini y a los Colonna en Roma, ganándose a su causa a cuantos nobles les eran adictos, a los cuales señaló crecidos sueldos y honró de acuerdo con sus méritos con mandos y administraciones, de modo que en pocos meses el afecto que tenían por aquéllos se volvió por entero hacia el duque. Después de lo cual, y dispersado que, hubo a los Colonna, esperó la ocasión de terminar con los Orsini. Oportunidad que se presentó bien y que él aprovechó mejor.

Los Orsini, que muy tarde habían comprendido que la grandeza del duque y de la Iglesia generaba su ruina, celebraron una reunión en Magione, en el territorio de Perugia, de la que nacieron la rebelión de Urbino, los tumultos de Romaña y los infinitos peligros por los cuales atravesó el duque; pero éste supo conjurar todo con la ayuda de los franceses. Y restaurada su autoridad, el duque, que no podía fiarse de los franceses ni de los demás fuerzas extranjeras, y que no se atrevía a desafiarlas, recurrió a la astucia; y supo disimular tan bien sus propósitos, que los Orsini, por intermedio del señor Paulo -a quien el duque colmó de favores para conquistarlo, sin escatimarle dinero, trajes ni caballos-, se reconciliaron inmediatamente, hasta tal punto, que su candidez los llevó a caer en sus manos en Sinigaglia. Exterminados, pues, estos jefes y convertidos los partidarios de ellos en amigos suyos, el duque tenía contruidos sólidos cimientos para su poder futuro, mixime cuando poseía toda la Romaña y el ducado de Urbino y cuando se había ganado la buena voluntad de esos pueblos, a los cuales empezaba a gustar el bienestar de su gobierno.

Y porque esta parte es digna de mención y de ser imitada por otros, conviene no pasarla por alto. Cuando el duque se encontró con que la Romaña conquistada estaba bajo el mando de señores ineptos que antes despojaban a sus súbditos que los gobernaban, y que más les daban motivos de desunión que de unión, por lo cual se sucedían continuamente los robos, las riñas y toda clase de desórdenes, juzgó necesario, si se quería pacificarla y volverla dócil a la voluntad del príncipe,

dotarla de un gobierno severo. Eligió para esta misión a Ramiro de Orco, hombre cruel y expeditivo, a quien dio plenos poderes. En poco tiempo impuso éste su autoridad, restableciendo la paz y la unión. Juzgó entonces el duque innecesaria tan excesiva autoridad, que podía hacerse odiosa, y creó en el centro de la provincia, bajo la presidencia de un hombre virtuosísimo, un tribunal civil en el cual cada ciudadano tenía su abogado. Y como sabía que los rigores pasados habían engendrado algún odio contra su persona, quiso demostrar, para aplacar la animosidad de sus súbditos y atraérselos, que, si algún acto de crueldad se había cometido, no se debía a él, sino a la salvaje naturaleza del ministro.

Y llegada la ocasión, una mañana lo hizo exponer en la plaza de Cesena, dividido en dos pedazos clavados en un palo y con un cuchillo cubierto de sangre al lado. La ferocidad de semejante espectáculo dejó al pueblo a la vez satisfecho y estupefacto. Pero volvamos al punto de partida. Encontrábase el duque bastante poderoso y a cubierto en parte de todo peligro presente, luego de haberse armado en la necesaria medida y de haber aniquilado los ejércitos que encerraban peligro inmediato, pero le faltaba, si quería continuar sus conquistas, obtener el respeto del rey de Francia, pues sabía que el rey, aunque advertido tarde de su error, trataría de subsanarlo. Empezó por ello a buscarse amistades nuevas, y a mostrarse indeciso con los franceses cuando estos se dirigieron al reino de Nápoles para luchar contra los españoles que sitiaban a Gaeta. Y si Alejandro hubiese vivido aún, su propósito de verse libre de ellos no habría tardado en cumplirse. Este fue su comportamiento en lo que se refiere a los hechos presentes. En cuanto a los futuros, tenía sobre todo que evitar que el nuevo sucesor en el Papado fuese enemigo suyo y le quitase lo que Alejandro le había dado.

Y pensó hacerlo por cuatro medios distintos: primero, exterminando a todos los descendientes de los señores a quienes había despojado, para que el papa no tuviera oportunidad de restablecerlos. Segundo, atrayéndose a todos los nobles de

Roma, para oponerse, con su ayuda, a los designios del papa. Tercero, reduciendo el Colegio a su voluntad, hasta donde pudiese. Cuarto, adquiriendo tanto poder, antes que el papa muriese, que pudiera por sí mismo resistir un primer ataque. De estas cuatro cosas, ya había realizado tres a la muerte de Alejandro, la cuarta estaba concluida. Porque señores despojados mató a cuantos pudo alcanzar, y muy pocos se salvaron; y contaba con nobles romanos ganados a su causa; y en el Colegio gozaba de gran influencia. Y por lo que toca a las nuevas conquistas, tramaba apoderarse de Toscana, de la cual ya poseía a Perusa y Piombino, aparte de Pisa, que se había puesto bajo su protección. Y en cuanto no tuviese que guardar mis miramientos con los franceses (que de hecho no tenía por qué guardárselos, puesto que ya los franceses habían sido despojados del Reino por los españoles, y que unos y otros necesitaban comprar su amistad), se echaría sobre Pisa.

Después de lo cual Luca y Siena no tardarían en ceder, primero por odio contra los florentinos, y después por miedo al duque; y los florentinos nada podrían hacer. Si hubiese logrado esto (aunque fuera el mismo año de la muerte de Alejandro), habría adquirido tanto poder y tanta autoridad, que se hubiera sostenido por sí solo, y no habría dependido más de la fortuna ni de las fuerzas ajenas, sino de su poder y de sus méritos.

Pero Alejandro murió cinco años después de que el hijo empezara a desenvainar la espada. Lo dejaban con tan sólo un Estado afianzado: el de Romaña, y con todos los demás en el aire, entre dos poderosos ejércitos enemigos, y enfermo de muerte. Pero había en el duque tanto vigor de alma y de cuerpo, tan bien sabía cómo se gana y se pierde a los hombres, y los cimientos que echara en tan poco tiempo eran tan sólidos, que, a no haber tenido dos ejércitos que lo rodeaban, o simplemente a haber estado sano, se hubiese sostenido contra todas las dificultades. Y si los cimientos de su poder eran seguros o no, se vio en seguida, pues la Romaña lo esperó más de un mes: y, aunque estaba medio muerto, nada

se intentó contra él, a pesar de que los Baglioni, los Vitelli y los Orsini habían ido allí con ese propósito; y si no hizo papa a quien quería, obtuvo por lo menos que no lo fuera quien él no quería que lo fuese. Pero todo le hubiese sido fácil a no haber estado enfermo a la muerte de Alejandro. El mismo me dijo, el día en que elegido Julio II, que había previsto todo lo que podía suceder a la muerte de su padre, y para todo preparado remedio; pero que nunca había pensado que en semejante circunstancia él mismo podía hallarse moribundo.

No puedo, pues, censurar ninguno de los actos del duque; por el contrario, me parece que deben imitarlos todos aquellos que llegan al trono mediante la fortuna y las armas ajenas. Porque no es posible conducirse de otro modo cuando se tienen tanto valor y tanta ambición. Y si sus propósitos no se realizaron, tan sólo fue por su enfermedad y por la brevedad de la vida de Alejandro. El príncipe nuevo que crea necesario defenderse de enemigos, conquistar amigos, vencer por la fuerza o por el fraude, hacerse amar o temer de los habitantes, respetar y obedecer por los soldados, matar a los que puedan perjudicarlo, reemplazar con nuevas las leyes antiguas, ser severo y amable, magnánimo y liberal, disolver las milicias infieles, crear nuevas, conservar la amistad de reyes y príncipes de modo que lo favorezcan de buen grado o lo ataquen con recelos; el que juzgue indispensable hacer todo esto, digo, no puede hallar ejemplos más recientes que los actos del duque.

Sólo se lo puede criticar en lo que respecta a la elección del nuevo pontífice, porque, si bien no podía hacer nombrar a un papa adicto, podía impedir que lo fuese este o aquel de los cardenales, y nunca debió consentir en que fuera elevado al Pontificado alguno de los cardenales a quienes había ofendido o de aquellos que, una vez papas, tuviesen que temerle. Pues los hombres ofenden por miedo o por odio. Aquellos a quienes había ofendido eran, entre otros, el cardenal de San Pedro, Advíncula, Colonna, San Jorge y Ascanio; todos los demás, si llegados al solio, debían temerle, salvo el cardenal de Ambaise dado su poder,

que nacía del de Francia, y los españoles ligados a él por alianza y obligaciones reciprocas. Por consiguiente, el duque debía tratar ante todo de ungir papa a un español, y, a no serle posible, aceptar al cardenal de Arnboise antes que el de San Pedro Advíncula. Pues se engaña quien cree que entre personas eminentes los beneficios nuevos hacen olvidar las ofensas antiguas. Se equivocó el. duque en esta elección, causa última de su definitiva ruina.

Capitulo IX

DEL PRINCIPADO CIVIL

Trataremos ahora del segundo caso: aquel en que un ciudadano. no por crímenes ni violencia. sino gracias al favor de sus compatriotas, se convierte en príncipe. El Estado así constituido puede llamarse *principado civil*. El llegar a él no depende por completo de los méritos o de la suerte; depende, más bien, de una cierta habilidad propiciada por la fortuna, y que necesita, o bien del apoyo del pueblo, o bien del de los nobles. Porque en toda ciudad se encuentran estas dos fuerzas contrarias, una de las cuales lucha por mandar y oprimir a la otra, que no quiere ser mandada ni oprimida. Y del choque de las dos corrientes surge uno de estos tres efectos. o principado, o libertad, o licencia.

El principado pueden implantarlo tanto el pueblo como los nobles, según que la ocasión se presente a uno o a otros. Los nobles, cuando comprueban que no pueden resistir al pueblo, concentran toda la autoridad en uno de ellos y lo hacen príncipe, para poder, a su sombra, dar rienda suelta a sus apetitos. El pueblo, cuando a su vez comprueba que no puede hacer frente a los grandes, cede su autoridad a uno y lo hace príncipe para que lo defienda. Pero el que llega al principado con la ayuda de los nobles se mantiene con más dificultad que el que ha llegado mediante el apoyo del pueblo, porque los que lo rodean se consideran sus iguales, y en tal caso se le hace difícil mandarlos y manejarlos como quisiera.

Mientras que el que llega por el favor popular es única autoridad, y no tiene en derredor a nadie o casi nadie que no esté dispuesto a obedecer. Por otra parte, no puede honradamente satisfacer a los grandes sin lesionar a los demás; pero, en cambio, puede satisfacer al pueblo, porque la finalidad del pueblo es más honesta que la de los grandes, queriendo éstos oprimir, y aquél no ser oprimido.

Agréguese a esto que un príncipe jamás podrá dominar a un pueblo cuando lo tenga por enemigo, porque son muchos los que lo forman; a los nobles, como se trata de pocos, le será fácil. Lo peor que un príncipe puede esperar de un pueblo que no lo ame es el ser abandonado por él; de los nobles, si los tiene por enemigos, no sólo debe temer que lo abandonen, sino que se rebelen contra él; pues, más astutos y clarividentes, siempre están a tiempo para ponerse en salvo, a la vez que no dejan nunca de congratularse con el que esperan resultará vencedor. Por último, es una necesidad para el príncipe vivir siempre con el mismo pueblo, pero no con los mismos nobles, supuesto que puede crear nuevos o deshacerse de los que tenía, y quitarles o concederles autoridad a capricho.

Para aclarar mejor esta parte en lo que se refiere a los grandes, digo que se deben considerar en dos aspectos principales: o proceden de tal manera que se unen por completo a su suerte, o no. A aquellos que se unen y no son rapaces, se les debe honrar y amar; a aquellos que no se unen, se les tiene que considerar de dos maneras: si hacen esto por pusilanimidad y defecto natural del ánimo, entonces tú debes servirte en especial de aquellos que son de buen criterio, porque en la prosperidad te honrarán y en la adversidad no son de temer, pero cuando no se unen sino por cálculo y por ambición, es señal de que piensan más en sí mismos que en ti, y de ellos se debe cuidar al príncipe y temerles como si se tratase de enemigos declarados, porque esperarán la adversidad para contribuir a su ruina.

El que llegue a príncipe mediante el favor del pueblo debe esforzarse en conservar su afecto, cosa fácil, pues el pueblo sólo pide no ser oprimido. Pero el que se convierta en príncipe por el favor de los nobles y contra el pueblo procederá bien si se empeña ante todo en conquistarlo, lo que sólo le será fácil si lo toma bajo su protección. Y dado que los hombres se sienten más agradecidos cuando reciben bien de quien sólo esperaban mal, se somete el pueblo más a su bienhechor que si lo hubiese conducido al principado por su voluntad. El príncipe puede ganarse a su pueblo de muchas maneras, que no mencionaré porque es imposible dar reglas fijas sobre algo que varía tanto según las circunstancias. Insistiré tan sólo en que un príncipe necesita contar con la amistad del pueblo, pues de lo contrario no tiene remedio en la adversidad.

Nabis, príncipe de los espartanos, resistió el ataque de toda Grecia y de un ejército romano invicto, y le bastó, surgido el peligro, asegurarse de muy pocos para defender contra aquéllos su patria y su Estado, que si hubiese tenido por enemigo al pueblo, no le bastara. Y que no se pretenda desmentir mi opinión con el gastado proverbio de que *quien confía en el pueblo edifica sobre arena*; porque el proverbio sólo es verdadero cuando se trata de un simple ciudadano que confía en el pueblo como si el pueblo tuviese el deber de liberarlo cuando los enemigos o las autoridades lo oprimen. Quien así lo interpretara se engañaría a menudo, como los Gracos en Roma y Jorge Scali en Florencia. Pero si es un príncipe quien confía en él, y un príncipe valiente que sabe mandar, que no se acobarda en la adversidad y mantiene con su ánimo y sus medidas el ánimo de todo su pueblo, no sólo no se verá nunca defraudado, sino que se felicitará de haber depositado en él su confianza.

Estos principados peligran, por lo general, cuando quieren pasar de principado civil a principado absoluto; pues estos príncipes gobiernan por sí mismos o por intermedio de magistrados. En el último caso, su permanencia es más insegura y peligrosa, porque depende de la voluntad de los ciudadanos que ocupan el cargo

de magistrados, los cuales, y sobre todo en, épocas adversas, pueden arrebatarse muy fácilmente el poder, ya dejando de obedecerle, ya sublevando al pueblo contra ellos. Y el príncipe, rodeado de peligros, no tiene tiempo para asumir la autoridad absoluta, ya que los ciudadanos y los súbditos, acostumbrados a recibir órdenes nada más que de los magistrados, no están en semejantes trances dispuestos a obedecer las suyas. Y no encontrará nunca, en los tiempos dudosos, gentes en quien poder confiar, puesto que tales príncipes no pueden tomar como ejemplo lo que sucede en tiempos normales, cuando los ciudadanos tienen necesidad del Estado, y corren y prometen y quieren morir por él, porque la muerte está lejana; pero en los tiempos adversos, cuando el Estado tiene necesidad de los ciudadanos, hay pocos que quieran acudir en su ayuda. Y esta experiencia es tanto más peligrosa cuanto que no puede intentarse sino una vez. Por ello, un príncipe hábil debe hallar una manera por la cual sus ciudadanos siempre y en toda ocasión tengan necesidad del Estado y de él. Y así le serán siempre fieles.

Capítulo X

COMO DEBEN MEDIRSE LAS

FUERZAS DE TODOS

LOS PRINCIPADOS

Conviene, al examinar la naturaleza de estos principados, hacer una consideración más, a saber; si un príncipe posee un Estado tal que pueda, en caso necesario, sostenerse por sí misma, o si tiene, en tal caso, que recurrir a la ayuda de otros. Y para aclarar mejor este punto, digo que considero capaces de poder sostenerse por sí mismos a los que, o por abundancia de hombres o de dinero, pueden levantar un ejército respetable y presentar batalla a quien quiera que se atreva a atacarlos; y considero que tienen siempre necesidad de otros a los que no pueden presentar batalla al enemigo en campo abierto, sino que se ven

obligados a refugiarse dentro de sus muros para defenderlos. Del primer caso ya se ha hablado, y se agregará más adelante lo que sea oportuno. Del segundo caso no se puede decir nada, salvo aconsejar a los príncipes que fortifiquen y abastezcan la ciudad en que residen y que se despreocupen de la campaña. Quien tenga bien fortificada su ciudad, y con respecto a sus súbditos se haya conducido de acuerdo con lo ya expuesto y con lo que expondré más adelante, difícilmente será asaltado; porque los hombres son enemigos de las empresas demasiado arriesgadas, y no puede reputarse por fácil el asalto a alguien que tiene su ciudad bien fortificada y no es odiado por el pueblo. Las ciudades de Alemania son libérrimas; tienen poca campaña, y obedecen al emperador cuando les place, pues no le temen, así como no temen a ninguno de los poderosos que las rodean. La razón es simple: están tan bien fortificadas que no puede menos de pensarse que el asedio sería arduo y prolongado. Tienen muros y fosos adecuados, tanta artillería como necesitan, y guardan en sus almacenes lo necesario para beber, comer y encender fuego durante un año; aparte de lo cual, y para poder mantener a los obreros sin que ello sea una carga para el erario público, disponen siempre de trabajo para un año en esas obras que son el nervio y la vida de la ciudad. Por último, tienen en alta estima los ejercicios militares, que reglamentan con infinidad de ordenanzas

Un príncipe, pues, que gobierne una plaza fuerte, y a quien el pueblo no odie, no puede ser atacado; pero si lo fuese, el atacante se vería obligado a retirarse sin gloria, porque son tan variables las cosas de este mundo que es imposible que alguien permanezca con sus ejércitos un año sitiando ociosamente una ciudad. Y al que me pregunte si el pueblo tendrá paciencia, y el largo asedio y su propio interés no le harán olvidar al príncipe, contesto que un príncipe poderoso y valiente superará siempre estas dificultades, ya dando esperanzas a sus súbditos de que el mal no durará mucho, ya infundiéndoles terror con la amenaza de las vejaciones del enemigo, o ya asegurándose diestramente de los que le parezcan demasiado osados. Añadiremos a esto que es muy probable que el enemigo devaste y saquee la comarca a su llegada, que es cuando los ánimos están más caldeados y más dispuestos a la defensa; momento propicio para imponerse,

porque, pasados algunos días, cuando los ánimos se hayan enfriado, los daños estarán hechos, las desgracias se habrán sufrido y no quedará ya remedio alguno. Los súbditos se unen por ello más estrechamente a su príncipe, como si el haber sido incendiadas sus casas y devastadas sus posesiones en defensa del señor obligará a éste a protegerlos. Está en la naturaleza de los hombres el quedar reconocidos lo mismo por los beneficios que hacen que por los que reciben. De donde, si se considera bien todo, no será difícil a un príncipe sabio mantener firme el ánimo de sus ciudadanos durante el asedio, siempre y cuando no carezcan de víveres ni de medios de la defensa.

Capítulo XI

DE LOS PRINCIPADOS

ECLESIASTICOS

Sólo nos resta discurrir sobre los principados eclesiásticos, respecto a los cuales todas las dificultades existen antes de poseerlos, pues se adquieren o por valor o por suerte, y se conservan sin el uno ni la otra, dado que se apoyan en antiguas instituciones religiosas que son tan potentes y de tal calidad, que mantienen a sus príncipes en el poder sea cual fuere el modo en que éstos procedan y vivan.

Estos son los únicos que tienen Estados y no los defienden; súbditos, y no los gobiernan. Y los Estados, a pesar de hallarse indefensos, no les son arrebatados, y los súbditos, a pesar de carecer de gobierno, no se preocupan, ni piensan, ni podrían sustraerse a su soberanía. Son, por consiguiente, los (únicos principados seguros y felices. Pero como están regidos por leyes superiores, inasequibles a la mente humana, y como han sido inspirados por el Señor, sería oficio de hombre presuntuoso y temerario el pretender hablar de ellos. Sin embargo, si alguien me preguntase a qué se debe que la Iglesia haya llegado a adquirir tanto poder temporal, ya que antes de Alejandro, no sólo las potencias italianas, sino hasta

los nobles y señores de menor importancia respetaban muy poco su fuerza temporal, mientras que ahora ha hecho temblar a un rey de Francia y aun pudo arrojarlo de Italia, y ha arruinado a los venecianos, no consideraría inútil recordar las circunstancias, aunque sean bastante conocidas.

Antes que Carlos, rey de Francia, entrase en Italia, esta provincia estaba bajo la dominación del papa, de los venecianos, del rey de Nápoles, del duque de Milán y de los florentinos. Estas potencias debían tener dos cuidados principales: evitar que un ejército extranjero invadiese a Italia y procurar que ninguna de ellas preponderara. Los que despertaban más recelos eran los venecianos y el papa. Para contener a aquéllos era necesaria una coalición de todas las demás potencias, como se hizo para la defensa de Ferrara. Para contener al papa, bastaban los nobles romanos, que, divididos en dos facciones, los Orsini y los Colonna, disputaban continuamente y acudían a las armas a la vista misma del pontífice, con lo cual la Santa Sede estaba siempre débil y vacilante.

Y aunque alguna vez surgiese un papa enérgico, como lo fue Sixto, ni la suerte ni la experiencia pudieron servirle jamás de manera decisiva, a causa de la brevedad de su vida, pues los diez años que, como término medio, vive un papa bastaban apenas para debilitar una de las facciones. Y si, por ejemplo, un papa había casi conseguido exterminar a los Colonna, resurgían éstos bajo otro enemigo de los Orsini, a quienes tampoco había tiempo para hacer desaparecer por completo; por todo lo cual las fuerzas temporales del papa eran poco temidas en Italia. Vino por fin Alejandro VI y probó, como nunca lo había probado ningún pontífice, de cuánto era capaz un papa con fuerzas y dinero; pues tomando al duque Valentino por instrumento, y la llegada de los franceses como motivo, hizo todas esas cosas que he contado al hablar sobre las actividades del duque.

Y aunque su propósito no fue engrandecer a la Iglesia, sino al duque, no es menos cierto que lo que realizó redundó en beneficio de la Iglesia, la cual, después de su

muerte y de la del duque, fue heredera de sus fatigas. Lo sucedió el papa Julio, quien, con una Iglesia engrandecida y dueña de toda la Romaña, con los nobles romanos dispersos por las persecuciones de Alejandro, y abierto el camino para procurarse dinero, cosa que nunca había ocurrido antes de Alejandro, no sólo mantuvo las conquistas de su predecesor, sino que las acrecentó; y después de proponerse la adquisición de Bolonia, la ruina de los venecianos y la expulsión de los franceses de Italia. lo llevó a cabo con tanta más gloria cuando que lo hizo para engrandecer la Iglesia y no a ningún hombre. Dejó las facciones Orsini y Colonna en el mismo estado en que las encontró., y aunque ambas tuvieron jefes capaces de rebelarse, se quedaron quietas por dos razones: primero, por la grandeza de la Iglesia, que los atemorizaba, y después, por carecer de cardenales que perteneciesen a sus partidos, origen siempre de discordia entre ellos. Que de nuevo se repetirán toda vez que tengan cardenales que los representen, pues éstos fomentan dentro y fuera de Roma la creación de partidos que los nobles de una y otra familia se ven obligados a apoyar.

Por lo cual cabe decir que las disensiones y disputas entre los nobles son originadas por la ambición de los prelados. Ha hallado, pues, Su Santidad el papa León una Iglesia potentísima; y se puede esperar que así como aquéllos la hicieron grande por las armas, éste la hará aún más poderosa y venerable por su bondad y sus mil otras virtudes.

Capítulo XII

DE LAS DISTINTAS CLASES DE MILICIAS Y DE LOS SOLDADOS MERCENARIOS

Después de haber discurrido detalladamente sobre la naturaleza de los principados de los cuales me había propuesto tratar, y de haber señalado en parte

las causas de su prosperidad o ruina y los medios con que muchos quisieron adquirirlos y conservarlos, réstame ahora hablar de las formas de ataque y defensa que pueden ser necesarias en cada uno de los Estados a que me he referido.

Ya he explicado antes cómo es preciso que un príncipe eche los cimientos de su poder, porque, de lo contrario, fracasaría inevitablemente. Y los cimientos indispensables a todos los Estados, nuevos, antiguos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas tropas; y come aquéllas nada pueden donde faltan éstas, y come allí donde hay buenas tropas por fuerza ha de haber buenas leyes, pasaré por alto las leyes y hablaré de las tropas.

Digo, pues, que las tropas con que un príncipe defiende sus Estados son propios, mercenarios, auxiliares o mixtos. Las mercenarias y auxiliares son inútiles y peligrosas; y el príncipe cuyo gobierno descansa en soldados mercenarios no estará nunca seguro ni tranquilo, porque están desunidos, porque son ambiciosos, desleales, valientes entre los amigos, pero cobardes cuando se encuentran frente a los enemigos; porque no tienen disciplina, como tienen temor de Dios ni buena fe con los hombres; de modo que no se difiere la ruina sino mientras se difiere la ruptura; y ya durante la paz despojan a su príncipe tanto como los enemigos durante la guerra, pues no tienen otro amor ni otro motivo que los lleve a la batalla que la paga del príncipe, la cual, por otra parte, no es suficiente para que deseen morir por él.

Quieren ser sus soldados mientras el príncipe no hace la guerra; pero en cuanto la guerra sobreviene, o huyen o piden la baja. Poco me costaría probar esto, pues la ruina actual de Italia no ha sido causada sino por la confianza depositada durante muchos años en las tropas mercenarias, que hicieron al principio, y gracias a ciertos jefes, algunos progresos que les dieron fama de bravas; pero que demostraron lo que valían en cuanto aparecieron a la vista ejércitos extranjeros.

De tal suerte que Carlos, rey de Francia, se apoderó de Italia con un trozo de tiza. Y los que afirman que la culpa la tenían nuestros pecados, decían la verdad, aunque no se trataba de los pecados que imaginaban, sino de los que he expuesto. Y como estos pecados los cometieron los príncipes, sobre ellos recayó el castigo.

Quiero dejar mejor demostrada la ineficacia de estos ejércitos. Los capitanes mercenarios o son hombres de mérito o no lo son; no se puede confiar en ellos si lo son porque aspirarán siempre a forjar su propia grandeza, ya tratando de someter al príncipe su señor, ya tratando de oprimir a otros al margen de los designios del príncipe; y mucho menos si no lo son, pues con toda seguridad llevarán al príncipe a la ruina. Y a quien objetara que esto podría hacerlo cualquiera, mercenario o no, replicaría con lo siguiente: que un principado o una república deben tener sus milicias propias; que, en un principado el príncipe debe dirigir las milicias en persona y hacer el oficio de capitán; y en las repúblicas, un ciudadano; y si el ciudadano nombrado no es apto, se lo debe cambiar; y si es capaz para el puesto, sujetarlo por medio de leyes. La experiencia enseña que sólo los príncipes y repúblicas armadas pueden hacer grandes progresos, y que las armas mercenarias sólo acarrearán daños. Y es más difícil que un ciudadano someta a una república que está armada con armas propias que una armada con armas extranjeras.

Roma y Esparta se conservaron libres durante muchos siglos porque estaban armadas. Los suizos son muy libres porque disponen de armas propias. De las armas mercenarias de la antigüedad son un ejemplo los cartagineses, los cuales estuvieron a punto de ser sometidos por sus tropas mercenarias, después de la primera guerra con los romanos, a pesar de que los cartagineses tenían por jefes a sus mismos conciudadanos. Filipo de Macedonia, nombrado capitán de los tebanos a la muerte de Epaminondas, les quitó la libertad después de la victoria. Los milaneses, muerto el duque Felipe, tomaron a sueldo a Francisco Sforza para

combatir a los venecianos; y Sforza venció al enemigo en Caravaggio y se alió después con él para sojuzgar a los milaneses, sus amos. El padre de Francisco Sforza, estando al servicio de la reina Juana de Nápoles, la abandonó inesperadamente; y ella, al quedar sin tropas que la defendiesen, se vio obligada, para no perder el reino, a entregarse en manos del rey de Aragón. Y si los florentinos y venecianos extendieron sus dominios gracias a esas milicias, y si sus capitanes los defendieron en vez de someterlos, se debe exclusivamente a la suerte; porque de aquellos capitales a los que podían temer, unos no vencieron nunca, otros encontraron oposición y los últimos orientaron sus ambiciones hacia otra parte. En el número de los primeros se contó Juan Aucut, cuya fidelidad mal podía conocerse cuando nunca obtuvo una victoria., pero nadie dejará de reconocer que, si hubiese triunfado, quedaban los florentinos librados a su discreción. Francisco Sforza tuvo siempre por adversario a los Bracceschi, y se vigilaron mutuamente; al fin, Francisco volvió sus miras hacia la Lombardía, y Braccio hacia la Iglesia y el reino de Nápoles.

Pero atendamos a lo que ha sucedido hace poco tiempo. Los florentinos nombraron capitán de sus milicias a Pablo Vitelli, varón muy prudente que, de condición modesta, había llegado a adquirir gran fama. A haber tomado a Pisa, los florentinos se hubiesen visto obligados a sostenerlo, porque estaban perdidos si se pasaba a los enemigos, y si hubieran querido que se quedara, habrían debido obedecerle. Si se consideran los procedimientos de los venecianos, se verá que obraron con seguridad y gloria mientras hicieron la guerra con sus propios soldados, lo que sucedió antes que tentaran la suerte en tierra firme, cuando contaban con nobles y plebeyos que defendían lo suyo; pero bastó que empezaran a combatir en tierra firme para que dejaran aquella virtud y adoptaran las costumbres del resto de Italia. Al principio de sus empresas por tierra firme, nada tenían que temer de sus capitanes, así por lo reducido del Estado como por la gran reputación de que gozaban; pero cuando bajo Carmagnola el territorio se fue ensanchando, notaron el error en que habían caído.

Porque viendo que aquel hombre, cuya capacidad conocian después de haber derrotado al duque de Milán, hacia la guerra con tanta tibieza, comprendieron que ya nada podía esperarse de él, puesto que no lo quería; y dado que no podian licenciarlo, pues perdían lo que habian conquistado, no les quedaba otro recurso, para vivir seguros, que matarlo. Tuvieron luego por capitanes a Bartolomé de Bérghamo, a Roberto de San Severino, al conde de Pitigliano y a otros de quienes no tenian que temer las victorias, sino las derrotas, como les sucedió luego en Vaili, donde en un día perdieron lo que con tanto esfuerzo habían conquistado en ochocientos años. Porque estas milicias, o traen lentas, tardías y mezquinas adquisiciones, o súbitas y fabulosas pérdidas

Y ya que estos ejemplos me han conducido a referirme a Italia, estudiemos la historia de las tropas mercenarias que durante tantos años la gobernaron, y remontámonos a los tiempos más antiguos, para que, vistos su origen y sus progresos, puedan corregirse mejor los errores. Es de saber que, en épocas no recientes, cuando el emperador empezó a ser arrojado de Italia y el poder temporal del papa acrecentarse, Italia se dividió en gran número de Estados; porque muchas de las grandes ciudades tomaron las armas contra sus señores, que, favorecidos antes por el emperador, las tenían avasalladas; y el papa, para beneficiarse, ayudó en cuanto pudo a esas rebeliones. De donde Italia pasó casi por entero a las manos de la Iglesia y de varias repúblicas -pues algunas de las ciudades habían nombrado príncipes a sus ciudadanos--; y como estos sacerdotes y estos ciudadanos no conocían el arte de la guerra, empezaron a tomar extranjeros a sueldo.

El primero que dio reputación a estas milicias fue Alberico de Conio, de la Romaña, a cuya escuela pertenecen, entre otros, Braccio y Sforza, que en sus tiempos fueron árbitros de Italia. Tras ellos vinieron todos los que hasta nuestros tiempos han dirigido esas tropas. Y el resultado de su virtud lo hallamos en esto:

que Italia fue recorrida libremente por Carlos, saqueada por Luis, violada por Fernando e insultada por los suizos. El método que estos capitanes siguieron para adquirir reputación fue primero el de quitarle importancia a la infantería. Y lo hicieron porque, no poseyendo tierras y teniendo que vivir de su industria, con pocos infantes no pedían imponerse y les era imposible alimentar a muchos, mientras que, con un número reducido de jinetes, se veían honrados sin que fuese un problema el proveer a su sustentación. Las cosas habían llegado a tal extremo, que en un ejército de veinte mil hombres no había dos mil infantes. Por otra parte, se habían ingeniado para ahorrarse y ahorrar a sus soldados la fatiga y el miedo con la consigna de no matar en las refriegas, sino tomar prisioneros, sin degollarlos. No asaltaban de noche las ciudades, ni los campesinos atacaban las tiendas; no levantaban empalizadas ni abrían fosos alrededor del campamento, ni vivían en él durante el invierno. Todas estas cosas, permitidas por sus códigos militares, las inventaron ellos, como he dicho, para evitarse fatigas y peligros. Y con ellas condujeron a Italia a la esclavitud y a la deshonra.

Capítulo XIV

DE LOS DEBERES DE UN PRINCIPE PARA CON LA MILICIA

Un príncipe no debe tener otro objeto ni pensamiento ni preocuparse de cosa alguna fuera del arte de la guerra y lo que a su orden y disciplina corresponde, pues es lo único que compete a quien manda. Y su virtud es tanta, que no sólo conserva en su puesto a los que han nacido príncipes, sino que muchas veces eleva a esta dignidad a hombres de condición modesta; mientras que, por el contrario ha, hecho perder el Estado a príncipes que han pensado más en las diversiones que en las armas. Pues la razón principal de la pérdida de un Estado se halla siempre en el olvido de este arte, en tanto que la condición primera para adquirirlo es la de ser experto en él.

Francisco Sforza, por medio de las armas, llegó a ser duque de Milán, de simple ciudadano que era; y sus hijos, por escapar a las incomodidades de las armas, de duques pasaron a ser simples ciudadanos. Aparte de otros males que trae, el estar desarmado hace despreciable, vergüenza que debe evitarse por lo que luego explicaré. Porque entre uno armado y otro desarmado no hay comparación posible, y no es razonable que quien esté armado obedezca de buen grado a quien no lo está, y que el príncipe desarmado se sienta seguro entre servidores armados, porque, desdeñoso uno y desconfiado el otro, no es posible que marchen de acuerdo. Por todo ello, un príncipe que, aparte de otras desgracias, no entienda de cosas militares, no puede ser estimado por sus soldados ni puede confiar en ellos.

En consecuencia, un príncipe jamás debe dejar de ocuparse del arte militar, y durante los tiempos de paz debe ejercitarse más que en los de guerra; lo cual puede hacer de dos modos: con la acción y con el estudio. En lo que atañe a la acción, debe, además de ejercitar y tener bien organizadas sus tropas, dedicarse constantemente a la caza con el doble objeto de acostumbrar el cuerpo a las fatigas y de conocer la naturaleza de los terrenos, la altitud de las montañas, la entrada de los valles, la situación de las llanuras, el curso de los ríos y la extensión de los pantanos. En esto último pondrá muchísima seriedad, pues tal estudio presta dos utilidades: primero, se aprende a conocer la región donde se vive y a defenderla mejor; después, en virtud del conocimiento práctico de una comarca, se hace más fácil el conocimiento de otra donde sea necesario actuar, porque las colinas, los valles, las llanuras, los ríos y los pantanos que hay, por ejemplo, en Toscana, tienen cierta similitud con los de las otras provincias, de manera que el conocimiento de los terrenos de una provincia sirve para el de las otras.

El príncipe que carezca de esta pericia carece de la primera cualidad que distingue a un capitán, pues tal condición es la que enseña a dar con el enemigo, a tomar los alojamientos, a conducir los ejércitos, a preparar un plan de batalla y a atacar con ventaja.

Filopémenes, príncipe de los aqueos, tenía, entre otros méritos que los historiadores le concedieron, el de que en los tiempos de paz no pensaba sino en las cosas que incumben a la guerra; y cuando iba de paseo por la campaña, a menudo se detenía y discurría así con los amigos “Si el enemigo estuviese en aquella colina y nosotros nos encontrásemos aquí con nuestro ejército, ¿de quién sería la ventaja? ¿Cómo podríamos ir a su encuentro, conservando el orden? Si quisiéramos retirarnos, ¿cómo deberíamos proceder? ¿Y cómo los perseguiríamos, si los que se retirasen fueran ellos?” Y les proponía, mientras caminaba, todos los casos que pueden presentársele a un ejército; escuchaba sus opiniones, emitía la suya y la justificaba. Y gracias a este continuo razonar, nunca, mientras guió sus ejércitos, pudo surgir accidente alguno para el que no tuviese remedio previsto.

En cuanto al ejercicio de la mente, el príncipe debe estudiar la Historia, examinar las acciones de los hombres ilustres, ver cómo se han conducido en la guerra, analizar el por qué de sus victorias y derrotas para evitar éstas y tratar de lograr aquéllas; y sobre todo hacer lo que han hecho en el pasado algunos hombres egregios que, tomando a los otros por modelos, tenían siempre presentes sus hechos más celebrados. Como se dice que Alejandro Magno hacia con Aquiles, César con Alejandro, Escipión con Ciro. Quien lea la vida de Ciro, escrita por Jenofonte, reconocerá en la vida de Escipión la gloria que le reportó el imitarlo, y cómo, en lo que se refiere a castidad, afabilidad, clemencia y liberalidad, Escipión se cibió por completo a lo que Jenofonte escribió de Ciro. Esta es la conducta que debe observar un príncipe prudente: no permanecer inactivo nunca en los tiempos

de paz, sino, por el contrario, hacer acopio de enseñanzas para valerse de ellas en la adversidad, a fin de que, si la fortuna cambia, lo halle preparado para reusarle.

Capítulo XV

DE AQUELLAS COSAS POR LAS CUALES LOS HOMBRES Y ESPECIALMENTE LOS PRINCIPES, SON ALABADOS O CENSURADOS

Queda ahora por analizar cómo debe comportarse un príncipe en el trato con súbditos y amigos. Y porque sé que muchos han escrito sobre el tema, me pregunto, al escribir ahora yo, si no seré tachado de presuntuoso, sobre todo al comprobar que en esta materia me aparto de sus opiniones. Pero siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse., pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad.

Dejando, pues, a un lado las fantasías, y preocupándonos sólo de las cosas reales, digo que todos los hombres, cuando se habla de ellos, y en particular los príncipes, por ocupar posiciones más elevadas, son juzgados por algunas de estas cualidades que les valen o censura o elogio. Uno es llamado pródigo, otro tacaño (y empleo un término toscano, porque “avaro”, en nuestra lengua, es también el que tiende a enriquecerse por medio de la rapiña, mientras que llamamos “tacaño” al que se abstiene demasiado de gastar lo suyo); uno es considerado dadivoso, otro rapaz; uno cruel, otro clemente; uno traidor, otro leal;

uno afeminado y pusilánime, otro decidido y animoso; uno humano, otro soberbio; uno lascivo, otro casto; uno sincero, otro astuto; uno duro, otro débil; uno grave, otro frívolo; uno religioso, otro incrédulo, y así sucesivamente.

Sé que no habría nadie que no opinase que sería cosa muy loable que, de entre todas las cualidades nombradas, un príncipe poseyese las que son consideradas buenas; pero como no es posible poseerlas todas, ni observarlas siempre, porque la naturaleza humana no lo consiente, le es preciso ser tan cuerdo que sepa evitar la vergüenza de aquellas que le significarían la pérdida del Estado, y, si puede, aun de las que no se lo harían perder; pero si no puede no debe preocuparse gran cosa, y mucho menos de incurrir en la infamia de vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el Estado, porque si consideramos esto con frialdad, hallaremos que, a veces, lo que parece virtud es causa de ruina, y lo que parece vicio sólo acaba por traer el bienestar y la seguridad.

Capítulo XVII

DE LA CRUELDAD Y LA CLEMENCIA; Y SI ES MEJOR SER AMADO QUE TEMIDO, O SER TEMIDO QUE AMADO

Paso a las otras cualidades ya cimentadas y declaro que todos los príncipes deben desear ser tenidos por clementes y no por crueles. Y, sin embargo, deben cuidarse de emplear mal esta clemencia, César Borgia era considerado cruel, pese a lo cual fue su crueldad la que impuso el orden en la Romaña, la que logró su unión y la que la volvió a la paz y a la fe. Que, si se examina bien, se verá que Borgia fue mucho más clemente que el pueblo florentino, que para evitar ser tachado de cruel, dejó destruir a Pistoya. Por lo tanto, un príncipe no debe preocuparse porque lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga por objeto el mantener unidos y fieles a los súbditos; porque con pocos castigos

ejemplares será más clemente que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan multiplicar los desórdenes, causas de matanzas y saqueos que perjudican a toda una población, mientras que las medidas extremas adoptadas por el príncipe sólo van en contra de uno. Y es sobre todo un príncipe nuevo el que no debe evitar los actos de crueldad, pues toda nueva dominación trae consigo infinidad de peligros. Así se explica que Virgilio ponga en boca de Dido:

Res dura et regni novitas me talia (cogunt

Moliri, et late fines custode tueri.

Sin embargo, debe ser cauto en el creer y el obrar, no tener miedo de sí mismo y proceder con moderación, prudencia y humanidad, de modo que una excesiva confianza no lo vuelva imprudente, y una desconfianza exagerada, intolerable.

Surge de esto una cuestión: si vale más ser amado que temido, o temido que amado. Nada mejor que ser ambas cosas a la vez; pero puesto que es difícil reunirlos y que siempre ha de faltar uno, declaro que es más seguro ser temido que amado. Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro. Mientras les haces bien, son completamente tuyos: te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, pues --- como antes expliqué ---ninguna necesidad tienes de ello; pero cuando la necesidad se presenta se rebelan. Y el príncipe que ha descansado por entero en su palabra va a la ruina al no haber tomado otras providencias; porque las amistades que se adquieren con el dinero y no con la altura y nobleza de alma son amistades merecidas, pero de las cuales no se dispone, y llegada la oportunidad no se las puede utilizar. Y los hombres tienen menos cuidado en ofender a uno que se haga amar que a uno que se haga temer; porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que no se pierde nunca. No obstante lo cual, el príncipe debe hacerse temer de modo que, si no se granjea el amor, evite el odio, pues no es imposible ser a la vez temido y no odiado; y para ello bastará que se abstenga de apoderarse de los bienes y de las mujeres de sus ciudadanos y súbditos, y que no

proceda contra la vida de alguien sino cuando hay justificación conveniente y motivo manifiesto; pero sobre todo abstenerse de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio. Luego, nunca faltan excusas para despojar a los demás de sus bienes, y el que empieza a vivir de la rapiña siempre encuentra pretextos para apoderarse de lo ajeno, y, por el contrario, para quitar la vida, son más raros y desaparecen con más rapidez.

Pero cuando el príncipe está al frente de sus ejércitos y tiene que gobernar a miles de soldados, es absolutamente necesario que no se preocupe si merece fama de cruel, porque sin esta fama jamás podrá tenerse ejército alguno unido y dispuesto a la lucha. Entre las infinitas cosas admirables de Aníbal se cita la de que, aunque contaba con un ejército grandísimo, formado por hombres de todas las razas a los que llevó a combatir en tierras extranjeras, jamás surgió discordia alguna entre ellos ni contra el príncipe, así en la mala como en la buena fortuna. Y esto no podía deberse sino a su crueldad inhumana, que, unida a sus muchas otras virtudes, lo hacía venerable y terrible en el concepto de los soldados; que, sin aquella, todas las demás no le habrían bastado para ganarse este respeto. Los historiadores poco reflexivos admiran, por una parte, semejante orden, y, por la otra, censuran su razón principal. Que si es verdad o no que las demás virtudes no le habrían bastado puede verse en Escipión ---hombre de condiciones poco comunes, no sólo dentro de su boca, sino dentro de toda la historia de la humanidad---, cuyos ejércitos se rebelaron en España. Lo cual se produjo por culpa de su excesiva clemencia, que había dado a sus soldados más licencia de la que a la disciplina militar convenía. Falta que Fabio Máximo le reprochó en el Senado, llamándolo corruptor de la milicia romana.

Los locrios, habiendo sido ultrajados por un enviado de Escipión, no fueron desagraviados por éste ni la insolencia del primero fue castigada naciendo todo de aquel su blando carácter. Y a tal extremo, que alguien que lo quiso justificar ante

el Senado dijo que pertenecía a la clase de hombres que saben mejor no equivocarse que enmendar las equivocaciones ajenas. Este carácter, con el tiempo habría acabado por empañar su fama y su honor, a haber llegado Escipión al mando absoluto; pero como estaba bajo las órdenes del Senado, no sólo quedó escondida esta mala cualidad suya, sino que se convirtió en su gloria.

Volviendo a la cuestión de ser amado o temido, concluyo que, como el amar depende de la voluntad de los hombres y el temer de la voluntad del príncipe, un príncipe prudente debe apoyarse en lo suyo y no en lo ajeno, pero, como he dicho, tratando siempre de evitar el odio.

Capítulo XVIII

DE QUE MODO LOS PRINCIPES

DEBEN CUMPLIR SUS PROMESAS

Nadie deja de comprender cuán digno de alabanza es el príncipe que cumple la palabra dada, que obra con rectitud y no con doblez; pero la experiencia nos demuestra, por lo que sucede en nuestros tiempos, que son precisamente los príncipes que han hecho menos caso de la fe jurada, envuelto a los demás con su astucia y reido de los que han confiado en su lealtad, los únicos que han realizado grandes empresas.

Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al centauro

Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra.

De manera que, ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el príncipe se transforma en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos. Hay, pues, que ser zorro para conocer las trampas y espantar a los lobos. Los que sólo se sirven de las cualidades del león demuestran poca experiencia. Por lo tanto, un príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer. Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero como son perversos, y no la observarían contigo, tampoco tú debes observarla con ellos. Nunca faltaron a un príncipe razones legítimas para disfrazar la inobservancia. Se podrían citar innumerables ejemplos modernos de tratados de paz y promesas vueltos inútiles por la infidelidad de los príncipes. Que el que mejor ha sabido ser zorro, ése ha triunfado. Pero hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Los hombres son tan simples y de tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

No quiero callar uno de los ejemplos contemporáneos. Alejandro VI nunca hizo ni pensó en otra cosa que en engañar a los hombres, y siempre halló oportunidad para hacerlo. Jamás hubo hombre que prometiese con mis desparpajo ni que hiciera tantos juramentos sin cumplir ninguno; y, sin embargo, los engaños siempre le salieron a pedir de boca, porque conocía bien esta parte del mundo.

No es preciso que un príncipe posea todas las virtudes citadas, pero es indispensable que aparente poseerlas. Y hasta me atreveré a decir esto: que el tenerlas y practicarlas siempre es perjudicial, y el aparentar tenerlas, útil. Está bien mostrarse piadoso, fiel, humano, recto y religioso, y asimismo serlo efectivamente;

pero se debe estar dispuesto a irse al otro extremo si ello fuera necesario. Y ha de tenerse presente que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas gracias a las cuales los hombres son considerados buenos, porque, a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión. Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal.

Por todo esto un príncipe debe tener muchísimo cuidado de que no le brote nunca de los labios algo que no esté empapado de las cinco virtudes citadas, y de que, al verlo y oirlo, parezca la clemencia, la fe, la rectitud y la religión mismas, sobre todo esta última. Pues los hombres, en general, juzgan más con los ojos que con las manos, porque todos pueden ver, pero pocos tocar. Todos ven lo que parecen ser, mas pocos saben lo que eres; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría, que se escuda detrás de la majestad del Estado. Y en las acciones de los hombres, y particularmente de los príncipes, donde no hay apelación posible, se atiende a los resultados. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse. Un príncipe de estos tiempos, a quien no es oportuno nombrar, jamás predica otra cosa que concordia y buena fe; y es enernigo acérrimo de ambas, ya que, si las hubiese observado, habría perdido más de una vez la fama y las tierras.

Capitulo XIX

DE QUE MODO DEBE EVITARSE

SER DESPRECIADO Y ODIADO

Como de entre las cualidades mencionadas ya hablé de las mis importantes, quiero ahora, bajo este título general, referirme brevemente a las otras. Trate el príncipe de huir de las cosas que lo hagan odioso o despreciable, y una vez logrado, habrá cumplido con su deber y no tendrá nada que temer de los otros vicios. Hace odioso, sobre todo, como ya he dicho antes, el ser expoliador y el apoderarse de los bienes y de las mujeres de los súbditos, de todo lo cual convendrá abstenerse.

Porque la mayoría de los hornbres, mientras no se ven privados de sus bienes y de su honor, viven contentos; y el príncipe queda libre para combatir la ambición de los menos que puede cortar fácilmente y de mil maneras distintas. Hace despreciable el ser considerado voluble, frívolo, afeminado, pusilánime e irresoluto, defectos de los cuales debe alejarse como una nave de un escollo, e ingeniarse para que en sus actos se reconozca grandeza, valentía, seriedad y fuerza. Y con respecto a los asuntos privados de los súbditos, debe procurar que sus fallos sean irrevocables y empeñarse en adquirir tal autoridad que nadie piense en engañarlo ni envolverlo con intrigas.

El príncipe que conquista semejante autoridad es siempre respetado, pues difícilmente se conspira contra quien, por ser respetado, tiene necesariamente ser bueno y querido por los suyos. Y un príncipe debe temer dos cosas: en el interior, que se le subleven los súbditos; en el exterior, que le ataquen. Las potencias extranjeras. De éstas se, defenderá con buenas armas y buenas alianzas, y siempre tendrá buenas alianzas el que tenga buenas armas, así como siempre en el interior estarán seguras las cosas cuando lo estén on el exterior, a menos que no hubiesen sido previamente perturbadas por una conspiración. Y aun cuando los enemigos de afuera amenazasen, si ha vivido como he aconsejado y no pierda la presencia de espíritu resistirá todos los ataques, como he aconsejado que hizo el espartano Nabis.

En lo que se refiere a los súbditos, y a pesar de que no exista amenaza extranjera alguna, ha de cuidar que no conspiren secretamente; pero de este peligro puede asegurarse evitando que lo odien o lo desprecien y, como ya antes he repetido, empeñándose por todos los medios en tener satisfecho al pueblo. Porque el no ser odiado por el pueblo es uno de los remedios más eficaces de que dispone un príncipe contra las conjuraciones.

El conspirador siempre cree que el pueblo quedará contento con la muerte del príncipe, y jamás, si sospecha que se producirá el efecto contrario, se decide a tomar semejante partido, pues son infinitos los peligros que corre el que conspira. La experiencia nos demuestra que hubo muchísimas conspiraciones y que muy pocas tuvieron éxito. Porque el que conspira no puede obrar solo ni buscar la complicidad de los que no cree descontentos; y no hay descontento que no se regocije en cuanto le hayas confesado tus propósitos, porque de la revelación de tu secreto puede esperar toda clase de beneficios; es preciso que, sea muy amigo tuyo o enconado enemigo del príncipe para que, al hallar en una parte ganancias seguras y en la otra dudosas y llenas de peligro, te sea, leal.

Y para reducir el problema a, sus últimos términos, declaro que de parte del conspirador sólo hay celos, sospechas y temor al castigo, mientras que el príncipe cuenta con la majestad del principado, con las leyes y con la ayuda de los amigos, de tal manera que, si se ha granjeado la simpatía popular, es imposible que haya alguien que sea tan temerario como para conspirar. Pues si un conspirador está por lo común rodeado de peligros antes de consumir el hecho, lo estará aún más después de ejecutarlo, porque no encontrará amparo en ninguna parte.

Sobre este particular podrían citarse innumerables ejemplos; pero me daré por satisfecho con mencionar uno que pertenece a la época de nuestros padres. Micer Aníbal Bentivoglio, abuelo del actual micer Aníbal, que era príncipe de Bolonia, fue asesinado por los Canneschi, que se había conjurado contra él, no quedando de los suyos más que micer Juan, que era una criatura. Inmediatamente después de semejante crimen se sublevó el pueblo y exterminó a todos los Canneschi. Esto nace de la simpatía popular que la casa de los Bentivoglio tenía en aquellos tiempos, y que fue tan grande que, no quedando de ella nadie en Bolonia que pudiese, muerto Aníbal, regir el Estado, y habiendo inicios de que en Florencia existía un descendiente de los Bentivoglio, que se consideraba hasta entonces hijo de cerrajero, vinieron los boloñeses en su busca a Florencia y le entregaron el gobierno de aquella ciudad la que fue gobernada por él hasta que micer Juan hubo llegado a una edad adecuada para asumir el mando.

Llego, pues, a la conclusión de que un príncipe, cuando es apreciado por el pueblo, debe cuidarse muy poco de las conspiraciones; pero que debe temer todo y a todos cuando lo tienen por enemigo y es aborrecido por él. Los Estados bien organizados y los príncipes sabios siempre han procurado no exasperar a los nobles y, a la vez, tener satisfecho y contento al pueblo. Es éste uno de los puntos a que más debe atender un príncipe.

En la actualidad, entre los reinos bien organizados, cabe nombrar el de Francia, que cuenta con muchas instituciones buenas que están al servicio de la libertad y de la seguridad del rey, de las cuales la primera es el Parlamento. Como el que organizó este reino conocía, por una parte, la ambición y la violencia de los poderosos y la necesidad de tenerlos como de una brida para corregirlos y, por la otra, el odio a los nobles que el temor hacía nacer en el pueblo ---temor que había que hacer desaparecer---, dispuso que no fuese cuidado exclusivo del rey esa tarea, para evitarle los inconvenientes que tendría con los nobles si favorecía al pueblo y los que tendría con el pueblo si favorecía a los nobles. Creó entonces un

tercer poder que, sin responsabilidades para el rey, castigase a los nobles y beneficiase al pueblo. No podía tomarse medida mejor ni más juiciosa, ni que tanto proveyese a la seguridad del rey y del reino. De donde puede extraerse esta consecuencia digna de mención: que los príncipes deben encomendar a los demás las tareas gravosas y reservarse las agradables. Y vuelvo a repetir que un príncipe debe estimar a los nobles, pero sin hacerse odiar por el pueblo.

Acaso podrá parecer a muchos que el ejemplo de la vida y muerte de ciertos emperadores romanos contradice mis opiniones, porque hubo quienes, a pesar de haberse conducido siempre virtuosamente y de poseer grandes cualidades, perdieron el imperio o, peor aún, fueron asesinados por sus mismos súbditos, conjurados en su contra. Para contestar a estas objeciones examinaré el comportamiento de algunos emperadores y demostraré que las causas de su ruina no difieren de las que he expuesto, y mientras tanto, recordaré los hechos más salientes de la Historia de aquellos tiempos.

Me limitaré a tomar a los emperadores que se sucedieron desde Marco *el Filósofo* hasta Maximino: Marco, su hijo Cómodo, Pertinax, Juliano, Severo, su hijo Antonio Caracalla, Macrino, Heliogábalo, Alejandro y Maximino. Pero antes conviene hacer notar que, mientras los príncipes de hoy sólo tienen que luchar contra la ambición de los nobles y la violencia de los pueblos, los emperadores romanos tenían que hacer frente a una tercera dificultad: la codicia y la crueldad de sus soldados, motivo de la ruina de muchos. Porque era difícil dejar a la vez satisfechos a los soldados y al pueblo, pues en tanto que el pueblo amaba la paz y a los príncipes sosegados, las tropas preferían a los príncipes belicosos, violentos, crueles y rapaces, y mucho más si lo eran contra el pueblo, ya que así duplicaban la ganancia y tenían ocasión de deshogar su codicia y su perversidad. Esto explica por qué los emperadores que carecían de autoridad suficiente para contener a unos y a los otros siempre fracasaban; y explica también por qué la mayoría, y sobre todo los que subían al trono por herencia, una vez conocida la imposibilidad

de dejar satisfechas a ambas partes, se decidían por los soldados, sin importarles pisotear al pueblo. Era el partido lógico: cuando el príncipe no puede evitar ser odiado por una de las dos partes, debe inclinarse hacia el grupo más numeroso, y cuando esto no es posible, inclinarse hacia el más fuerte.

De ahí que los emperadores -que al serlo por razones ajenas al derecho tenían necesidad de apoyos extraordinarios- buscasen contentar a los soldados antes que al pueblo; lo cual, sin embargo, podía resultarles ventajoso o no según que supiesen o no ganarse y conservar su respeto. Por tales motivos, Marco, Pertinax y Alejandro, a pesar de su vida moderada, a pesar de ser amantes de la justicia, enemigos de la crueldad, humanitarios y benévolos, tuvieron todos, salvo Marco, triste fin. Y Marco vivió y murió amado gracias a que llegó al trono por derecho de herencia, sin debérselo al pueblo ni a los soldados., y a que, como estaba adornado de muchas virtudes que lo hacían venerable, tuvo siempre, mientras vivió, sometido a unos y a otros a su voluntad, y nunca fue odiado ni despreciado. Pero Pertinax fue hecho emperador contra el parecer de los soldados, que, acostumbrados a vivir en la mayor licencia bajo Cómodo, no podían tolerar la vida virtuosa que aquél pretendía imponerles; y por esto fue odiado. Y como al odio se agregó al desprecio que inspiraba su vejez, pereció en los comienzos mismos de su reinado.

Y aquí se debe señalar que el odio se gana tanto con las buenas acciones como con las perversas, por cuyo motivo, como dije antes, un príncipe que quiere conservar el poder es a menudo forzado a no ser bueno, porque cuando aquel grupo, ya sea pueblo, soldados o nobles, del que tú juzgas tener necesidad para mantenerte, está corrompido, te conviene seguir su capricho para satisfacerlo, pues entonces las buenas acciones serían tus enemigas.

Detengámonos ahora en Alejandro, hombre de tanta bondad que, entre los elogios que se le tributaron, figura el de que en catorce años que reinó no hizo matar a

nadie sin juicio previo; pero su fama de persona débil y que se dejaba gobernar por su madre le acarreó el desprecio de los soldados, que se sublevaron y lo mataron.

Por el contrario, Cómodo, Severo, Antonio Caracalla y Maximino fueron ejemplos de crueldad y despotismo llevados al extremo. Para congraciarse con los soldados, no ahorraron ultrajes al pueblo. Y todos, a excepción de Severo, acabaron mal. Severo, aunque oprimió al pueblo, pudo reinar felizmente en mérito al apoyo de los soldados y a sus grandes cualidades, que lo hacían tan admirable a los ojos del pueblo y del ejército que éste quedaba reverente y satisfecho, y aquél, atemorizado y estupefacto. Y como sus acciones fueron notables para un príncipe nuevo, quiero explicar brevemente lo bien que supo proceder como zorro y como león, cuyas cualidades, como ya he dicho, deben ser imitadas por todos los príncipes.

Enterado de que el emperador Juliano era un cobarde, Severo convenció al ejército que estaba bajo su mando en Esclavonia de que era necesario ir a Roma para vengar la muerte de Pertinax, a quien los pretorianos habían asesinado. Y con este pretexto, sin dar a conocer sus aspiraciones al imperio, condujo al ejército contra Roma y estuvo en Italia antes que se hubiese tenido noticia de su partida. Una vez en Roma, dio muerte a Juliano; y el Senado, lleno de espanto, lo eligió emperador. Pero para adueñarse del Estado quedaban aún a Severo dos dificultades. La primera en Oriente, donde Níger, jefe de los ejércitos asiáticos, se había hecho proclamar emperador; la segunda en Occidente, donde se hallaba Albino, quien también tenía pretensiones al imperio.

Y como juzgaba peligroso declararse a la vez enemigo de los dos, resolvió atacar a Níger y engañar a Albino, para lo cual escribió a éste que, elegido emperador por el Senado, quería compartir el trono con él; le mandó el título de César y, por acuerdo del Senado, lo convirtió en su colega, distinción que Albino aceptó sin

vacilar. Pero una vez que hubo vencido y muerto a Níger, y pacificadas las cosas en Oriente, volvió a Roma y se quejó al Senado de que Albino, olvidándose de los beneficios que le debía, había tratado vilmente de matarlo, por lo cual era preciso que castigara su ingratitud. Fue entonces a buscarlo a las Galias y le quitó la vida y el Estado.

Quien examine, pues, detenidamente las acciones de Severo, verá que fue un feroz león y un zorro muy astuto, y advertirá que todos le temieron y respetaron y que el ejército no lo odió; y no se asombrará de que él, príncipe nuevo, haya podido ser amo de un imperio tan vasto, porque su ilimitada autoridad lo protegió siempre del odio que sus depredaciones podían haber hecho nacer en el pueblo.

Pero Antonino, su hijo, también fue hombre, de cualidades que lo hacían admirable en el concepto del pueblo y grato en el de los soldados. Varón de genio guerrero, durísimo a la fatiga, enemigo de la molición y de los placeres de la mesa, no podía menos de ser querido por todos los soldados. Sin embargo, su ferocidad era tan grande e inaudita que, después de innumerables asesinatos aislados, exterminó a gran parte del pueblo de Roma y a todo el de Alejandría. Por este motivo se hizo odioso a todo el mundo, empezó a ser temido por los mismos que lo rodeaban y a la postre fue muerto por un centurión en presencia de todo el ejército. Conviene notar al respecto no está en manos de ningún príncipe evitar esta clase de atentados, producto de la firme decisión de un hombre de carácter, porque al que no le importa morir no le asusta quitar la vida a otro., pero no los tema el príncipe, pues son rarísimos, y preocúpese, en cambio, por no inferir ofensas graves a nadie que esté junto a él para el servicio del Estado. Es lo que no hizo Antonino, ya que, a pesar de haber asesinado en forma ignominiosa a un hermano del centurión, y de amenazar a éste diariamente con lo mismo, lo conservaba en su guardia particular: tranquilidad temeraria que tenía que traerle la muerte, y se la trajo.

Pasemos a Cómodo, a quien, por ser hijo de Marco y haber recibido el imperio en herencia, fácil le hubiera sido conservarlo, dado que con sólo seguir las huellas de su padre hubiese tenido satisfecho a pueblo y ejército. Pero fue un hombre cruel y brutal que, para desahogar su ansia de rapiña contra el pueblo, trató de captarse la benevolencia de las tropas permitiéndoles toda clase de licencias; por otra parte, olvidado de la dignidad que investía, bajo muchas veces a la arena para combatir con los gladiadores y cometió vilezas incompatibles con la majestad imperial, con lo cual se acarrió el desprecio de los soldados. De modo que, odiado por un grupo y aborrecido por el otro, fue asesinado a consecuencia de una conspiración.

Nos quedan por examinar las cualidades de Maximino. Fastidiadas las tropas por la inactividad de Alejandro, de quien ya he hablado, elevaron al imperio, una vez muerto éste, a Maximiano, hombre de espíritu extraordinariamente belicoso, que no se conservó en el poder mucho tiempo porque hubo dos cosas que lo hicieron odioso y despreciable: la primera, su baja condición, pues nadie ignoraba que había sido pastor en Tracia, y esto producía universal disgusto; la otra, su fama de sanguinario; había diferido su marcha a Roma para tomar posesión del mando, y en el intervalo, había cometido, en Roma y en todas partes del imperio, por intermedio de sus prefectos, un sinfín de depredaciones. Menospreciado por la bajeza de su origen y odiado por el temor a su ferocidad, era natural que todo el mundo se sintiese inquieto y, en consecuencia, que el Africa se rebelase y que el Senado y luego el pueblo de Roma y toda Italia conspirasen contra él. Su propio ejército, mientras sitiaba a Aquilea sin poder tomarla, cansado de sus crueldades y temiéndolo menos al verlo rodeado de tantos enemigos, se plegó al movimiento y lo mató.

No quiero referirme a Heliogábalo, Macrino y Juliano. que, por ser harto despreciables, tuvieron pronto fin, y atenderé a las conclusiones de este discurso. Los príncipes actuales no se enueñan ante la dificultad de tener que satisfacer

en forma desmedida a los soldados; pues aunque haya que tratarlos con consideración, el caso es menos grave dado que estos príncipes no tienen ejércitos propios, vinculados estrechamente con los gobiernos y las administraciones provinciales, como estaban los ejércitos del Imperio Romano. Y si entonces había que inclinarse a satisfacer a los soldados antes que al pueblo, se explica, porque los soldados eran más poderosos que el pueblo; mientras que ahora todos los príncipes, salvo el Turco y el Sultán, tienen que satisfacer antes al pueblo que a los soldados, porque aquél puede más que éstos. Excepto al Turco, que, por estar siempre rodeado por doce mil infantes y quince mil jinetes, de los cuales dependen la seguridad y la fuerza del reino, necesita posponer toda otra preocupación a la de conservar la amistad de las tropas.

Del mismo modo, conviene que el Sultán, cuyo reino está por completo en manos del ejército, conserve las simpatías de éste sin tener consideraciones para con el pueblo. Y adviértase que este Estado del Sultán es muy distinto de todos los principados y sólo parecido al pontificado cristiano, al que no puede llamársele principado hereditario ni principado nuevo, porque no son los hijos del príncipe viejo los herederos y futuros príncipes, sino el elegido para ese puesto por los que tienen autoridad.. Y como se trata de una institución antigua, no le corresponde el nombre de principado nuevo, aparte de que no se encuentran en él los obstáculos que existen en los nuevos, pues si bien el príncipe es nuevo, la constitución del Estado es antigua y el gobernante recibido como quien lo es por derecho hereditario.

Pero volvamos a nuestro asunto. Cualquiera que meditase este discurso hallaría que la causa de la ruina de los emperadores citados ha sido el odio o el desprecio, y descubriría a qué se debe que, mientras parte de ellos procedieron de un modo y parte de otro, en ambos modos hubo dichosos y desgraciados. Pertinax y Alejandro fracasaron.porque, siendo príncipes nuevos, quisieron imitar a Marco, que había llegado al imperio por derecho de sucesión; y lo mismo le sucedió a

Caracalla, Cómodo y Maximino al intentar seguir las huellas de Severo cuando carecían de sus cualidades. Se concluye de esto que un príncipe nuevo en un principado nuevo no puede imitar la conducta de Marco ni tampoco seguir los pasos de Severo, sino que debe tomar de éste las cualidades necesarias para fundar un Estado, y, una vez establecido y firme, las cualidades de aquél que mejor tiendan a conservarlo.

Consideradas, pues, estas cosas, elogiaré tanto a quien construya fortalezas como a quien no las construya, pero censuraré a todo el que, confiando en las fortalezas, tenga en poco el ser odiado por el pueblo.

Capítulo XXI

COMO DEBE COMPORTARSE UN PRINCIPE PARA SER ESTIMADO

Nada hace tan estimable a un príncipe como las grandes empresas y el ejemplo de raras virtudes. Prueba de ello es Fernando de Aragón, actual rey de España, a quien casi puede llamarse príncipe nuevo, pues de rey sin importancia se ha convertido en el primer monarca de la cristiandad. Sus obras, como puede comprobarlo quien las examine, han sido todas grandes, y algunas extraordinarias. En los comienzos de su reinado tomó por asalto a Granada, punto de partida de sus conquistas. Hizo la guerra cuando estaba en paz con los vecinos, y, sabiendo que nadie se opondría, distrajo con ella la atención de los nobles de Castilla, que, pensando en esa guerra, no pensaban en cambios políticos, y por este medio adquirió autoridad y reputación sobre ellos y sin que ellos se diesen cuenta.

Con dinero del pueblo y de la Iglesia pudo mantener sus ejércitos, a los que templó en aquella larga guerra y que tanto lo honraron después. Más tarde, para poder iniciar empresas de mayor envergadura, se entregó, sirviéndose siempre de la iglesia, a una piadosa persecución y despojó y expulsó de su reino a los

“marranos”. No puede haber ejemplo más admirable y maravilloso. Con el mismo pretexto invadió el Africa, llevó a cabo la campaña de Italia y últimamente atacó a Francia, porque siempre meditó y realizó hazañas extraordinarias que provocaron el constante estupor de los súbditos y mantuvieron su pensamiento ocupado por entero en el éxito de sus aventuras. Y estas acciones tuyas nacieron de tal modo una tras otra que no dio tiempo a los hombres para poder preparar con tranquilidad algo en su perjuicio.

También concurre en beneficio del príncipe el hallar medidas sorprendentes en lo que se refiere a la administración, como se cuenta que las hallaba Bernabó de Milán. Y cuando cualquier súbdito hace algo notable, bueno o malo, en la vida civil, hay que descubrir un modo de recompensarlo o castigarlo que dé amplio tema de conversación a la gente. Y, por encima de todo, el príncipe debe ingeniarse por parecer grande e ilustre en cada uno de sus actos.

Asimismo se estima al príncipe capaz de ser amigo o enemigo franco, es decir, al que, sin temores de ninguna índole, sabe declararse abiertamente en favor de uno y en contra de otro. El abrazar un partido es siempre más conveniente que el permanecer neutral. Porque si dos vecinos poderosos se declaran la guerra, el príncipe puede encontrarse en uno de esos casos: que, por ser adversarios fuertes, tenga que temer a cualquier cosa de los dos que gane la guerra, o que no; en uno o en otro caso siempre le será más útil decidirse por una de las partes y hacer la guerra. Pues, en el primer caso, si no se define, será presa del vencedor, con placer y satisfacción del vencido; y no hallará compasión en aquél ni asilo en éste, porque el que vence no quiere amigos sospechosos y que no le ayuden en la adversidad, y el que pierde no puede ofrecer ayuda a quien no quiso empuñar las armas y arriesgarse en su favor.

Antíoco, llamado a Grecia por los etolios para arrojar de allí a los romanos, mandó embajadores a los acayos, que eran amigos de los romanos, para convencerlos

de que permaneciesen neutrales. Los romanos por el contrario, les pedían que tomaran armas a su favor. Se debatió el asunto en el consejo de los acayos, y cuando el enviado de Antíoco solicitó neutralidad, el representante romano replicó *“Quod autem isti dicunt non interponendi vos bello, nihil magis alienum rebus vestris est, sine gratia, sine dignitate, praemium victoris eritis”*.

Y siempre verás que aquel que no es tu amigo te exigirá la neutralidad, y aquel que es amigo tuyo te exigirá que demuestres tus sentimientos con las armas. Los príncipes irresolutos, para evitar los peligros presentes, siguen la más de las veces el camino de la neutralidad, y las más de las veces fracasan. Pero cuando el príncipe se declara valientemente por una de las partes, si triunfa aquella a la que se une, aunque sea poderosa y él quede a su discreción, estarán unidos por un vínculo de reconocimiento y de afecto; y los hombres nunca son tan malvados que dando prueba de tamaña ingratitud, lo sojuzguen. Al margen de esto, las victorias nunca son tan decisivas como para que el vencedor no tenga que guardar algún miramiento, sobre todo con respecto a la justicia. Y si el aliado pierde, el príncipe será amparado, ayudado por él en la medida de lo posible y se hará compañero de una fortuna que puede resurgir. En el segundo caso, cuando los que combaten entre sí no pueden inspirar ningún temor, mayor es, la necesidad de definirse, pues no hacerlo significa la ruina de uno de ellos, al que el príncipe, si fuese prudente, debería salvar, porque si vence queda a su discreción, y es imposible que con su ayuda no venza.

Conviene advertir que un príncipe nunca debe aliarse con otro más poderoso para atacar a terceros, sino, de acuerdo con lo dicho, cuando las circunstancias lo obligan, porque si veciera queda en su poder, y los príncipes deben hacer lo posible por no quedar a disposición de otros. Los venecianos, que, pudiendo abstenerse de intervenir, se aliaron con los franceses contra el duque de Milán, labraron su propia ruina. Pero cuando no se puede evitar, como sucedió a los florentinos en oportunidad del ataque de los ejércitos del papa y de España contra

la Lombardía, entonces, y por las mismas razones expuestas, el príncipe debe someterse a los acontecimientos. Y que no se crea que los Estados pueden inclinarse siempre por partidos seguros; por el contrario, piénsese que todos son dudosos; porque acontece en el orden de las cosas que, cuando se quiere evitar un inconveniente, se incurre en otro. Pero la prudencia estriba en saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y aceptar el menos malo por bueno.

El príncipe también se mostrará amante de la virtud y honrará a los que se distinguen en las artes. Asimismo, dará seguridades a los ciudadanos para que puedan dedicarse tranquilamente a sus profesiones, al comercio, a la agricultura y a cualquier otra actividad; y que unos no se abstengan de embellecer sus posesiones por temor a que se las quiten, y otros de abrir una tienda por miedo a los impuestos. Lejos de esto, instituirá premios para recompensar a quienes lo hagan y a quienes traten, por cualquier medio, de engrandecer la ciudad o el Estado. Todas las ciudades están divididas en gremios o corporaciones a las cuales conviene que el príncipe conceda su atención. Reúnanse de vez en vez con ellos y dé pruebas de sencillez y generosidad, sin olvidarse, no obstante, de la dignidad que inviste, que no debe faltarle en, ninguna ocasión.

Capítulo XXII

DE LOS SECRETARIOS DEL PRINCIPE

No es punto carente de importancia la elección de los ministros, que será buena o mala según la cordura del príncipe. La primera opinión que se tiene del juicio de un príncipe se funda en los hombres que lo rodean: si son capaces y fieles, podrá reputárselo por sabio, pues supo hallarlos capaces y mantenerlos fieles; pero cuando no lo son, no podrá considerarse prudente a un príncipe que el primer error que comete lo comete en esta elección.

No había nadie que, al saber que Antonio da Venafro era ministro de Pandolfo Petrucci, príncipe de Siena, no juzgase hombre muy inteligente a Pandolfo por tener por ministro a quien tenía. Pues hay tres clases de cerebros: el primero discierne por sí; el segundo entiende lo que los otros disciernen, y el terecro no discierne ni entiende lo que los otros disciernen. El primero es excelente, el segundo bueno y el tercero inútil. Era, pues, absolutamente indispensable que, si Pandolfo no se hallaba en el primer caso, se hallase en el segundo. Porque con tal que un príncipe tenga el suficiente discernimiento para darse cuenta de lo bueno o malo que hace y dice, reconocerá, aunque de por sí no las descubra, cuáles son las obras buenas y cuáles las malas de un ministro, y podrá corregir éstas y elogiar las otras; y el ministro, que no podrá confiar en engañarlo, se conservará honesto y fiel.

Para conocer a un ministro hay un modo que no falla nunca. Cuando se ve que un ministro piensa más en él que en uno y que en todo no busca sino su provecho, estamos en presencia de un ministro que nunca será bueno y en quien el príncipe nunca podrá confiar. Porque el que tiene en sus manos el Estado de otro jamás debe pensar en sí mismo, sino en el príncipe, y no recordarle sino las cosas que pertenezcan a él. Por su parte, el príncipe, para mantenerlo constante en su fidelidad, debe pensar en el ministro. Debe honrarlo, enriquecerlo y colmarlo de cargos, de manera que comprenda que no puede estar sin él, y que los muchos honores no le hagan desear más honores, las muchas riquezas no le hagan ansiar más riquezas y los muchos cargos le hagan temer los cambios políticos. Cuando los ministros, y los príncipes con respecto a los ministros, proceden así, pueden confiar unos en otros; pero cuando proceden de otro modo, las consecuencias son perjudiciales tanto para unos como para otros.

Capítulo XXIII

COMO HUIR DE LOS ADULADORES

No quiero pasar por alto un asunto importante, y es la falta en que con facilidad caen los príncipes si no son muy prudentes o no saben elegir bien. Me refiero a los aduladores, que abundan en todas las cortes. Porque los hombres se complacen tanto en sus propias obras, de tal modo se engañan, que no atinan a defenderse de aquella calamidad; y cuando quieren defenderse, se exponen al peligro de hacerse despreciables. Pues no hay otra manera de evitar la adulación que el hacer comprender a los hombres que no ofenden al decir la verdad; y resulta que, cuando todos pueden decir la verdad, faltan al respeto. Por lo tanto, un príncipe prudente debe preferir un tercer modo: rodearse de los hombres de buen juicio de su Estado, únicos a los que dará libertad para decirle la verdad, aunque en las cosas sobre las cuales sean interrogados y sólo en ellas. Pero debe interrogarlos sobre todos los tópicos, escuchar sus opiniones con paciencia y después resolver por sí y a su albedrío. Y con estos consejeros comportarse de tal manera que nadie ignore que será tanto más estimado cuanto más libremente hable. Fuera de ellos, no escuchar a ningún otro, poner en seguida en práctica lo resuelto y ser obstinado en su cumplimiento. Quien no procede así se pierde por culpa de los aduladores o, si cambia a menudo de parecer, es tenido en menos.

Quiero a este propósito citar un ejemplo moderno, Fray Lucas [Rinaldi], embajador ante el actual emperador Maximiliano, decía, hablando de Su Majestad, que no pedía consejos a nadie y que, sin embargo, nunca hacía lo que quería. Y esto precisamente por proceder en forma contraria a la aconsejada. Porque el emperador es un hombre reservado que no comunica a nadie sus pensamientos ni pide pareceres; pero como, al querer ponerlos en práctica, empiezan a conocerse y descubriese, y los que los rodean opinan en contra, fácilmente desiste de ellos. De donde resulta que lo que hace hoy lo deshace mañana, que no se entiende nunca lo que desea o intenta hacer y que no se puede confiar en sus determinaciones.

Por este motivo, un príncipe debe pedir consejo siempre, pero cuando él lo considere conveniente y no cuando lo consideren conveniente los demás, por lo cual debe evitar que nadie emita pareceres mientras no sea interrogado. Debe

preguntar a menudo, escuchar con paciencia la verdad acerca de las cosas sobre las cuales ha interrogado y ofenderse cuando entera de que alguien no se la ha dicho por temor. Se engañan los que creen que un príncipe es juzgado sensato gracias a los buenos consejeros que tiene en derredor y no gracias a sus propias cualidades. Porque ésta es una regla general que no falla nunca un príncipe que no es sabio no puede ser bien aconsejado y, por ende, no puede gobernar, a menos que se ponga bajo la tutela de un hombre muy prudente que lo guíe en todo. Y aun en este caso, duraría poco en el poder, pues el ministro no tardaría en despojarlo del Estado. Y si pide consejo a más de uno, los consejos serán siempre distintos, y un príncipe que no sea sabio no podrá conciliarlos. Cada uno de los consejeros pensará en lo suyo, y él no podrá saberlo ni corregirlo. Y es imposible hallar otra clase de consejeros, porque los hombres se comportarán siempre mal mientras la necesidad no los obligue a lo contrario. De esto se concluye que es conveniente que los buenos consejos, vengan de quien vinieren, nazcan de la prudencia del príncipe y no la prudencia del príncipe de los buenos consejo

“El Espíritu de las Leyes” (Libro XI) Montesquieu ²²

LIBRO XI

De las leyes que dan origen a la libertad política en su relación con la constitución

CAPÍTULO I: *Idea general.*- Distingo las leyes que dan origen a la libertad política con relación a la constitución, de aquellas que lo hacen con relación al ciudadano. Las primeras constituyen el tema de este libro; trataré de las segundas en el libro siguiente.

CAPÍTULO II: *Diversos significados que se dan a la palabra libertad.* No hay una palabra que haya recibido significaciones más diferentes y que haya impresionado los ánimos de maneras tan dispares como la palabra libertad. Unos la han considerado como la facultad de deponer a quien habían dado un poder tiránico; otros, como la facultad de elegir a quién deben obedecer; otros, como el derecho de ir armados y poder ejercer la violencia, y otros, por fin, como el privilegio de no ser gobernados más que por un hombre de su nación o por sus propias leyes.

Durante largo tiempo algún pueblo hizo consistir la libertad en el uso de llevar una larga barba. No han faltado quienes asociando este nombre a una forma de Gobierno, excluyeron las demás. Los afectos al Gobierno republicano la radicaron en dicho Gobierno; los afectos al Gobierno monárquico la situaron en la Monarquía.

En resumen, cada, cuál ha llamado libertad al Gobierno que se ajustaba a sus costumbres o a sus inclinaciones. Ahora bien, como en una República no se tienen siempre a la vista y de manera tan palpable los instrumentos de los males que se padecen y las leyes aparentan jugar un papel más importante que sus ejecutores, se hace residir normalmente la libertad en las Repúblicas, excluyéndola de las Monarquías. Por último, como en las democracias parece que

el pueblo hace poco más o menos lo que quiere, se ha situado la libertad en este tipo de Gobierno, confundiendo el poder del pueblo con su libertad.

CAPÍTULO III: Qué es la libertad.- Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer.

Hay que tomar consciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad.

CAPÍTULO IV: Continuación. del mismo tema.- La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder. Pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites.

Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder. Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley, -y a no hacer las permitidas.

CAPÍTULO

V: Del fin de los distintos Estados.- Aunque todos los Estados tengan, en general, el mismo fin, que es el de mantenerse, cada uno tiene, sin embargo, uno que le es particular. El engrandecimiento era el de Roma; la guerra, el de

Lacedemonia ; la religión, el de las leyes judaicas; el comercio, el de Marsella; la tranquilidad pública, el de las leyes chinas ; la navegación, el de las leyes de Rodas; la libertad natural, el de la legislación de los salvajes; las delicias del príncipe, por lo común, el de los Estados despóticos; La gloria del príncipe y la del Estado, el de las Monarquías; el objeto de las leyes de Polonia es la independencia de cada ciudadano, pero de ellas resulta la opresión de todos.

Existe también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política. Vamos a examinar los principios en que se funda: si son buenos, la libertad se reflejará en ellos como en un espejo. Para descubrir la libertad política en la constitución no, hace falta mucho esfuerzo. Ahora bien, si se la puede contemplar y si ya se ha encontrado, ¿por qué buscarla más?

CAPÍTULO VI: De la constitución de Inglaterra.- Hay en cada Estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil. Por el poder legislativo, el príncipe, o el magistrado, promulga leyes para cierto tiempo o para siempre, y enmienda o deroga las existentes. Por el segundo poder, dispone de la guerra y de la paz, envía o recibe embajadores, establece la seguridad, previene las invasiones.

Por el tercero, castiga los delitos o juzga las diferencias entre particulares. Llamaremos a éste poder judicial, y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado. La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro.

Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente.

Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares. En la mayor parte de los reinos de Europa el Gobierno es moderado porque el príncipe, que tiene los dos primeros poderes, deja a sus súbditos el ejercicio del tercero. En Turquía, donde los tres poderes están reunidos en la cabeza del sultán, reina un terrible despotismo.

En las Repúblicas de Italia, los tres poderes están reunidos, y hay menos libertad que en nuestras Monarquías. Por eso, el Gobierno necesita para mantenerse de medios tan violentos como los del Gobierno turco. Prueba de ello son los inquisidores de Estado y el cepillo donde cualquier delator puede, en todo momento, depositar su acusación en una esquela.

Veamos cuál es la situación de un ciudadano en estas Repúblicas: el mismo cuerpo de magistratura tiene, como ejecutor de las leyes, todo el poder que se ha otorgado como legislador; puede asolar al Estado por sus voluntades generales, y como tiene además el poder de juzgar, puede destruir a cada ciudadano por sus voluntades particulares.

El poder es único, y aunque no haya pompa exterior que lo delate, se siente a cada instante la presencia de un príncipe despótico. Por eso, siempre que los príncipes han querido hacerse déspotas, han empezado por reunir todas las magistraturas en su persona; y varios reyes de Europa, todos los grandes cargos del Estado.

Creo que la mera aristocracia hereditaria de las Repúblicas de Italiano corresponde precisamente al despotismo de Asia. Una gran cantidad de magistrados suele moderar la magistratura, pues no todos los nobles concurren en los mismos designios y se forman distintos tribunales que contrarrestan su poder. Así, en Venecia, el consejo supremo se ocupa de la legislación, el *pregadi* de la ejecución y los *cuaranti* del poder de juzgar. Pero el mal reside en que estos tribunales diferentes están formados por magistrados que pertenecen al mismo cuerpo, lo que quiere decir que no forman más que un solo poder.

El poder judicial no debe darse a un Senado permanente, sino que lo deben ejercer personas del pueblo, nombradas en ciertas épocas del año de la manera prescrita por la ley, para formar un tribunal que sólo dure el tiempo que la necesidad lo requiera. De esta manera, el poder de juzgar, tan terrible para los hombres, se hace invisible y nulo, al no estar ligado a determinado estado o profesión. Como los jueces no están permanentemente a la vista, se teme a la magistratura, pero no a los magistrados.

Es preciso incluso que, en las acusaciones graves, el reo, conjuntamente con la ley, pueda elegir sus jueces, o al menos que pueda recusar tantos que, los que queden, puedan considerarse como de su elección. Los otros dos poderes podrían darse a magistrados o a cuerpos permanentes porque no se ejercen sobre ningún particular, y son, el uno, la voluntad general del Estado, y el otro, la ejecución de dicha voluntad general.

Pero si los tribunales no deben ser fijos, sí deben serlo las sentencias, hasta el punto que deben corresponder siempre al texto expreso de la ley. Si fueran una opinión particular del juez, se viviría en la sociedad sin saber con exactitud los compromisos contraídos con ella. Es necesario además que los jueces sean de la misma condición que el acusado, para que éste no pueda pensar que cae en manos de gentes propensas a irrogarle daño. Si el poder legislativo deja al ejecutivo el derecho de encarcelar a los ciudadanos que pueden responder de su

conducta, ya no habrá libertad, á menos que sean detenidos para responder, sin demora, a una acusación que la ley considere capital, en cuyo caso son realmente libres, puesto que sólo están sometidos al poder de la ley.

Pero si el poder legislativo se creyera en peligro por alguna conjura secreta contra el Estado, o alguna inteligencia con los enemigos del exterior, podrá permitir al poder ejecutivo, por un periodo de tiempo corto y limitado, detener a los ciudadanos sospechosos, quienes perderían la libertad por algún tiempo, pero para conservarla siempre. Este es el único medio conforme a la razón de suplir la tiránica magistratura de los éforos, y de los inquisidores de Estado de Venecia, que son tan despóticos como aquellos.

Puesto que en un Estado libre, todo hombre, considerado como poseedor de un alma libre, debe gobernarse por sí mismo, seria preciso que el pueblo en cuerpo desempeñara el poder legislativo. Pero como esto es imposible en los grandes Estados, y como está sujeto a mil inconvenientes en los pequeños, el pueblo deberá realizar por medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo. Se conocen mejor las necesidades de la propia ciudad que las de las demás ciudades y se juzga mejor sobre la capacidad de los vecinos que sobre la de los demás compatriotas.

No es necesario, pues, que los miembros del cuerpo legislativo provengan, en general, del cuerpo de la nación, sino que conviene que, en cada lugar principal, les habitantes elijan un representante. La gran ventaja de los representantes es que tienen capacidad para discutir los asuntos. El pueblo en cambio no está preparado para esto, lo que constituye uno de los grandes inconvenientes de la democracia.

Cuando los representantes han recibido de quienes los eligieron unas instrucciones generales, no es necesario que reciban instrucciones particulares sobre cada asunto, como se practica en las dietas de Alemania. Verdad es que, de

esta manera, la palabra de los diputados sería más propiamente la expresión de la voz de la nación, pero esta práctica llevaría a infinitas dilaciones, haría a cada diputado dueño de los demás y, en los momentos más apremiantes, toda la fuerza de la nación podrá ser detenida por un capricho.

Dice acertadamente *M. Sidney* que cuando los diputados representan a un cuerpo del pueblo, como en Holanda, deben dar cuenta a los que les han delegado. Pero cuando son diputados por las ciudades, como en Inglaterra, no ocurre lo mismo . Todos los ciudadanos de los diversos distritos deben tener derecho a dar su voto para elegir al representante, exceptuando aquellos que se encuentren en tan bajo estado que se les considere carentes de voluntad propia.

Existía un gran defecto en la mayor parte de las Repúblicas de la antigüedad: el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que requerían cierta ejecución, cosa de la que es totalmente incapaz. El pueblo no debe entrar en el Gobierno - más que para elegir a sus representantes, que es lo que está a su alcance. Pues si hay pocos que conozcan el grado exacto de la capacidad humana, cada cual es capaz, sin embargo, de saber, en general, si su elegido es más competente que los demás.

El cuerpo representante no debe ser elegido tampoco para tomar una resolución activa, lo cual no haría bien, sino para promulgar leyes o para ver si se han cumplido adecuadamente las que hubiera promulgado, cosa que no sólo puede realizar muy bien, sino que sólo él puede hacer.

Hay siempre en los Estados personas distinguidas por su nacimiento, sus riquezas o sus honores que si estuvieran confundidas con el pueblo y no tuvieran más que un voto como los demás, la libertad común sería esclavitud para ellas y no tendrían ningún interés en defenderla, ya que la mayor parte de las resoluciones irían en contra suya. La parte que tomen en la legislación debe ser, pues, proporcionada a las demás ventajas que poseen en el Estado, lo cual ocurrirá si

forman un cuerpo que tenga derecho a oponerse a las tentativas del pueblo, de igual forma que el pueblo tiene derecho a, oponerse a las suyas.

De este modo, el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al pueblo; cada uno de ellos se reunirá en asambleas y deliberará con independencia del otro, y ambos tendrán miras e intereses separados. De los tres poderes de que hemos hablado, el de juzgar es, en cierto modo, nulo. No quedan más que dos que necesiten de un poder regulador para atemperarlos. La parte del cuerpo legislativo compuesta por nobles es muy propia para ello.

El cuerpo de los nobles debe ser hereditario. Lo es, en principio, por su naturaleza, pero además es preciso que tenga gran interés en conservar sus prerrogativas, odiosas por sí mismas y en peligro continuo en un Estado libre.

Pero un poder hereditario podría inclinarse a cuidar de sus intereses y a olvidar los del pueblo; y así en cosas susceptibles de fácil soborno, como las leyes concernientes a la recaudación del dinero, es necesario que dicho poder participe en la legislación en razón de su facultad de impedir, pero no por su facultad de estatuir.

Llamo facultad de estatuir al derecho de ordenar por sí mismo o de corregir lo que ha sido ordenado por otro, y llamo facultad de impedir al derecho de anular una resolución tomada por otro, lo que constituía la potestad de los tribunos en Roma. Aunque aquel que tiene la facultad de impedir tenga también el derecho de aprobar, esta aprobación no es, en este caso, más que la declaración de que no hace uso de su facultad de impedir, y se deriva de esta misma facultad.

El poder ejecutivo debe estar en manos de un monarca, porque esta parte del Gobierno, que necesita casi siempre de una acción rápida, está mejor administrada por una sola persona que por varias; y al contrario, las cosas concernientes al poder legislativo se ordenan mejor por varios que por uno solo. Si

no hubiera, monarca y se confiara el poder ejecutivo a cierto número de personas del cuerpo legislativo, la libertad no existiría, pues los dos poderes estarían unidos, ya que las mismas personas participarían en uno y otro.

Si el cuerpo legislativo no se reuniera en asamblea durante un espacio de tiempo considerable, no habría libertad, pues sucederían una de estas dos cosas: o no existirían resoluciones legislativas, en cuyo caso el Estado caería en la anarquía, o dichas resoluciones serían tomadas por el poder ejecutivo, que se haría absoluto.

Es inútil que el cuerpo legislativo esté siempre reunido: sería incómodo para los representantes y, por otra parte, ocuparía demasiado al poder ejecutivo, el cual no pensaría en ejecutar, sino en defender sus prerrogativas y su derecho de ejecutar.

Además si el cuerpo legislativo estuviese continuamente reunido, podría suceder que sólo se nombraran nuevos diputados en el lugar de los que muriesen. En este caso, si el cuerpo legislativo se corrompiera, el mal no tendría remedio. Cuando varios cuerpos legislativos se suceden, si el pueblo tiene mala opinión del actual, pone sus esperanzas, con razón, en el que vendrá después.

Pero si hubiera siempre un mismo cuerpo, el pueblo no esperaría ya nada de sus leyes al verle corrompido; se enfurecería o caería en la indolencia.

El cuerpo legislativo no debe reunirse a instancia propia, pues se supone que un cuerpo no tiene voluntad más que cuando está reunido en asamblea; si no se reuniera unánimemente, no podría saberse qué parte es verdaderamente el cuerpo legislativo, si la que está reunida o la que no lo está. Si tuviera derecho a prorrogarse a sí mismo, podría ocurrir que no se prorrogase nunca, lo cual sería peligroso en el caso de que quisiera atentar contra el poder ejecutivo. Por otra parte, hay momentos más convenientes que otros para la asamblea del cuerpo legislativo; así pues, es preciso que el poder ejecutivo regule el momento de la celebración y la duración de dichas asambleas, según las circunstancias que él conoce.

Si el poder ejecutivo no posee el derecho de frenar las aspiraciones del cuerpo legislativo, éste será despótico, pues, como podrá atribuirse todo el poder imaginable aniquilará a los demás poderes. Recíprocamente el poder legislativo no tiene que disponer de la facultad de contener al poder ejecutivo, pues es inútil limitar la, ejecución, que tiene sus límites por naturaleza; y además, el poder ejecutivo actúa siempre sobre cosas momentáneas. Era éste el defecto del poder de los tribunos de Roma, pues no sólo ponía impedimentos a la legislación, sino también a la ejecución, lo cual causaba graves perjuicios. Pero si en un Estado libre el poder legislativo no debe tener derecho a frenar al poder ejecutivo, tiene, sin embargo, el derecho y debe tener la facultad de examinar cómo son cumplidas las leyes que ha promulgado.

Es la ventaja de este Gobierno sobre el de Creta y el de Lacedemonia, donde los comes y los éforos no daban cuenta de su administración. Cualquiera que sea este examen, el cuerpo legislativo no debe tener potestad para juzgar la persona, ni por consiguiente la conducta del que ejecuta. Su persona debe ser sagrada, porque, como es necesaria al Estado para que el cuerpo legislativo no se haga tiránico, en el momento en que sea acusado o juzgado ya no habrá libertad.

En ese caso el Estado no sería una Monarquía, sino una República no libre. Pero como el que ejecuta no puede ejecutar mal sin tener malos consejeros que odian las leyes como ministros, aunque éstas les favorezcan como hombres, se les puede buscar y castigar. Es la ventaja de este Gobierno sobre el de Gnido, donde nunca se podía dar razón al pueblo de las injusticias que se cometían contra él, ya que la ley no permitía llamar a juicio a los amimones, ni siquiera después de concluida su administración.

Aunque, en general, el poder judicial no debe estar unido a ninguna parte del legislativo, hay, sin embargo, tres excepciones, basadas en el interés particular del que ha de ser juzgado. Los grandes están siempre expuestos a la envidia, y si fueran juzgados por el pueblo, podrían correr peligro, y además no serían

juzgados por sus iguales, privilegio que tiene hasta el menor de los ciudadanos en un Estado libre. Así, pues, los nobles deben ser citados ante la parte del cuerpo legislativo compuesta por nobles, y no ante los tribunales ordinarios de la nación.

Podría ocurrir que la ley, que es ciega y clarividente a la vez, fuera, en ciertos casos, demasiado rigurosa. Los jueces de la nación no son, como hemos dicho, más que el instrumento que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden moderar ni la fuerza ni el rigor de las leyes. La parte del cuerpo legislativo que considerábamos como tribunal necesario, anteriormente, lo es también en esta ocasión: a su autoridad suprema corresponde moderar la ley en favor de la propia ley, fallando con menos rigor que ella. Pudiera también ocurrir que algún ciudadano violara los derechos del pueblo en algún asunto público y cometiera delitos que los magistrados no pudieran o no quisieran castigar. En general, el poder legislativo no puede castigar, y menos aún en este caso en que representa la parte interesada, que es el pueblo. Así, pues, sólo puede ser la parte que acusa, pero ¿ante quién acusará?

No podrá rebajarse ante los tribunales de la ley que son inferiores y que además, al estar compuestos por personas pertenecientes al pueblo, como ella, se verían arrastrados por la autoridad de tan gran acusador. Para conservar la dignidad del pueblo y la seguridad del particular será preciso que la parte legislativa del pueblo acuse ante la parte legislativa de los nobles, la cual no tiene los mismos intereses ni las mismas pasiones que aquélla. Esta es la ventaja del Gobierno al que nos referimos sobre la mayor parte de las Repúblicas antiguas, donde existía el abuso de que el pueblo era al mismo tiempo juez y acusador.

El poder ejecutivo, como hemos dicho, debe participar en la legislación en virtud de su facultad de impedir, sin lo cual pronto se vería despojado de sus prerrogativas. Pero si el poder legislativo participa en la ejecución, el ejecutivo se perderá igualmente. Si el monarca participara en la legislación en virtud de su facultad de estatuir, tampoco habría libertad. Pero como le es necesario, sin

embargo, participar en la legislación para defenderse, tendrá que hacerlo en virtud de su facultad de impedir. La causa del cambio de Gobierno en Roma fue que si bien el Senado tenía una parte en el poder ejecutivo, y los magistrados la otra, no poseían, como el pueblo, la facultad de impedir.

He aquí, pues, la constitución fundamental del Gobierno al que nos referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrá sujeta a la otra por su mutua facultad de impedir, y ambas estarán frenadas por el poder ejecutivo que lo estará a su vez por el legislativo. Los tres poderes permanecerían así en reposo o inacción, pero, como por el movimiento necesario de las cosas, están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo.

El poder ejecutivo no puede entrar en el debate de los asuntos, pues sólo forma parte del legislativo por su facultad de impedir. Ni siquiera es necesario que proponga, pues, como tiene el poder de desaprobar las resoluciones, puede rechazar las decisiones de las propuestas que hubiera deseado no se hicieran. En algunas Repúblicas antiguas, en las que el pueblo en cuerpo discutía los asuntos, era natural que el poder ejecutivo los propusiera y los discutiera con él, sin lo cual se habría producido una extraordinaria confusión en las resoluciones.

Si el poder ejecutivo estatuye sobre la recaudación de impuestos de manera distinta que otorgando su consentimiento, no habría tampoco libertad porque se transformaría en legislativo en el punto más importante de la legislación.

Si el poder legislativo estatuye sobre la recaudación de impuestos, no de año en año, sino para siempre, corre el riesgo de perder su libertad porque el poder ejecutivo ya no dependerá de él. Cuando se tiene tal derecho para siempre, es indiferente que provenga, de si mismo o de otro. Ocurre lo mismo si legisla para siempre y no de año en año sobre las fuerzas de tierra y mar que debe confiar al poder ejecutivo.

Para que el ejecutivo no pueda oprimir es preciso que los ejércitos que se le confían sean pueblo y estén animados del mismo espíritu que el pueblo, como ocurrió en Roma hasta la época de Mario. Y para que así suceda sólo existen dos medios: que los empleados en el ejército tengan bienes suficientes para responder de su conducta ante los demás ciudadanos y que no se alisten más que por un año, como se hacía en Roma, o si hay un cuerpo de tropas permanente, constituido por las partes más viles de la nación, es preciso que el poder legislativo pueda desarticularlo en cuanto lo desee, que los soldados convivan con los ciudadanos y que no haya campamentos separados, ni cuarteles, ni plazas de guerra.

Una vez formado el ejército, no debe depender inmediatamente del cuerpo legislativo, sino del poder ejecutivo, y ello por su propia naturaleza, ya que su misión consiste más en actuar que en deliberar. Es propio del ser humano que se dé más importancia al valor que a la timidez, a la actividad que a la prudencia, a la fuerza que a los consejos: el ejército menospreciará siempre al Senado y respetará a los oficiales. No dará importancia a órdenes que le vengan de un cuerpo compuesto por personas a quien estime tímidas y, por tanto, indignas de mandarles. Así, en cuanto el ejército dependa únicamente del cuerpo legislativo, el Gobierno se hará militar. Y si alguna vez ocurrió lo contrario fue a causa de circunstancias extraordinarias: bien porque el ejército estuviera siempre separado, bien porque estuviese compuesto de varios cuerpos que dependiesen cada uno de su provincia particular, bien porque las capitales -fueran plazas excelentes que se defendiesen únicamente por su situación y sin tener tropas.

Holanda está aún más segura que Venecia: si las tropas se sublevasen las aniquilaría haciéndolas morir de hambre; como no residen en ciudades que puedan suministrarles víveres, su subsistencia es precaria. En el caso en que el ejército esté gobernado por el cuerpo legislativo, ciertas circunstancias impiden al Gobierno hacerse militar, pero se caerá en otros inconvenientes y entonces será preciso que el ejército destruya al Gobierno o que el Gobierno debilite al ejército.

Dicho debilitamiento derivará de una causa fatal: la debilidad misma del Gobierno. El que lea la admirable obra de Tácito "*Sobre las costumbres de los germanos*" se dará cuenta de que los ingleses han tomado de ellos la idea de su Gobierno político. Este magnifico sistema fue hallado en los bosques.

Como todas las cosas humanas tienen un fin, el Estado del que hablamos, al perder su libertad, perecerá también. Roma, Lacedemonia y Cartago perecieron. Este Estado morirá cuando el poder legislativo esté más corrompido que el ejecutivo. No soy quien para examinar si los ingleses gozan ahora de libertad o no. Me basta decir que está establecida por las leyes, y no busco más.

No pretendo con esto rebajar a los demás Gobiernos, ni decir que esta suma libertad política deba mortificar a los que sólo la tienen moderada. ¿Cómo lo iba a decir yo, que creo que el exceso de razón no es siempre deseable y que los hombres se adaptan mejor a los medios que a los extremos?

Harrington, en su *Oceana*, ha examinado también cuál era el punto más alto de libertad que puede alcanzar la constitución de un Estado. Pero se puede decir de él que buscó la libertad después de haberla ignorado y que construyó Calcedonia, teniendo a la vista las costas de Bizancio.

Surgimiento de los principales estados europeos ⁸

Entre los siglos XIII y XVIII la organización política de Europa sufrió una dramática transformación, pasando de un conjunto desordenado de unidades gubernamentales pequeñas y fragmentadas a un sistema de naciones-estado centralizadas que se formaron al fusionarse las pequeñas unidades entre sí para constituir estados centralizados. A medida que fueron surgiendo estas nuevas naciones, algunos de los gobiernos resultantes crearon instituciones e ideologías representativas, es decir, un grupo de ciudadanos que representaba las necesidades y los deseos de toda la población era quien adoptaba las decisiones para ésta.

Sin embargo, los principios y las prácticas representativos no existieron en todas partes de Europa. El arraigo de la representación se vio fuertemente influido por la naturaleza de la relación entre los dirigentes y las elites (grupos minoritarios urbanos, aristocráticos y eclesiásticos con riquezas e influencia). La forma en que los gobernantes negociaron con las elites para obtener dichos recursos afectaron al posterior desarrollo de los sistemas de gobierno.

La relación entre los dirigentes y las elites se basaba en relaciones establecidas entre monarcas, aristócratas de menor rango, burgueses (ciudadanos urbanos) y clero (dignidades eclesiásticas). Entre los siglos XII y XIII los monarcas formaron cuerpos representativos de elites, generalmente terratenientes, para lograr la aprobación de temas de interés básico, concretamente fiscales y bélicos, como fue el caso, por ejemplo, del Parlamento británico y los Estados Generales franceses. Tras la toma de Londres en 1214 por parte de los barones ingleses en señal de protesta contra una fiscalidad cada vez más gravosa y no autorizada por parte del

⁸ Artículo de Bin Wong. Profesor de Historia y Ciencias Sociales en la Universidad de California, en Irvine. Es autor, entre otras muchas publicaciones, de *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. En ENCARTA 2008

rey Juan Sin Tierra, ambos bandos firmaron un documento conocido como la Carta Magna. Este acuerdo limitaba las exigencias impositivas del monarca, garantizaba las libertades del individuo y garantizaba una justicia ágil para todos los ciudadanos. En justa correspondencia, el rey impuso a sus súbditos de mayor categoría la obligación de representarse a sí mismos en su Parlamento.

En Francia, el rey Felipe IV el Hermoso convocó en 1302 por vez primera los Estados Generales, una institución formada por clérigos, nobles y gobernantes civiles, para aprobar el régimen fiscal de las propiedades de la Iglesia. Desde el siglo XIV hasta principios del XVII, los Estados Generales se reunían periódicamente para debatir diferentes temas, especialmente los relacionados con las finanzas. En el siglo XVI, las elites en Inglaterra, Francia, Prusia y España ya habían consolidado instituciones representativas que conferían la autoridad de la gestión de los impuestos a un gobierno fuerte y centralizado.

En general, en Europa se iban constituyendo los estados de manera definitiva siempre que existía una fuerza centralizadora capaz de unir grandes extensiones de territorio bajo una administración en expansión, abastecida por la acumulación de recursos y respaldada por una estructura militar. Sin embargo, no en todas partes de Europa surgieron poderosos gobernantes centralizadores. En Polonia y en las Provincias Unidas, las poderosas elites impidieron la aparición de una monarquía eficaz, y además con resultados muy distintos en cada país. Polonia siempre se caracterizó por gobiernos sin dirigentes poderosos: las elites tenían tanto poder que impedían la aparición de un rey capaz de recaudar impuestos suficientes para formar un ejército y competir con otros creadores de estados. Como consecuencia, Polonia fracasó repetidas veces a la hora de hacer frente a los desafíos planteados por otras naciones europeas y finalmente sufrió la pérdida de parte de su territorio.

Las Provincias Unidas surgieron como una unión de siete de las provincias de los Países Bajos que se rebelaron contra el dominio español. Para conquistar su independencia en 1588, las elites neerlandesas formaron instituciones

representativas a fin de recaudar el dinero necesario para contratar soldados y derrotar a los ejércitos españoles. Las instituciones representativas de las Provincias Unidas se convirtieron en instrumentos eficaces mediante los cuales las elites podían adoptar decisiones relativas a la recaudación de impuestos y a la defensa militar. Fomentando una floreciente economía comercial dentro de las siete provincias vinculada al comercio con otras partes de Europa y del mundo, las elites mercantiles holandesas lograron crear y mantener un gobierno eficaz, aunque modesto.

Durante los siglos XVII y XVIII fueron surgiendo por toda Europa gobernantes con potencias sólidas y centralizadas que pronto se vieron compitiendo entre sí por los territorios, los recursos y las poblaciones. Esta rivalidad exigía de los gobernantes la recaudación de cantidades cada vez mayores de dinero para consolidar su poderío militar. Los gobernantes crearon cuerpos de funcionarios para recaudar impuestos; sin embargo, la cantidad de impuestos que un gobernante era capaz de atesorar estaba limitada por los recursos naturales y humanos del país.

Por esta razón, los gobernantes europeos tenían un interés evidente en estimular una mayor producción económica e incrementar el comercio. Mediante la venta, más que la compra, de mayor cantidad de bienes en el mercado internacional recaudaban más dinero para la economía doméstica. Esta riqueza adicional permitía nuevas inversiones y, por tanto, aumentaba el nivel de empleo del pueblo así como los recursos. Para gravar la producción y el comercio crecientes, los gobernantes a menudo se veían obligados a negociar con las elites para que aprobasen los nuevos impuestos. Esta necesidad fortaleció la relación entre los gobernantes y las elites, así como el posterior papel de dicha relación en el desarrollo de los gobiernos representativos. La estabilidad de esta relación constituyó la base de muchas instituciones políticas democráticas surgidas durante el siglo XIX.

A lo ancho de toda Europa las elites consiguieron diferentes formas de representación a medida que sus gobernantes construían los estados. En Gran Bretaña, los logros por parte de las elites en cuanto a representación parlamentaria vinieron a confirmar su capacidad para controlar directamente muchas de las decisiones impositivas del gobierno. En Prusia las elites, en su mayoría terratenientes, estaban representadas en el gobierno a través de su aparato administrativo. Las elites prusianas perdieron la capacidad de controlar los impuestos a través de las instituciones representativas al ser éstas abolidas por un gobernante que cada vez imponía mayores impuestos a las ciudades para poder sostener un ejército en pleno crecimiento. El Parlamento británico se convirtió en un órgano de representación colectiva para las elites, pero fueron muy pocas las naciones europeas que lograron crear instituciones similares. Los órganos representativos solían ser más bien locales o regionales.

Las relaciones entre gobernantes y elites eran más estables en situaciones análogas a las de Gran Bretaña y Prusia que en España o Francia, donde las elites seguían conservando instituciones representativas de carácter regional. Durante los siglos XVI y XVII, España no existía aún como nación con un gobierno central. El reino de España estaba formado nominalmente por varios reinos como los de Aragón, Valencia, y Castilla. En Aragón, la Hacienda pública se hallaba bajo control parlamentario y, junto con Valencia y Cataluña, contribuía muy escasamente al erario del rey de España. Parte de los ingresos de Castilla, la principal fuente impositiva de la monarquía española, dependía de los lingotes de plata procedentes de América. Durante el siglo XVI, el Parlamento castellano, las Cortes, adquirió mayor relevancia en los asuntos fiscales, siendo el aspecto más destacable su capacidad de decisión sobre la aplicación y recaudación de los impuestos. Sin embargo, durante la década de 1620, Felipe IV consiguió recortar el poder de las Cortes en temas impositivos. Las organizaciones elitistas implicadas en las decisiones tributarias fueron incapaces de desarrollar una gama más amplia de poderes típica de las formas representativas de gobierno antes de perder esta capacidad más fundamental e importante.

En Francia, ni el rey ni las elites mostraron ningún interés en preservar las reuniones de los Estados Generales a partir de 1614. El rey temía que los Estados Generales reunidos en asamblea pudieran oponerse firmemente a sus deseos fiscales y resultaba más sencillo negociar con las elites a nivel regional. Las elites apenas tenían conciencia de problemas compartidos entre las diferentes regiones. A diferencia del Parlamento inglés, que consiguió aumentar su autoridad partiendo de la función inicial de negociación de impuestos, los miembros de los Estados Generales franceses se mostraban remisos a debatir otros temas que no fueran los fiscales.

Cualquier intento por parte de la monarquía de recaudar nuevos impuestos sin haber sido antes acordado con los órganos de representación podía desencadenar un enfrentamiento con las elites y, en situaciones especialmente críticas, desembocar en levantamientos de mayor envergadura. La facilidad con que Francia consiguió aumentar la fiscalidad durante el siglo XVII fue consecuencia, en parte, de la concesión regia de mayores libertades o privilegios como contrapartida a la aceptación de tales impuestos. Durante la década de 1640, época en la que el gobierno francés intentaba financiar la guerra contra la dinastía de los Habsburgo mediante la aplicación de nuevos impuestos a funcionarios, terratenientes parisinos y nobleza, estas elites dejaron patente su disconformidad con tales pagos. El Parlamento de París exigió una mayor participación a la hora de definir las políticas fiscales de la monarquía.

La revuelta del Parlamento entre 1648 y 1653, conocida como la Fronde, puso de manifiesto la vulnerabilidad de la monarquía francesa de mediados del siglo XVII frente a la resistencia de las elites, así como la incapacidad de éstas para aprovechar tal oposición para dar cauce de forma más institucionalizada a sus opiniones sobre la fiscalidad y otros asuntos de Estado. Cuando el rey pensaba que las elites de una determinada región podían oponerse a nuevos impuestos, simplemente no convocaba su parlamento; en el siglo XVIII el territorio

representado por los estados provinciales que votaban sobre los temas fiscales constituía únicamente el 30 por ciento de Francia. Los miembros de estos estados eran finalmente convencidos para que apoyaran los nuevos impuestos y a cambio, a veces se les otorgaba exenciones de pago o ciertos favores reales. En el caso de que se resistieran localmente, su objetivo solía ser proteger tales privilegios contra la intrusión regia.

En la Europa del siglo XVII la idea de las libertades tenía que ver más con privilegios que con altos ideales de libertad personal. La protección de tales libertades significaba protegerse contra métodos impositivos arbitrarios y defender los privilegios obtenidos por las elites locales y regionales como contrapartida a recaudaciones anteriores. La rebelión neerlandesa contra los españoles en 1588 no se debió a ninguna idea genérica de libertad o independencia, sino más bien a la defensa y reafirmación de todas las libertades conquistadas por las ciudades y provincias holandesas en siglos anteriores. Mientras estuvieron bajo el dominio nominal del Sacro Imperio Romano Germánico, del duque de Borgoña y de los primeros monarcas españoles de la Casa de Habsburgo, las ciudades y provincias holandesas habían disfrutado de hecho de una amplia autonomía. Pero Felipe II, que deseaba recaudar más dinero para combatir al Imperio otomano, intentó obtener fondos adicionales de los Países Bajos. Los neerlandeses se organizaron para rechazar el dominio español y formar una república. Durante los siguientes 80 años tuvieron que hacer frente a los intentos españoles por recuperar lo que los gobernantes tildaban de provincias rebeldes. En este caso, las libertades pertenecían a ciertos grupos de ciudadanos más que a los individuos.

España ofrece un ejemplo similar: 18 ciudades poseían voto en las Cortes castellanas y los centros urbanos habían adquirido libertades para colocarse directamente bajo la autoridad real, formando una autonomía urbana respecto de las autoridades provinciales y comarcales. En lo referente a los impuestos, la libertad significaba proteger las propiedades de la imposición de nuevos impuestos sin un acuerdo previo.

Muchos estados poseían una única institución representativa constituida por las elites que, como un solo grupo, negociaban con la monarquía en lo referente a temas de autoridad y poderes. Sin embargo, los monarcas franceses negociaron los impuestos con las distintas elites de forma individualizada. Por una parte, esta situación otorgaba al rey un mayor poder, ya que las elites no estaban organizadas sobre una base común a lo ancho de todo el país; por la otra, exigía que el rey entablase negociaciones más frecuentes y de menor alcance de lo que en realidad hubiera sido necesario. Aunque las ventajas de la situación francesa parecían evidentes durante principios del siglo XVIII, en la década de 1780 la monarquía atravesó una crisis fiscal como consecuencia de su incapacidad para convencer a las elites de que prestaran su apoyo a las políticas tributarias, necesarias para hacer frente a las deudas contraídas durante las guerras.

En la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, el rey no podía recaudar fondos para financiar las guerras sin la autorización del Parlamento, que era quien aprobaba las leyes y autorizaba los impuestos. Un elemento central de la política británica (y posteriormente norteamericana) fue la conexión entre el sistema impositivo y el sistema representativo; los franceses llegaron a un vínculo similar, aunque por una vía más dramática. Una crisis fiscal en Francia durante la década de 1780 obligó al rey francés a adoptar medidas desesperadas, convocando los Estados Generales, que no se habían reunido desde 1614, para recabar su apoyo y aumentar los impuestos. Si el rey hubiera logrado el respaldo de los Estados Generales, tal vez se hubiera evitado la Revolución Francesa. Pero las elites, especialmente el denominado tercer estado, plebeyo y laico, exigían un mayor protagonismo en la toma de decisiones fiscales y el resultado fue la Revolución Francesa, que puso fin de manera dramática al régimen monárquico en 1789.

Gracias a la materialización de nuevas ideas políticas surgidas durante la Revolución Francesa, el siglo XIX estuvo marcado por la relación entre la democracia, la ciudadanía (concepto que plasmaba la pertenencia a una nación) y

los derechos del individuo. El siglo XIX también fue testigo del cambio del papel que desempeñaba la fiscalidad en la financiación de los estados, así como de la actitud general respecto a quién debía soportar los impuestos y en qué grado. El vínculo entre la representación de las elites y la fiscalidad se fue debilitando a medida que disminuía la presión fiscal. La presión fiscal se redujo porque la industrialización consiguió que los sistemas económicos fueran mucho más productivos y porque también disminuyeron los gastos bélicos.

A pesar de dichos cambios, los gobernantes siguieron debatiendo cómo gravar impositivamente a las elites. ¿Estas elites debían soportar muchos impuestos porque eran acaudaladas o pocos impuestos debido a su importancia? A medida que los gobernantes se vieron en la necesidad de recaudar cada vez menos recursos de sus florecientes economías, y a medida que cada vez más contribuyentes estaban en condiciones de pagar al menos ciertos impuestos, la idea de la fiscalidad progresiva fue ganando adeptos. En este tipo de sistema fiscal, las personas pagan impuestos en función de sus ingresos. En principio, aunque no en la práctica, la fiscalidad progresiva se fue popularizando en paralelo con un cambio de mentalidad tributaria política y social.

En algunos países la fiscalidad todavía se encontraba ligada al grado de representación. En Prusia, por ejemplo, el acceso al derecho al voto estaba vinculado a la tributación. Sin embargo, la lógica de la conexión había cambiado. Anteriormente los gobernantes habían acudido a las elites para recabar su apoyo en favor de las políticas fiscales y durante el siglo XIX los gobernantes procuraron incorporar a segmentos más amplios de la población, y ello menos por la contribución tributaria de la población que por temor a una posible ruptura. La manumisión, o la ampliación de la ciudadanía, era una apelación del gobierno a diferentes segmentos de la población. La concesión a los ciudadanos del derecho al voto constituía un medio de complacer al creciente colectivo de personas que exigían tener voz en la toma de decisiones políticas. La ampliación de las exenciones, un componente básico de las democracias representativas, se

produjo en aquellas sociedades europeas en las que las instituciones representativas de las elites habían sido poderosas durante los siglos XVII y XVIII. A lo largo del siglo XIX la relación entre los estados europeos y sus súbditos se vio modificada. El principal motivo de preocupación de un gobierno central ya no podía ser sus relaciones con las elites. La aparición de nuevos grupos sociales y nuevas formas de organización social planteó a los gobernantes una serie más amplia de retos y estos desarrollaron una mayor capacidad para afrontar dichos retos. Los gobiernos centrales ampliaron la oferta de bienes y servicios para sus súbditos, incluidos la educación y el bienestar social. Los gobiernos, a su vez, cada vez exigían más a la población, concretamente impuestos y el reclutamiento militar de los jóvenes varones.

Una democracia, obviamente, significa bastante más que el mero derecho al voto. El proceso de expansión de los estados durante los siglos XIX y XX trajo consigo una gama creciente de exigencias a los gobiernos para intervenir cada vez más en la economía y la sociedad, así como un mayor número de individuos que planteaban exigencias a sus gobiernos. A veces las exigencias planteadas a los gobiernos eran de tipo político, como en el caso en que los ciudadanos solicitaban mayor participación en la toma de decisiones, y otras veces eran de tipo económico, como cuando la gente exigía mejores condiciones de empleo y servicios sociales. El creciente colectivo de personas que formulaba reclamaciones al gobierno contribuyó a diluir determinadas formas de poder y de autoridad. La democratización sobrevino en el momento en que una mayoría de ciudadanos plantearon reivindicaciones políticas, sociales y económicas al Estado como parte integrante de los planteamientos para negociar su participación en funciones tanto política como socialmente aceptables. Sin embargo, no todas las exigencias dieron sus frutos a un mismo tiempo y la democratización no siempre se hizo presente. En el siglo XIX, la ampliación de los derechos políticos a amplios segmentos de la sociedad europea se produjo en aquellas zonas donde las elites poseían una cierta tradición de representación política institucional. La solidez de esta base a menudo dependía de que dichas instituciones hubieran sido capaces

de controlar la más primaria de las incipientes preocupaciones estatales en Europa: el sistema tributario.

Las importantes conexiones entre la formación de los estados europeos, la recaudación fiscal y las instituciones representativas coinciden durante el siglo XX con diversas situaciones políticas en todo el mundo. Las instituciones políticas democráticas surgen con mayor facilidad allí donde los gobiernos se han visto obligados a negociar las políticas fiscales no sólo con las elites, sino también con la ciudadanía en general. Esto, a su vez, es más frecuente allí donde los ingresos del Estado provienen de fuentes domésticas, donde la industria y el comercio se hallan en vías de desarrollo y donde la riqueza se halla distribuida en la mayor parte de la sociedad. Si un gobierno puede confiar en las exportaciones o en las elites agrarias para obtener recursos de la tierra, la probabilidad de que surjan instituciones democráticas es menor.

Los ideales democráticos pueden resultar atractivos para algunos individuos en prácticamente cualquier conjunto de condiciones sociales. Sin embargo, la probabilidad de que se establezcan instituciones representativas depende, al menos parcialmente, de la existencia de una relación entre constitución del Estado, recaudación fiscal e instituciones representativas similares a las que existían en ciertas zonas de la Europa moderna inicial.

La democracia en América Alexis de Tocqueville. ²³

INTRODUCCIÓN

Entre las cosas nuevas que durante mi permanencia en los Estados Unidos, han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la influencia prodigiosa que ejerce este primer hecho sobre la marcha de la sociedad. Da al espíritu público cierta dirección, determinado giro a las leyes; a los gobernantes máximas nuevas, y costumbres particulares a los gobernados.

Pronto reconocí que ese mismo hecho lleva su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que no predomina menos sobre la sociedad civil que sobre el gobierno: crea opiniones, hace nacer sentimientos, sugiere usos y modifica todo lo que no es productivo.

Así, pues, a medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que cada hecho particular parecía derivarse, y lo volvía a hallar constantemente ante mí como un punto de atracción hacia donde todas mis observaciones convergían.

Entonces, transporté mi pensamiento hacia nuestro hemisferio, y me pareció percibir algo análogo al espectáculo que me ofrecía el Nuevo Mundo. Vi la igualdad de condiciones que, sin haber alcanzado como en los Estados Unidos sus límites extremos, se acercaba a ellos cada día más de prisa; y la misma democracia, que gobernaba las sociedades norteamericanas, me pareció avanzar rápidamente hacia el poder en Europa.

Desde ese momento concebí la idea de este libro.

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y,

tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia.

Me remonto por un momento a lo que era Francia hace setecientos años. La veo repartida entre un pequeño número de familias que poseen la tierra y gobiernan a los habitantes. El derecho de mandar pasa de generación en generación con la herencia. Los hombres no tienen más que un solo medio de dominar unos a los otros: la fuerza. No se reconoce otro origen del poder que la propiedad inmobiliaria. Pero he aquí el poder político del clero que acaba de fundarse y que muy pronto va a extenderse. El clero abre sus filas a todos, al pobre y al rico, al labriego y al señor; la igualdad comienza a penetrar por la Iglesia en el seno del gobierno, y aquel que hubiera vegetado como un siervo en eterna esclavitud, se acomoda como sacerdote entre los nobles, y a menudo se sitúa por encima, de los reyes.

Al volverse con el tiempo más civilizada y más estable la sociedad, las diferentes relaciones entre los hombres se hacen más complicadas y numerosas. La necesidad de las leyes civiles se hace sentir vivamente. Entonces nacen los legislas. Salen del oscuro recinto de los tribunales y del reducto polvoriento de los archivos, y van a sentarse a la corte del príncipe, al lado de los barones feudales cubiertos de armiño y de hierro.

Los reyes se arruinan en las grandes empresas. Los nobles se agotan en las guerras privadas. Los labriegos se enriquecen con el comercio. La influencia del dinero comienza a sentirse en los asuntos del Estado. El negocio es una fuente nueva que se abre a los poderosos, y los financieros se convierten en un poder político que se desprecia y adula al propio tiempo.

Poco a poco, las luces se difunden. Se despierta la afición a la literatura y a las artes. Las cosas del espíritu llegan a ser elementos de éxito. La ciencia es un método de gobierno. La inteligencia una fuerza social y los letrados tienen acceso a los negocios.

Sin embargo, a medida que se descubren nuevos caminos para llegar al poder, oscila el valor del nacimiento. En el siglo XI, la nobleza era de un valor inestimable; se compra en el siglo XIII; el primer ennoblecimiento tiene lugar en 1270, y la igualdad llega por fin al gobierno por medio de la aristocracia misma.

Durante los setecientos años que acaban de transcurrir, a veces, para luchar contra la autoridad regia o para arrebatarse el poder a sus rivales, los nobles dieron preponderancia política al pueblo.

Más a menudo aún, se vio cómo los reyes daban participación en el gobierno a las clases inferiores del Estado, a fin de rebajar a la aristocracia.

En Francia, los reyes se mostraron los más activos y constantes niveladores. Cuando se sintieron ambiciosos y fuertes, trabajaron para elevar al pueblo al nivel de los nobles; y cuando fueron moderados y débiles, tuvieron que permitir que el pueblo se colocase por encima de ellos mismos. Unos ayudaron a la democracia con su talento, otros con sus vicios. Luis XI y Luis XIV tuvieron buen cuidado de igualarlo todo por debajo del trono, y Luis XV descendió él mismo con su corte hasta el último peldaño.

Desde que los ciudadanos comenzaron a poseer la tierra por medios distintos al sistema feudal y en cuanto fue conocida la riqueza mobiliaria, que pudieron a su vez crear la influencia y dar el poder, no se hicieron descubrimientos en las artes, ni hubo adelantos en el comercio y en la industria que no crearan otros tantos elementos nuevos de igualdad entre los hombres. A partir de ese momento, todos los procedimientos que se descubren, todas las necesidades que nacen y todos los deseos que se satisfacen, son otros tantos avances hacia la nivelación universal. El afán de lujo, el amor a la guerra, el imperio de la moda, todas las pasiones superficiales del corazón humano, así como las más profundas, parecen actuar de consuno en empobrecer a los ricos y enriquecer a los pobres.

En cuanto los trabajos de la inteligencia llegaron a ser fuentes de fuerza y de riqueza, se consideró cada desarrollo de la ciencia, cada conocimiento nuevo y

cada idea nueva, como un germen de poder puesto al alcance del pueblo. La poesía, la elocuencia, la memoria, los destellos de ingenio, las luces de la imaginación, la profundidad del pensamiento, todos esos dones que el Cielo concede al azar, beneficiaron a la democracia y, aun cuando se encontraran en poder de sus adversarios, sirvieron a la causa poniendo de relieve la grandeza natural del hombre. Sus conquistas se agrandaron con las de la civilización y las de las luces, y la literatura fue un arsenal abierto a todos, a donde los débiles y los pobres acudían cada día en busca de armas.

Cuando se recorren las páginas de nuestra historia, no se encuentran, por decirlo así, grandes acontecimientos que desde hace setecientos años no se hayan orientado en provecho de la igualdad.

Las cruzadas y las guerras de los ingleses diezman a los nobles y dividen sus tierras; la institución de las comunas introduce la libertad democrática en el seno de la monarquía feudal; el descubrimiento de las armas de fuego iguala al villano con el noble en el campo de batalla; la imprenta ofrece iguales recursos a su inteligencia; el correo lleva la luz, tanto al umbral de la cabaña del pobre, como a la puerta de los palacios; el protestantismo sostiene que todos los hombres gozan de las mismas prerrogativas para encontrar el camino del cielo. La América, descubierta, tiene mil nuevos caminos abiertos para la fortuna, y entrega al oscuro aventurero las riquezas y el poder.

Si, a partir del siglo XI, examinamos lo que pasa en Francia de cincuenta en cincuenta años, al cabo de cada uno de esos periodos, no dejaremos de percibir que una doble revolución se ha operado en el estado de la sociedad. El noble habrá bajado en la escala social y el labriego ascendido. Uno desciende y el otro sube. Casi medio siglo los acerca, y pronto van a tocarse.

Y esto no sólo sucede en Francia. En cualquier parte hacia donde dirijamos la mirada, notaremos la misma revolución que continúa a través de todo el universo cristiano. Por doquiera se ha visto que los más diversos incidentes de la vida de los pueblos se inclinan en favor de la democracia. Todos los hombres la han

ayudado con su esfuerzo: los que tenían el proyecto de colaborar para su advenimiento y los que no pensaban servirla; los que combatían por ella, y aun aquellos que se declaraban sus enemigos; todos fueron empujados confusamente hacia la misma vía, y todos trabajaron en común, algunos a pesar suyo y otros sin advertirlo, como ciegos instrumentos en las manos de Dios.

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo.

¿Es sensato creer que un movimiento social que viene de tan lejos, puede ser detenido por los esfuerzos de una generación? ¿Puede pensarse que después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Se detendrá ahora que se ha vuelto tan fuerte y sus adversarios tan débiles?

¿A dónde vamos? Nadie podría decirlo; los términos de comparación nos faltan; las condiciones son más iguales en nuestros días entre los cristianos, de lo que han sido nunca en ningún tiempo ni en ningún país del mundo; así, la grandeza de lo que ya está hecho impide prever lo que se puede hacer todavía.

El libro que estamos por leer ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor al vislumbrar esta revolución irresistible que camina desde hace tantos siglos, a través de todos los obstáculos, y que se ve aún hoy avanzar en medio de las ruinas que ha causado.

No es necesario que Dios nos hable para que descubramos los signos ciertos de su voluntad. Basta examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continua de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas que su dedo ha trazado.

Si largas observaciones y meditaciones sinceras conducen a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es,

a la vez, el pasado y el porvenir de su historia, el solo descubrimiento dará a su desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del supremo Maestro. Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. Entonces no queda a las naciones más solución que acomodarse al estado social que les impone la Providencia.

Los pueblos cristianos me parecen presentar en nuestros días un espectáculo aterrador. El movimiento que los arrastra es ya bastante fuerte para poder suspenderlo, y no es aún lo suficiente rápido para perder la esperanza de dirigirlo: su suerte está en sus manos; pero bien pronto se les escapa.

Instruir a la democracia, reanimar si se puede sus creencias, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, sustituir poco a poco con la ciencia de los negocios públicos su inexperiencia y por el conocimiento de sus verdaderos intereses a los ciegos instintos; adaptar su gobierno a los tiempos y lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el primero de los deberes impuestos en nuestros días a aquellos que dirigen la sociedad.

Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo.

Pero en esto no pensamos casi: colocados en medio de un río rápido, fijamos obstinadamente la mirada en algunos restos que se perciben todavía en la orilla, en tanto que la corriente nos arrastra y nos empuja retrocediendo hacia el abismo.

No hay pueblos en Europa, entre los cuales la gran revolución social que acabo de describir haya hecho más rápidos progresos que el nuestro. Pero aquí siempre ha caminado al azar.

Los jefes de Estado jamás le han hecho ningún preparativo de antemano; a pesar de ellos mismos, ha surgido a sus espaldas. Las clases más poderosas, más inteligentes y más morales de la nación no han intentado apoderarse de ella, a fin de dirigirla. La democracia ha estado, pues, abandonada a sus instintos salvajes; ha crecido como esos niños privados de los cuidados paternos, que se crían por sí mismos en las calles de las ciudades y que no conocen de la sociedad más que

sus vicios y miserias. Todavía se pretendió ignorar su presencia, cuando se apoderó de improviso del poder. Cada uno se sometió con servilismo a sus menores deseos; se la ha adorado como a la imagen de la fuerza; cuando en seguida se debilitó por sus propios excesos, los legisladores concibieron el proyecto de instruídala y corregirla y, sin querer enseñarla a gobernar, no pensaron más que en rechazarla del gobierno.

Así resultó que la revolución democrática se hizo en el cuerpo de la sociedad, sin que se consiguiese en las leyes, en las ideas, las costumbres y los hábitos, que era el cambio necesario para hacer esa revolución útil. Por tanto tenemos la democracia, sin aquello que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales; y vemos ya los males que acarrea, cuando todavía ignoramos los bienes que puede darnos.

Cuando el poder regio, apoyado sobre la aristocracia, gobernaba apaciblemente a los pueblos de Europa, la sociedad, en medio de sus miserias, gozaba de varias formas de dicha, que difícilmente se pueden concebir y apreciar en nuestros días.

El poder de algunos súbditos oponía barreras insuperables a la tiranía del príncipe; y los reyes, sintiéndose revestidos a los ojos de la multitud de un carácter casi divino, tomaban, del respeto mismo que inspiraban, la resolución de no abusar de su poder.

Colocados a gran distancia del pueblo, los nobles tomaban parte en la suerte del pueblo con el mismo interés benévolo y tranquilo que el pastor tiene por su rebaño; y, sin acertar a ver en el pobre a su igual, velaban por su suerte, como si la Providencia lo hubiera confiado en sus manos.

No habiendo concebido más idea del estado social que el suyo, no imaginando que pudiera jamás igualarse a sus jefes, el pueblo recibía sus beneficios, y no discutía sus derechos. Los quería cuando eran clementes y justos, y se sometía sin trabajo y sin bajeza a sus rigores, como males inevitables enviados por el

brazo de Dios. El uso y las costumbres establecieron los límites de la tiranía, fundando una clase de derecho entre la misma fuerza.

Si el noble no tenía la sospecha de que quisieran arrancarle privilegios que estimaba legítimos, y el siervo miraba su inferioridad como un efecto del orden inmutable de la naturaleza, se concibe el establecimiento de una benevolencia recíproca entre las dos clases tan diferentemente dotadas por la suerte. Se veían en la sociedad, miserias y desigualdad, pero las almas no estaban degradadas.

No es el uso del poder o el hábito de la obediencia lo que deprava a los hombres, sino el desempeño de un poder que se considera ilegítimo, y la obediencia al mismo si se estima usurpado u opresor.

A un lado estaban los bienes, la fuerza, el ocio y con ellos las pretensiones del lujo, los refinamientos del gusto, los placeres del espíritu y el culto de las artes. Al otro el trabajo, la grosería y la ignorancia.

Pero en el seno de esa muchedumbre ignorante y grosera, se encontraban también pasiones enérgicas, sentimientos generosos, creencias arraigadas y salvajes virtudes.

El cuerpo social, así organizado, podía tener estabilidad, poderío y sobre todo, gloria.

Pero he aquí que las clases se confunden; las barreras levantadas entre los hombres se abaten; se divide el dominio, el poder es compartido, las luces se esparcen y las inteligencias se igualan. El estado social entonces vuélvese democrático, y el imperio de la democracia se afirma en fin pacíficamente tanto en las instituciones como en las conciencias.

Concibo una sociedad en la que todos, contemplando la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo; en la que la autoridad del gobierno, sea respetada como necesaria y no como divina; mientras el respeto que se tributa al jefe del Estado no es hijo de la pasión, sino de un sentimiento razonado y

tranquilo. Gozando cada uno de sus derechos, y estando seguro de conservarlos, así es como se establece entre todas las clases sociales una viril confianza y un sentimiento de condescendencia recíproca, tan distante del orgullo como de la bajeza.

Conocedor de sus verdaderos intereses, el pueblo comprenderá que, para aprovechar los bienes de la sociedad, es necesario someterse a sus cargas. La asociación libre de los ciudadanos podría reemplazar entonces al poder individual de los nobles, y el Estado se hallaría a cubierto contra la tiranía y contra el libertinaje.

Entiendo que en un Estado democrático, constituido de esta manera, la sociedad no permanecerá inmóvil; pero los movimientos del cuerpo social podrán ser reglamentados y progresivos. Si tiene menos brillo que en el seno de una aristocracia, tendrá también menos miserias. Los goces serán menos extremados, y el bienestar más general. La ciencia menos profunda, si cabe; pero la ignorancia más rara. Los sentimientos menos enérgicos, y las costumbres más morigeradas. En fin, se observarán más vicios y menos crímenes.

A falta del entusiasmo y del ardor de las creencias, las luces y la experiencia conseguirán alguna vez de los ciudadanos grandes sacrificios. Cada hombre siendo análogamente débil sentirá igual necesidad de sus semejantes; y sabiendo que no puede obtener su apoyo sino a condición de prestar su concurso, comprenderá sin esfuerzo que para él el interés particular se confunde con el interés general.

La nación en sí será menos brillante si cabe, o menos gloriosa, y menos fuerte tal vez; pero la mayoría de los ciudadanos gozará de más prosperidad, y el pueblo se sentirá apacible, no porque desespere de hallarse mejor, sino porque sabe que está bien.

Si todo no fuera bueno y útil en semejante estado de cosas, la sociedad al menos se habría apropiado de todo lo que puede resultar útil y bueno, y los hombres, al

abandonar para siempre las ventajas sociales que puede proporcionar la aristocracia, habrían tomado de la democracia todos los dones que ésta puede ofrecerles.

Pero nosotros, al abandonar el estado social de nuestros abuelos, dejando en confusión, a nuestras espaldas sus instituciones, sus ideas y costumbres, ¿qué hemos colocado en su lugar?

El prestigio del poder regio se ha desvanecido, sin haber sido reemplazado por la majestad de las leyes. En nuestros días, el pueblo menosprecia la autoridad; pero la teme, y el miedo logra de él más de lo que proporcionaban antaño el respeto y el amor.

Me doy cuenta de que hemos destruido las existencias individuales que pudieran luchar separadamente contra la tiranía; pero veo el gobierno que él solo hereda todas las prerrogativas arrancadas a familias, a corporaciones o a hombres. La fuerza, a veces opresora, pero más frecuentemente conservadora, de un pequeño número de ciudadanos ha sido relevada por la debilidad de todos.

La división de las fortunas ha disminuido la distancia que separaba al pobre del rico; pero, al acercarse, parecen haber encontrado razones nuevas para odiarse, y lanzando uno sobre otro miradas llenas de terror y envidia, se repelen mutuamente en el poder. Para el uno y para el otro, la idea de los derechos no existe, y la fuerza les parece, a ambos, la única razón del presente y la única garantía para el porvenir.

El pobre ha conservado la mayor parte de los prejuicios de sus padres, sin sus creencias; su ignorancia, sin sus virtudes; admitió como regla de sus actos, la doctrina del interés, sin conocer sus secretos y su egoísmo se halla tan desprovisto de luces como lo estaba antes su abnegación.

La sociedad está tranquila, no porque tenga conciencia de su fuerza y de su bienestar, sino, al contrario, porque se considera débil e inválida; teme a la muerte, ante el menor esfuerzo; todos sienten el mal, pero nadie tiene el valor y la

energía necesarios para buscar la mejoría; se tienen deseos, pesares, penas y alegrías que no producen nada visible, ni durable, como las pasiones de senectud que no conducen más que a la impotencia.

Así abandonamos lo que el Estado antiguo podía tener de bueno, sin comprender lo que el Estado actual nos puede ofrecer de útil. Hemos destruido una sociedad aristocrática y, deteniéndonos complacientemente ante los restos del antiguo edificio, parecemos quedar extasiados frente a ellos para siempre.

Lo que acontece en el mundo intelectual no es menos deplorable.

Estorbada en su marcha o abandonada sin apoyo a sus pasiones desordenadas, la democracia de Francia derribó todo lo que se encontraba a su paso, sacudiendo aquello que no destruía. No se la ha visto captando poco a poco a la sociedad, a fin de establecer sobre ella apaciblemente su imperio; no ha dejado de marchar en medio de desórdenes y de la agitación del combate. Animado por el calor de la lucha, empujado más allá de los límites naturales de su propia opinión, en vista de las opiniones y de los excesos de sus adversarios, cada ciudadano pierde de vista el objetivo mismo de sus tendencias, y mantiene un lenguaje que no concuerda con sus verdaderos sentimientos ni con sus secretas aficiones.

Así nace la extraña confusión de la que somos testigos.

Busco en vano en mis recuerdos y no encuentro nada que merezca provocar más dolor y compasión que lo que pasa ante mis ojos. Al parecer se ha roto en nuestros días el lazo natural que une las opiniones a los gustos y los actos a las creencias. La simpatía que se observaba entre los sentimientos y las ideas de los hombres ha sido destruida, y se podría decir que todas las leyes de analogía moral están abolidas.

Se encuentran aún entre nosotros cristianos llenos de celo, cuya alma religiosa quiere alimentarse de las verdades de la otra vida. Son los que lucharán sin duda en favor de la libertad humana, fuente de toda grandeza moral. El cristianismo que reconoce a todos los hombres iguales delante de Dios, no se opondrá a ver a

todos los hombres iguales ante la ley. Pero, por el concurso de extraños acontecimientos, la religión se encuentra momentáneamente comprometida en medio de poderes que la democracia derriba, y le sucede a menudo que rechaza la igualdad que tanto ama, y maldice la libertad como si se tratara de un adversario, mientras que, si se la sabe llevar de la mano, podrá llegar a santificar sus esfuerzos.

Al lado de esos hombres religiosos, descubro otros cuyas miradas están dirigidas hacia la tierra más bien que hacia el cielo; partidarios de la libertad, no solamente porque ven en ella el origen de las más nobles virtudes, sino sobre todo porque la consideran como la fuente de los mayores bienes, desean sinceramente asegurar su imperio y hacer disfrutar a los hombres de sus beneficios. Comprendo que éstos van a apresurarse a llamar a la religión en su ayuda, porque deben saber que no se puede establecer el imperio de la libertad sin el de las costumbres, ni consolidar las costumbres sin las creencias; pero han visto la religión en las filas de sus adversarios, y eso ha bastado para ello; unos la atacan y los otros no se atreven a defenderla.

Los pasados siglos han contemplado cómo las almas bajas y venales preconizaban la esclavitud, mientras los espíritus independientes y los corazones' generosos luchaban sin esperanza por salvar la libertad humana. Pero se encuentran a menudo en nuestros días hombres naturalmente nobles y altivos, cuyas opiniones están en oposición con sus gustos, que elogian el servilismo y la ramplonería que nunca conocieron por sí mismos. Hay otros, al contrario, que hablan de la libertad como si sintiesen lo que hay de noble y grande en ella, que reclaman ruidosamente en favor de la humanidad derechos que ellos siempre despreciaron.

Descubro también a unos hombres virtuosos y apacibles, a los que sus costumbres puras, sus hábitos tranquilos, su bienestar económico y sus luces intelectuales colocan naturalmente a la cabeza de las masas que los rodean. Llenos de amor sincero por la patria, están prontos a hacer por ella grandes sacrificios: sin embargo, la civilización encuentra a menudo en ellos adversarios

decididos; confunden sus abusos con sus beneficios, y en su espíritu la idea del mal está indisolublemente unida a la de cualquier novedad.

Muy cerca veo a otros que, en nombre del progreso y esforzándose en materializar al hombre, quieren encontrar lo útil sin preocuparse de lo justo, la ciencia lejos de las creencias, y el bienestar separado de la virtud. Se llaman a sí mismos los campeones de la civilización moderna, y se ponen insolentemente a la cabeza, usurpando un lugar que se les presta y del que los rechaza su indignidad.

¿En dónde nos encontramos?

Los hombres religiosos combaten la libertad, y los amigos de la libertad atacan a las religiones. Espíritus nobles y generosos elogian la esclavitud, y almas torpes y serviles preconizan la independencia. Ciudadanos decentes e ilustrados son enemigos de todos los progresos, en tanto que hombres sin patriotismo y sin convicciones se proclaman apóstoles de la civilización y de las luces.

¿Es que todos los siglos se han parecido al nuestro? ¿El hombre ha tenido siempre ante los ojos como en nuestros días, un mundo donde nada se enlaza, donde la virtud carece de genio, y el genio no tiene honor; donde el amor al orden se confunde con la devoción a los tiranos y el culto sagrado de la libertad con el desprecio a las leyes; en que la conciencia no presta más que una luz dudosa sobre las acciones humanas; en que nada parece ya prohibido, ni permitido, ni honrado, ni vergonzoso, ni verdadero, ni falso?

¿Pensaré acaso que el Creador hizo al hombre para dejarlo debatirse constantemente en medio de las miserias intelectuales que nos rodean. No podría creerlo: Dios dispone para las sociedades europeas un porvenir más firme y más tranquilo; ignoro sus designios, pero no dejaré de creer en ellos porque no puedo penetrarlos, y más preferiría dudar de mis propias luces que de su justicia.

Hay un país en el mundo donde la gran revolución social de que hablo parece haber alcanzado casi sus límites naturales. Se realizó allí de una manera sencilla y fácil o, mejor, se puede decir que ese país alcanza los resultados de la revolución

democrática que se produce entre nosotros, sin haber conocido la revolución misma.

Los emigrantes que vinieron a establecerse en América a principios del siglo XVII, trajeron de alguna manera el principio de la democracia contra el que se luchaba en el seno de las viejas sociedades de Europa, trasplantándolo al Nuevo Mundo. Allí, pudo crecer la libertad y, adentrándose en las costumbres, desarrollarse apaciblemente en las leyes.

Me parece fuera de duda que, tarde o temprano, llegaremos, como los norteamericanos, a la igualdad casi completa de condiciones. No deduzco de eso que estemos llamados un día a obtener necesariamente, de semejante estado social, las consecuencias políticas que los norteamericanos han obtenido. Estoy muy lejos de creer que ellos hayan encontrado la única forma de gobierno que puede darse la democracia; pero basta que en ambos países la causa generadora de las leyes y de las costumbres sea la misma, para que tengamos gran interés en conocer lo que ha producido en cada uno de ellos.

No solamente para satisfacer una curiosidad, por otra parte muy legítima, he examinado la América; quise encontrar en ella enseñanzas que pudiésemos aprovechar. Se engañarán quienes piensen que pretendí escribir un panegírico; quienquiera que lea este libro quedará convencido de que no fue ése mi propósito. Mi propósito no ha sido tampoco preconizar tal forma de gobierno en general, porque pertenezco al grupo de los que creen que no hay casi nunca bondad absoluta en las leyes. No pretendí siquiera juzgar si la revolución social, cuya marcha me parece inevitable, era ventajosa o funesta para la humanidad. Admito esa revolución como un hecho realizado o a punto de realizarse y, entre los pueblos que la han visto desenvolverse en su seno, busqué aquél donde alcanzó el desarrollo más completo y pacífico, a fin de obtener las consecuencias naturales y conocer, si se puede, los medios de hacerla aprovechable para todos los hombres. Confieso que en Norteamérica he visto algo más que Norteamérica; busqué en ella una imagen de la democracia misma, de sus tendencias, de su

carácter, de sus prejuicios y de sus pasiones; he querido conocerla, aunque no fuera más que para saber al menos lo que debíamos esperar o temer de ella.

En la primera parte de esta obra, intenté mostrar la dirección que la democracia, entregada en América a sus tendencias y abandonada casi sin freno a sus instintos, daba naturalmente a las leyes, la marcha que imprimía al gobierno y en general el poder que adquiriría sobre los negocios de Estado. He querido saber cuáles eran los bienes y los males producidos por ella. He investigado qué precauciones utilizaron los norteamericanos para dirigirla, qué otras habían omitido, y emprendí la tarea de conocer las causas que les permiten gobernar a la sociedad.

Mi objetivo era dibujar en la segunda parte la influencia que ejercen en América la igualdad de condiciones y el gobierno democrático, sobre la sociedad civil, sobre los hábitos, las ideas y las costumbres; pero comienzo a sentirme con menos ardor para la realización de tal designio. Antes de que yo pueda acabar la tarea que me había propuesto, mi trabajo se habrá vuelto casi inútil. Algún otro deberá mostrar pronto a los lectores los principales rasgos del carácter norteamericano y, ocultando bajo un ligero velo la gravedad de los cuadros, prestar a la verdad encantos con los que yo no habría podido adornarla (1).

No sé si logré dar a conocer lo que he visto en los Estados Unidos de América, pero estoy seguro de haber tenido un sincero deseo de hacerlo, y de no haber cedido más que sin darme cuenta a la necesidad de adaptar los hechos a las ideas, en lugar de someter las ideas a los hechos.

Cuando un punto podía ser restablecido con ayuda de documentos escritos, tuve cuidado de recurrir a los textos originales y a las obras más auténticas y más estimadas (2). He indicado mis fuentes en notas, y cada uno podrá verificarlas. Cuando se ha tratado de opiniones, de usos políticos, de observaciones de costumbres, he buscado el consultar a los hombres más ilustrados. Si acontecía que la cosa fuera importante o dudosa, no me contentaba con un testigo, sino que no me determinaba más que sobre el conjunto de los testimonios.

Aquí es preciso pedir al lector que me crea bajo mi palabra. Yo he podido a menudo citar en apoyo de lo que afirmo la autoridad de muchos nombres que le son conocidos, o que al menos son dignos de ello; pero me guardé de hacerlo. El extranjero conoce a menudo dentro del hogar de su huésped importantes verdades, que éste confía tal vez a la amistad. Se siente aliviado con él por un silencio obligado. No se teme su indiscreción, porque está de paso. Cada una de esas confidencias era registrada por mí apenas la recibía, pero no saldrán jamás de mi cartera. Prefiero perjudicar el éxito de mis relatos, antes que añadir mi nombre a la lista de viajeros que devuelven penas y molestias en pago a la generosa hospitalidad que recibieron.

Sé que, a pesar de mi cuidado, nada será más fácil que criticar mi libro, si alguien piensa alguna vez criticarlo.

Los que quieran mirarlo de cerca encontrarán, me figuro, en la obra entera, un pensamiento fundamental que enlaza, por decirlo así, todas sus partes. Pero la diversidad de asuntos que he tenido que tratar es muy grande, y quien pretenda oponer un hecho aislado al conjunto de los hechos que cito, una idea separada al compendio de estas ideas, lo podrá lograr sin esfuerzo. Quisiera tan sólo que se me haga el favor de leerme con el mismo espíritu que ha presidido mi trabajo, y que se juzgue el libro por la impresión general que deje, como me he decidido yo también, no por tal o cual razón, sino por la mayoría de las razones.

No hay que olvidar tampoco que el autor que quiere hacerse comprender está obligado a llevar cada una de sus ideas a todas sus consecuencias teóricas, y a menudo hasta los límites de lo falso y de lo impracticable; puesto que, si es a veces necesario apartarse de las reglas de la lógica en las acciones, no podría hacerse lo mismo en los relatos, y el hombre encuentra casi las mismas dificultades para ser inconsecuente en sus palabras, como las encuentra de ordinario para ser consecuente en sus actos.

Concluyo señalando yo mismo lo que un gran número de lectores considerará como el defecto capital de la obra. Este libro no se pone al servicio de nadie. Al

escribirlo, no pretendí servir ni combatir a ningún partido. No quise ver, desde un ángulo distinto del de los partidos sino más allá de lo que ellos ven; y mientras ellos se ocupan del mañana, yo he querido pensar en el porvenir.

Alexis de Tocqueville

Notas.

(1) En la época en que publiqué la primera edición de esta obra, M. Gustave de Beaumont, mi compañero de viaje por Norteamérica, trabajaba aún en su libro intitulado *María, o la esclavitud en los Estados Unidos*, que apareció después. El fin principal de M. de Beaumont ha sido poner de relieve y dar a conocer la situación de los negros en medio de la sociedad angloamericana. Su obra arrojará una viva y nueva luz sobre el problema de la esclavitud, de vital importancia para las Repúblicas. No sé si me engaño; pero me parece que el libro de M. de Beaumont, después de haber interesado vivamente a quienes deseen buscar en él emociones y cuadros, debe obtener un éxito más sólido y durable entre los lectores que, ante todo, desean encontrar puntos de vista sinceros y verdades profundas.

(2) Los documentos legislativos y administrativos me han sido proporcionados con benevolencia cuyo recuerdo provocará siempre mi gratitud. Entre los funcionarios norteamericanos que favorecieron así mis investigaciones, citaré, sobre todo, a Mr. Edward Livingston, entonces Secretario de Estado y ahora ministro plenipotenciario en París. Durante mi permanencia en el seno del Congreso, Mr. Livingston quiso lograr que me fueran entregados la mayor parte de los documentos que poseo en relación con el gobierno federal. Mr. Livingston es uno de los pocos hombres a quienes se quiere al leer sus escritos y se admira y honra aun antes de conocerlos y por los que se siente uno afortunado del deber del reconocimiento al contar con su amistad.

Advertencia a la duodécima edición de 1848.

LIBRO PRIMERO

PRIMERA PARTE

Capítulo primero

Configuración exterior de la América del Norte.

Capítulo segundo

Punto de partida y su importancia para el porvenir de los angloamericanos. Razones de algunas singularidades que presentan las leyes y las costumbres de los angloamericanos.

Capítulo tercero

Estado social de los angloamericanos.

El punto saliente de los angloamericanos es esencialmente democrático. Consecuencias políticas del estado social de los angloamericanos.

Capítulo cuarto

El principio de la soberanía del pueblo en los Estados Unidos.

Capítulo quinto

Primera parte

Necesidad de estudiar lo que sucede en los estados antes de hablar del gobierno de la Unión.

El sistema comunal en Norteamérica.

Circunscripción de la comuna.

Poderes comunales de la Nueva Inglaterra.

La existencia comunal.

El espíritu comunal en la Nueva Inglaterra.

El condado en la Nueva Inglaterra.

La administración en la Nueva Inglaterra.

Segunda parte

Ideas generales sobre la administración en los Estados Unidos.

El Estado.

Poder legislativo del Estado.

El poder ejecutivo del Estado.

Los efectos políticos de la descentralización administrativa en los Estados Unidos.

Capítulo sexto

El poder judicial en los Estados Unidos y su acción sobre la sociedad política.

Otros poderes concedidos a los jueces norteamericanos.

Capítulo séptimo

El juicio político en los Estados Unidos.

Capítulo octavo

Primera parte

La constitución federal.

Historia de la constitución federal.

Cuadro sumario de la constitución federal.

Atribuciones del gobierno federal.

Poderes federales.

Poderes legislativos.

Otra diferencia entre el senado y la cámara de representantes.

El poder ejecutivo.

En qué la posición del Presidente de los Estados Unidos difiere de la de un rey constitucional en Francia.

Causas accidentales que pueden acrecentar la influencia del poder ejecutivo. Por qué el presidente de los Estados Unidos no tiene necesidad para dirigir los negocios públicos, de tener mayoría en las cámaras.

Elección del Presidente.

La elección del Presidente es una causa de agitación, no de ruina. Modo de la elección.

Segunda parte

Crisis de la elección.

La reelección del Presidente.

Los tribunales federales.

Manera de fijar la competencia de los tribunales federales.

Diferentes casos de jurisdicción.

Manera de proceder de los tribunales federales.

Alto rango que ocupa la suprema corte entre los grandes poderes del Estado.
En qué la constitución federal es superior a la constitución de los Estados.
Lo que distingue a la constitución federal de los Estados Unidos de América de todas las demás constituciones federales.

Tercera parte

Ventajas del sistema federativo, en general, y su utilidad especial para Norteamérica.

Lo que hace que el sistema federal no esté al alcance de todos los pueblos, y lo que ha permitido a los angloamericanos adoptarlo.

Cuarta parte

Constitución de los Estados Unidos.

Quinta parte

Constitución del Estado de Nueva York.

SEGUNDA PARTE

Advertencia

Capítulo primero

Cómo se puede decir rigurosamente que en los Estados Unidos es el pueblo el que gobierna.

Capítulo segundo

Los partidos en los Estados Unidos.

Los restos del partido aristocrático en los Estados Unidos.

Capítulo tercero

La libertad de prensa en los Estados Unidos.

Capítulo cuarto

La asociación política en los Estados Unidos.

Capítulo

quinto

El gobierno de la democracia en Norteamérica

Primera parte

El voto universal.

Las elecciones del pueblo y los instintos de la democracia norteamericana en sus elecciones.

Causas que pueden corregir en parte esos instintos de la democracia.
Influencias que ha ejercido la democracia norteamericana sobre las leyes electorales.

Los funcionarios públicos bajo el imperio de la democracia norteamericana.
Lo arbitrario de los magistrados bajo el imperio de la democracia norteamericana.
Inestabilidad administrativa en los Estados Unidos.

Los cargos públicos bajo el imperio de la democracia norteamericana.

Segunda parte

Los instintos de la democracia norteamericana en la fijación del salario de los funcionarios.

Dificultad de discernir las causas que llevan al gobierno norteamericano a la economía.

¿Se pueden comparar los gastos públicos de los Estados Unidos con los de Francia?

La corrupción y los vicios de los gobernantes en la democracia.

Los efectos que resultan de ellos para la moralidad pública.
De qué esfuerzos es capaz la democracia.
El poder que ejerce en general la democracia norteamericana sobre si misma.
Cómo la democracia conduce los negocios exteriores del Estado.

Capítulo sexto

Cuáles son las ventajas reales que la sociedad norteamericana obtiene del gobierno de la democracia.

La tendencia general de las leyes bajo el imperio de la democracia norteamericana y el instinto de quienes las aplican.

El espíritu público en los Estados Unidos.

La idea de los derechos en los Estados Unidos.

Respeto a la ley en los Estados Unidos.

Actividad que domina en todas las partes del cuerpo político en los Estados Unidos e influencia que ejerce sobre la sociedad.

Capítulo séptimo

La omnipotencia de la mayoría en los Estados Unidos y sus efectos.
Cómo la omnipotencia de la mayoría aumenta en Norteamérica la inestabilidad legislativa y administrativa que es natural a las democracias.

Tiranía de la mayoría.

Efectos de la omnipotencia de la mayoría sobre el arbitrio de los funcionarios públicos norteamericanos.

El poder que ejerce la mayoría en Norteamérica sobre el pensamiento.
Efectos de la tiranía de la mayoría sobre el carácter nacional de los norteamericanos.

Que el mayor peligro de la confederación norteamericana viene de la omnipotencia de la mayoría.

Capítulo octavo

Lo que modera en los Estados Unidos la tiranía de la mayoría.
Ausencia de centralización definitiva.

El espíritu legista en los Estados Unidos, y cómo sirve de contrapeso a la democracia.

El jurado en los Estados Unidos considerado como institución política.

LIBRO PRIMERO

Segunda parte

Capítulo octavo

Lo que modera en los Estados Unidos la tiranía de la mayoría

Ausencia de centralización definitiva

La mayoría nacional no tiene la idea de hacerlo todo Está obligada a servirse de los magistrados de la comuna y de los condados para ejecutar su voluntad soberana.

He distinguido precedentemente dos especies de centralizaciones: llamé a la una gubernamental, y a la otra administrativa.

Sólo la primera existe en Norteamérica; la segunda, es allí casi desconocida.

Si el poder que dirige a las sociedades norteamericanas encontrara a su disposición esos dos medios de gobierno, y juntara al derecho de mandar en todo la facultad y el hábito de ejecutado todo por sí mismo; si, después de haber establecido los principios generales del gobierno, penetrara en los detalles de la

aplicación y después de haber regulado los grandes intereses del país, pudiese descender hasta el límite de los intereses individuales, la libertad sería bien pronto barrida del nuevo mundo.

Pero, en los Estados Unidos, la mayoría, que tiene a menudo los gustos y los instintos de un déspota, carece aún de los instrumentos más perfeccionados de la tiranía.

El gobierno central no se ha ocupado nunca más que de un pequeño número de objetos, cuya importancia atrajo sus miradas. No ha intentado arreglar las cosas secundarias de la sociedad. Nada indica que haya concebido siquiera el deseo de realizarlo. La mayoría, al volverse cada vez más absoluta, no ha incrementado las atribuciones del poder central; no ha hecho sino transformarlo en omnipotente centro de su esfera. Así, el despotismo puede ser muy pesado sobre un punto, pero no podría extenderse a todos.

Por mucho que se deje arrastrar por sus pasiones, que pudiese ser la mayoría nacional; por ardiente que sea en sus proyectos, no podría hacer que en todos los lugares, de la misma manera y en el mismo momento, todos los ciudadanos se sometieran a sus deseos. Cuando el gobierno central que la representa ha ordenado soberanamente, debe atenerse, para la ejecución de su mandato, a agentes que a menudo no dependen de él y que no puede dirigir a cada instante.

Los cuerpos municipales y las administraciones de los condados forman como otros tantos escollos ocultos que retardan o dividen la ola de la voluntad popular. Aunque la ley fuera opresiva, la libertad encontraría todavía un abrigo en la manera de ejecutar la ley; y la mayoría no podría descender a los detalles y, si me atrevo a decirlo, a las puerilidades de la tiranía administrativa. Ni siquiera imagina que puede hacerlo, porque no tiene la entera conciencia de su poder. No conoce todavía más que sus fuerzas naturales, e ignora hasta dónde el arte de gobernar podría extender sus límites.

Esto merece que se medite sobre ello. Si alguna vez llegara a fundarse una República democrática como la de los Estados Unidos, en un país donde el poder de uno solo hubiera establecido ya y hecho fraguar, en las costumbres y en las leyes, la centralización administrativa, no temo decirlo, en semejante República, el despotismo se volvería más intolerable que en ninguna de las monarquías absolutas de Europa. Sería necesario pasar a Asia para encontrar algo con qué compararla.

El espíritu legista en los Estados Unidos y cómo sirve de contrapeso a la democracia. La utilidad de investigar cuáles son los instintos naturales del espíritu legista. Los legistas llamados a desempeñar un gran papel en la sociedad que trata de nacer. Cómo el género de trabajo a que se dedican los legistas da un giro aristocrático a sus ideas. Causas accidentales que pueden oponerse al desarrollo de esas ideas. Facilidad que encuentra la aristocracia en unirse a los legistas. Cómo los legistas forman el único elemento aristocrático propicio por naturaleza para combinarse con los elementos naturales de la democracia. Causas particulares que tienden a dar un giro aristocrático al espíritu del legista inglés y norteamericano. La aristocracia norteamericana está en el banquillo de los abogados y en la sede de los jueces. Influencia ejercida por los legistas sobre la sociedad norteamericana. Cómo su espíritu penetra en el seno de los legisladores, en la administración, y acaba por dar al pueblo mismo algo de los instintos de los magistrados.

Cuando se visita a los norteamericanos y se estudian sus leyes, se ve que la autoridad que han concedido a los legistas, y la influencia que les han dejado tomar en el gobierno, forman hoy día la más poderosa barrera contra los extravíos de la democracia. Este efecto creo que obedece a una causa general que es necesario buscar, porque puede reproducirse en otra parte.

Los legistas han estado mezclados en todos los movimientos de la sociedad política, en Europa, desde hace quinientos años. Unas veces sirvieron de instrumento a los poderes políticos y otras tomaron a esos poderes políticos como instrumento. En la Edad Media, los legistas cooperaron maravillosamente para

extender la dominación de los reyes y, desde entonces, trabajaron poderosamente para restringir ese mismo poder. En Inglaterra, se les vio unirse íntimamente a la aristocracia; en Francia, se mostraron sus enemigos más peligrosos. ¿Los legistas no ceden más que a impulsos súbitos y momentáneos, u obedecen poco más o menos, según las circunstancias, a instintos que les son naturales y que se reproducen siempre? Quisiera esclarecer este punto, porque quizá los legistas están llamados a desempeñar el primer papel en la sociedad política que trata de nacer.

Los hombres que han hecho un estudio especial de las leyes, han aprendido en esos trabajos hábitos de orden, cierto gusto de las formas y una especie de amor instintivo hacia el encadenamiento regular de las ideas, que los hacen naturalmente muy opuestos al espíritu revolucionario y a las pasiones irreflexivas de la democracia.

Los conocimientos especiales que los legistas adquieren estudiando la ley les aseguran un rango aparte en la sociedad y forman una especie de clase privilegiada entre las más cultivadas. Encuentran cada día la idea de esa superioridad en el ejercicio de su profesión; son los maestros de una ciencia necesaria, cuyo conocimiento no está difundido; sirven de árbitros entre los ciudadanos, y el hábito de dirigir hasta el fin las pasiones ciegas de los litigantes les proporciona cierto menosprecio por el juicio de la multitud. Añádase a esto que forman naturalmente un cuerpo. No es que se entiendan entre sí y se dirijan de consuno hacia un mismo punto, pero la comunidad de estudios y la unidad de métodos ligan los espíritus unos a otros, como el interés podría unir sus voluntades.

Se encuentra, pues, escondida en el fondo del alma de los legistas una parte de los gustos y de los hábitos de la aristocracia. Tienen, como ella, una inclinación instintiva hacia el orden y un amor natural por las formas. Como ella, sienten un gran disgusto por los actos de la multitud y menosprecian secretamente el gobierno del pueblo.

No quiero decir que esas inclinaciones naturales de los legistas sean bastante fuertes para encadenarlos de manera irresistible. Lo que domina en los legistas, como en todos los hombres, es el interés particular y sobre todo el interés del momento.

Hay sociedad en la que los hombres de leyes no pueden alcanzar en el mundo político un rango análogo al que ocupan en la vida privada. Se puede estar seguro de que, en una sociedad organizada de esa manera, los legistas son agentes muy activos de la revolución. Pero hay que investigar si la causa que los lleva entonces a destruir o a cambiar, nace en ellos de una disposición permanente o de un accidente. Es verdad que los legistas contribuyeron singularmente a derribar la monarquía francesa en 1789. Queda por saber si obraron así porque habían estudiado las leyes o porque no podían contribuir a hacerlas.

Hace quinientos años, la aristocracia inglesa se ponía a la cabeza del pueblo y hablaba en su nombre. Hoy día, sostiene el trono y se erige en campeón de la autoridad regia. La aristocracia tiene, sin embargo, instintos y tendencias que le son propios.

Hay que guardarse también de tomar a miembros aislados del cuerpo por el cuerpo mismo.

En todos los gobiernos libres, cualquiera que sea su forma, se encontrará a los legistas en las primeras filas de todos los partidos. Esta misma observación es también aplicable a la aristocracia. Casi todos los movimientos democráticos que han agitado al mundo han sido dirigidos por nobles.

Un cuerpo selecto no puede alcanzar nunca todas las ambiciones que encierra. Se encuentran en él más talentos y pasiones que empleos, y no se deja de encontrar a un gran número de hombres que, no pudiendo subir bastante aprisa sirviéndose de los privilegios del cuerpo, tratan de hacerlo atacando esos privilegios.

No pretendo que llegue un momento en el que todos los legistas ni tampoco que en todos los tiempos la mayor parte de ellosdeban mostrarse como amigos del orden y enemigos de los cambios.

Digo que en una sociedad donde los legistas ocupen sin disputa la posición elevada que les corresponde naturalmente, su espíritu será eminentemente conservador y se mostrará antidemocrático.

Cuando la aristocracia cierra sus filas a los legistas, encuentra en ellos enemigos muy peligrosos. Por debajo de ella por su riqueza y por su poder, son independientes en razón de sus trabajos, y se sienten a su nivel por sus luces.

Pero, siempre que los nobles han querido compartir con los legistas algunos de sus privilegios, esas dos clases hallaron para unirse grandes facilidades y se encontraron por decirlo así como siendo de la misma familia.

Estoy igualmente inclinado a creer que será siempre fácil a un rey hacer de los legistas los más útiles instrumentos de su poder.

Hay infinitamente más afinidad entre los hombres de ley y el poder ejecutivo, que entre ellos y el pueblo, aunque los legistas hayan a menudo ayudado a derribar el poder. Del mismo modo que hay más afinidad natural entre los nobles y el rey, aunque a menudo se haya visto a las clases superiores de la sociedad unirse a las demás para luchar contra el poder regio.

Lo que los legistas ansían sobre todas las cosas, es la vida de orden y la mayor garantía del orden es la autoridad. No hay que olvidar por otra parte que, si aprecian la libertad, colocan en general a la legalidad muy por encima de ella. Temen menos a la tiranía que a la arbitrariedad y, en tanto que el legislador se encargue por sí mismo de quitar a los hombres su independencia, estaran casi contentos.

Pienso, pues, que el príncipe que en presencia de una democracia avasalladora tratase de abatir el poder judicial en sus Estados y disminuir en ellos la influencia

política de los legistas, cometería un gran error. Abandonaría la sustancia de la autoridad para apoderarse de su sombra.

No dudo que le fuese más provechoso introducir a los legistas en el gobierno. Después de haberles confiado el despotismo en forma de violencia, tal vez lo volvería a encontrar en sus manos bajo los rasgos de la justicia y de la ley.

El gobierno de la democracia es favorable al poder político de los legistas. Cuando el rico, el noble y el príncipe están excluidos del gobierno, los legistas llegan a él por decirlo así con pleno derecho, porque son entonces los únicos hombres ilustrados y hábiles que el pueblo puede escoger fuera de él.

Si los legistas están naturalmente inclinados por sus gustos hacia la aristocracia y el príncipe, lo están también naturalmente hacia el pueblo por su interés.

Así, los legistas quieren el gobierno de la democracia, sin compartir sus inclinaciones y sin imitar sus debilidades, doble causa para ser poderoso por ella y sobre ella.

El pueblo, en la democracia, no desconfía de los legistas, porque sabe que su interés está en servir su causa. Los escucha sin cólera, porque no supone en ellos pensamientos ocultos. En efecto, los legistas no quieren derribar el gobierno que se dio la democracia, pero se esfuerzan sin cesar en dirigirlo siguiendo una tendencia que no es la suya, y por medios que le son extraños. El legista pertenece al pueblo por su interés y por su nacimiento, y a la aristocracia por sus hábitos y por sus gustos. Es como el ligamen natural entre ambas cosas, como el anillo que las une.

El cuerpo de legistas forma el único elemento aristocrático que puede mezclarse sin esfuerzo a los elementos naturales de la democracia, y combinarse de una manera afortunada y durable con ellos. No ignoro cuáles son los defectos inherentes al espíritu legista y, sin embargo, sin esa mezcla del espíritu legista con el espíritu democrático, dudo que la democracia pudiese gobernar largo tiempo a la sociedad. No puedo tampoco creer que, en nuestros días, una República

podiera consolidarse, si la influencia de los legistas en los negocios no creciera allí en proporción al poder del pueblo.

Este carácter aristocrático que percibo en el espíritu legista es mucho más pronunciado aún en los Estados Unidos y en Inglaterra que en ningún otro país. Eso no estriba solamente en el estudio que los legistas ingleses y norteamericanos hacen de las leyes, sino en la naturaleza misma de la legislación y en la posición que esos intérpretes ocupan en los dos pueblos.

Los ingleses y los norteamericanos han conservado la legislación de sus antecesores, es decir, que continúan desempolvando de las opiniones y decisiones legales de sus padres, las que deben tener en materia legal y las decisiones que tienen que emitir.

En un legista inglés o norteamericano, el gusto y el respeto por lo antiguo se junta casi siempre al amor de lo que es regular y legal.

Esto tiene todavía una influencia sobre el criterio de los legistas y, por consiguiente, sobre la marcha de la sociedad.

El legista inglés o norteamericano investiga lo que ha sido hecho; el legista francés, lo que se ha debido querer hacer. Uno quiere fallos, el otro razones.

Cuando escuchamos a un legista inglés o norteamericano, quedamos sorprendidos al verle citar tan a menudo la opinión de los demás y oírlo hablar tan poco de la suya propia, en tanto que lo contrario es lo que acontece entre nosotros.

No hay asunto, por pequeño que sea, que el abogado francés trate sin introducir en él el sistema de ideas que le es propio, y discutirá hasta los principios constitutivos de las leyes, hasta que le plazca al tribunal hacer retroceder un palmo el mojón de la heredad disputada.

Esa especie de abnegación que tienen el legista inglés y el norteamericano hacen que su propio sentido quede supeditado al de sus padres; esa especie de

servidumbre en la que está obligado a mantener su pensamiento, debe dar al espíritu legista hábitos más tímidos, y hacerle contraer inclinaciones más estacionarias en Inglaterra y en Norteamérica que en Francia.

Nuestras leyes escritas son a menudo difíciles de comprender, pero todos pueden leerlas. No hay nada, por el contrario, más oscuro para el vulgo y menos a su alcance que una legislación fundada sobre precedentes. Esa necesidad que se tiene del legista en Inglaterra y en los Estados Unidos, esa alta idea que se forma de sus luces, lo separa cada vez más del pueblo y acaba por ponerlo en una clase aparte. El legista francés no es más que un conocedor de la materia; pero el hombre de leyes inglés o norteamericano se parece en cierto modo a los sacerdotes de Egipto y, como ellos, es el único intérprete de una ciencia oculta.

La posición que los hombres de la ley ocupan, en Inglaterra y en Norteamérica, ejerce una influencia no menos grande sobre sus hábitos y opiniones. La aristocracia de Inglaterra, que ha tenido necesidad de atraer a su seno a todo aquello que tenía alguna analogía natural con ella, concedió a los legistas una gran consideración y poder. En la sociedad inglesa, los legistas no están en el primer rango, pero se sienten contentos en el lugar que ocupan. Forman como la rama segundona de la aristocracia inglesa, y quieren y respetan a sus mayores, sin compartir todos sus privilegios. Los legistas ingleses mezclan, pues, a los intereses aristocráticos de su profesión las ideas y los gustos aristocráticos de la sociedad en cuyo medio viven.

Así es como, sobre todo en Inglaterra, se puede ver en relieve a ese tipo legista que trato de pintar: el legista inglés estima las leyes, no tanto porque son buenas sino porque son viejas; y, si se ve reducido a modificarlas en algún punto, para adaptarlas a los cambios que el tiempo hace sufrir a las sociedades, recurre a las más increíbles sutilezas, a fin de persuadirse de que, al añadir algo a la obra de sus padres, no hace sino desarrollar su pensamiento y completar sus trabajos. No esperéis hacerle reconocer que es un innovador. Consentirá en llegar hasta el absurdo antes de confesarse culpable de tan gran crimen. Es en Inglaterra donde nació ese espíritu legal que parece indiferente al fondo de las cosas, para no

prestar atención sino a la letra, y que se saldría más bien de la razón y de la humanidad que de la ley.

La legislación inglesa es como un árbol antiguo, sobre el que los legistas han injertado sin cesar los retoños más extraños, con la esperanza de que, aunque dé frutos diferentes, se confundirá por lo menos su follaje con el tallo venerable que lo sostiene.

En Norteamérica, no hay nobles ni literatos, y el pueblo desconfía de los ricos. Los legistas forman, pues, la clase política superior y la parte más intelectual de la sociedad. Así, ellos sólo pueden salir perdiendo al innovar, que es lo que añade un interés conservador al gusto natural que tienen por el orden.

Si se me preguntara dónde coloco a la aristocracia norteamericana, respondería sin vacilar que no es entre los ricos, que no tienen ningún lazo común que los una. La aristocracia norteamericana está en la barra de los abogados y en el sillón de los jueces.

Cuanto más se reflexiona sobre lo que ocurre en los Estados Unidos, más se siente uno convencido de que el cuerpo de legistas forma en ese país el más poderoso y, por decirlo así, el único contrapeso de la democracia.

En los Estados Unidos es donde se descubre sin dificultad cómo el espíritu legista, por sus cualidades, y diría que hasta por sus defectos, es propio para neutralizar los vicios inherentes al gobierno popular.

Cuando el pueblo norteamericano se deja embriagar por sus pasiones o se entrega al descarrío de sus ideas, los legistas le hacen sentir un freno casi invisible que lo modera y lo detiene. A sus instintos democráticos, oponen secretamente sus inclinaciones aristocráticas; a su amor por la novedad, su respeto supersticioso hacia lo antiguo; a la inmensidad de sus designios sus puntos de vista estrechos; a su desprecio por las reglas, su gusto por las formas; y a su arrebató, su hábito de proceder con lentitud.

Los tribunales son los órganos más visibles de que se sirve el cuerpo de legistas para obrar sobre la democracia.

El juez es un legista que, independientemente del gusto por el orden y por las reglas que contrajo en el estudio de las leyes, adquiere todavía más amor a la estabilidad en la inamovilidad de sus funciones. Sus conocimientos legales le habían asegurado ya una posición elevada entre sus semejantes; su poder político acaba de colocarlo en un rango aparte y de proporcionarle los instintos de las clases privilegiadas.

Armado del derecho de declarar inconstitucionales las leyes, el magistrado norteamericano penetra sin cesar en los asuntos políticos (1). No puede forzar al pueblo a hacer las leyes, pero por lo menos lo impele a no ser infiel a sus propias leyes y a permanecer de acuerdo consigo mismo.

No ignoro que existe en los Estados Unidos una secreta tendencia que lleva al pueblo a reducir el poder judicial. En la mayor parte de las constituciones particulares de Estado, el gobierno, a petición de ambas Cámaras, puede arrebatarse a los jueces su sitio. Ciertas constituciones hacen elegir a los miembros de los tribunales y los someten a frecuentes reelecciones. Me atrevo a predecir que esas innovaciones tendrán tarde o temprano resultados funestos, y que se darán cuenta un día de que, al disminuir así la independencia de los magistrados, no sólo se ha atacado al poder judicial, sino a la República democrática misma.

No hay que creer, por lo demás, que en los Estados Unidos el espíritu legista esté únicamente encerrado en el recinto de los tribunales; se extiende hasta mucho más allá.

Los legistas, que forman la única clase ilustrada de la que el pueblo no desconfía, están naturalmente llamados a ocupar la mayor parte de las funciones públicas. Llenan las legislaturas y están a la cabeza de las administraciones; ejercen, pues, gran influencia sobre la formación de la ley y sobre su ejecución. Los legistas están, sin embargo, obligados a ceder a la corriente de opinión pública que los

arrastra; pero es fácil encontrar indicios de lo que harían si fuesen libres. Los norteamericanos, que han innovado tanto en sus leyes políticas, no introdujeron sino ligeros cambios, y con gran trabajo, en sus leyes civiles, aunque varias de esas leyes repugnen fuertemente a su estado social. Esto proviene de que, en materia de derecho civil, la mayoría está casi siempre obligada a encomendarse a los legistas; y los legistas norteamericanos, entregados a su propio arbitrio, no llegan a innovar en materia alguna.

Es una cosa muy singular para un francés oír las quejas que se elevan, en los Estados Unidos, contra el espíritu estacionario y los prejuicios de los legistas en favor de lo que está establecido.

La influencia del espíritu legista se extiende más lejos aún de los límites que acabo de trazar.

No hay casi cuestión política, en los Estados Unidos, que no se convierta tarde o temprano en cuestión judicial. De ahí, la obligación en que se encuentran los partidos, en su polémica cotidiana, de tomar de la justicia sus ideas y su lenguaje. Como la mayor parte de los hombres públicos son o han sido legistas, hacen pesar en el manejo de los negocios los usos y genialidades que les son propios. El jurado acaba por familiarizar con ellos a todas las clases. El lenguaje judicial se vuelve, por decirlo así, la lengua vulgar; el espíritu legista, nacido en el interior de las escuelas y de los tribunales se esparce, pues, poco a poco más allá de su recinto; se infiltra por decirlo así en toda la sociedad, desciende a las últimas clases y el pueblo entero acaba por contraer una parte de los hábitos y gustos del magistrado.

Los legistas constituyen, en los Estados Unidos, un poder al que se teme poco, que apenas se percibe, que no tiene bandera propia, que se pliega con flexibilidad a las exigencias del tiempo y que se deja llevar sin resistencia por todos los movimientos del cuerpo social; pero envuelve a la sociedad entera, penetra en cada una de las clases que la componen, la trabaja en secreto, obra sin cesar sobre ella sin que se percate y acaba por modelarla según sus deseos.

El jurado en los Estados Unidos considerado como institución política

El jurado, que es uno de los métodos de la soberanía del pueblo, debe ser puesto en relación con las otras leyes que establecen esa soberanía Composición del jurado en los Estados Unidos Efectos producidos por el jurado sobre el carácter nacional Educación que da al pueblo Cómo tiende a establecer la influencia de los magistrados y a difundir su espíritu legista.

Puesto que mi tema me ha llevado naturalmente a hablar de la justicia en los Estados Unidos, no abandonaré esta materia sin ocuparme del jurado.

Hay que distinguir dos cosas en el jurado: una institución judicial y una institución política.

Si se tratara de saber hasta qué punto el jurado, y sobre todo el jurado en materia civil, sirve para la buena administración de justicia, confesaría que su utilidad podría ser puesta en duda.

La institución del jurado ha nacido en una sociedad más avanzada, en donde no se sometía casi a los tribunales más que a simples cuestiones de hecho; y no es una tarea fácil adaptarla a las necesidades de un pueblo muy civilizado, cuando las relaciones de los hombres entre sí se han multiplicado singularmente y han tomado un carácter científico e intelectual (2).

Mi objeto principal, en este momento, es enfocar el lado político del jurado: otro camino me apartaría del tema. En cuanto al jurado como medio judicial, no diré sobre él sino dos palabras. Cuando los ingleses adoptaron la institución del jurado, formaban un pueblo semibárbaro; llegaron a ser, después, una de las naciones más ilustradas del globo, y su adhesión al jurado pareció acrecentarse con sus luces. Salieron de su territorio, y se les vio esparcirse por todo el universo: unos formaron colonias, otros Estados independientes; el cuerpo de la nación conservó un rey; varios de los emigrantes fundaron poderosas Repúblicas; pero, por todas

partes, los ingleses preconizaron igualmente la institución del jurado (3). La establecieron por doquier, o se apresuraron a restablecerla. Una institución judicial que obtiene así los sufragios de un gran pueblo durante una larga sucesión de siglos, que se reproduce con celo en todas las épocas de la civilización, en todos los climas y bajo todas las formas de gobierno, no puede ser contraria al espíritu de la justicia (4).

Pero dejemos este tema. Sería restringir singularmente su pensamiento limitarse a enfocar el jurado como una institución judicial; porque, si ejerce una gran influencia sobre la suerte de los procesos, ejerce otra mayor todavía sobre los destinos mismos de la sociedad. El jurado es, pues, ante todo, una institución política. En este punto de vista es dónde debemos colocarnos siempre para juzgarlo.

Entiendo por jurado cierto número de ciudadanos tomados al azar y revestidos momentáneamente del derecho de juzgar.

Aplicar el jurado a la represión de los crímenes me parece introducir en el gobierno una institución eminentemente republicana. Me explico:

La institución del jurado puede ser aristocrática o democrática, según la clase donde se tome a los jurados; pero conserva siempre un carácter republicano, en cuanto que coloca la dirección real de la sociedad en manos de los gobernados o de una parte de ellos, y no en la de los gobernantes.

La fuerza no es jamás sino un elemento pasajero de éxito: después de ella viene al punto la idea del derecho. Un gobierno reducido a no poder dar alcance a sus enemigos sino en el campo de batalla sería bien pronto destruido. La verdadera sanción de las leyes políticas se encuentra, pues, en las leyes penales, y si la sanción falta, la ley pierde tarde o temprano su fuerza. El hombre que juzga al criminal es, pues, realmente, el amo de la sociedad. Ahora bien, la institución del jurado pone realmente la dirección de la sociedad en manos del pueblo o de esa clase (5).

En Inglaterra, el jurado se recluta en la clase aristocrática de la nación. La aristocracia hace las leyes y juzga las infracciones a las leyes (B).

Todo está de acuerdo: por eso Inglaterra constituye, por decirlo así, una República aristocrática. En los Estados Unidos, el mismo sistema es aplicado al pueblo entero. Cada ciudadano norteamericano es elector, elegible y jurado (C).

El sistema del jurado, tal como se entiende en Norteamérica, me parece una consecuencia tan directa y tan extrema del dogma de la soberanía del pueblo, como el voto universal. Son dos medios igualmente poderosos de hacer reinar a la mayoría.

Todos los soberanos que han querido extraer de sí mismos las fuentes de su poder, y dirigir la sociedad en lugar de dejarse dirigir por ella, han destruido la institución del jurado o la han falseado. Los Tudor enviaban a la prisión a los jurados que no querían condenar, y Napoleón los hacía elegir por sus agentes.

Por evidentes que sean, la mayor parte de las verdades que preceden, no convencen a todos los espíritus, y a menudo, entre nosotros, no parecen formarse todavía sino una idea confusa de la institución del jurado. Si se quiere saber de qué elementos debe componerse la lista de los jurados, se limitan a discutir cuáles son la preparación y la capacidad de quienes se llama a formar parte de él, como si no se tratara sino de una institución judicial. En verdad, me parece que eso es preocuparse de lo menos importante del asunto. El jurado es ante todo una institución política; se le debe considerar como una forma de la soberanía del pueblo y sólo debe ser rechazado enteramente cuando se rechaza la soberanía del pueblo, o ponerlo en relación con las otras leyes que establecen esa soberanía. El jurado forma la parte de la nación encargada de asegurar la ejecución de las leyes, como las Cámaras son la parte de la nación encargada de hacerlas; y para que la sociedad esté gobernada de una manera exacta y uniforme, es necesario que la lista de los jurados se extienda o se reduzca con la de los electores. Éste es el punto de vista que, opino, debe atraer siempre la atención principal del legislador. Lo demás es, por decirlo así, accesorio.

Estoy tan convencido de que el jurado es ante todo una institución política, que lo considero todavía de esta manera cuando se aplica en materia civil. Las leyes son siempre vacilantes en tanto que no se apoyan sobre las costumbres; las costumbres forman el único poder resistente y durable en un pueblo.

Cuando el jurado está reservado a los asuntos criminales, el pueblo no lo ve actuar sino de cuando en cuando y en los casos particulares; se habitúa a prescindir de él en el curso ordinario de la vida, y lo considera como un medio y no como el único medio de obtener justicia (6).

Cuando, al contrario, el jurado se extiende a los asuntos civiles, su aplicación aparece a cada instante ante la vista; toca entonces todos los intereses; cada uno esgrime su acción; penetra así hasta en la práctica de la vida; pliega el espíritu humano a sus formas, y se confunde por decirlo así con la idea misma de la justicia.

La institución del jurado, limitada a los asuntos criminales está, pues, siempre en peligro una vez introducida en las materias civiles, desafía al tiempo y los esfuerzos de los hombres. Si se hubiese podido arrebatar el jurado de las costumbres de los ingleses, tan fácilmente como de sus leyes, habría sucumbido enteramente bajo los Tudor. Fue, pues, el jurado civil el que salvó realmente las libertades de Inglaterra.

De cualquier manera que se aplique el jurado no puede dejar de ejercer gran influencia sobre el carácter nacional; pero esa influencia se acrecienta indefinidamente a medida que se le introduce más en las materias civiles.

El jurado, y sobre todo el jurado civil, sirve para dar al espíritu de todos los ciudadanos una parte de los hábitos del espíritu del juez; y esos hábitos son precisamente los que preparan al pueblo a ser libre.

Él difunde en todas las clases el respeto por la cosa juzgada y la idea del derecho. Quitad estas dos cosas, y el amor a la independencia no será ya sino una pasión destructiva.

Enseña a los hombres la práctica de la equidad. Cada uno, al juzgar a su vecino, piensa que podrá ser juzgado a su vez. Esto es verdad sobre todo en materia civil: no hay casi nadie que tema ser un día objeto de una persecución criminal; pero todos pueden tener un proceso.

El jurado enseña a cada hombre a no retroceder ante la responsabilidad de sus propios actos, disposición viril, sin la cual no hay virtud política.

Reviste a cada ciudadano de una especie de magistratura; hace sentir a todos que tienen deberes que cumplir para con la sociedad, y que entran en su gobierno. Al obligar a los hombres a ocuparse de otras cosas que de sus propios negocios, combate el egoísmo individual, que es como la carcoma de las sociedades.

El jurado sirve increíblemente para formar el juicio y para aumentar las luces naturales del pueblo. Ésa es, en mi opinión, su mayor ventaja. Se le debe considerar como una escuela gratuita y siempre abierta, donde cada jurado va a instruirse de sus derechos, donde entra en comunicación cotidiana con los miembros más instruidos e ilustrados de las clases elevadas, donde las leyes le son enseñadas de una manera práctica, y son puestas al alcance de su inteligencia por los esfuerzos de los abogados, las opiniones del juez y las pasiones mismas de las partes. Pienso que hay que atribuir principalmente la inteligencia práctica y el buen sentido de los norteamericanos al largo uso del jurado en materia civil.

No sé si el jurado es útil a quienes tienen procesos, pero estoy seguro de que es muy útil a quienes los juzgan. Lo considero como uno de los medios más eficaces de que pueda servirse la sociedad para la educación del pueblo.

Lo que precede se aplica a todas las naciones; pero he aquí lo que es especial de los norteamericanos, y en general de los pueblos democráticos.

He dicho antes que en las democracias los legistas, y entre ellos los magistrados, forman el único cuerpo aristocrático que puede moderar los movimientos del pueblo. Esa aristocracia no está revestida de ningún material, no ejerce su

influencia conservadora sino sobre los espíritus. Ahora bien, en la institución del jurado es donde ella encuentra las principales fuentes de su poder.

En los procesos penales en que la sociedad lucha contra un hombre, el jurado está inclinado a ver en el juez el instrumento pasivo del poder social, y se muestra desconfiado de su opinión. Además, los procesos penales descansan enteramente sobre simples hechos que el buen sentido logra fácilmente apreciar. En este terreno, el juez y el jurado son iguales.

No sucede lo mismo en los procesos civiles; el juez aparece entonces como un árbitro desinteresado entre las pasiones de las partes. Los jurados lo ven con confianza, y lo escuchan con respeto; porque aquí su inteligencia domina enteramente a la suya. Él es quien desarrolla ante sus miembros los argumentos de que se ha fatigado su memoria, y quien los lleva de la mano para dirigirlos a través de los vericuetos del procedimiento judicial, él es quien los circunscribe a los hechos, y les enseña la respuesta que deben dar a la cuestión de derecho. Su influencia sobre ellos es casi ilimitada.

¿Será necesario decir, en fin, por qué me siento poco conmovido de los argumentos sacados de la incapacidad de los jurados en materia civil?

En los procesos civiles, siempre, por lo menos, que no se trata de cuestiones de hecho, el jurado no tiene sino la apariencia de un cuerpo judicial.

Los jurados pronuncian el fallo que el juez ha expresado. Prestan a ese fallo la autoridad de la sociedad que representan, y él, la de la razón y la de la ley (D).

En Inglaterra y en Norteamérica, los jueces ejercen sobre los procesos penales una influencia que el juez francés nunca ha conocido. Es fácil de comprender la razón de esta diferencia: el magistrado inglés o norteamericano ha establecido su poder en materia civil; no hace sino ejercerlo en seguida en otro teatro y no lo adquiere allí.

Hay casos, y son a menudo los más importantes, en que el juez norteamericano tiene el derecho de pronunciar sólo la sentencia (7). Se encuentra entonces, ocasionalmente, en la posición en que se halla de manera habitual el juez francés; pero su poder moral es mucho mayor; los recuerdos del jurado le siguen todavía, y su voz tiene casi tanto poder como la de la sociedad, de que los jurados eran el órgano.

Su influencia se extiende aún mucho más allá del recinto de los tribunales. En el descanso de la vida privada y en los trabajos de la vida política, en la plaza pública y en el seno de las legislaturas, el juez norteamericano encuentra sin cesar en torno suyo a hombres que están acostumbrados a ver en su inteligencia algo superior a la suya; y, después de haberse definido sobre los procesos, su poder se deja sentir sobre todos los hábitos del espíritu y hasta sobre el alma misma de quienes concurren con él a juzgarlos.

El jurado, que parece disminuir los derechos de la magistratura, fundamenta realmente su imperio, y no hay país donde los jueces sean tan poderosos como aquellos en que el pueblo participa de sus privilegios.

Es, sobre todo, con ayuda del jurado en materia civil como la magistratura norteamericana hace entrar lo que he llamado el espíritu legista hasta en las últimas clases de la sociedad.

Así, el jurado, que es el medio más enérgico de hacer reinar al pueblo, es también el medio más eficaz de enseñarlo a reinar.

Notas

(1) Véase en la primera parte lo que digo del poder judicial.

(2) Sería ya una cosa útil y curiosa considerar el jurado como institución judicial apreciar los efectos que produce en los Estados Unidos, e investigar de qué manera los norteamericanos le han sacado partido. Se podría encontrar en el

examen de esa sola cuestión el tema de un libro entero, y de un libro interesante para Francia. Se buscaría en él, por ejemplo, qué parte de las instituciones norteamericanas relativas al jurado podría ser introducida entre nosotros y en qué gradación. El Estado norteamericano que proporciona más luces sobre este asunto es el Estado de Luisiana. La Luisiana encierra una población mezclada de franceses y de ingleses. Las dos legislaciones se hallan así en presencia como dos pueblos, y se amalgaman poco a poco una con la otra. Los libros más útiles de consulta serían la colección de leyes de Luisiana en dos volúmenes, intitulada: Digesto de las leyes de la Luisiana; y mucho más tal vez un curso de procedimientos civiles escrito en las dos lenguas e intitulado: Tratado sobre las reglas de las acciones civiles, impreso en 1830 en Nueva Orleans, en casa de Buisson. Esta obra presenta una ventaja especial; proporciona a los franceses una explicación cierta y auténtica de los términos legales ingleses. La lengua de las leyes forma como una lengua aparte en todos los pueblos y en los ingleses más que en ningún otro.

(3) Todos los legistas ingleses y norteamericanos están unánimes sobre este punto. Story, juez en la suprema corte de los Estados Unidos, en su Tratado de la constitución federal, insiste todavía sobre la excelencia de la institución del jurado en materia civil. *The inestimable privilege of a trial by jury in civil cases*, dice, a privilege scarcely inferior to that in criminal cases, which is counted by all persons to be essential to political and civil liberty. (Story, libro III, cap. XXXVIII).

(4) Si se pretendiera establecer cuál es la utilidad del jurado como institución judicial, se tendrían otros muchos argumentos que dar, entre otros éstos: A medida que introducimos a jurados en los asuntos, podemos sin inconveniente disminuir el número de los jueces, lo que es una gran ventaja. Cuando los jueces son muy numerosos, cada día la muerte deja un vado en la jerarquía judicial, y abre en ella numerosos lugares para los que sobreviven. La ambición de los magistrados está siempre despierta, y les hace naturalmente depender de la mayoría o del hombre que nombra para las plazas vacantes. Se asciende entonces en los tribunales como se ganan los grados en un ejército. Ese estado

de cosas es enteramente contrario a la buena administración de justicia y a las intenciones del legislador. Se quiere que los jueces sean inamovibles para que permanezcan libres; pero, ¿qué importa que nadie pueda arrebatárles su independencia, si ellos mismos hacen voluntariamente el sacrificio de ella?

Cuando los jueces son muy numerosos, es imposible que no se encuentren entre ellos muchos incapaces; porque un gran magistrado no es un hombre ordinario. Ahora bien, no sé si un tribunal semiilustrado es la peor de todas las combinaciones para llegar a los fines que se proponen al establecer las cortes de justicia.

En cuanto a mí, preferiría abandonar la decisión de un proceso a jueces ignorantes dirigidos por un magistrado hábil, que entregarla a jueces cuya mayoría no tuviese sino un conocimiento incompleto de la jurisprudencia y de las leyes.

(5) Se debe hacer, sin embargo, una observación importante:

La institución del jurado da, es verdad, al pueblo un derecho general de control sobre las acciones de los ciudadanos, pero no le proporciona los medios de ejercer ese control en todos los casos, ni de una manera tiránica.

Cuando un príncipe absoluto tiene la facultad de hacer juzgar los crímenes por sus delegados, la suerte del acusado está, por decirlo así, fijada de antemano. Pero, aunque el pueblo estuviese resuelto a condenarle, la composición del jurado y su irresponsabilidad ofrecerían todavía probabilidades a la inocencia.

(B) Para ser electores de los condados (los que representan la propiedad territorial) antes del bill de la reforma, aprobado en 1832, era necesario tener en plena propiedad o en arrendamiento vitalicio un predio rústico que produjese 40 chelines de renta. Esa ley fue hecha bajo Enrique VI, hacia 1450. Se calculó que 40 chelines del tiempo de Enrique VI podían equivaler a 30 libras esterlinas de nuestros días. Sin embargo, se ha dejado subsistir hasta 1812 esa base adoptada en el siglo XV, lo que prueba cómo la constitución inglesa se volvía democrática

con el tiempo, aun apareciendo como inmóvil. Véase Delolme; libro I, cap. IV; véase también Blackstone, libro I, cap. IV.

Los jurados ingleses son escogidos por el sheriff del condado (Delolme, tomo I, capítulo XII). El sheriff es, en general, un hombre considerable del condado; desempeña las funciones judiciales y administrativas; representa al rey, y es nombrado por él cada año (Blackstone, libro I, cap. IX). Su posición lo coloca por encima de la sospecha de corrupción del lado de las partes; por lo demás, si su imparcialidad es puesta en duda, se puede recusar en masa al jurado que él nombró, y entonces otro oficial está encargado de escoger nuevos jurados. Véase Blackstone, libro III, cap. XXIII.

Para tener derecho a ser jurado, hay que ser poseedor de un terreno del valor de 10 chelines por lo menos de renta (Blackstone, libro III, capítulo XXIII). Se observará que esta condición fue impuesta bajo el reinado de Guillermo y María, es decir, hacia 1700, época en que el valor del dinero era infinitamente más elevado que en nuestros días. Se ve que los ingleses fundaron su sistema del jurado, no sobre la capacidad, sino sobre la propiedad territorial, como todas sus instituciones políticas.

Se acabó por admitir a los arrendatarios rústicos al jurado, pero se exigió que sus arrendamientos fueran muy largos, y que crearan una utilidad neta de 20 chelines independientemente de la renta. (Blackstone, *idem.*)

(C) La constitución federal ha introducido el jurado en los tribunales de la Unión de la misma manera que los Estados lo habían introducido a su vez en sus cortes particulares; además, no estableció reglas que le sean propias para la elección de los jurados. Las cortes federales escogen de la lista ordinaria de jurados que cada Estado ha redactado para su uso. Las leyes de los Estados son las que hay que examinar para conocer la teoría de la composición del jurado en Norteamérica. Véase *Story's Commentaries on the Constitution*, libro III, cap. XXXVIII, págs. 654-659, *Sergeant's Constitutional law*, pág. 165, Véanse también las leyes federales de 1789, 1800 y 1802 sobre la materia.

Para conocer bien los principios de los norteamericanos en lo que concierne a la composición del jurado, investigué en las leyes de Estados lejanos unos de otros, Las ideas generales que se pueden sacar de ese examen son:

En Norteamérica, todos los ciudadanos que son electores tienen el derecho a ser jurados. El gran Estado de Nueva York ha establecido, sin embargo, una ligera diferencia entre las dos capacidades; pero en un sentido contrario a nuestras leyes, es decir, que hay menos jurados en el Estado de Nueva York que electores. En general, se puede decir, que en los Estados Unidos el derecho de formar parte de un jurado, como el derecho de elegir diputados, se extiende a todo el mundo; pero el ejercicio de ese derecho no se halla indistintamente en todas las manos.

Cada año, un cuerpo de magistrados municipales o cantonales, llamados selectmen, en Nueva Inglaterra, supervisors en el Estado de Nueva York, trustees en el Ohio, y sheriffs de la parroquia en Luisiana, hacen la elección para cada cantón de cierto número de ciudadanos que tienen derecho a ser jurados, y a los cuales suponen la capacidad de serlo. Esos magistrados, siendo a su vez electivos, no excitan desconfianza; sus poderes son muy extensos y muy arbitrarios, como en general los de los magistrados republicanos, y usan de ellos a menudo, según se dice, sobre todo en la Nueva Inglaterra, para separar a los jurados indignos o incapaces.

Los nombres de los jurados así escogidos son transmitidos a la corte del condado y, sobre la totalidad de esos nombres, se sortea al jurado que debe fallar en cada asunto.

Por lo demás, los norteamericanos han tratado por todos los medios posibles de poner el jurado al alcance del pueblo, y hacerlo así una carga lo menor posible. Siendo los jurados muy numerosos, el turno de cada uno le toca apenas cada cuatro años. Las sesiones se llevan a cabo en la cabecera de cada condado, que equivale poco más o menos al arrondissement en Francia. Así, el tribunal viene a ponerse al lado del jurado, en lugar de atraer al jurado cerca de él, como en Francia; en fin, los jurados son indemnizados, sea por el Estado, sea por las

partes. Reciben en general un dólar (5 francos 42 c.) al día independientemente de los gastos de viaje, En Norteamérica, el jurado es todavía considerado como una carga; pero es una carga fácil de llevar, y a la que se someten sin dificultad.

Véase Brevard's Digest of the Public Statute law of South Carolina, tomo II, página 338; id., tomo I, págs. 454 Y 456; id., tomo II, pág. 218.

Véase The General Laws of Massachusetts revised and published by authority of the Legislature, tomo II, págs. 331, 187.

Véase The Revised Statute of the State of NewYork, tomo II, págs. 720, 411, 717, 643.

Véase The Statute Law of the State of Tennessee, tomo I, pág. 209.

Véase Acts of the State of Ohio, págs. 95 y 210.

Véase Digesto general de los actos de la legislatura de Luisiana, tomo II, pág. 55.

(6) Esto es con mayor razón cierto cuando el jurado no es aplicado sino a ciertos procesos criminales.

(D) Cuando se examina de cerca la constitución del jurado civil entre los ingleses, se descubre fácilmente que los jurados no escapan nunca al control del juez.

Es verdad que el veredicto del jurado, en lo civil como en lo criminal, comprende en general, en una simple enunciación, el hecho y el derecho. Ejemplo: Una casa es reclamada por Pedro como que la ha comprado; he aquí el hecho. Su adversario le opone la incapacidad del vendedor; he aquí el derecho. El jurado se limita a decir que la casa será entregada en manos de Pedro; decide así el hecho y el derecho. Al introducir el jurado en materia civil, los ingleses no han conservado a los jurados la infalibilidad que les conceden en materia penal, cuando el veredicto es favorable.

Si el juez piensa que el veredicto ha hecho una falsa aplicación de la ley, puede rehusar recibirlo y enviar de nuevo a los jurados a deliberar.

Si el juez deja pasar el veredicto sin observación, el proceso no está todavía enteramente terminado: hay varias vías de recurso abiertas contra el fallo. La principal consiste en pedir a la justicia que el veredicto sea anulado, y que un nuevo jurado se reúna. Es verdad que semejante demanda es raras veces concedida, y nunca lo es más de dos veces; sin embargo, he visto ocurrir el caso. Véase Blackstone, libro III, cap. XXIV; id., libro III, capítulo XXV.

(7) Los jueces federales resuelven casi siempre solos las cuestiones que atañen de cerca al gobierno del país.

Capítulo noveno

Las causas principales que tienden a mantener la República democrática en los Estados Unidos

Primera parte

Las causas accidentales o providenciales que contribuyen al mantenimiento de la República en los Estados Unidos.

La influencia de las leyes sobre el mantenimiento de la República democrática en los Estados Unidos.

La influencia de las costumbres sobre el mantenimiento de la República democrática en los Estados Unidos.

La religión considerada como institución política y cómo sirve poderosamente al mantenimiento de la República democrática entre los norteamericanos. Influencia directa que ejercen las creencias religiosas sobre la sociedad política en los Estados Unidos.

Segunda parte

Las principales causas que hacen poderosa a la religión en Norteamérica. Cómo las luces, los hábitos y la experiencia práctica de los norteamericanos contribuyen al éxito de las instituciones democráticas.

Que las leyes sirven más al mantenimiento de la República democrática en los Estados Unidos que las causas físicas, y las costumbres más que las leyes. Las leyes y las costumbres ¿bastarían para mantener las instituciones democráticas en otra parte que no fuese Norteamérica? Importancia de lo que precede en relación a Europa.

Capítulo décimo

Algunas consideraciones sobre el estado actual y el porvenir probable de las tres razas que habitan el territorio de los Estados Unidos.

Primera parte

Estado actual y porvenir de las tribus indias que habitan el territorio poseído por la Unión.

Segunda parte

Posición que ocupa la raza negra en los Estados Unidos; peligros que su presencia hace correr a los blancos.

Tercera parte

Cuáles son las probabilidades de duración de la Unión norteamericana. Qué peligros la amenazan.

Cuarta parte

Las instituciones republicanas en los Estados Unidos, cuáles son sus probabilidades de duración.

Algunas consideraciones sobre las causas de la grandeza comercial de los Estados Unidos.

Conclusión

Advertencia del autor al LIBRO SEGUNDO

LIBRO SEGUNDO

PRIMERA PARTE

Influencia de la democracia en el movimiento intelectual en los Estados Unidos

LIBRO SEGUNDO

Cuarta parte

Capítulo primero

Los hombres reciben naturalmente de la igualdad el gusto por las instituciones libres

La igualdad, que hace a los hombres independientes unos de otros, les da el hábito y el gusto de no seguir en sus acciones particulares sino su voluntad. Esta completa independencia de que gozan continuamente en medio de sus iguales y en el curso de su vida privada, los dispone a mirar de mala manera a toda autoridad y les sugiere la idea y el amor de la libertad política. Una inclinación natural dirige, pues, a los hombres de estos tiempos, hacia las instituciones libres. Tómese uno de ellos al azar, retrocédase, si se puede, a sus tendencias primitivas, y se descubrirá que entre los diferentes gobiernos, el que concibe más pronto y al que más se adhiere, es aquel cuyo jefe ha elegido y cuyos actos examina.

De todos los efectos políticos que produce la igualdad de condiciones, el amor a la independencia es el primero que hiera la imaginación, y el que más terror infunde a los espíritus tímidos. No puede decirse que no hay razón para esto, porque la anarquía es más horrorosa en los pueblos democráticos que en cualquiera otra parte. Como los ciudadanos no tienen ninguna acción los unos sobre los otros, en el mismo instante en que falta el poder nacional que los contiene a todos en su lugar, parece que el desorden debe llegar a su colmo y que, separándose cada ciudadano, el cuerpo social va a reducirse a polvo de repente.

Con todo, estoy convencido de que la anarquía no es el mal principal que deben temer los siglos democráticos, sino el menor.

En efecto, la igualdad produce dos tendencias: la primera conduce directamente a los hombres hacia la independencia, y puede de repente impelerlos hasta la anarquía; la otra los lleva por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la esclavitud.

Los pueblos ven fácilmente la primera y la resisten; mas se dejan arrastrar por la otra sin verla; es, pues, muy importante darla a conocer.

Por lo que a mí toca, lejos de echar en cara a la igualdad la indocilidad que inspira, la alabo por esto principalmente. La admiro al verla depositar en el fondo del espíritu y del corazón de cada hombre esa noción obscura y esa propensión instintiva hacia la independencia política, preparando así el remedio al mal que causa. Por esto la considero cuando me inclino ante ella.

Capítulo primero

Método filosófico de los norteamericanos.

Capítulo segundo

La fuente principal de las creencias en los pueblos democráticos.

LIBRO SEGUNDO

Primera parte

Capítulo segundo

La fuente principal de las creencias de los pueblos democráticos

Las creencias dogmáticas son más o menos numerosas, según los tiempos. Nacen de modos diferentes y acaso cambian de forma y objeto, mas no se puede impedir que haya creencias dogmáticas; es decir, opiniones que los hombres reciben confiadamente y sin discutir las. Si cada uno pretendiera formar por sí mismo todas sus opiniones y buscar aisladamente la verdad en el camino abierto por él solo, no es probable que un gran número de hombres tuvieran creencias comunes.

Es fácil comprender, pues, que no puede haber sociedad que prospere sin creencias iguales o mejor, que no hay ninguna que de esta manera subsista, porque sin ideas comunes no hay acción común, y sin acción común no puede haber individuos, pero no un cuerpo social, pues para que haya sociedad y, más todavía, para que prospere, hay necesidad de que todos los ánimos se hallen siempre unidos mediante algunas ideas principales, y esto no puede suceder sin que cada uno de ellos deduzca sus opiniones de un mismo principio y convenga en recibir un determinado número de creencias preparadas de antemano.

Considerando ahora al hombre aparte de los demás, encuentro que las creencias dogmáticas no le son menos indispensables para vivir solo que para obrar en común con sus semejantes.

Si el hombre tuviera la necesidad de probarse a sí mismo todas las verdades de que se sirve diariamente, no acabaría nunca por cierto; se entretendría en demostraciones previas, sin adelantar un paso. Como no tiene tiempo, dada la brevedad de la vida, ni facultades, a causa de los límites de su inteligencia, para

obrar de este modo se ve obligado a considerar como ciertos mil hechos y opiniones que no ha tenido ni el tiempo ni el poder de examinar por sí mismo, pero que otros más capacitados hallaron o han adoptado la multitud.

Sobre esta primera base levanta el hombre el edificio de sus ideas propias. Pero no es llevado por su voluntad a obrar así, sino por la inflexible ley de su condición.

No hay filósofo tan grande en el mundo que no funde un millón de creencias en la fe de otro, y que no suponga muchas verdades más de las que hay establecidas. Esto no sólo es necesario, sino conveniente. Un hombre que emprendiese la tarea de examinarlo todo por sí mismo, no podría prestar bastante atención a cada cosa. Este trabajo tendría su espíritu en una agitación perpetua, impidiéndole penetrar profundamente alguna verdad y fijarse con solidez en ella. Su inteligencia sería a la vez independiente y débil. Es necesario, pues, que entre los diversos objetos de las opiniones humanas, elija y adopte muchas creencias sin discutir las, a fin de profundizar mejor el pequeño número cuyo examen se reserve. Es verdad que todo hombre que recibe una opinión que otro ha emitido esclaviza su inteligencia; pero ésta es una esclavitud útil, que permite hacer buen uso de la libertad.

Es, pues, indispensable que la autoridad se encuentre en algún lado en el mundo intelectual y moral; su puesto varía, pero no desaparece. Así, la cuestión no es saber si existe una autoridad intelectual en los siglos democráticos, sino solamente dónde se halla y hasta dónde se extiende.

Ya he mostrado en el capítulo precedente que la igualdad de condiciones hacía concebir a los hombres una especie de incredulidad por lo sobrenatural, y una idea muy alta y frecuentemente exagerada sobre la razón humana.

Los hombres que viven en estos tiempos de igualdad, son difícilmente conducidos a colocar el poder intelectual a que se someten, ni encima, ni fuera de la humanidad. Así es que siempre buscan en sí mismos o en sus semejantes el origen de la verdad. Esto basta para probar que no podía establecerse en esos siglos una religión nueva, y que todas las tentativas para hacerla nacer, no sólo

serán impías, sino ridículas e irracionales. Puede preverse desde luego que los pueblos democráticos no creerán fácilmente en las misiones divinas, se burlarán con gusto de los nuevos profetas y querrán encontrar en los límites de la humanidad y no más allá, el árbitro principal de sus creencias.

Cuando las condiciones son desiguales y los hombres diferentes, hay algunos individuos muy ilustrados y poderosos por su inteligencia, y una multitud muy ignorante y harto limitada. Los que viven en tiempos de aristocracia son conducidos naturalmente a tomar por guía de sus opiniones la razón superior de un hombre o de una clase, encontrándose poco dispuestos a reconocer la infalibilidad de la masa.

En los siglos de igualdad sucede lo contrario, porque a medida que los ciudadanos se hacen más iguales, disminuye la inclinación de cada uno a creer ciegamente a un cierto hombre o en determinada clase. La disposición a creer en la masa se aumenta, y viene a ser la opinión que conduce al mundo.

La opinión común no sólo es el único guía que queda a la razón individual en los pueblos democráticos, sino que tiene en ellos una influencia infinitamente mayor que en ninguna otra parte. En los tiempos de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros a causa de su semejanza; pero esta misma semejanza les hace confiar de un modo casi ilimitado en el juicio del público, porque no pueden concebir que, teniendo todos luces iguales, no se encuentre la verdad al lado del mayor número.

Cuando el hombre que vive en los países democráticos se compara individualmente a todos los que le rodean, conoce con orgullo que es igual a cada uno de ellos; pero cuando contempla la reunión de sus semejantes y viene a colocarse al lado de este gran cuerpo, pronto se abruma bajo su insignificancia y su flaqueza. La misma igualdad que lo hace independiente de cada uno de los ciudadanos en particular, lo entrega aislado y sin defensa a la acción del mayor número.

El público ejerce en los pueblos democráticos un poder singular, del que las naciones aristocráticas ni siquiera tienen idea. No persuade con sus creencias; las impone y las hace penetrar en los ánimos, como por una suerte de presión inmensa del espíritu de todos, sobre la inteligencia de cada uno.

En los Estados Unidos, la mayoría se encarga de suministrar a los individuos muchas opiniones ya formadas, y los aligera de la obligación de formarlas por sí. Existe un gran número de teorías en materia filosófica, de moral o de política, que cada uno adopta, sin examen, sobre la fe del público; y si se mira de cerca, se encontrará con que la religión misma impera allí menos como doctrina revelada que como opinión común.

Yo sé que entre los norteamericanos las leyes políticas son tales que la mayoría rige soberanamente la sociedad; lo cual aumenta demasiado el imperio que ejerce sobre la inteligencia, porque nada hay más común en el hombre que reconocer una ciencia superior en el que lo oprime.

Esta omnipotencia política de la mayoría en los Estados Unidos aumenta, en efecto, la influencia que las opiniones del público obtendrían sin ella en el juicio de cada ciudadano; pero no la funda. Hay que buscar en la igualdad misma el origen de esta influencia, y no en las instituciones más o menos populares que hombres iguales pueden darse. Debiera creerse que el imperio intelectual del mayor número será menos absoluto en un pueblo democrático sometido a un rey que en el seno de una democracia pura; pero lo cierto es que será siempre absoluto y, cualesquiera que sean las leyes políticas que rijan a los hombres en los siglos de igualdad, se puede prever que la fe en la opinión común vendrá a ser una especie de religión, de la cual es profeta la mayoría.

Así, la autoridad intelectual será diferente, pero no será menor; y, lejos de creer que deba desaparecer, yo conjeturo que fácilmente llegaría a ser muy grande, y que podría suceder que encerrase la acción del juicio individual en límites más estrechos de los que conviene a la grandeza y a la felicidad de la especie humana. Veo claramente en la igualdad dos tendencias: una que conduce al ánimo de cada

hombre hacia nuevas ideas, y otra que lo vería con gusto reducido a no pensar. Y concibo cómo bajo el imperio de ciertas leyes, la democracia extinguiría la libertad intelectual que el estado social democrático favorece, de tal suerte que después de haber roto todas las trabas que en tiempos pasados le imponían las clases o los hombres, el espíritu humano se encadenaría estrechamente a la voluntad general del mayor número.

Si a todos los poderes diversos que sujetan y retardan sin término el vuelo de la razón individual, sustituyesen los pueblos democráticos el poder absoluto de una mayoría, el mal no haría sino cambiar de carácter. Los hombres no habrían encontrado los medios de vivir independientes; solamente habrían descubierto, cosa difícil, una nueva fisonomía de la esclavitud. Sobre esto se debe hacer reflexionar profundamente a aquellos que ven en la libertad de la inteligencia una cosa santa, y que no sólo odian al déspota, sino al despotismo. En cuanto a mí, cuando siento que la mano del poder pesa sobre mi frente, poco me importa saber quién me oprime; y por cierto que no me hallo más dispuesto a poner mi frente bajo el yugo, porque me lo presenten un millón de brazos.

Capítulo tercero

Por qué los norteamericanos muestran más aptitud y gusto para las ideas generales que sus padres los ingleses.

Capítulo cuarto

Por qué los norteamericanos no han sido jamás tan apasionados como los franceses por las ideas generales en materias políticas.

Capítulo quinto

Cómo sabe servirse la religión en los Estados Unidos, de los sentimientos democráticos.

Capítulo sexto

El progreso del catolicismo en los Estados Unidos.

Capítulo séptimo

Lo que inclina el espíritu de los pueblos democráticos hacia el panteísmo.

Capítulo octavo

Cómo la igualdad sugiere a los norteamericanos la idea de la perfectibilidad indefinida del hombre.

Capítulo noveno

Por qué el ejemplo de los norteamericanos no prueba que un pueblo democrático deje de tener la aptitud y el gusto para las ciencias, la literatura y las artes.

Capítulo décimo

Por qué razón los norteamericanos se aplican más bien a la práctica de las ciencias que a su teoría.

Capítulo undécimo

En qué sentido cultivan las artes los norteamericanos.

Capítulo duodécimo

Por qué los norteamericanos levantan al mismo tiempo tan grandes y tan pequeños monumentos.

Capítulo décimo tercero

Fisonomía literaria de los periodos democráticos.

Capítulo décimo cuarto

La industria literaria.

Capítulo décimo quinto

Por qué el estudio de la literatura griega y latina es particularmente útil en las sociedades democráticas.

LIBRO SEGUNDO

Primera parte

Capítulo décimo quinto

Por qué el estudio de la literatura griega y latina es particularmente útil en las sociedades democráticas

Lo que se llamaba pueblo en las Repúblicas más democráticas de la Antigüedad no se parece en nada al que nosotros consideramos actualmente como tal. En Atenas, todos los ciudadanos tomaban parte en los negocios públicos; pero de más de trescientos cincuenta mil habitantes que componían la República, sólo veinte mil eran ciudadanos y todos los demás esclavos; la mayor parte de ellos desempeñaban las funciones que pertenecen en nuestros días al pueblo y aun a las clases medias.

Atenas, a pesar de su sufragio universal, no era sino una República aristocrática, en donde todos los nobles tenían igual derecho al gobierno. Si se considera la lucha entre los patricios y los plebeyos de Roma, desde el mismo punto de vista, no se encontrará sino una cuestión interna entre los diversos miembros de la misma familia. Todos, en efecto, propendían a la aristocracia y participaban de su influencia.

Se debe observar, igualmente, que en toda la Antigüedad los libros fueron escasos y caros y se experimentaba una gran dificultad para hacerlos reproducir y circular. Estas circunstancias reconcentraban en un corto número de hombres el gusto y el uso de las letras y formaban como una pequeña aristocracia literaria,

dentro del grupo selecto de una gran aristocracia política. Nada indica que entre los griegos y los romanos las letras hayan sido tratadas nunca como una industria.

Estos pueblos, que no formaban solamente aristocracias, sino que también eran naciones muy cultas y libres, han debido dar a sus producciones literarias los vicios particulares y las cualidades especiales que caracterizan a la literatura en los siglos de aristocracia.

En efecto, basta echar la vista sobre los escritos que nos ha dejado la Antigüedad, para descubrir que si a los escritores les falta algunas veces variedad y fecundidad en los diversos asuntos, y valentía, movimiento y generalización en el pensamiento, han dejado ver siempre un arte y un cuidado asombroso en los detalles; nada parece hecho en sus obras con precipitación ni a la ventura; todo está allí escrito para los inteligentes, y el esmero por la belleza ideal se muestra sin cesar. No hay literatura que enseñe más claramente que la antigua las cualidades que faltan a los escritores de las épocas democráticas y, por lo mismo, no hay ninguna que más les convenga estudiar. Tal estudio es el más propio de todos para combatir los defectos literarios inherentes a estos siglos, y en cuanto a sus cualidades naturales, ellas se producirán por sí solas, sin que sea necesario aprender a adquirirlas. Esta materia necesita entenderse con claridad.

Un estudio puede ser útil a la literatura de un pueblo y no por esto ser aplicable a sus necesidades políticas y sociales.

Si se enseñasen sólo las bellas letras en una sociedad en que cada uno estuviese habitualmente dispuesto a hacer esfuerzos violentos para aumentar su fortuna o para conservarla, habría ciudadanos muy cultos y muy peligrosos; porque dándoles diariamente el estado social y político necesidades que la educación no les enseñaría a satisfacer, turbarían al Estado invocando a los griegos y romanos, en vez de fertilizarlo con su industria.

Es evidente que en las sociedades democráticas el interés de los individuos, así como la seguridad del Estado, exigen que la educación del mayor número sea científica, comercial e industrial, más bien que literaria.

El griego y el latín no deben enseñarse en todas las escuelas; pero conviene que aquellos cuya afición o cuya fortuna los destinan a cultivar las letras o los predisponen a apreciarlas, encuentren escuelas en donde se enseñe con perfección la literatura antigua, para penetrarse completamente de su espíritu. Algunas buenas universidades valdrían más para conseguir este resultado que una multitud de colegios malos, en donde estudios superfluos y mal seguidos impiden crear otros más necesarios.

Todos los que ambicionan sobresalir en las letras, en las naciones democráticas, deben estudiar las obras de la Antigüedad. Ésta es una higiene saludable. Yo no considero absolutamente sin tacha las producciones literarias de los antiguos; pienso sólo que ellas tienen cualidades especiales que pueden neutralizar maravillosamente nuestros defectos particulares y sostenemos en el lado a que nos inclinemos.

Capítulo décimo sexto

De qué modo la democracia norteamericana ha modificado la lengua inglesa.

Capítulo décimo séptimo

Algunas fuentes de la poesía en las naciones democráticas.

Capítulo décimo octavo

Por qué los escritores y los oradores norteamericanos tienen, por lo general, un estilo ampuloso.

Capítulo décimo noveno

Algunas observaciones acerca del teatro en los pueblos democráticos.

Capítulo vigésimo

Algunas tendencias particulares de los historiadores de los siglos democráticos.

Capítulo vigésimo primero

La elocuencia parlamentaria en los Estados Unidos.

SEGUNDA PARTE

Influencia de la democracia en los sentimientos de los norteamericanos

Capítulo primero

Por qué razón los pueblos democráticos muestran un amor más vehemente y más durable hacia la igualdad que en favor de la libertad.

LIBRO SEGUNDO

Segunda parte

Capítulo primero

Por qué razón los pueblos democráticos muestran un amor más vehemente y más durable hacia la igualdad, que en favor de la libertad

No tengo necesidad de decir que la primera y la más viva pasión que la igualdad de condiciones hace nacer, es el amor a esta misma igualdad, y no se extrañará que me ocupe de ella antes que de las otras.

Cada cual ha observado que en nuestros días y especialmente en Francia esta pasión de la igualdad, toma cada vez un lugar más amplio en el corazón humano. Se ha dicho muchas veces que nuestros contemporáneos tenían un amor más ardiente y más tenaz hacia la igualdad que por la libertad; pero no encuentro que

se hayan averiguado bien todavía las causas de este hecho, y por tanto yo trataré de hacerlo.

Imaginemos un punto extremo en que la libertad y la igualdad se toquen y se confundan: yo supongo que todos los ciudadanos concurren allí al gobierno, y que cada uno tenga para ello igual derecho. No difiriendo entonces ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico, pues, en este caso, los hombres serán perfectamente libres, porque serán del todo iguales, y perfectamente iguales porque serán del todo libres, siendo este el objeto ideal hacia el cual propenden siempre los pueblos democráticos.

He aquí la forma más completa que puede tener la igualdad sobre la tierra; pero hay otras muchas que sin ser tan perfectas, no son menos apetecidas por los pueblos.

La igualdad puede establecerse en la sociedad civil y no por eso reina en el mundo político. Se puede tener el derecho de entregarse a los mismos goces, de entrar en las mismas profesiones, de encontrarse en los mismos lugares; en una palabra, de vivir del mismo modo y de buscar las riquezas por los mismos medios, sin tomar todos la misma parte en los asuntos de gobierno. Aun puede establecerse una especie de igualdad en el mundo político, sin que la libertad política exista; un individuo es igual a todos sus semejantes, exceptuando uno solo, que es el señor de todos indistintamente y que elige entre ellos a los agentes de su poder.

Sería fácil formar otras muchas hipótesis en que se combinase una igualdad muy grande con instituciones más o menos libres, y quizá con instituciones que no lo fuesen absolutamente.

Aunque los hombres no pueden llegar a ser del todo iguales sin ser enteramente libres y, por consecuencia, la igualdad, en su último extremo, se confunde con la libertad, hay razón para distinguir la una de la otra.

El gusto que los hombres tienen por la libertad y el que sienten por la igualdad son, en efecto, dos cosas distintas, y me atrevo a añadir que en los pueblos democráticos estas dos cosas son desiguales.

Si se quiere fijar la atención, se verá que en cada siglo se encuentra un hecho singular y dominante del que dependen todos los demás; este hecho da casi siempre origen a un primer pensamiento o a una pasión principal, que acaba por atraer después hacia ella y por arrastrar en su curso todos los sentimientos y todas las ideas; es como un gran río hacia el cual parece correr cada uno de los pequeños arroyos que le rodean.

La libertad se manifiesta a los hombres en diferentes tiempos y bajo diversas formas, y no se sujeta exclusivamente a un estado social, ni se encuentra sólo en las democracias; no podría, por lo mismo, formar el carácter distintivo de los siglos democráticos.

El hecho particular y dominante que singulariza a estos siglos, es la igualdad de condiciones y la pasión principal que agita el alma en semejantes tiempos es el amor a esta igualdad.

No hay que preguntar cuál es el atractivo singular que hallan los hombres de las épocas democráticas en vivir como iguales, ni las razones particulares que pueden tener para aferrarse tan obstinadamente a la igualdad, mejor que a los demás bienes que la sociedad les presenta. La igualdad forma el carácter distintivo de la época en que ellos viven, y esto basta para explicar por qué la prefieren a todo lo demás.

Fuera de esta razón, hay otras que en todos los tiempos conducirán a los hombres a preferir la igualdad a la libertad.

Si un pueblo tratase de destruir, o solamente de disminuir por sí mismo la igualdad que reina en su seno, no lo conseguiría sino después de largos y penosos esfuerzos. Sería preciso que modificase su estado social, aboliese sus leyes y

renovase sus ideas. Pero para perder la libertad política, basta sólo con no retenerla, y ella misma se desvanece.

Los hombres no solamente quieren a la igualdad porque la aman, sino también porque se persuaden de que debe durar siempre. No se encuentran hombres, por limitados y superficiales que se los suponga, que no reconozcan que la libertad política puede con sus excesos comprometer la tranquilidad, el patrimonio y la vida misma de los particulares. Por el contrario, sólo las personas perspicaces y advertidas pueden percibir los peligros con que la igualdad amenaza, y éstas evitan ordinariamente señalarlos, porque saben que los males que temen están muy remotos y se lisonjean de que no alcanzarán sino a las generaciones venideras, de las que se inquieta muy poco la presente. Los males que la libertad causa son algunas veces inmediatos, visibles para todos, y todos, más o menos, los conocen; los males que la extrema igualdad puede producir, no se manifiestan sino poco a poco, se insinúan gradualmente en el cuerpo social; no se los ve más que de tiempo en tiempo y en el momento en que se hacen más violentos, el hábito de verlos hace que ya no se los sienta.

Los bienes que procura la libertad no se descubren sino a la larga, y no es siempre fácil averiguar la causa que los produce.

La libertad política proporciona de tiempo en tiempo, a un cierto número de ciudadanos, placeres sublimes.

La igualdad suministra cada día una gran cantidad de pequeños goces a cada hombre. Sus hechizos se sienten a cada momento y están al alcance de todos; a los corazones más nobles no les son insensibles, y las almas más vulgares hacen de ellos sus delicias. La pasión que la igualdad hace nacer, debe ser a la vez general y enérgica.

Los hombres no pueden gozar de la libertad política sin comprarla mediante algunos sacrificios, y si la consiguen es con muchos esfuerzos; pero los placeres que la igualdad procura se ofrecen por sí solos; cada uno de los pequeños

incidentes de la vida privada parece hacerlos nacer, y para gustarlos no se necesita más que vivir.

Los pueblos democráticos quieren la igualdad en todas las épocas; pero hay algunas en que llevan este deseo hasta el extremo de una pasión violenta. Esto sucede en el momento en que la antigua jerarquía social, por largo tiempo amenazada, acaba por destruirse, después de una lucha intestina en la que las barreras que separan a los ciudadanos son al fin derribadas. Los hombres se precipitan entonces hacia la igualdad como si fuera una conquista y se unen a ella como a un bien precioso que se les quisiese arrebatar. La pasión de la igualdad penetra por todas partes en el corazón humano, se extiende en él y, por decirlo así, lo ocupa por entero; y aunque se diga a los hombres que entregándose tan ciegamente a una pasión exclusiva comprometen sus más caros intereses, no lo escucharán. También será inútil advertirles que la libertad se les escapa de las manos mientras fijan su vista en otra parte. Están ciegos y no descubren en todo el universo más que un solo bien digno de envidia.

Todo esto se aplica a las naciones democráticas; lo que sigue no tiene relación más que con nosotros mismos.

En la mayor parte de las naciones modernas, y en particular en todos los pueblos del continente europeo, el gusto y la idea de la libertad no han empezado a nacer y a desenvolverse sino en el momento en que las condiciones empezaban a igualarse, y como consecuencia de esta igualdad misma. Los reyes absolutos son los que más han trabajado para igualar las clases entre sus súbditos. En estos pueblos la igualdad ha precedido a la libertad: la igualdad era, pues, un hecho antiguo, cuando la libertad era todavía una cosa nueva; la una había creado ya opiniones, usos y leyes que le eran propios, mientras que la otra se presentaba sola y por primera vez al mundo. Así, la segunda, apenas existía en los gustos y en las ideas cuando la primera habla ya penetrado en los hábitos, apoderándose de las costumbres y dando un giro particular a las acciones menos importantes de la vida. ¿Será, pues, raro, que los hombres de nuestros días prefieran la una a la otra?

Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: abandonados a sí mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que se les aleje de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si así no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud; de modo que sufrirán pobreza, servidumbre y barbarie, pero no a la aristocracia.

Esto es exacto en todos los tiempos; pero sobre todo en el nuestro. Los hombres y los poderes que quieren luchar contra esta acción irresistible, serán derribados y destruidos por ella. En nuestros días, la libertad no puede establecerse sin su apoyo, y ni aun el despotismo puede reinar sin ella.

Capítulo segundo

El individualismo en los países democráticos.

Capítulo tercero

Por qué es mayor el individualismo al salir de una revolución democrática, que en otra época.

Capítulo cuarto

De qué manera combaten los norteamericanos el individualismo con instituciones libres.

Capítulo quinto

El uso que hacen los norteamericanos de la asociación en la vida civil.

Capítulo sexto

Relación que existe entre las asociaciones y los periódicos.

Capítulo séptimo

Relación que existe entre las asociaciones civiles y las políticas.

Capítulo octavo

De qué manera los norteamericanos combaten el individualismo con la doctrina del interés bien entendido.

Capítulo noveno

De qué manera aplican los norteamericanos la doctrina del interés bien entendido en materia de religión.

Capítulo décimo

El gusto por el bienestar material en Norteamérica.

Capítulo undécimo

Los singulares efectos que produce el amor a los goces materiales en las épocas democráticas.

Capítulo duodécimo

Por qué razón ciertos norteamericanos muestran un espiritualismo tan exaltado.

Capítulo décimo tercero

Por qué se muestran tan inquietos los norteamericanos en medio de su bienestar.

Capítulo décimo cuarto

De qué manera el gusto por los goces materiales se une entre los norteamericanos al amor a la libertad y al cuidado de los negocios públicos.

Capítulo décimo quinto

Cómo las creencias religiosas atraen de cuando en cuando el alma de los norteamericanos hacia los goces inmateriales.

Capítulo décimo sexto

Cómo el amor excesivo al bienestar puede perjudicar al bienestar mismo.

Capítulo décimo séptimo

Por qué en los tiempos de igualdad y de duda conviene alejar el objeto de las acciones humanas.

Capítulo décimo octavo

Por qué entre los norteamericanos todas las profesiones honestas son consideradas honoríficas.

Capítulo décimo noveno

Lo que inclina a casi todos los norteamericanos a las profesiones industriales.

Capítulo vigésimo

Cómo la aristocracia podría tener su origen en la industria.

TERCERA PARTE

Influencia de la democracia en las costumbres propiamente dichas

Capítulo primero

De qué manera se suavizan las costumbres a medida que se igualan las condiciones.

Capítulo segundo

Cómo la democracia hace las relaciones habituales de los norteamericanos más sencillas y fáciles.

Capítulo tercero

Por qué los norteamericanos son tan poco susceptibles en su país y se muestran tan susceptibles en el nuestro.

Capítulo cuarto

Consecuencia de los tres capítulos anteriores.

Capítulo quinto

Cómo la democracia modifica las relaciones que existen entre servidor y amo.

Capítulo sexto

Cómo las instituciones y las costumbres democráticas tienden a aumentar el precio y a acortar la duración de los arrendamientos.

Capítulo séptimo

Influencia de la democracia en los salarios.

Capítulo octavo

Influencia de la democracia sobre la familia.

Capítulo noveno

Educación de las jóvenes en los Estados Unidos.

Capítulo décimo

La joven norteamericana bajo el carácter de esposa.

Capítulo undécimo

De qué manera la igualdad de condiciones contribuye a mantener las buenas costumbres en Norteamérica.

Capítulo duodécimo

De qué manera los norteamericanos comprenden la igualdad del hombre y de la mujer.

Capítulo décimo tercero

Cómo la igualdad divide naturalmente a los norteamericanos en gran número de pequeñas sociedades particulares.

Capítulo décimo cuarto

Algunas reflexiones sobre las maneras de los norteamericanos.

Capítulo décimo quinto

La gravedad de los norteamericanos y razones por las que ésta no les impide hacer muchas veces cosas inconsideradas.

Capítulo décimo sexto

Por qué la vanidad nacional de los norteamericanos es más inquieta y más fácil de irritarse que la de los ingleses.

Capítulo décimo séptimo

Por qué el aspecto de la sociedad en los Estados Unidos es a la vez monótono y agitado.

Capítulo décimo octavo

El concepto del honor en los Estados Unidos y en las sociedades democráticas.

Capítulo décimo noveno

Por qué se encuentran en los Estados Unidos tantos ambiciosos y tan pocas grandes ambiciones.

Capítulo vigésimo

La influencia de los empleos en ciertas naciones democráticas.

Capítulo vigésimo primero

Por qué llegan a hacerse raras las grandes revoluciones.

Capítulo vigésimo segundo

Por qué los pueblos democráticos desean naturalmente la paz, y los ejércitos democráticos la guerra.

Capítulo vigésimo tercero

Cuál es la clase más guerrera y revolucionaria en los ejércitos democráticos.

Capítulo vigésimo cuarto

Lo que hace a los ejércitos democráticos más débiles que a los demás al entrar en campaña, y más temibles cuando la guerra se prolonga.

Capítulo vigésimo quinto

La disciplina en los ejércitos democráticos.

Capítulo vigésimo sexto

Algunas consideraciones sobre la guerra en las sociedades democráticas.

CUARTA PARTE

Influencias de las ideas y sentimientos en la sociedad política

Advertencia del autor

Capítulo primero

Los hombres reciben naturalmente de la igualdad el gusto por las instituciones libres.

Capítulo segundo

Las ideas de los pueblos democráticos en materia de gobierno son naturalmente favorables a la concentración de los poderes.

Capítulo tercero

Los sentimientos de los pueblos democráticos están de acuerdo con sus ideas para inclinarlos a concentrar el poder.

Capítulo cuarto

Algunas causas particulares y accidentales que acaban por inclinar a un pueblo democrático a centralizar el poder, o que se lo impiden.

Capítulo quinto

Entre las naciones europeas de nuestros días, el poder soberano crece, aunque los soberanos sean menos estables.

Capítulo sexto

Qué clase de despotismo deben temer las naciones democráticas.

Capítulo séptimo

Continuación de los capítulos precedentes.

Capítulo octavo

Aspecto general del problema.

LIBRO SEGUNDO

Cuarta parte

Capítulo octavo

Aspecto general del problema

Antes de dejar para siempre el camino que acabo de recorrer, quisiera poder abrazar, de un solo golpe de vista, todos los rasgos que señalan la faz del nuevo mundo, y juzgar, en fin, la influencia general que debe ejercer la igualdad sobre la suerte de los hombres; pero la dificultad de una empresa semejante me detiene, y frente a un objeto tan grande, siento que mi vista se obscurece y mi razón titubea.

Esa nueva sociedad, que he tratado de pintar y que quiero juzgar, acaba apenas de nacer. El tiempo no ha fijado todavía su forma; la gran revolución que la ha creado dura aún, y por lo que sucede en nuestros días es casi imposible prever lo que debe acontecer con la revolución misma, y lo que debe quedar después de ella.

El mundo que se levanta está aún envuelto entre las ruinas del que cae, y en medio de la gran confusión que presentan los asuntos humanos, nadie puede decir lo que quedará de las antiguas instituciones y de las antiguas costumbres, ni lo que acabará por desaparecer.

Aunque la revolución que se opere en el estado social, en las leyes, en las ideas y en los sentimientos de los hombres, esté todavía muy lejos de su fin, no se pueden comparar sus obras con nada de lo que se ha visto en el mundo. Retrocedo de siglo en siglo hasta la más remota Antigüedad, y no descubro nada parecido a lo que hoy se presenta a mi vista. Lo pasado no alumbra el porvenir, y el espíritu marcha en las tinieblas.

Sin embargo, en medio de este cuadro tan vasto, tan nuevo y tan confuso, descubro algunos rasgos principales que sobresalen, y voy a indicarlos.

Veo que los bienes y los males se reparten con igualdad en el mundo; las grandes riquezas desaparecen; el número de las pequeñas fortunas crece y los goces y los deseos se multiplican: no hay prosperidades extraordinarias ni miserias

irremediables. La ambición es un sentimiento universal y existen pocas grandes ambiciones. Cada individuo está aislado y es débil; la sociedad es ágil, perspicaz y fuerte; los particulares hacen pequeñas cosas y el Estado inmensas.

Las almas no son enérgicas; pero las costumbres son dulces y las legislaciones, humanas. Si se encuentran pocos sacrificios, grandes virtudes elevadas, brillantes y puras, los hábitos son regulados, las violencias son raras y la crueldad casi desconocida. La existencia de los hombres es más larga y su propiedad se halla más segura: la vida no está llena de adornos, pero es cómoda y pacífica; no hay placeres delicados ni muy groseros, poca cortesía en las maneras, y escasa brutalidad en los gustos; no se encuentran tampoco hombres muy sabios ni poblaciones muy ignorantes; el genio se hace raro y las luces más comunes. El espíritu humano se desarrolla por los esfuerzos combinados de todos los hombres y no por el poderoso impulso de algunos solamente.

Hay menos perfección, pero más fecundidad en las obras. Todos los lazos de familia, de clase y de patria se aflojan, y el gran lazo de la humanidad se estrecha.

Si entre todos estos rasgos diversos busco el que me parece más general y digno de atención, llego a descubrir lo que se nota en las fortunas bajo mil formas diversas. Casi todos los extremos se suavizan y se embotan y los puntos salientes se borran, para dar lugar a alguna cosa media, a la vez menos alta y menos baja, menos brillante y menos obscura de lo que se veía en el mundo.

Cuando dirijo mi vista sobre esta multitud innumerable, compuesta de seres semejantes, en que nada absolutamente cambia de puesto, el espectáculo de esta uniformidad universal me pasma y me entristece, y casi echo de menos la sociedad que ya no existe.

Cuando el mundo se componía de hombres muy grandes y muy ruines, muy ricos y muy pobres, muy sabios y muy ignorantes, retiraba yo mi vista de los segundos para dirigirla sólo a los primeros, y éstos la regocijaban; mas creo que este plan nacía de mi debilidad, pues por no poder ver todo de un golpe, escogía y separaba

entre tantos objetos los que deseaba contemplar. No sucede lo mismo al Ser Todopoderoso y eterno, cuya vista percibe necesariamente, a la vez, a todo el género humano y a cada hombre.

Es natural creer que lo que más satisface las miradas del creador y conservador de los hombres, no es la prosperidad singular de alguno, sino el mayor bienestar de todos; lo que parece una decadencia, es a sus ojos un progreso, y le agrada lo que me hiere. La igualdad es, quizás menos elevada; pero más justa y su justicia hace su grandeza y su belleza. Me esfuerzo por penetrar en este punto de vista de la Divinidad, y desde él trato de considerar y juzgar las cosas humanas.

Nadie sobre la Tierra puede afirmar de un modo absoluto y general que el nuevo estado de la sociedad es superior al estado antiguo, pero es fácil ver que es diferente.

Hay ciertos vicios y ciertas virtudes inherentes a la constitución de las naciones aristocráticas, tan contrarios al genio de los pueblos nuevos, que no es posible introducirlos en su interior. Hay buenas inclinaciones y malos instintos, tan extraños a las primeras como naturales a los segundos; ideas que se presentan por sí mismas a la imaginación de los unos, y que rechaza el espíritu de los otros.

Son, pues, como dos humanidades distintas; cada una de ellas tiene sus ventajas y sus inconvenientes particulares, sus bienes y sus males propios. Es preciso no comparar a las naciones nacientes con las que ya no existen: esto sería injusto, pues difiriendo mucho entre sí, no se pueden comparar.

Tampoco sería razonable exigir de los hombres de nuestros tiempos las virtudes particulares que nacían del estado social de sus antepasados, pues este mismo estado social ha caído y arrastrado consigo los bienes y los males que le eran inherentes. Pero estas cosas se comprenden todavía mal en nuestros días. Veo un gran número de mis contemporáneos que pretenden escoger entre las instituciones, opiniones e ideas que nacían de la constitución aristocrática de la antigua sociedad; abandonarían gustosos las unas, pero querrían conservar las

otras y llevarlas consigo al mundo nuevo. Creo que consumen sus fuerzas y su tiempo en un trabajo honesto, pero estéril.

No se trata ya de conservar las ventajas particulares que la desigualdad de condiciones presenta a los hombres, sino de asegurar los nuevos bienes que la igualdad les puede ofrecer. No debemos intentar hacernos semejantes a nuestros padres, sino esforzamos en alcanzar la felicidad y grandeza que nos es propia.

En cuanto a mí, que habiendo llegado al término de mi carrera, descubro de lejos, pero a la vez, todos los objetos diversos que había contemplado separadamente al pasar, me siento lleno de temores y de esperanzas. Veo grandes peligros que es posible conjurar; grandes males que se pueden evitar o disminuir. Y cada vez me afirmo más en la creencia de que, para que las naciones democráticas sean honradas y dichosas, basta que quieran serlo.

No ignoro que muchos de mis contemporáneos han pensado que los pueblos no son jamás dueños de sus acciones, y que obedecen necesariamente a no sé qué fuerza insuperable e ininteligible, que nace de los acontecimientos anteriores, de la raza, del suelo o del clima.

Éstas son falsas y fútiles doctrinas, que no pueden jamás dejar de producir hombres débiles y naciones pusilánimes; la Providencia no ha creado el género humano ni enteramente independiente, ni completamente esclavo. Ha trazado, es verdad, alrededor de cada hombre, un círculo fatal de donde no puede salir; pero, en sus vastos límites, el hombre es poderoso y libre. Lo mismo ocurre con los pueblos.

Las naciones de nuestros días, no podrían hacer que en su seno las condiciones no sean iguales; pero depende de ellas que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria.

Adam Smith “La Riqueza de las Naciones” ²⁴

LIBRO PRIMERO

De las causas del progreso en las facultades productivas del trabajo, y del modo como un producto se distribuye naturalmente entre las diferentes clases del pueblo

CAPÍTULO I: de la división del trabajo

CAPITULO II: del principio que motiva la división del trabajo

CAPITULO III: la división del trabajo se halla limitada por la extensión del mercado

CAPÍTULO IV: del origen y uso de la moneda

Capítulo V. Del precio real y nominal de las mercancías, o de su precio en trabajo y de su precio en moneda

Capítulo VI. Sobre los elementos componentes del precio de las mercancías.

Capítulo VII. Del precio natural y del precio de mercado de los bienes.

Capítulo VIII. De los salarios del trabajo

Capítulo IX. De los beneficios del capital

Capítulo X. De los salarios y beneficios en los diferentes empleos del trabajo y del capital.

PARTE I. Desigualdades que dimanar de la naturaleza de los empleos .

PARTE II. Desigualdades que ocasiona la política de Europa

Capítulo XI. De la renta de la tierra

PARTE I. Productos de la tierra que proporciona siempre una renta al dueño

PARTE II. De los productos de la tierra que unas veces dan renta, y otras no.

PARTE III. De las variaciones en la proporción de los respectivos valores de aquellas especies de productos que proporcionan siempre una renta, de otros que algunas veces la suministran y de otros que no rinden ninguna.

Digresión sobre las variaciones del valor de la plata en el transcurso de los cuatro siglos precedentes.

Efectos que producen el progreso y los adelantos en el precio real de las manufacturas

Conclusión del capítulo.

LIBRO SEGUNDO

Sobre la naturaleza, acumulación y empleo del capital

INTRODUCCIÓN

Capítulo I. De la división del capital

Capítulo II. Sobre el dinero considerado como uno de los ramos del patrimonio general de la sociedad, o como fondo destinado a los gastos de sostenimiento del capital nacional.

Capítulo III. De la acumulación del capital, o del trabajo productivo e improductivo.

Capítulo IV. Del capital prestado con interés

Capítulo V. Sobre los diferentes empleos de los capitales

LIBRO TERCERO

De los diferentes progresos de la opulencia en distintas naciones

Capítulo I. Del progreso natural de la opulencia

Capítulo II. Sobre la decadencia de la agricultura en la antigua situación de Europa después de la caída del Imperio romano.

Capítulo III. De la fundación y progreso de las ciudades después de la ruina del Imperio romano

Capítulo IV. De cómo el comercio de las ciudades contribuyó al progreso de los distritos rurales.

LIBRO CUARTO

De los sistemas de economía política

INTRODUCCIÓN

Capítulo I. Del principio del sistema mercantil

Capítulo II. De las restricciones impuestas a la introducción de aquellas mercancías extranjeras que se pueden producir en el país.

Capítulo III. De las restricciones extraordinarias sobre la importación de la mayor parte de las mercancías procedentes de los países con los cuales se supone que la balanza de comercio es desfavorable.

PARTE I. Estas restricciones extraordinarias son poco razonables aun dando por sentados los principios del sistema comercial.

Digresión sobre los Bancos de depósito, particularmente el de Amsterdam.

PARTE II. Las restricciones extraordinarias son irrazonables, aun tomando en consideración otros principios

Capítulo IV. De la devolución de derechos (admisiones temporales).

Capítulo V. De las primas a la exportación

Digresión sobre el comercio de cereales y las leyes sobre la materia

Capítulo VI. De los tratados de comercio

Capítulo VII. Colonias

PARTE I. De los motivos para el establecimiento de nuevas colonias.

PARTE II. Causas de la prosperidad de las nuevas colonias.

PARTE III. Ventajas que ha conseguido Europa con el descubrimiento de América y con el paso a las Indias Orientales por el Cabo de Buena Esperanza

.

Capítulo VIII. Concluye la exposición del sistema mercantil

Capítulo IX. De los sistemas agrícolas, o sea de aquellos sistemas de economía política que consideran el producto de la tierra como la única o la principal fuente de renta o de riqueza del país.

LIBRO QUINTO

De los ingresos del Soberano o de la República

Capítulo I. De los gastos del Soberano o de la República

PARTE I. De los gastos de defensa

PARTE II. De los gastos de justicia

PARTE III. De los gastos de obras públicas e instituciones públicas.

Artículo I. Obras públicas e instituciones públicas que facilitan el comercio de la sociedad,; Obras e instituciones públicas que son necesarias para facilitar ciertas ramas del comercio

Artículo II. De los gastos correspondientes a las instituciones destinadas a la educación de la juventud

Artículo III. De los gastos de las instituciones para la instrucción de gente de todas las edades.

PARTE IV. De los gastos para sostener la dignidad del Soberano

Conclusión.

Capítulo II. Sobre las fuentes de donde proceden los ingresos públicos y generales de la sociedad.

PARTE I. De las fuentes de ingreso que pertenecen particularmente al Soberano o a la República

PARTE II. De los impuestos.

Artículo I. Impuestos sobre la renta. Impuestos sobre la renta de la tierra; Impuestos que no guardan proporción con la renta, sino con el producto de la tierra, Impuesto sobre la renta de las casas.

Artículo II. Impuesto sobre el beneficio o sobre las utilidades procedentes del capital; Impuestos sobre el beneficio de ciertos negocios particulares.

APÉNDICES a los artículos I y II. Impuestos sobre el valor patrimonial de la tierra, de las casas y de los capitales.

Artículo III. Impuestos sobre los salarios del trabajo

Artículo IV. Impuestos en los cuales se procura que su exacción recaiga indiferentemente sobre cualquier especie de renta; Impuestos de capitación, Impuestos sobre artículos de consumo.

Capítulo III. De las deudas públicas

APÉNDICE sobre la prima a la pesca de arenque.

LIBRO PRIMERO

De las causas del progreso en las facultades productivas del trabajo, y del modo como un producto se distribuye naturalmente entre las diferentes clases del pueblo

CAPÍTULO I

DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

El progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que éste se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo.

Los efectos de la división del trabajo en los negocios generales de la sociedad se entenderán más fácilmente considerando la manera como opera en algunas de las manufacturas. Generalmente se cree que tal división es mucho mayor en ciertas

actividades económicas de poca importancia, no porque efectivamente esa división se extreme más que en otras actividades de importancia mayor, sino porque en aquellas manufacturas que se destinan a ofrecer satisfactores para las pequeñas necesidades de un reducido número de personas, el número de operarios ha de ser pequeño, y los empleados en los diversos pasos o etapas de la producción se pueden reunir generalmente en el mismo taller y a la vista del espectador.

Por el contrario, en aquellas manufacturas destinadas a satisfacer los pedidos de un gran número de personas, cada uno de los diferentes ramos de la obra emplea un número tan considerable de obreros, que es imposible juntados en el mismo taller. Difícilmente podemos abarcar de una vez, con la mirada, sino los obreros empleados en un ramo de la producción.

Aun cuando en las grandes manufacturas la tarea se puede dividir realmente en un número de operaciones mucho mayor que en otras manufacturas más pequeñas, la división del trabajo no es tan obvia y, por consiguiente, ha sido menos observada.

Tomemos como ejemplo una manufactura de poca importancia, pero a cuya división del trabajo se ha hecho muchas veces referencia: la de fabricar alfileres. Un obrero que no haya sido adiestrado en esa clase de tarea (convertida por virtud de la división del trabajo en un oficio nuevo) y que no esté acostumbrado a manejar la maquinaria que en él se utiliza (cuya invención ha derivado, probablemente, de la división del trabajo), por más que trabaje, apenas podría hacer un alfiler al día, y desde luego no podría confeccionar más de veinte.

Pero dada la manera como se practica hoy día la fabricación de 'alfileres, no sólo la fabricación misma constituye un oficio aparte, sino que está dividida en varios ramos, la mayor parte de los cuales también constituyen otros tantos oficios distintos. Un obrero estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo va cortando en trozos iguales, un cuarto hace la punta, un quinto obrero está ocupado en limar el extremo donde se va a colocar la cabeza: a su vez la confección de la cabeza

requiere dos o tres operaciones distintas: fijarla es un trabajo especial, esmaltar los alfileres, otro, y todavía es un oficio distinto colocarlos en el papel.

En fin, el importante trabajo de hacer un alfiler queda dividido de esta manera en unas dieciocho operaciones distintas, las cuales son desempeñadas en algunas fábricas por otros tantos obreros diferentes, aunque en otras un solo hombre desempeñe a veces dos o tres operaciones. He visto una pequeña fábrica de esta especie que no empleaba más que diez obreros, donde, por consiguiente, algunos de ellos tenían a su cargo dos o tres operaciones.

Pero a pesar de que eran pobres y, por lo tanto, no estaban bien provistos de la maquinaria debida, podían, cuando se esforzaban, hacer entre todos, diariamente, unas doce libras de alfileres. En cada libra había más de cuatro mil alfileres de tamaño mediano. Por consiguiente, estas diez personas podían hacer cada día, en conjunto, más de cuarenta y ocho mil alfileres, cuya cantidad, dividida entre diez, correspondería a cuatro mil ochocientos por persona.

En cambio si cada uno hubiera trabajado separada e independientemente, y ninguno hubiera sido adiestrado en esa clase de tarea, es seguro que no hubiera podido hacer veinte, o, tal vez, ni un solo alfiler al día; es decir, seguramente no hubiera podido hacer la doscientas cuarentava parte, tal vez ni la cuatromilochocientosava parte de lo que son capaces de confeccionar en la actualidad gracias a la división y combinación de las diferentes operaciones en forma conveniente.

En todas las demás manufacturas y artes los efectos de la división del trabajo son muy semejantes a los de este oficio poco complicado, aun cuando en muchas de ellas el trabajo no puede ser objeto de semejante subdivisión ni reducirse a una tal simplicidad de operación. Sin embargo, la división del trabajo, en cuanto puede ser aplicada, ocasiona en todo arte un aumento proporcional en las facultades productivas del trabajo.

Es de suponer que la diversificación de numerosos empleos y actividades económicas en consecuencia de esa, ventaja. Esa separación se produce generalmente con más amplitud en aquellos países que han alcanzado un nivel más alto de laboriosidad y progreso, pues generalmente es obra de muchos, en una sociedad culta, lo que hace uno solo, en estado de atraso.

En todo país adelantado, el labrador no es más que labriego y el artesano no es sino menestral. Asimismo, el trabajo necesario para producir un producto acabado se reparte, por regla general, entre muchas manos. ¿Cuántos y cuán diferentes oficios no se advierten en cada ramo de las manufacturas de lino y lana, desde los que cultivan aquella planta o cuidan el vellón hasta los bataneros y blanqueadores, aprestadores y tintoreros?

La agricultura, por su propia naturaleza, no admite tantas subdivisiones del trabajo, ni hay división tan completa de sus operaciones como en las manufacturas. Es imposible separar tan completamente la ocupación del ganadero y del labrador, como se separan los oficios del carpintero y del herrero. El hilandero generalmente es una persona distinta del tejedor; pero la persona que ara, siembra, cava y recolecta el grano suele ser la misma.

Como la oportunidad de practicar esas distintas clases de trabajo va produciéndose con el transcurso de las estaciones del año es imposible que un hombre esté dedicado constantemente a una sola tarea. Esta imposibilidad de hacer una separación tan completa de los diferentes ramos de labor en la agricultura es quizá la razón de por qué el progreso de las aptitudes productivas del trabajo en dicha ocupación no siempre corre parejas con los adelantos registrados en las manufacturas. Es verdad que las naciones más opulentas superan por lo común a sus vecinas en la agricultura y en las manufacturas, pero generalmente las aventajan más en éstas que en aquélla.

Sus tierras están casi siempre mejor cultivadas, y como se invierte en ellas más capital y trabajo, producen más, en proporción a la extensión y fertilidad natural del suelo. Ahora bien, esta superioridad del producto raras veces excede

considerablemente en proporción al mayor trabajo empleado y a los gastos más cuantiosos en que ha incurrido. En la agricultura, el trabajo del país rico no siempre es mucho más productivo que el del pobre o, por lo menos, no es tan fecundo como suele serlo en las manufacturas.

El grano del país rico, aunque la calidad sea la misma, no siempre es tan barato en el mercado como el de un país pobre. El trigo de Polonia, en las mismas condiciones de calidad, es tan barato como el de Francia, a pesar de la opulencia y adelantos de esta última nación. El trigo de Francia, en las provincias trigueras, es tan bueno y tiene casi el mismo precio que el de Inglaterra, la mayor parte de los años, aunque en progreso y riqueza aquel país sea inferior a éste.

Sin embargo, las tierras de pan llevar de Inglaterra están mejor cultivadas que las de Francia, y las de esta nación, según se afirma, lo están mejor que las de Polonia. Aunque un país pobre, no obstante la inferioridad de sus cultivos, puede competir en cierto modo con el rico en la calidad y precio de sus granos, nunca podrá aspirar a semejante competencia en las manufacturas, si éstas corresponden a las circunstancias del suelo, del clima y de la situación de un país próspero.

Las sedas de Francia son mejores y más baratas que las de Inglaterra, porque la manufactura de la seda, debido a los altos derechos que se pagan actualmente en la importación de la seda en rama, no se adapta tan bien a las condiciones climáticas de Inglaterra como a las de Francia. Pero la quincallería y las telas de lana corrientes de Inglaterra son superiores, sin comparación, a las de Francia, y mucho más baratas en la misma calidad. Según informaciones, en Polonia escasea la mayor parte de las manufacturas, con excepción de las más rudimentarias de utensilios domésticos, sin las cuales ningún país puede existir de una manera conveniente.

Este aumento considerable en la cantidad de productos que un mismo número de personas puede confeccionar, como consecuencia de la división del trabajo, procede de tres circunstancias distintas: primera, de la mayor destreza de cada obrero en particular; segunda, del ahorro de tiempo que comúnmente se pierde al pasar de una ocupación a otra, y por último, de la invención de un gran número de máquinas, que facilitan y abrevian el trabajo, capacitando a un hombre para hacer la labor de muchos.

En primer lugar, el progreso en la destreza del obrero incrementa la cantidad de trabajo que puede efectuar, y la división del trabajo, al reducir la tarea del hombre a una operación sencilla, y hacer de ésta la única ocupación de su vida, aumenta considerablemente la pericia del operario. Un herrero corriente, que nunca haya hecho clavos, por diestro que sea en el manejo del martillo, apenas hará al día doscientos o trescientos clavos, y aun éstos no de buena calidad. Otro que esté acostumbrado a hacerlos, pero cuya única o principal ocupación, no sea ésta, rara vez podrá llegar a fabricar al día ochocientos o mil, por mucho empeño que ponga en la tarea.

Yo he observado varios muchachos, menores de veinte años, que por no haberse ejercitado en otro menester que el de hacer clavos, podían hacer cada uno, diariamente, más de dos mil trescientos, cuando se ponían a la obra. Hacer un clavo no es indudablemente una de las tareas más sencillas. Una misma persona tira del fuelle, aviva o modera el soplo, según convenga, caldea el hierro y forja las

diferentes partes del clavo, teniendo que cambiar el instrumento para formar la cabeza. Las diferentes operaciones en que se subdivide el trabajo de hacer un alfiler o un botón de metal son, todas ellas, mucho más sencillas y, por lo tanto, es mucho mayor la destreza de la persona que no ha tenido otra ocupación en su vida. La velocidad con que se ejecutan algunas de estas operaciones en las manufacturas excede a cuanto pudieran suponer quienes nunca lo han visto, respecto a la agilidad de que es susceptible la mano del hombre.

En segundo lugar, la ventaja obtenida al ahorrar el tiempo que por lo regular se pierde, al pasar de una clase de operación a otra, es mucho mayor de lo que a primera vista pudiera imaginarse. Es imposible pasar con mucha rapidez de una labor a otra, cuando la segunda se hace en sitio distinto y con instrumentos completamente diferentes. Un tejedor rural, que al mismo tiempo cultiva una pequeña granja, no podrá por menos de perder mucho tiempo al pasar del telar al campo y del campo al telar. Cuando las dos labores se pueden efectuar en el mismo lugar, se perderá indiscutiblemente menos tiempo; pero la pérdida, aun en este caso, es considerable. No hay hombre que no haga una pausa, por pequeña que sea, al pasar la mano de una ocupación a otra.

Cuando comienza la nueva tarea rara vez está alerta y pone interés; la mente no está en lo que hace y durante algún tiempo más bien se distrae que aplica su esfuerzo de una manera diligente. El hábito de remolonear y de proceder con indolencia que, naturalmente, adquiere todo obrero del campo, las más de las veces por necesidad ya que se ve obligado a mudar de labor y de herramientas cada media hora, y a emplear las manos de veinte maneras distintas al cabo del día, lo convierte, por lo regular, en lento e indolente, incapaz de una dedicación intensa aun en las ocasiones más urgentes. Con independencia, por lo tanto, de su falta de destreza, esta causa, por sí sola, basta a reducir considerablemente la cantidad de obra que es capaz de producir.

En tercer lugar, y por último, todos comprenderán cuánto se facilita y abrevia el trabajo si se emplea maquinaria apropiada. Sobran los ejemplos, y así nos limitaremos a decir que la invención de las máquinas que facilitan y abrevian la tarea, parece tener su origen en la propia división del trabajo. El hombre adquiere una mayor aptitud para descubrir los métodos más idóneos y expeditos, a fin de alcanzar un propósito, cuando tiene puesta toda su atención en un objeto, que no cuando se distrae en una gran variedad de cosas. Debido a la división del trabajo toda su atención se concentra naturalmente en un solo y simple objeto. Naturalmente puede esperarse que uno u otro de cuantos se emplean en cada una de las ramas del trabajo encuentren pronto el método más fácil y rápido de ejecutar su tarea, si la naturaleza de la obra lo permite.

Una gran parte de las máquinas empleadas en esas manufacturas, en las cuales se halla muy subdividido el trabajo, fueron al principio invento de artesanos comunes, pues hallándose ocupado cada uno de ellos en una operación sencilla, toda su imaginación se concentraba en la búsqueda de métodos rápidos y fáciles para ejecutarla. Quien haya visitado con frecuencia tales manufacturas habrá visto muchas máquinas interesantes inventadas por los mismos obreros, con el fin de facilitar y abreviar la parte que les corresponde de la obra.

En las primeras máquinas de vapor había un muchacho ocupado, de una manera constante, en abrir y cerrar alternativamente la comunicación entre la caldera y el cilindro, a medida que subía o bajaba el pistón. Uno de esos muchachos, deseoso de jugar con sus camaradas, observó que atando una cuerda en la manivela de la válvula, que abría esa comunicación con la otra parte de la máquina, aquélla podía abrirse y cerrarse automáticamente, dejándole en libertad de divertirse con sus compañeros de juegos. Así, uno de los mayores adelantos que ha experimentado ese tipo de máquinas desde que se inventó, se debe a un muchacho ansioso de economizar su esfuerzo.

Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los adelantos en la maquinaria hayan sido inventados por quienes tuvieron la oportunidad de usarlas. Muchos de esos progresos se deben al ingenio de los fabricantes, que han convertido en un negocio particular la producción de máquinas, y algunos otros proceden de los llamados filósofos u hombres de especulación, cuya actividad no consiste en hacer cosa alguna sino en observarlas todas y, por esta razón, son a veces capaces de combinar o coordinar las propiedades de los objetos más dispares. Con el progreso de la sociedad, la Filosofía y la especulación se convierten, como cualquier otro ministerio, en el afán y la profesión de ciertos grupos de ciudadanos. Como cualquier otro empleo, también ése se subdivide en un gran número de ramos diferentes, cada uno de los cuales ofrece cierta ocupación especial a cada grupo o categoría de filósofos. Tal subdivisión de empleos en la Filosofía, al igual de lo que ocurre en otras profesiones, imparte destreza y ahorra mucho tiempo. Cada uno de los individuos se hace más experto en su ramo, se produce más en total y la cantidad de ciencia se acrecienta considerablemente. La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originadas en la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo. Todo obrero dispone de una cantidad mayor de su propia obra, en exceso de sus necesidades, y como cualesquiera otro artesano, se halla en la misma situación, se encuentra en condiciones de cambiar una gran cantidad de sus propios bienes por una gran cantidad de los creados por otros; o lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de los suyos. El uno provee al otro de lo que necesita, y recíprocamente, con lo cual se difunde una general abundancia en todos los rangos de la sociedad. Si observamos las comodidades de que disfruta cualquier artesano o jornalero, en un país civilizado y laborioso, veremos cómo excede a todo cálculo el número de personas que concurren a procurarle aquellas satisfacciones, aunque cada uno de ellos sólo contribuya con una pequeña parte de su actividad. Por basta que sea, la chamarra de lana, pongamos por caso, que lleva el jornalero, es producto de la labor conjunta de muchísimos operarios. El pastor, el que clasifica la lana, el

cardador, el amanuense, el tintorero, el hilandero, el tejedor, el batanero, el sastre, y otros muchos, tuvieron que conjugar sus diferentes oficios para completar una producción tan vulgar. Además de esto ¡cuántos tratantes y arrieros no hubo que emplear para transportar los materiales de unos a otros de estos mismos artesanos, que a veces viven en regiones apartadas del país! ¡Cuánto comercio y navegación, constructores de barcos, marineros, fabricantes de velas y jarcias no hubo que utilizar para conseguir los colorantes usados por el tintorero y que, a menudo, proceden de los lugares más remotos del mundo! ¡Y qué variedad de trabajo se necesita para producir las herramientas del más modesto de estos operarios! Pasando por alto maquinarias tan complicadas como el barco del marinero, el martinete del forjador y el telar del tejedor, consideraremos solamente qué variedad de labores no se requieren para lograr una herramienta tan sencilla como las tijeras, con las cuales el esquilador corta la lana.

El minero, el constructor del horno para fundir el mineral, el fogonero que alimenta el crisol, el ladrillero, el albañil, el encargado de la buena marcha del horno, el del martinete, el forjador, el herrero, todos deben coordinar sus artes respectivas para producir las tijeras.

Si del mismo modo pasamos a examinar todas las partes del vestido y del ajuar del obrero, la camisa áspera que cubre sus carnes, los zapatos que protegen sus pies, la cama en que yace, y todos los diferentes artículos de su menaje, como el hogar en que prepara su comida, el carbón que necesita para este propósito sacado de las entrañas de la tierra, y acaso conducido hasta allí después de una larga navegación y un dilatado transporte terrestre, todos los utensilios de su cocina, el servicio de su mesa, los cuchillos y tenedores, los platos de peltre o loza, en que dispone y corta sus alimentos, las diferentes manos empleadas en preparar el pan y la cerveza, la vidriera que, sirviéndole abrigo y sin impedir la luz, le protege del viento y de la lluvia, con todos los conocimientos y el arte necesarios para preparar aquel feliz y precioso invento, sin el cual apenas se conseguiría una habitación confortable en las regiones nórdicas del mundo, juntamente con los

instrumentos indispensables a todas las diferentes clases de obreros empleados en producir tanta cosa necesaria; si nos detenemos, repito, a examinar todas estas cosas y a considerar la variedad de trabajos que se emplean en cualquiera de ellos, entonces nos daremos cuenta de que sin la asistencia y cooperación de millares de seres humanos, la persona más humilde en un país civilizado no podría disponer de aquellas cosas que se consideran las más indispensables y necesarias.

Realmente, comparada su situación con el lujo extravagante del grande, no puede por menos de aparecérsenos simple y frugal; pero con todo eso, no es menos cierto que las comodidades de un príncipe europeo no exceden tanto las de un campesino económico y trabajador, como las de éste superan las de muchos reyes de África, dueños absolutos de la Vida y libertad de diez mil salvajes desnudos.

Emmanuel Kant (Semblanza).

El gran filósofo alemán de todos los tiempos y uno de los que mayor influencia ha tenido en la historia del pensamiento, a la que dio un giro de 180 grados, metafóricamente llamado «revolución copernicana». Nació en Königsberg (Prusia oriental entonces y, en la actualidad, provincia rusa), cuarto hijo de una familia humilde de once hermanos. Los biógrafos describen a los padres de Kant, Johann Georg Kant y Regina Reuter, como personas sumamente honestas, rectas y amantes de la concordia, y a la madre en particular, que Kant perdió a los trece años, como a una mujer que imprimió en su familia el espíritu y las normas del pietismo.

A los seis años, Kant asiste a la escuela local del Hospital suburbano y, luego, dos años más tarde, ingresa en el Colegio Fridericiano. Königsberg, que debe su origen a la fusión, ocurrida el mismo año del nacimiento de Kant, de tres núcleos urbanos, uno de los cuales había sido antigua fortaleza de la Orden Teutónica y posteriormente residencia, durante casi un siglo, de los duques de Prusia, era, en el s. XVIII, uno de los focos principales del pietismo en Prusia. Franz Albert Schultz, director del colegio y pietista destacado, aunque de orientación moderada, se encarga de la formación del pequeño Kant, continuando la educación iniciada por la madre.

A los 16 años, Kant ingresa en la universidad Albertina de Königsberg, donde Martin Knutzen, wolffiano heterodoxo de ideas renovadoras y conocedor, además, de la física newtoniana, le inicia no sólo en la filosofía de Wolff, entonces ya en plena crisis, sino también en las teorías físicas de Newton. La situación de crisis de la metafísica racionalista de Wolff según la tradición de Leibniz y los problemas que surgen de los nuevos planteamientos de la física de Newton, junto con el pietismo

ambiental vivido desde la infancia, configuran el ambiente intelectual de la juventud de Kant; no es extraño, pues, que las primeras obras de Kant cultivaran cuestiones científicas más que filosóficas, que luego intentara una nueva manera de hacer filosofía y que la ética kantiana contenga algo de aquellos primeros rigores y entusiasmos morales. Al morir su padre, en 1746, Kant se ve obligado a abandonar la universidad y ha de ganarse la vida como preceptor, o tutor, en familias de los alrededores de Königsberg. Por entonces había comenzado a cambiar el panorama filosófico de Alemania: Federico Guillermo I priva a Wolff de su cátedra en Halle y le manda salir del país; Maupertuis, científico y filósofo francés ilustrado, es llamado por Federico II de Prusia para organizar la Academia de Ciencias de Berlín (1744-1759); hacia 1740, las obras de Christian August Crusius (1715-1775) comienzan a extender el empirismo inglés por Alemania.

Kant publica, en 1749, en alemán, no en latín, su primera obra: Ideas sobre la verdadera valoración de las fuerzas vitales, inspirada en la física de Leibniz, iniciando así el denominado «período precrítico», que durará hasta 1770, durante el cual predominan las obras sobre temas científicos. A esta primera obra sigue, en 1755, vuelto ya a Königsberg, otra publicada anónimamente, Historia general de la naturaleza y teoría del cielo, en la que propone una cosmogonía mecanicista, de inspiración newtoniana, que anticipa la hipótesis que luego se llamó «de Kant-Laplace» sobre el origen del universo. En este mismo año, obtiene el doctorado en filosofía, con una tesis Sobre el fuego, y luego, con Nueva elucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico, obra de crítica a la metafísica de Wolff, escrita para obtener el permiso para la docencia como profesor no titular, inicia la serie de sus escritos propiamente metafísicos.

Entre 1762 y 1764 publica obras que le dan a conocer como filósofo en Alemania: Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral; La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios; Intento de introducir en la sabiduría del universo el concepto de las magnitudes negativas. Es una época de gran actividad intelectual que combina con una intensa actividad social a la que dedicaba media jornada, por las tardes, que le hace merecer el título de

«Maestro elegante», que llama la atención por la agudeza de espíritu y la profundidad y amplitud del saber; época a la que se refiere el encendido elogio de Johann Gottfried Herder, alumno suyo durante varios años, hasta 1764 (En Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica (1766), que escribe contra el visionario sueco, Emanuel Swedenborg (1689-1772), rechaza definitivamente el tipo de metafísica, tan alejado de la experiencia, que se practicaba por aquel entonces, y se inclina ya por una concepción de la filosofía, de la metafísica dice «de la que el destino me ha hecho enamorarme», como la ciencia de los límites de la razón humana, y no como un sistema de saber; la filosofía, más que conocimiento, es para él crítica del mismo.

Por estos años se va extendiendo por Alemania el escepticismo ilustrado inglés y francés, uno de cuyos principales promotores es el ya mencionado Christian August Crusius y, a través de él, conoce Kant las ideas escépticas del empirismo de Hume. A esto hace probablemente referencia cuando, más tarde, dice Kant que debe a Hume haberlo despertado «del sueño dogmático» (ver texto). Kant se adhiere, pues, a una crítica de la metafísica que se inspira en Hume, pero no va a admitir sus planteamientos escépticos. Así, en 1770, con ocasión de pasar a ser, a los 46 años, profesor ordinario de lógica y metafísica en la universidad de Königsberg, redacta la llamada Disertación de 1770, cuyo título es Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible, en la que distingue claramente entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible, de modo que el conocimiento no queda limitado meramente a la experiencia, debiendo reconocer, por lo mismo, un conocimiento metafísico que debe justificarse.

Aquí empieza la construcción de la que será llamada filosofía trascendental, edificada sobre la idea de un sujeto que impone sus condiciones subjetivas a la posibilidad de que las cosas sean conocidas y pensadas; la «gran luz» que dice haber percibido hacia el año 1769. Con esta fecha comienza el llamado «período crítico» que Kant inicia con un silencio de 10 años, que dedica al análisis de las objeciones que se le formularon a su propuesta inicial de señalar las características del conocimiento sensible y del intelectual. La «gran luz» no es otra

que la noción de sujeto trascendental, o de subjetividad trascendental, a saber, aquella que impone a la materia del conocimiento la manera o forma de conocer o de representarnos las cosas.

La Crítica de la razón pura, que aparece en mayo de 1781 (segunda edición en 1787), tras un período de maduración de 12 años, pero escrita casi a vuela pluma, en cinco o seis meses, representa la investigación la crítica a la que Kant somete a la razón humana. La obra más fundamental de Kant despierta escaso interés y los críticos ponen de relieve su oscuridad y dificultad; poco después, sin embargo, suscita un enorme interés que la convertirá en el libro que habrá de cambiar radicalmente la orientación de la filosofía.

A modo de introducción a su obra, publica Kant, en 1783, Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia. Siguen Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita (1784); Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (1784); Fundamentación para una metafísica de las costumbres (1785); Principios metafísicos de la ciencia natural, con un título que recuerda la obra fundamental de Newton, en el centenario de su publicación; la segunda edición, en 1787, de la Crítica de la razón pura; la Crítica de la razón práctica (1788), cuyo tema es la vida moral del hombre libre, y la Crítica del juicio (1790), que intenta mediar entre naturaleza y libertad, o armonizar las dos Críticas anteriores.

En 1793, la publicación de La religión dentro de los límites de la mera razón (1793) y, luego, de El fin de todas las cosas (1794), obras ambas sobre filosofía de la religión, es acogida con disgusto por las autoridades prusianas, en una época en que Federico Guillermo II (1786-1797) había restringido la libertad de enseñanza e imprenta, a diferencia de lo hecho por sus antecesores, Federico Guillermo I, el Rey Sargento (1713-1740) y Federico II el Grande (1740-1786), quienes habían sido sumamente tolerantes. El emperador ordena a Kant que se abstenga de tratar de temas religiosos, cosa que promete Kant y que cumple hasta la llegada del nuevo emperador, Federico Guillermo III, cuando publica El conflicto de las facultades (1797). Antes había publicado, en 1795, Por la paz perpetua. En 1797,

aparece *Metafísica de las costumbres*, obra sobre filosofía del derecho y de la moral, que hay que distinguir de una anterior *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), obra introductoria a las teorías éticas de la *Crítica de la razón práctica*.

En 1796 Kant, a los 73 años de edad y fatigado ya, abandona la docencia a la que se había dedicado durante cuarenta años, a lo largo de los cuales había tratado en sus lecciones de la mayoría de temas que podían entonces enseñarse: lógica, metafísica, matemática, geografía física, antropología, pedagogía, filosofía de la historia, filosofía de la religión, moral y filosofía del derecho. Kant había seguido la costumbre de utilizar en sus clases manuales que, según cuentan sus biógrafos, seguía muy a distancia y la mayoría de las veces para destacar la magnitud de los errores que contenían.

Escribía anotaciones al margen en estos manuales y sólo con las contenidas en la *Metafísica de Baumgarten*, utilizada de 1758 a 1796, se publicaron posteriormente dos volúmenes de comentarios críticos hechos por Kant. De cómo eran estas clases, destaca J.G. Herder el recuerdo de que Kant «coaccionaba gratamente a pensar por cuenta propia», idea que concuerda de lleno con la exhortación de Kant, en su *Lógica*, según la cual «nadie aprende a filosofar sino por el ejercicio que cada cual hace de su propia razón» y en la respuesta que da a *¿Qué es la Ilustración?*, definiéndola como la mayoría de edad que una época alcanza cuando se atreve a pensar por propia cuenta. A la par que la actividad escolar, mantuvo también la académica: fue varias veces decano de la facultad y, por dos veces, rector de la misma.

En 1799 aparecen ya síntomas de decadencia en Kant y éste abandona la tarea emprendida de revisar toda su obra; le ayuda y ordena sus papeles su discípulo, amigo y biógrafo Wasianski: la revisión iniciada pasó a denominarse *Opus postumum*. El tema fundamental del conjunto de esta obra es la cuestión del «paso» de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a los principios empíricos de la física.

Kant murió el 12 de febrero de 1804, pronunciando las palabras: Es is gut [está bien]. En la lápida de su tumba se grabaron posteriormente las palabras con que inicia la conclusión de su Crítica de la razón práctica:

«Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas mi reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí».

“La paz perpetua entre estados” I. Kant. 25

Pese a que pasó a la historia por su pensamiento puramente filosófico, Immanuel Kant escribió acerca de otras muchas disciplinas, entre ellas la ciencia política. En este sentido, su obra más importante es La paz perpetua. El siguiente texto reproduce la primera parte de dicho tratado, en el que Kant expone las condiciones necesarias para que las relaciones internacionales estén caracterizadas por el principio de paz permanente entre los estados.

Fragmento de La paz perpetua. Sección Primera que contiene los artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados

1. «No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro.»

Se trataría, en ese caso, simplemente de un mero armisticio, un aplazamiento de las hostilidades, no de la paz, que significa el fin de todas las hostilidades. La añadidura del calificativo eterna es un pleonasma sospechoso. Las causas existentes para una guerra en el futuro, aunque quizá ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz, por mucho que pudieran aparecer en una penetrante investigación de los documentos de archivo.

La reserva (*reservatio mentalis*) sobre viejas pretensiones a las que, por el momento, ninguna de las partes hace mención porque están demasiado agotadas para proseguir la guerra, con la perversa intención de aprovechar la primera oportunidad en el futuro para este fin, pertenece a la casuística jesuítica y no se corresponde con la dignidad de los gobernantes así como tampoco se corresponde con la dignidad de un ministro la complacencia en semejantes cálculos, si se juzga el asunto tal como es en sí mismo.

Si, en cambio, se sitúa el verdadero honor del Estado, como hace la concepción ilustrada de la prudencia política, en el continuo incremento del poder sin importar los medios, aquella valoración parecerá pedante y escolar.

2. «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación.»

Un Estado no es un patrimonio (*patrimonium*) (como el suelo sobre el que tiene su sede). Es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer. Injertarlo en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su existencia como persona moral y convertirlo en una cosa, contradiciendo, por tanto, la idea del contrato originario sin el que no puede pensarse ningún derecho sobre un pueblo.

Todo el mundo conoce a qué peligros ha conducido a Europa, hasta los tiempos más recientes, este prejuicio sobre el modo de adquisición, pues las otras partes del mundo no lo han conocido nunca, de poder, incluso, contraerse matrimonios entre Estados; este modo de adquisición es, en parte, un nuevo instrumento para aumentar la potencia sin gastos de fuerzas mediante pactos de familia, y, en parte, sirve para ampliar, por esta vía, las posesiones territoriales. Hay que contar también el alquiler de tropas a otro Estado contra un enemigo no común, pues en este caso se usa y abusa de los súbditos a capricho, como si fueran cosas.

3. «Los ejércitos permanentes (*miles perpetus*) deben desaparecer totalmente con el tiempo.»

Pues suponen una amenaza de guerra para otros Estados con su disposición a aparecer siempre preparados para ella. Estos Estados se estimulan mutuamente a superarse dentro de un conjunto que aumenta sin cesar y, al resultar finalmente más opresiva la paz que una guerra corta, por los gastos generados por el armamento, se convierten ellos mismos en la causa de guerras ofensivas, al objeto de liberarse de esta carga; añádese a esto que ser tomados a cambio de dinero para matar o ser muertos parece implicar un abuso de los hombres como

meras máquinas e instrumentos en manos de otro (del Estado); este uso no se armoniza bien con el derecho de la humanidad en nuestra propia persona.

Otra cosa muy distinta es defenderse y defender a la patria de los ataques del exterior con las prácticas militares voluntarias de los ciudadanos, realizadas periódicamente. —Lo mismo ocurriría con la formación de un tesoro, pues, considerado por los demás Estados como una amenaza de guerra, les forzaría a un ataque adelantado si no se opusiera a ello la dificultad de calcular su magnitud (porque de los tres poderes, el militar, el de alianzas y el del dinero, este último podría ser ciertamente el medio más seguro de guerra).

4. «No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior

Esta fuente de financiación no es sospechosa para buscar, dentro o fuera del Estado, un fomento de la economía (mejora de los caminos, nuevas colonizaciones creación de depósitos para los años malos, etc.). Pero un sistema de crédito, como instrumento en manos de las potencias para sus relaciones recíprocas, puede crecer indefinidamente y resulta siempre un poder financiero para exigir en el momento presente (pues seguramente no todos los acreedores lo harán a la vez) las deudas garantizadas (la ingeniosa invención de un pueblo de comerciantes en este siglo); es decir, es un tesoro para la guerra que supera a los tesoros de todos los demás Estados en conjunto y que sólo puede agotarse por la caída de los precios (que se mantendrán, sin embargo, largo tiempo gracias a la revitalización del comercio por los efectos que éste tiene sobre la industria y la riqueza).

Esta facilidad para hacer la guerra unida a la tendencia de los detentadores del poder, que parece estar ínsita en la naturaleza humana, es, por tanto, un gran obstáculo para la paz perpetua; para prohibir esto debía existir, con mayor razón, un artículo preliminar, porque al final la inevitable bancarrota del Estado implicará a algunos otros Estados sin culpa, lo que constituiría una lesión pública de estos últimos. En ese caso, otros Estados, al menos, tienen derecho a aliarse contra semejante Estado y sus pretensiones.

5. «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.»

Pues, ¿qué le daría derecho a ello?, ¿quizá el escándalo que dé a los súbditos de otro Estado? Pero este escándalo puede servir más bien de advertencia, al mostrar la gran desgracia que un pueblo se ha atraído sobre por sí por vivir sin leyes; además el mal ejemplo que una persona libre da a otra no es en absoluto ninguna lesión (como *scandalum acceptum*). Sin embargo, no resulta aplicable al caso de que un Estado se divida en dos partes a consecuencia de disensiones internas y cada una de las partes represente un Estado particular con la pretensión de ser el todo; que un tercer Estado preste entonces ayuda a una de las partes no podría ser considerado como injerencia en la constitución de otro Estado (pues sólo existe anarquía).

Sin embargo, mientras esta lucha interna no se haya decidido, la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna; sería, incluso, un escándalo y pondría en peligro la autonomía de todos los Estados.

6. «Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura, como el empleo en el otro Estado de asesinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición (*perduellio*), etc.»

Estas son estratagemas deshonorosas, pues aun en plena guerra ha de existir alguna confianza en la mentalidad del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar nunca la paz y las hostilidades se desviarían hacia una guerra de exterminio (*bellum internecinum*); la guerra es, ciertamente, el medio tristemente necesario en el estado de naturaleza para afirmar el derecho por la fuerza (estado de naturaleza donde no existe ningún tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza del derecho); en la guerra ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto (porque esto presupone ya una sentencia judicial) sino que el resultado entre ambas partes decide de qué lado está el derecho (igual que ante

los llamados juicios de Dios); no puede concebirse, por el contrario, una guerra de castigo entre Estados (*bellum punitivum*) (pues no se da entre ellos la relación de un superior a un inferior). De todo esto se sigue que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana y por consiguiente no puede permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella.

Que los citados medios conducen inevitablemente a ella se desprende de que esas artes infernales, por sí mismas viles, cuando se utilizan no se mantienen por mucho tiempo dentro de los límites de la guerra sino que se trasladan también a la situación de paz, como ocurre, por ejemplo, en el empleo de espías (*uti exploratoribus*), en donde se aprovecha la indignidad de otros (la cual no puede eliminarse de golpe); de esta manera se destruiría por completo la voluntad de paz.

Aunque todas las leyes citadas son leyes prohibitivas (*leges prohibitivae*) objetivamente, es decir, en la intención de los que detentan el poder, hay algunas que tienen una eficacia rígida, sin consideración de las circunstancias, que obligan inmediatamente a un no hacer (*leges strictae*, como los números 1, 5, 6), mientras que otras (como los números 2, 3, 4), sin ser excepciones a la norma jurídica, pero tomando en cuenta las circunstancias al ser aplicadas, ampliando subjetivamente la capacidad, contienen una autorización para aplazar la ejecución de la norma sin perder de vista el fin, que permite, por ejemplo, la demora en la restitución de ciertos Estados después de perdida la libertad del número 2, no ad *calendas graecas* (como solía prometer Augusto), lo que supondría su no realización, sino sólo para que la restitución no se haga de manera apresurada y de manera contraria a la propia intención.

La prohibición afecta, en este caso, sólo al modo de adquisición, que no debe valer en lo sucesivo, pero no afecta a la posesión que, si bien no tiene el título jurídico necesario, sí fue considerada como conforme a derecho por la opinión pública de todos los Estados en su tiempo (en el de la adquisición putativa).

Fuente: Kant, Immanuel. La paz perpetua. Presentación de Antonio Truyol y Serra.
Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Editorial Tecnos, 1985.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres I. kant

Capítulo primero

Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico

Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción, excepto una buena voluntad. El entendimiento, el ingenio, la facultad de discernir, (1) o como quieran llamarse los talentos del espíritu; o el valor, la decisión, la constancia en los propósitos como cualidades del temperamento son, sin duda, buenos y deseables en muchos sentidos, aunque también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que debe hacer uso de estos dones de la naturaleza y cuya constitución se llama propiamente carácter no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna.

El poder, la riqueza, el honor, incluso la salud y la satisfacción y alegría con la propia situación personal, que se resume en el término , dan valor, y tras él a veces arrogancia. Si no existe una buena voluntad que dirija y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio general de la acción; por no hablar de que un espectador racional imparcial, al contemplar la ininterrumpida prosperidad de un ser que no ostenta ningún rasgo de una voluntad pura y buena, jamás podrá llegar a sentir satisfacción, por lo que la buena voluntad parece constituir la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices.

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar bastante su trabajo, pero no tienen ningún valor interno absoluto, sino que presuponen siempre una buena voluntad que restringe la alta estima que solemos tributarles (por lo demás, con razón) y no nos permite considerarlas absolutamente buenas. La moderación en afectos y pasiones, el dominio de sí mismo, la sobria reflexión, no son buenas solamente en muchos aspectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor interior de la persona, no obstante lo cual están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción (aunque los antiguos las consideraran así incondicionalmente). En efecto, sin los principios de una buena

voluntad pueden llegar a ser extraordinariamente malas, y la sangre fría de un malvado no sólo lo hace mucho más peligroso sino mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sin eso podría considerarse.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una naturaleza madrastra faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad (desde luego no como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder), aun así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que en sí mismo posee pleno valor.

Ni la utilidad ni la esterilidad pueden añadir ni quitar nada a este valor. Serían, por así decir, como un adorno de reclamo para poder venderla mejor en un comercio vulgar o llamar la atención de los pocos entendidos, pero no para recomendarla a expertos y determinar su valor.

Sin embargo, hay algo tan extraño en esta ideal del valor absoluto de la mera voluntad sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, que, al margen de su conformidad con la razón común, surge inevitablemente la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea simplemente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido erróneamente el propósito de la naturaleza al haber dado a nuestra voluntad la razón como directora. Por ello vamos a examinar esta idea desde este punto de vista.

Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, adecuado teleológicamente para la vida, no se encuentra ningún instrumento dispuesto para un fin que no sea el más propio y adecuado para dicho fin. Ahora bien, si en un ser dotado de razón y de voluntad el propio fin de la naturaleza fuera su conservación, su mejoramiento y, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura como la encargada de llevar a cabo su propósito.

En efecto, todas las acciones que en este sentido tiene que realizar la criatura, así como la regla general de su comportamiento, podrían haber sido dispuestas mucho mejor a través del instinto, y aquel fin podría conseguirse con una seguridad mucho mayor que la que puede alcanzar la razón; y si ésta debió concederse a la venturosa criatura, sólo habría de servirle para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, regocijarse con ella y dar las gracias a la causa bienhechora por ello pero no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa tarea y malograr la disposición de la naturaleza; en una palabra, la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia su uso práctico y tuviese la desmesura de pensar ella misma, con sus endeble conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios que conducen a ella; la naturaleza habría recobrado para sí no sólo la elección de los fines sino también de los medios mismos, entregando ambos al mero instinto con sabia precaución.

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir, con tal de que sean suficientemente sinceros para confesarlo, cierto grado de misología u odio a la razón, porque tras hacer un balance de todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de todas las artes del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias (que al fin y al cabo les parece un lujo del entendimiento), hallan, sin embargo, que se han echado encima más penas que felicidad hayan podido ganar, y, más que

despreciar, envidian al hombre común, que es más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero las elogiosas ponderaciones de los grandes provechos que la razón nos proporciona de cara a la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo, sino que en tales juicios está implícita la idea de otro propósito de la existencia mucho más digno, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin como suprema condición deben inclinarse casi todos los fines particulares del hombre.

En efecto, como la razón no es bastante apta para dirigir de un modo seguro a la voluntad en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica), pues a tal fin nos habría conducido mucho mejor un instinto natural congénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual sentido, como medio, sino buena en sí misma, cosa para la cual la razón es absolutamente necesaria, si es que la naturaleza ha procedido por doquier con un sentido de finalidad en la distribución de las capacidades. Esta voluntad no ha de ser todo el bien ni el único bien, pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe de muchas maneras, por lo menos en esta vida. La consecución del segundo fin, siempre condicionado, que es la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundamentación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción especial, a saber, la que

nace de la realización de un fin determinado solamente por la razón, aunque ello tenga que ir unido a algún perjuicio para los fines de la inclinación.

Para desarrollar el concepto de una buena voluntad, digna de ser estimada por sí misma y sin ningún propósito exterior a ella (2), tal como se encuentra ya en el sano entendimiento natural, que no necesita ser enseñado sino más bien ilustrado (3); para desarrollar este concepto que se halla en la cúspide de toda la estimación que tenemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena, aunque bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos que, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, lo hacen resaltar por contraste y aparecer con mayor claridad.

Prescindo aquí de todas aquellas acciones ya conocidas como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder por deber, ya que ocurren en contra de éste. También dejaré a un lado las acciones que, siendo realmente conformes al deber, no son aquellas acciones por las cuales siente el hombre una inclinación inmediata, sino que las lleva a cabo porque otra inclinación le empuja a ello. En efecto, en estos casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido por deber o por una intención egoísta.

Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene, además, una inclinación inmediata por ella. Por ejemplo, es conforme al deber, desde luego, que el comerciante no cobre más caro a un comprador inexperto, y en los sitios donde hay mucho comercio el comerciante avisado no lo hace, en efecto, sino que mantiene un precio fijo para todos en general, de forma que un niño puede comprar en su tienda tan bien como otro cualquiera. Así pues, uno es servido honradamente, pero esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el comerciante haya obrado así por deber o por principios de honradez: lo exigía su provecho. Tampoco es posible admitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de manera que por amor a ellos, por decirlo así, no haga diferencias a ninguno en el

precio. Por consiguiente, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta.

En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interno, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral. Conservan su vida en conformidad con el deber, pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo fuerte y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.

Ser benéfico en la medida de lo posible es un deber. Pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración que encuentran un íntimo placer en distribuir la alegría a su alrededor sin que a ello les impulse ningún motivo relacionado con la vanidad o el provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás en cuanto que es obra suya. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un verdadero valor moral y corren parejos con otras inclinaciones, por ejemplo con el afán de honores, el cual, cuando por fortuna se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación, pues la máxima carece de contenido moral, esto es, que tales acciones no sean hechas por inclinación sino por deber.

Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo estuviera nublado por un dolor propio que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; supongamos además, que le quedara todavía capacidad para hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, solo por deber, entonces y sólo entonces posee esta acción su verdadero valor moral.

Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto poca simpatía en el corazón; un hombre que, siendo por lo demás honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste (que no sería seguramente el peor producto de la naturaleza), desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría en sí mismo, sin embargo, cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter que, sin comparación, es el más alto desde el punto de vista moral: en hacer el bien no por inclinación sino por deber.

Asegurar la felicidad propia es un deber, al menos indirecto, pues el que no está contento con su estado, el que se ve apremiado por muchas tribulaciones sin tener satisfechas sus necesidades, puede ser fácilmente víctima de la tentación de infringir sus deberes. Pero, aun sin referimos aquí al deber, ya tienen todos los hombres por sí mismos una poderosísima e íntima inclinación por la felicidad, porque justamente en esta idea se resume la totalidad de las inclinaciones. Pero puesto que el precepto de la felicidad está la mayoría de las veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones, y el hombre no puede hacerse un concepto seguro y determinado de esa suma de satisfacciones resumidas bajo el nombre general de , no es de admirar que una inclinación única, bien determinada en cuanto a lo que ordena y al tiempo en que cabe satisfacerla, pueda vencer a aquella idea tan vacilante, y que algunos hombres (por ejemplo, uno que sufra de la gota) puedan preferir disfrutar de lo que les agrada y sufrir lo que sea preciso, porque, por lo menos según su apreciación momentánea, no desean perder el goce del momento presente por atenerse a las esperanzas (acaso infundadas) de una felicidad que se encuentra en la salud.

Pero aun en este caso, aunque la universal tendencia a la felicidad no determine su voluntad, aunque la salud no entre para él tan necesariamente en los términos

de su apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad no por inclinación sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.

Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor práctico y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, amor que se fundamenta en principios de la acción y no en la tierna compasión, y que es el único que puede ser ordenado.

La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta: no depende pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Por lo anteriormente dicho se ve claramente que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absolutamente moral. Así pues, ¿dónde puede residir este valor, ya que no debe residir en la relación de la voluntad con los efectos esperados? No puede residir más que en el principio de la voluntad. prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción, pues la voluntad situada entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y puesto que ha de ser determinada por algo, tendrá que serlo por el principio formal del querer en general cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, yo la formularía de esta manera: el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Por ejemplo, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo tener

inclinación, mas nunca respeto, justamente porque es un efecto y no una actividad de la voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, sea mía o de cualquier otro, no puedo tener respeto; a lo sumo, puedo aprobarla en el primer caso, y en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla favorable a mi propio provecho. Pero objeto de respeto, y en consecuencia un mandato, solamente puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad sólo como fundamento y nunca como efecto, aquello que no está al servicio de mi inclinación sino que la domina, o al menos la descarta por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma. Una acción realizada por deber tiene que excluir completamente, por tanto, el influjo de la inclinación, y con éste, todo objeto de la voluntad.

No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima (4) de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones.

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado por el estado propio, incluso el fomento de la felicidad ajena) pueden realizarse por medio de otras causas, y no hace falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por lo tanto, ninguna otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (que desde luego no se encuentra más que en un ser racional) en cuanto que ella, y no el efecto esperado, es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está ya presente en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción. (5)

Ahora bien, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse, sin ninguna restricción, absolutamente buena? Puesto que he sustraído la voluntad a todos los impulsos que podrían apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la legalidad universal de las acciones en general (que debe ser el único principio de la voluntad); es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal. Aquí, la mera legalidad en general (sin poner como fundamento ninguna ley adecuada a acciones particulares) es la que sirve de principio a la voluntad, y así tiene que ser si el deber no debe reducirse a una vana ilusión y un concepto quimérico: y con todo esto coincide perfectamente la razón común de los hombres en sus juicios prácticos, puesto que el citado principio no se aparta nunca de sus ojos.

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me encuentro en un apuro, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta de si es prudente o de si es conforme al deber hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente veo con gran claridad que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso, de una dificultad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira contratiempos mucho más graves que éstos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta astucia me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la pérdida de la confianza en mí sea mucho más desventajosa para mí que el daño que pretendo evitar ahora, habré de considerar si no sería más sagaz conducirme en este asunto según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo con claridad que una máxima como ésta solo se fundamenta en la naturaleza inquietante de las consecuencias. Ahora bien, es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales, porque, en el primer caso, el concepto mismo de la acción contiene ya una ley para mí, mientras que en el segundo tengo que empezar observando a

mi alrededor qué consecuencias puede acarrearle la acción. Si me aparto del principio del deber, eso será malo con seguridad, pero si soy infiel a mi máxima de la sagacidad ello puede serme provechoso a veces, aun cuando desde luego es más seguro permanecer fiel a ella.

En cambio, para resolver de la manera más breve y sin engaño alguno la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima (salir de apuros por medio de una promesa mentirosa) debiese valer, tanto para los demás como para mí, como ley universal?, ¿podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convengo de que bien puedo querer la mentira, pero no puedo querer, sin embargo, una ley universal de mentir, pues, según esa ley, no habría ninguna promesa propiamente hablando, porque sería inútil hacer creer a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, ya que no creerían mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda. Por lo tanto, tan pronto como se convirtiese en ley universal, mi máxima se destruiría a sí misma.

Con el objeto de saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno no necesito ir a buscar muy lejos una especial penetración. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que en él ocurren, me basta con preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede incluirse como principio en una legislación universal posible. No obstante, la razón me impone un respeto inmediato por esta legislación universal cuyo fundamento no conozco aún ciertamente (algo que deberá indagar el filósofo), pero al menos comprendo que se trata de un valor que excede en mucho a cualquier otro que se aprecie por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse

cualquier otro fundamento determinante, puesto que es la condición de una voluntad buena en sí, cuyo valor está por encima de todo.

Así pues, hemos llegado al principio del conocimiento moral de la razón común del hombre, razón que no precisa este principio tan abstracto y en forma tan universal, pero que, sin embargo, lo tiene continuamente delante de los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos. Sería muy fácil mostrar aquí cómo, con este compás en la mano, sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué es mal, qué es conforme al deber o contrario al deber, cuando, sin enseñarle nada nuevo, se le hace atender solamente, como hacía Sócrates, a su propio principio, y que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. La verdad es que podía haberse sospechado esto de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común.

Y aquí puede verse, no sin admiración, cómo en el entendimiento de juzgar prácticamente es muy superior a la de juzgar teóricamente. En esta última, cuando la razón común se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en simples incomprendibilidades y contradicciones consigo misma, o al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad y vacilaciones. En cambio, la facultad de juzgar prácticamente comienza mostrándose ante todo muy acertada cuando el entendimiento común excluye de las leyes prácticas todo motor sensible. Después llega incluso a tanta sutileza que puede ser que, contando con la ayuda exclusiva de su propio fuero interno, quiera, o bien criticar otras pretensiones relacionadas con lo que debe considerarse justo, o bien determinar sinceramente el valor de las acciones para su propia ilustración; y, lo que es más frecuente, en este último caso puede abrigar la esperanza de acertar igual que un filósofo, y hasta casi con más seguridad, porque el filósofo sólo puede disponer del mismo principio que el hombre común, pero, en cambio, puede muy bien enredar su juicio en gran cantidad de consideraciones extrañas y ajenas al asunto, apartándolo así de la dirección recta. ¿No sería entonces lo mejor

atenerse en cuestiones morales al juicio de la razón común y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer cómodamente, de manera completa y fácil de comprender, el sistema de las costumbres y sus reglas para el uso (aunque más aún para la disputa) sin quitarle al entendimiento humano común su venturosa sencillez en el terreno de lo práctico, ni empujarle con la filosofía por un nuevo camino de investigación y enseñanza?

Gran cosa es la inocencia, pero ¡qué desgracia que no pueda conservarse bien y se deje seducir tan fácilmente! Por eso la sabiduría misma (que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber) necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar asiento y duración a sus preceptos. El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos aquellos mandamientos del deber que la razón le representa muy dignos de respeto; esa fuerza contraria radica en sus necesidades e inclinaciones. cuya satisfacción total resume bajo el nombre de . Ahora bien, la razón ordena sus preceptos sin prometer nada a las inclinaciones, severamente y casi con desprecio, por así decir, y total despreocupación hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aparentemente espontáneas que ningún mandamiento consigue nunca anular.

De aquí se origina una dialéctica natural, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estrictas, acomodándolas en lo posible a nuestros deseos e inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la propia razón práctica común no puede aprobar en absoluto.

De esta manera, la razón humana común se ve empujada, no por necesidad alguna de especulación (cosa que no le ocurre nunca mientras se contenta con ser simplemente una sana razón), sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una filosofía práctica para recibir enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio y exacta determinación del mismo, en contraposición con las máximas que radican en las necesidades e inclinaciones.

Así podrá salir de su perplejidad sobre las pretensiones de ambas partes y no corre peligro de perder los verdaderos principios morales a causa de la ambigüedad en que fácilmente se cae. Por consiguiente, se va tejiendo en la razón práctica común cuando se cultiva una dialéctica inadvertida que le obliga a pedir ayuda a la filosofía, del mismo modo que sucede en el uso teórico, con lo que ni la práctica ni la teoría encontrarán paz y sosiego más que en una crítica completa de nuestra razón.

capítulo segundo

Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres

Si el concepto de deber que tenemos por ahora ha sido obtenido a partir del uso común de nuestra razón práctica, no debe inferirse, de ninguna manera, que lo hayamos tratado como concepto de experiencia. Todo lo contrario: si prestamos atención a la experiencia del hacer y omitir humanos encontramos quejas no sólo numerosas sino (hemos de admitirlo) también justas, por no haber podido adelantar ejemplos seguros de la disposición de espíritu de quien obra por el puro deber; hallamos que aunque muchas acciones suceden en conformidad con lo que ordena el deber, siempre cabe la duda de si han ocurrido por deber, y, por lo tanto, de si poseen un valor moral.

Por eso ha habido en todos los tiempos filósofos que han negado en absoluto la realidad de esa disposición de espíritu en las acciones humanas y lo han atribuido todo a un egoísmo más o menos refinado, aunque no por eso han puesto en duda la exactitud del concepto de moralidad. Más bien han hecho mención, con íntima pena, de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que si bien es lo bastante noble como para proponerse como precepto una idea tan digna de respeto, es al mismo tiempo demasiado débil para ponerla en práctica, y emplea la razón, que debería servirle de legisladora, para administrar el interés de las inclinaciones, bien sea aisladamente, bien sea (en la mayoría de las ocasiones) en su más alto grado de compatibilidad mutua.

En realidad es absolutamente imposible determinar por medio de la experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, por lo demás conforme con el deber, haya tenido su asiento en fundamentos exclusivamente morales y por medio de la representación del deber. Pues a veces se da el caso de que, a pesar del examen más penetrante, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso —independientemente del fundamento moral del deber— como para mover a tal o cual buena acción o a un gran sacrificio, sólo que de ello no podemos concluir con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo oculto tras el simple espejismo de aquella idea: solemos preciarnos mucho de poseer algún fundamento determinante lleno de nobleza, pero es algo que nos atribuimos falsamente. Sea como sea, y aun ejercitando el más riguroso de los exámenes, no podemos nunca llegar por completo a los más recónditos motores de la acción, puesto que cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino sus principios íntimos, que no se ven.

A esos que se burlan de la moralidad y la consideran una simple ensoñación de la fantasía humana llevada más allá de sí misma a causa de su vanidad no se les puede hacer máspreciado favor que concederles que los conceptos del deber (como todos los demás, según les hace creer su comodidad) se derivan única y exclusivamente de la experiencia, pues de ese modo, en efecto, se les ofrece un triunfo seguro. Por amor a los hombres voy a admitir que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza uno por todas partes con el amado yo, que continuamente se destaca y sobre el que se fundamentan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber, que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio. No se necesita ser un enemigo de la virtud: basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar enseguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en ciertos momentos (sobre todo cuando el observador es ya de edad avanzada y posee una capacidad de juzgar que la experiencia ha afinado y agudizado para la observación) de si realmente se halla en el mundo una virtud verdadera.

Y aquí no hay nada que pueda evitarnos la caída completa de nuestra idea de deber y permitirnos conservar en el alma un respeto bien fundamentado a su ley, a no ser la clara convicción de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, pues no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder, y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo fundamenta en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón. Así, por ejemplo, la pura lealtad en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque, como deber en general, este deber reside, antes que en toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori.

Añádase a esto que, si no se quiere negar al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene validez no sólo para los hombres sino para todos los seres racionales en general, y no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones sino de un modo absolutamente necesario, por lo cual resulta claro que no hay experiencia que pueda dar ocasión de inferir ni siquiera la posibilidad de semejantes leyes apodícticas. En efecto, ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea válido más que en las condiciones contingentes de la humanidad y considerarlo precepto universal para toda naturaleza racional? ¿cómo vamos a considerar las leyes de determinación de nuestra voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, precisamente por ello, válidas también para nosotros, si fueran simplemente empíricas y no tuvieran su origen completamente a priori en una razón pura práctica?

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es querer deducirla de determinados ejemplos, porque cualquier ejemplo que se me presente en este sentido tiene que ser previamente juzgado, a su vez, según principios de la

moralidad para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo, así que el ejemplo no puede ser de ninguna manera el que nos proporcione el concepto de moralidad. El mismo Santo del evangelio tiene que ser comparado, ante todo, con nuestro ideal de la perfección moral antes de que le reconozcamos como tal. Y él dice de sí mismo: **¡Error! No se encuentra el origen de la referencia..** Mas ¿de dónde tomamos entonces el concepto de Dios como bien supremo ? Exclusivamente de la idea que la razón a priori bosqueja de la perfección moral y vincula inseparablemente al concepto de una voluntad libre. La imitación no tiene lugar alguno en el terreno de la moral, y los ejemplos sólo sirven como estímulos, al poner fuera de duda la posibilidad de hacer lo que manda la ley, presentándonos intuitivamente lo que la regla práctica expresa de una manera universal, pero no autorizando nunca a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para limitarse a regir la conducta por medio de ejemplos.

Así pues, si no hay ningún verdadero principio supremo de la moralidad que no descansa en la razón pura independientemente de toda experiencia, creo que ni siquiera es necesario preguntar si será bueno establecer a priori esos conceptos con todos los principios pertenecientes a ellos y exponerlos en general (in abstracto), en cuanto que su conocimiento debe distinguirse del conocimiento común y llamarse . Pero en esta época nuestra podría, acaso, ser necesario hacerlo, pues si reuniéramos votos sobre si debe preferirse un conocimiento racional puro separado de todo lo empírico, es decir, una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinaría el peso de la balanza. (6)

Este descender a conceptos populares es ciertamente muy plausible, a condición de que se haya realizado previamente el ascenso a los principios de la razón pura y se haya llegado en este sentido a una completa satisfacción. Esto quiere decir que conviene fundamentar primero la teoría de las costumbres en una metafísica, y luego, una vez que ha adquirido suficiente firmeza, procurarle acceso por medio de la popularidad. Pero es completamente absurdo querer descender a lo popular

en la primera investigación, de la que depende toda la exactitud de los principios. Y no es sólo que un proceder semejante no puede tener nunca la pretensión de alcanzar el mérito rarísimo de la verdadera popularidad filosófica, pues no se necesita mucho arte para ser entendido por todos si para ello se empieza renunciando a todo conocimiento bien fundamentado, sino que además da lugar a una repulsiva mezcla de observaciones traídas por los pelos y de principios medio inventados, que embelesa a los espíritus mediocres porque hallan en ella lo necesario para su charla cotidiana, pero que produce en los que conocen el asunto confusión y descontento hasta el punto de hacerles apartar la vista; en cambio los filósofos, que perciben muy bien todos esos fuegos de artificio, reciben poca atención, aun cuando, después de apartarse por un tiempo de la supuesta popularidad y habiendo adquirido conocimientos precisos, podrían con justicia aspirar a ser populares.

No hay más que mirar los ensayos sobre la moralidad que se han escrito según los gustos de esa moda, y se verá enseguida cómo se mezclan en extraño consorcio, ya la peculiar determinación de la naturaleza humana (comprendida en ella también la idea de una naturaleza racional en general), ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, un poco de esto, otro poco de aquello, etc., sin que a nadie se le ocurra preguntar si los principios de la moralidad han de buscarse en el conocimiento de la naturaleza humana (que no podemos obtener más que por medio de la experiencia) o si, en el caso de que la respuesta sea negativa, deben buscarse en los conceptos absolutamente puros de la razón, libres de todo cuanto sea empírico y completamente a priori, y no en ninguna otra parte; si, además, debe tomarse la decisión de poner aparte esta investigación como filosofía práctica pura o (si es lícito emplear un nombre tan difamado) metafísica de las costumbres (7), llevarla por sí sola a su máxima perfección y consolar al público, deseoso de popularidad, hasta la terminación de aquella empresa.

Pero esta metafísica de las costumbres, totalmente aislada y sin ninguna mezcla de antropología, ni de teología, ni de física o hiperfísica, ni menos aún de

cualidades ocultas (lo que podríamos llamar hipofísica), no es sólo un indispensable sustrato de todo conocimiento teórico de los deberes determinado con seguridad, sino al mismo tiempo un desideratum de la mayor importancia para la verdadera realización de sus preceptos. En efecto, la representación pura del deber y, en general, de la ley moral sin mezcla de las adiciones extrañas de atractivos empíricos tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón (que por medio de ella se da cuenta por primera vez de que también puede ser por sí misma una razón práctica), un influjo tan superior a todos los demás resortes que podrían sacarse del campo empírico que, consciente de su propia dignidad, los desprecia y se convierte poco a poco en maestra del hombre (8). En cambio, una teoría de la moralidad mezclada y compuesta de resortes extraídos de los sentimientos y de las inclinaciones y al mismo tiempo de conceptos racionales deja inevitablemente el ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreductibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por casualidad, pero que la mayoría de las veces lo hacen hacia el mal.

Por todo lo dicho se ve claramente que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico y, por tanto, contingente; que en esa pureza de su origen reside precisamente su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; que siempre que les añadimos algo empírico restamos otro tanto de su legítimo influjo y empobrecemos el valor ilimitado de las acciones; que no es sólo por una absoluta necesidad teórica en lo que atañe a la especulación, sino también por su extraordinaria importancia práctica, por lo que resulta indispensable obtener los conceptos y las leyes morales a partir de una razón pura, exponerlos puros y sin mezcla e incluso determinar la extensión de todo ese conocimiento práctico puro, es decir, toda la facultad de la razón pura práctica, pero todo ello sin hacer que los principios dependan de la especial naturaleza de la razón humana, como lo permite y hasta lo exige a veces la filosofía especulativa, sino derivándolos del concepto universal de un ser racional en general, y de esta manera, la moral, que necesita de la antropología para su

aplicación al género humano, habrá de exponerse antes que nada de una manera completamente independiente de ésta, como filosofía pura, es decir, como metafísica (cosa que muy bien se puede hacer en esta especie de conocimientos totalmente separados), teniendo plena conciencia de que, sin estar en posesión de tal metafísica, no ya sólo sería inútil intentar distinguir con exactitud, de cara a un enjuiciamiento especulativo, lo propiamente moral del deber de lo que simplemente es conforme al deber (9), sino que ni siquiera sería posible, en el mero uso común y práctico de la instrucción moral, fundamentar las costumbres en sus verdaderos principios y fomentar así las disposiciones morales puras del ánimo e inculcarlas en los espíritus para el mayor bien del mundo.

Ahora bien, para que en esta investigación vayamos por sus pasos naturales y pasemos no sólo del enjuiciamiento moral común (que es aquí muy digno de respeto) al filosófico, como ya hemos hecho, sino de una filosofía popular, que no puede llegar más allá de donde la lleve su tantear por entre ejemplos, a la metafísica (que no se deja detener por nada empírico y, al tener que medir el conjunto total del conocimiento racional de esta clase llega hasta las ideas mismas, donde los ejemplos nada tienen que hacer) (10), tenemos que investigar y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación hasta allí donde surge el concepto del deber.

En la naturaleza cada cosa actúa siguiendo ciertas leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios, pues posee una voluntad. Como para derivar las acciones a partir de las leyes es necesaria la razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad de un ser, las acciones de éste, reconocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno, independientemente de la inclinación.

Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las condiciones objetivas; en una palabra, si la voluntad no es en sí plenamente conforme a la razón (tal y como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones consideradas objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad en conformidad con las leyes objetivas se denomina constrictión, es decir, que la relación de las leyes objetivas para con una voluntad no enteramente buena se representa como la determinación de la voluntad de un ser racional por medio de fundamentos racionales, pero a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente.

La representación de un principio objetivo en cuanto que es constrictivo para una voluntad se denomina mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo.

Todos los imperativos se expresan por medio de un y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (constrictión). Se dice que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, sólo que se le dice a una voluntad que no siempre hace lo que se le representa como bueno. Es bueno prácticamente, en cambio, aquello que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, en consecuencia, no por causas subjetivas sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo agradable en que esto último es aquello que ejerce influjo sobre la voluntad exclusivamente por medio de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen sólo para éste o aquél, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera. (11)

Una voluntad perfectamente buena se hallaría, según esto, bajo leyes objetivas (del bien), pero no podría representarse como coaccionada para realizar acciones simplemente conformes al deber, puesto que se trata de una voluntad que, según su constitución subjetiva, sólo acepta ser determinada por la representación del bien. De aquí que para la voluntad divina y, en general, para una voluntad santa,

no valgan los imperativos: el no tiene un lugar adecuado aquí, porque ese tipo de querer coincide necesariamente con la ley. Por eso los imperativos constituyen solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana.

Pues bien, todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.

Puesto que toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón, resulta que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena. Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, el imperativo es hipotético, pero si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, o sea, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categórico.

El imperativo dice, pues, qué acción posible por mí es buena, y representa la relación de una regla práctica con una voluntad que no hace una acción sólo por el hecho de ser una acción buena, primero, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y segundo, porque, aunque lo supiera, sus máximas podrían ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo hipotético señala solamente que la acción es buena para algún propósito posible o real. En el primer caso es un principio problemáticopráctico, mientras que en el segundo es un principio asertóricopráctico. El imperativo categórico, que, sin referencia a ningún propósito, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí misma, tiene el valor de un principio apodícticopráctico.

Aquello que es posible para las capacidades de algún ser racional puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad. Por eso, los principios de la acción en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible son, en realidad, infinitos. Todas las ciencias contienen alguna parte práctica que consiste en proponer problemas que constituyen algún fin posible para nosotros, así como en imperativos que dicen cómo puede conseguirse tal fin. Éstos pueden llamarse, en general, imperativos de habilidad. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo. Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente a un hombre y los que sigue el envenenador para matarlo son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar perfectamente su propósito.

En la primera juventud nadie sabe qué fines podrán ofrecérsenos en la vida, y por eso los padres tratan de que sus hijos aprendan muchas cosas y procuran darles habilidad para el uso de los medios útiles a cualquier tipo de fines, puesto que no pueden determinar de ninguno de ellos si no será más adelante un propósito real del educando, siendo posible que alguna vez lo considere como tal. Y es tan grande este cuidado, que los padres suelen olvidar reformar y corregir el juicio de los niños sobre el valor de las cosas que pudieran proponerse como fines (12).

No obstante, hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede suponerse con total seguridad que todos tienen por una necesidad natural, y éste es el propósito de felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio de fomentar la felicidad es asertórico. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y simplemente posible, sino que ha de serlo para un propósito que podemos suponer con plena seguridad y a priori en todo hombre porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad al elegir los medios para conseguir la mayor cantidad posible de bienestar propio podemos llamarla sagacidad en sentido estricto (13). Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de dichos medios,

esto es, el precepto de la sagacidad, es hipotético: la acción no es mandada absolutamente, sino como simple medio para otro propósito.

Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que ha de producirse con ella, sino a la forma y al principio que la gobierna, y lo esencialmente bueno de tal acción reside en el ánimo del que la lleva a cabo, sea cual sea el éxito obtenido. Este imperativo puede llamarse imperativo de la moralidad.

El querer, según estas tres clases de principios, también se distingue claramente por el grado de desigualdad en la constrictión de la voluntad. Para hacerla patente, yo creo que la denominación más adecuada en el orden de los principios sería decir que son, o bien reglas de la habilidad, o bien consejos de la sagacidad, o bien mandatos (leyes) de la moralidad. En efecto, sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, válida universalmente, y los mandatos son leyes a las que hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de las inclinaciones. El consejo, sin duda, encierra necesidad, sólo que ésta es válida bajo la condición subjetiva y contingente de que este o aquel hombre incluya tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad.

En cambio, el imperativo categórico no es limitado por ninguna condición y puede considerarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluto a la vez que prácticamente necesario. Los primeros imperativos podrían llamarse también técnicos (pertenecientes al arte); los segundos, pragmáticos (pertenecientes al bienestar (14)), y los terceros, morales (pertenecientes a la conducta libre en general, es decir, a las costumbres).

Ahora se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no pretende saber cómo puede pensarse el cumplimiento de la acción ordenada por el imperativo, sino cómo puede pensarse

la constricción de la voluntad que el imperativo expresa. No hace alta una explicación especial de cómo es posible un imperativo de habilidad. El que quiere un fin quiere también (en cuanto que la razón tiene un decisivo influjo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para alcanzarlo si está en su poder. Esta proposición es, en lo que se refiere al querer mismo, analítica, pues en el querer un objeto como producto de mi acción está ya pensada mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin (para determinar los propios medios conducentes a un determinado propósito hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero éstas atañen al fundamento para hacer real el objeto, no al fundamento para hacer real el acto mismo de la voluntad). Que para dividir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que trazar desde sus extremos dos arcos de círculo es algo que la matemática enseña, sin duda, por proposiciones sintéticas, pero una vez que sé que solo mediante esa acción puede producirse el efecto citado, si quiero íntegro tal efecto quiero también la acción necesaria para él, y esto último sí es una proposición analítica, pues es lo mismo representarme algo como efecto posible de cualquier actividad mía y representarme a mí mismo obrando de esa manera para la obtención de tal efecto.

Los imperativos de la sagacidad coincidirían completamente con los de la habilidad y serían, como éstos, analíticos si fuera igualmente fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues aquí como allí se podría afirmar que el que quiere el fin quiere también (de conformidad con la razón necesariamente) los medios que están para ello en su poder. Pero es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla nunca puede decir de una manera bien definida y sin contradicción lo que propiamente quiere y desea.

La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, que tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un maximum

de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ser, por muy perspicaz y poderoso que sea, siendo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este sentido. Si quiere riqueza ¡cuántas preocupaciones, cuánta envidia, cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda que le mostrará más terribles aún los males que ahora están ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, necesidades nuevas. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que habría cometido de haber tenido una salud perfecta? etc., etcétera. En suma, nadie es capaz de determinar con plena certeza mediante un principio cualquiera qué es lo que le haría verdaderamente feliz, porque para eso se necesitaría una sabiduría absoluta.

Así pues, para ser feliz no cabe obrar por principios determinados sino sólo por consejos empíricos, por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por lo general, el bienestar. De aquí se deduce que los imperativos de la sagacidad no pueden, hablando con rigor, mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; que hay que considerarlos más bien como consejos (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón, y que el problema de determinar con seguridad y universalidad qué acción fomenta la felicidad de un ser racional es totalmente irresoluble, puesto que no es posible a este respecto un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación, que descansa en fundamentos meramente empíricos, de los cuales en vano se esperará que determinen una acción por la cual se alcance la totalidad —en realidad infinita— de consecuencias.

Este imperativo de la sagacidad sería, además (admitiendo que los medios para llegar a la felicidad pudieran indicarse con certeza), una proposición analíticopráctica, pues sólo se distingue del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es sólo posible y en aquél el fin está dado. Ahora bien, como ambos ordenan sólo los medios para aquello que se supone ser deseado como fin, resulta que el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así pues, no hay ninguna dificultad con respecto a la posibilidad de tal imperativo.

En cambio, el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo es posible el imperativo de la moralidad, porque éste no es hipotético y, por lo tanto, la necesidad representada objetivamente no puede fundamentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Ahora bien, no debe perderse de vista que no existe ningún ejemplo ni forma de decidir empíricamente si hay semejante imperativo, sino que, por el contrario, se debe sospechar siempre que algunos imperativos aparentemente categóricos pueden ser en el fondo hipotéticos.

Así, por ejemplo, cuando se dice no debes prometer falsamente y se admite que la necesidad de tal omisión no es un simple consejo encaminado a evitar un mal mayor, como sería si se dijese no debes prometer falsamente; no vayas a perder tu crédito al ser descubierto, sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse mala en sí misma, entonces el imperativo de la prohibición es categórico. Sin embargo, no se puede mostrar con seguridad en ningún ejemplo que la voluntad se determina aquí sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto el temor a la vergüenza o acaso también el recelo oscuro de otros peligros tengan influjo sobre la voluntad. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por la experiencia cuando ésta sólo nos enseña que no percibimos tal causa? De esta manera, el llamado imperativo moral, que parece un imperativo categórico

incondicionado, sería en realidad un precepto pragmático que nos hace atender a nuestro provecho y nos enseña solamente a tenerlo en cuenta.

Por consiguiente, tendremos que investigar completamente a priori la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no contamos con la ventaja de que su realidad nos sea dada en la experiencia, ya que en tal caso sólo sería preciso explicar su posibilidad sin necesidad de establecerla. Por eso hemos de comprender, por el momento, que el imperativo categórico es el único que se expresa en una ley práctica, y que los demás imperativos pueden llamarse principios de la voluntad pero no leyes de la voluntad, porque lo que sólo es necesario hacer como medio para conseguir un propósito cualquiera puede considerarse contingente en sí mismo, y en todo momento podemos quedar libres del precepto al renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ninguna libertad con respecto al objeto y, por tanto, lleva en sí mismo aquella necesidad que exigimos siempre de la ley.

En segundo lugar, la naturaleza de la dificultad que se halla en este imperativo categórico o ley de la moralidad (la dilucidación de su posibilidad misma) es muy especial. Se trata de una proposición sintéticopráctica a priori (15), y puesto que el conocimiento de la posibilidad de este género de proposiciones ya fue bastante difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no habrá de serlo menos en la filosofía práctica.

A la vista de este problema intentaremos ver primero si el puro concepto de un imperativo categórico nos puede proporcionar la fórmula que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues aunque ya sepamos qué es lo que dice todavía necesitaremos un esfuerzo especial y difícil para saber cómo es posible este mandato absoluto, asunto que dejaremos para el último capítulo.

Cuando pienso un imperativo hipotético en general no sé lo que contiene hasta que me es dada la condición, pero si pienso un imperativo categórico enseguida sé qué contiene. En efecto, puesto que el imperativo no contiene, aparte de la ley,

más que la necesidad de la máxima de adecuarse a esa ley (16), y ésta no se encuentra limitada por ninguna condición, no queda entonces nada más que la universalidad de una ley general a la que ha de adecuarse la máxima de la acción, y esa adecuación es lo único que propiamente representa el imperativo como necesario.

Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico y dice así: obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.

Ahora bien, si de este único imperativo pueden derivarse, como de un principio, todos los imperativos del deber, podremos al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que significa este concepto, aunque dejemos sin decidir si eso que llamamos no será acaso un concepto vacío.

Puesto que la universalidad de la ley por la que suceden determinados efectos constituye lo que se llama naturaleza en su sentido más amplio (atendiendo a la forma), es decir, la existencia de las cosas en cuanto que están determinadas por leyes universales, resulta que el imperativo universal del deber acepta esta otra formulación: obra como si la máxima de su acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza.

Vamos a enumerar ahora algunos deberes siguiendo la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mismos y deberes para con los demás hombres, así como deberes perfectos y deberes imperfectos (17).

Un hombre que, por una serie de desgracias rayanas en la desesperación, siente despego de la vida, tiene aún suficiente razón como para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede convertirse en ley universal de la naturaleza. Su máxima es me hago, por egoísmo, el principio de abreviar mi vida cuando ésta, a la larga, me ofrezca más males que bienes. Se trata ahora de saber si tal principio egoísta puede ser una ley universal de la naturaleza. Muy pronto se ve que una naturaleza

cuya ley fuese destruir la vida misma mediante el mismo impulso encargado de conservarla sería, sin duda alguna, una naturaleza contradictoria y que no podría subsistir. Por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, en consecuencia, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

Otro hombre se ve apremiado por la necesidad de pedir dinero prestado. Sabe perfectamente que no podrá pagar, pero también sabe que nadie le prestará nada si no promete formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante como para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que, pese a todo, decide hacerlo, por lo que la máxima de su acción vendría a ser ésta: cuando crea estar apurado por la falta de dinero tomaré prestado y prometeré el pago, aun cuando sé que no voy a realizarlo nunca.

Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá compatible con todo mi bienestar futuro, pero la cuestión ahora es la siguiente: ¿es lícito esto? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y propongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se convirtiese en ley universal? Enseguida veo que no puede valer como ley natural universal ni estar de acuerdo consigo misma sino que siempre ha de ser contradictoria. En efecto, la universalidad de una ley que sostenga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pudiera obtenerse, pues nadie creería en tales promesas y todos se reirían de ellas como de un vano engaño.

Una tercera persona encuentra cierto talento en su interior, lo que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Sin embargo, se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir en búsqueda de placeres a esforzarse por ampliar y mejorar sus afortunadas capacidades naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivar su talento natural, aparte de coincidir con su tendencia a la pereza, se ajusta además a lo que se entiende por deber. Y entonces se ve que muy bien puede subsistir una naturaleza

que se rija por tal ley universal, aunque el hombre (como hacen los habitantes de los mares del Sur) deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, el regocijo y la reproducción, o sea, en una palabra, al disfrute. Pero no puede querer que ésta sea una ley natural universal o que se halle impresa en nosotros por algún instinto natural, pues, en cuanto ser racional, necesariamente quiere que se desarrollen todas las facultades en él, ya que le han sido dadas y le sirven para todo género de propósitos posibles.

Una cuarta persona a quien le van bien las cosas ve a otros luchando contra grandes dificultades. Podría ayudarles, pero piensa: ¿a mí qué me importa? ¡que cada uno sea lo feliz que el cielo le conceda o él mismo quiera hacerse; nada voy a quitarle, y ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza podría muy bien subsistir la raza humana, y sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, poniéndolas por las nubes e incluso ejerciéndolas en ocasiones, pero también engañando en cuanto se tiene la oportunidad, traficando con el derecho de los hombres o lesionándolo de varias maneras.

Pero bien, sea como fuere, aun cuando sea posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es imposible, sin embargo, querer que tal principio valga siempre y por todas partes como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitara del amor y compasión de los demás, y entonces, por la misma ley natural originada en su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza de ayuda (18).

Estos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados así por nosotros, cuya derivación del único principio citado arriba salta claramente a la vista. Hay que poder querer que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal: tal es, en general, el canon del enjuiciamiento moral de la misma. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede ni siquiera ser pensada sin contradicción como ley natural universal, y mucho menos

se puede querer que deba serlo. En otras, ciertamente, no se encuentra esa imposibilidad interna, pero es imposible querer que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma. Es fácil ver que las primeras acciones contradicen al deber estricto (ineludible), mientras que las segundas lo hacen al deber amplio (meritorio), con lo que todos los deberes, en lo que se refiere al modo de obligar (no al objeto de la acción), quedan por medio de estos ejemplos considerados íntegramente en su relación de dependencia con respecto al principio único.

Si ahora nos fijamos en nosotros mismos en los casos en que contravenimos a un deber, hallaremos que no queremos realmente que nuestra máxima se convierta en ley universal, pues eso es imposible, sino que es más bien lo contrario lo que debe mantenerse como una ley universal, pero nos tomamos la libertad de hacer una excepción para nosotros (aunque sólo sea para este caso) en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si lo consideráramos todo desde un único punto de vista, el punto de vista de la razón, hallaríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber: que cierto principio es objetivamente necesario como ley universal, y, sin embargo, no vale subjetivamente con universalidad, sino que ha de incluir excepciones.

Pero puesto que nosotros consideramos en unas ocasiones nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad completamente adecuada a la razón, y en otras consideramos la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por las inclinaciones, resulta que no hay aquí ninguna contradicción real, sino una resistencia de la inclinación contra el precepto de la razón (antagonismus), por donde la universalidad (universalitas) del principio se convierte en mera validez común (generalitas) por la que el principio práctico de la razón debe coincidir con la máxima a mitad de camino. Ahora bien, el hecho mismo de que no nos sea posible justificar nada de esto ante la imparcialidad de nuestro propio juicio viene a demostrar que, pese a todo, reconocemos realmente la validez del imperativo categórico, aunque nos permitimos (desde luego con todos los respetos para él)

algunas excepciones consideradas insignificantes y, al parecer, aceptadas casi a regañadientes (19).

Así pues; hemos demostrado por lo menos que si el deber es un concepto que ha de contener significación e influencia auténticamente legisladora sobre nuestras acciones no puede expresarse más que en imperativos categóricos, de ningún modo en imperativos hipotéticos. También (y esto ya es bastante) hemos expuesto de manera clara y concreta en todos los sentidos el contenido del imperativo categórico que debería encerrar el principio de todo deber (si es que existe algo parecido). Pero no hemos llegado aún al punto de poder demostrar a priori que tal imperativo existe realmente, que hay una ley práctica que manda por sí misma, absolutamente y sin ningún resorte impulsivo, y que la obediencia a esa ley constituye un deber.

Teniendo el propósito de llegar a esto, es de la mayor importancia dejar sentada la advertencia de que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio a partir de las propiedades particulares de la naturaleza humana. El deber ha de ser una necesidad práctica incondicionada de la acción y debe valer, por consiguiente, para todos los seres racionales (que son los únicos seres a quienes puede referirse un imperativo), y sólo por eso ha de ser una ley para todas las voluntades humanas.

En cambio, lo que se derive de la especial disposición natural de la humanidad, lo que se derive de ciertos sentimientos y tendencias, e incluso de alguna orientación concreta que pudiera estar inscrita en la razón del hombre, y no valga necesariamente para la voluntad de todo ser racional, todo eso podrá darnos una máxima, pero no una ley; podrá darnos un principio subjetivo según el cual tendremos inclinación y tendencia a obrar de cierta manera, pero no un principio objetivo que nos obligue a obrar de determinada manera, aun cuando nuestra tendencia, inclinación y disposición naturales sean contrarias. Es más: tanto mayores serán la grandeza y la dignidad interior de un mandato cuanto menores sean las causas subjetivas favorables y mayores las contrarias, sin debilitar por ello en lo más mínimo la constricción de la ley ni disminuir ni un ápice su validez.

Vemos aquí, en efecto, cómo la filosofía está colocada en una posición bastante precaria, pues ha de mantenerse firme sin pender de nada que esté en el cielo ni apoyarse en nada que esté sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su integridad como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o quién sabe qué naturaleza providente, las cuales, aunque son mejores que no tener nada, no pueden nunca proporcionar principios, porque éstos son dictados por la razón y han de tener su origen completamente a priori, y con ello, su autoridad imperativa. En suma: no esperar nada de la inclinación humana sino de la suprema autoridad de la ley y del respeto a la misma, o, en otro caso, condenar al hombre a autodespreciarse y execrarse en su interior.

Todo aquello, pues, que sea empírico representa un añadido al principio de la moralidad, y, como tal, no sólo resulta inadecuado sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio —y más allá de todo precio— de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción se halla libre de todos aquellos influjos de motivos contingentes que sólo la experiencia es capaz de proporcionar. Contra esta negligencia y hasta bajeza del modo de pensar que busca el principio en motivaciones y leyes empíricas no serán nunca demasiado frecuentes e intensas las reconvenciones, porque la razón humana, cuando se cansa, va gustosamente a reposar en ese almohadón, y en los ensueños de dulces ilusiones (que la hacen abrazar una nube en lugar de a Juno) la moralidad es sustituida por un bastardo compuesto de miembros procedentes de diferentes orígenes y que se parece a todo lo que se quiera ver en él excepto a la virtud, al menos para aquel que la haya visto una vez en su verdadera figura (20).

Entonces la cuestión es la siguiente: ¿es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas que ellos mismos puedan querer que sirvan, a la vez, de leyes universales? Si es así, entonces esto se encuentra vinculado, de un modo absolutamente a priori, al concepto de la voluntad de un ser racional en general. Mas para descubrir tal vinculación hace

falta, aunque se resista uno a ello, dar un paso más y entrar en la metafísica, aunque en una esfera distinta de la de la filosofía especulativa, es decir, en una metafísica de las costumbres.

En una filosofía práctica, en donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede de hecho sino de lo que debe suceder, aun cuando ello no suceda jamás, esto es, de admitir leyes objetivas prácticas; en una filosofía práctica, digo, no necesitamos establecer investigaciones acerca de los fundamentos de por qué unas cosas agradan y otras desagradan, de cómo el placer de la mera sensación debe distinguirse del gusto, y éste, a su vez, de una satisfacción general de la razón; no necesitamos investigar en qué descansan los sentimientos de placer y dolor, y cómo de aquí se originan deseos e inclinaciones y de ellas (por la intervención de la razón) determinadas máximas, etc., pues todo eso pertenece a una psicología empírica, que constituiría la segunda parte de una teoría de la naturaleza considerada como filosofía de la naturaleza en cuanto que se fundamenta en leyes empíricas.

Aquí se trata de leyes objetivas prácticas y, por tanto, de la relación de una voluntad consigo misma en cuanto que se determina exclusivamente por la razón, con lo que cae todo lo que tiene relación con lo empírico, porque si la razón por sí sola determina la conducta (algo de cuya posibilidad vamos a ocuparnos ahora mismo), ha de hacerlo necesariamente a priori.

La voluntad es pensada como la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Una facultad semejante sólo puede hallarse en los seres racionales. Ahora bien, entendemos por fin aquello que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación, y cuando es puesto por la mera razón tal fin debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina medio. El fundamento subjetivo del deseo es el estímulo, mientras que el fundamento objetivo del querer constituye el motivo. Por eso se hace una distinción entre los fines subjetivos, que descansan en estímulos, y los fines objetivos, que pasan a convertirse en motivos

que valen para todo ser racional. Los principios prácticos son formales cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos, y son materiales cuando consideran los fines subjetivos y en consecuencia ciertos estímulos. Aquellos fines que, como efectos de la acción de un ser racional, se propone éste a su capricho (fines materiales) son todos ellos simplemente relativos, pues su valor reside en su mera relación con una determinada facultad de desear del sujeto y no pueden proporcionar en consecuencia, ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional ni tampoco para todo querer, es decir, que no pueden establecer leyes prácticas. Por esta razón, todos estos fines relativos no pueden apoyarse más que en imperativos hipotéticos.

Pero si suponemos que hay algo cuya existencia en sí misma posee un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica.

Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales. Todos los objetos de las inclinaciones tienen un valor, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundamentadas en ellas su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para ser deseadas, que más bien el deseo general de todo ser racional sería el librarse completamente de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por medio de nuestras acciones es siempre un valor condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, y por eso se llaman . En cambio, los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como

medio y por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto).

No son éstos, pues, fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que son fines objetivos, es decir, seres cuya existencia es un fin en sí misma, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debiera éste servir de medio, porque sin esto no habría posibilidad de hallar en ninguna parte nada que tuviera valor absoluto, y si todo valor fuera condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse ningún principio práctico supremo para la razón.

Por lo tanto, si ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que, por la representación de lo que es necesariamente fin para todos por ser un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda servir, en consecuencia, como ley práctica universal. El fundamento de este principio es así: la naturaleza racional existe como fin en sí misma. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en este sentido dicha existencia es un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero también se representa así su existencia todo ser racional, justamente a consecuencia del mismo fundamento racional que tiene valor para mí (21), por lo que es, pues, al mismo tiempo, un principio objetivo del cual, como fundamento práctico supremo que es, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será entonces como sigue: obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio (22). Vamos a ver ahora si esto puede llevarse a cabo.

Volviendo a los ejemplos anteriores, tendríamos:

1. Según el concepto de deber necesario para consigo mismo, quien ande pensando en el suicidio tendrá que preguntarse si su acción puede resultar

compatible con la idea de la humanidad como fin en sí. Si, para escapar de una situación dolorosa, se destruye a sí mismo, hace uso de una persona como simple medio para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida (23). El hombre no es una cosa ni es algo, pues, que pueda usarse como simple medio, sino que debe ser considerado, en todas las acciones, como un fin en sí. En consecuencia, no puedo disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle o matarle. (Prescindo aquí de una determinación más precisa de este principio para evitar malentendidos, como, por ejemplo, la amputación de miembros para conservarme, o el peligro al que expongo mi vida para conservarla, etc.)

2. Por lo que se refiere al deber necesario para con los demás, el que está pensando hacer una falsa promesa comprenderá inmediatamente que quiere usar a otro hombre como un simple medio, sin considerarlo, al mismo tiempo, un fin en sí mismo. En efecto, aquel a quien yo quiero aprovechar, por medio de esa promesa, para mis propósitos no puede aceptar el modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción (24). Claramente salta a la vista el desprecio al principio de la dignidad de los otros hombres cuando se eligen ejemplos de ataques a la libertad y la propiedad de los demás, pues se ve inmediatamente que el que lesiona los derechos de los hombres está decidido a usar a la persona ajena como un simple medio, sin tener en consideración que los demás, como seres racionales que son, deben ser estimados al mismo tiempo como fines en sí, es decir, sólo como seres que deben contener en sí mismos el fin de la acción (25).

3. Con respecto al deber contingente (meritorio) para con uno mismo, no basta con que la acción no contradiga a la humanidad como fin en sí misma contenida en nuestra persona, sino que tiene que concordar positivamente con ella. Ahora bien, en la humanidad hay capacidades de perfeccionamiento que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que se refiere a la humanidad contenida en nuestra persona, con lo que descuidar dichas capacidades puede muy bien compatibilizarse con el mero mantenimiento de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el fomento de tal fin.

4. Con respecto al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. Es bien cierto que podría mantenerse la humanidad aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, con tal de no sustraerle nada, pero es una concordancia meramente negativa y no positiva con la humanidad como fin en sí el que nadie se esfuerce en lo que pueda por fomentar los fines ajenos. En efecto, siendo el sujeto un fin en sí mismo, sus fines deben ser, en la medida de lo posible, también míos, si es que aquella representación ha de ejercer sobre mí todo su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como fin en sí misma, principio que constituye la suprema condición limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre, no se deriva de la experiencia. Primero, a causa de su universalidad, puesto que se extiende a todos los seres racionales y no hay experiencia que alcance a determinar tanto. Segundo, porque en dicho principio la humanidad no es representada como fin del hombre (subjetivamente), es decir, como objeto que nos proponemos como un fin de hecho, sino como un fin objetivo que, sean cuales sean los fines que tengamos, constituye como ley la suprema condición limitativa de todos los fines subjetivos, y, por tanto, debe originarse en la razón pura. En efecto, el fundamento de toda legislación práctica se encuentra objetivamente en la regla y en aquella forma de universalidad que la capacita para ser una ley (siempre una ley natural), según el primer principio, mientras que, subjetivamente, tal fundamento se encuentra en el fin de la acción. Ahora bien, el sujeto de todos los fines según el segundo principio, es todo ser racional como fin en sí mismo, de donde se sigue un tercer principio práctico de la voluntad como condición suprema de la concordancia entre ésta y la razón práctica universal, a saber, la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora.

Según este principio, han de rechazarse todas aquellas máximas que no puedan compatibilizarse con la propia legislación universal de la voluntad. De esta manera, la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera

que puede ser considerada autolegisladora, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella ley de la que ella misma es autora.

Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, es decir, como la legalidad universal de acciones semejante a un orden natural, o bien como la preferencia universal por los seres racionales en sí mismos, excluyen de su autoridad, sin duda, toda mezcla de algún interés como estímulo justamente porque son representados como categóricos. Pero han sido solamente admitidos como imperativos categóricos porque resulta necesario si se quiere explicar el concepto de deber, pero no ha podido demostrarse por sí mismo que existan proposiciones prácticas que mandan categóricamente, como tampoco puede demostrarse ahora en este capítulo. Sin embargo, podía suceder una cosa, y es que la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, es indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él, y esto es justamente lo que ocurre en la formulación del tercer principio que hemos dado, es decir, en la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad universalmente legisladora.

En efecto, si pensamos tal voluntad veremos que una voluntad subordinada a leyes puede estar vinculada a éstas, sin duda, por algún interés, pero una voluntad que es ella misma suprema legisladora no puede, en cuanto que lo es, depender de ningún interés, pues en tal caso necesitaría de alguna otra ley que sometiese el interés de su egoísmo a la condición de una validez elevada a ley universal.

Así pues, si en efecto es exacto el principio de toda voluntad humana como una voluntad universalmente legisladora por medio de todas sus máximas, sería muy apto para un imperativo categórico (26), pues ateniéndonos a la idea de una legislación universal no se fundamenta en ningún interés y, de todos los imperativos posibles, es el único que puede considerarse incondicionado, o, mejor aún, invirtiendo la oración: si hay un imperativo categórico (es decir, una ley para la voluntad de todo ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por una máxima de la voluntad que pueda considerarse al mismo tiempo universalmente

legisladora con respecto al objeto, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que obedece son incondicionados, ya que no puede tener ningún interés como fundamento.

No es de extrañar entonces que, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, todos hayan fracasado inevitablemente. Si nos limitamos a observar al hombre atado sin más a leyes por medio de su deber, podemos no caer en la cuenta de que es posible que esté sujeto a su propia legislación, que a la vez es universal, y de que puede estar obligado a obrar sólo en conformidad con su propia voluntad legisladora, que además es, por un cierto fin natural, universalmente legisladora. En efecto, si se piensa al hombre simplemente sometido a una ley (la que sea), es preciso que ésta lleve consigo algún interés, como atracción o coacción, pues no surge como una ley de su propia voluntad, sino que ésta se ve obligada a actuar en conformidad a algo diferente.

Esta inevitable consecuencia arruina irremediablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber, pues de este modo nunca se obtiene deber sino necesidad de la acción proveniente de un interés determinado, sea propio o ajeno, lo que supone que el imperativo ha de ser siempre condicionado y no puede servir para el mandato moral (27). Llamaré a este principio el principio de la autonomía de la voluntad, por oposición a cualquier otro, al que, por lo mismo, calificaré de heteronomía.

El concepto de todo ser racional, que por las máximas de su voluntad debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto estrechamente vinculado a él y muy fructífero, el concepto de reino de los fines.

Por entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes. Pero puesto que las leyes determinan los fines según su validez universal, resulta que, si prescindimos de las diferencias personales entre los seres racionales así como de todo contenido de sus fines privados, es posible

pensar una totalidad de los fines (tanto de los seres racionales como de los fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en un enlace sistemático, es decir, un reino de los fines posible según los ya citados principios.

En efecto, todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Entonces nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque, desde luego, sólo en la idea.

Un ser racional pertenece como miembro al reino de los fines cuando forma parte de él como legislador universal, pero también cuando se halla sujeto a las leyes. Pertenece al reino como jefe cuando, como legislador, no está sometido a la voluntad de otro.

El ser racional debe considerarse siempre legislador en un reino de fines posibles gracias a la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe. Mas si ocupa este segundo puesto, no puede ser sólo por la máxima de su voluntad, sino sólo si es un ser totalmente independiente, sin que la capacidad adecuada a su voluntad posea necesidades ni limitaciones.

La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con aquella legislación por la cual es posible un reino de los fines. Pero esa legislación debe hallarse en todo ser racional y ha de poder originarse en su voluntad, cuyo principio, en consecuencia, es el de no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta: que tal máxima pueda ser una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, universalmente legisladora. Si las máximas no son, por su propia naturaleza, necesariamente conformes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según el mismo principio, se llama constricción práctica,

es decir, deber. El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines, pero sí a todo miembro y a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, relación en la que la voluntad de un ser racional debe considerarse al mismo tiempo legisladora, pues si no no podría pensarse como fin en sí mismo. La razón vincula, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo.

En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un precio comercial; lo que, sin suponer una necesidad, se adecua a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego de nuestras facultades sin fin alguno, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo no tiene un valor meramente relativo o precio, sino que tiene un valor interno, es decir, dignidad.

La moralidad es aquella condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, puesto que sólo por ella es posible ser miembro legislador en un reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad en cuanto que es capaz de moralidad son lo único que posee dignidad. La habilidad y la ambición en el trabajo tienen un precio comercial; la gracia, la imaginación viva, el ingenio, tienen un precio de afecto; en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. Igual que el arte, la naturaleza no contiene nada que pueda sustituirla caso de faltar, pues su valor no consiste en

los efectos que de ella brotan ni en el provecho y utilidad que proporcionan, sino en los sentimientos morales, es decir, en las máximas de la voluntad dispuestas a manifestarse en acciones de este tipo aunque no se vean favorecidas por el éxito.

Esas acciones no necesitan que las recomiende ninguna disposición o gusto subjetivo para considerarlas con inmediata satisfacción, ni necesitan de ninguna tendencia o sentimiento inmediatos. Representan a la voluntad que las realiza como objeto de respeto absoluto, pues no hace falta más que la razón para imponer dichos actos a la voluntad sin necesidad de adularla, algo que, en el terreno de los deberes, sería una contradicción. Esta apreciación da a conocer, por tanto, el valor de dignidad que tiene tal modo de pensar y lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual ni siquiera puede ponerse en comparación sin menoscabar, por así decir, la santidad del mismo.

Pero ¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud? Nada menos que la participación del ser racional en la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de fines (al que por su propia naturaleza estaba ya destinado) como fin en sí mismo y, por consiguiente, como legislador en dicho reino, como libre con respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que da él mismo y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que, al mismo tiempo, él mismo se somete), pues nada tiene más valor que el que determina la ley. Precisamente por eso la legislación misma, que determina todo valor, debe poseer una dignidad, o sea, un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra respeto ofrece la expresión conveniente de la estimación que un ser racional ha de tributarle. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad son en el fondo, otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales contiene en su interior a las otras dos. No obstante, hay en ellas una diferencia que, sin duda, es más subjetiva que objetivamente práctica, pues se trata de acercar una idea de

la razón a la intuición (según cierta analogía) y, por ello mismo, al sentimiento. En efecto, todas las máximas tienen:

1. Una forma, que consiste en la universalidad, y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo categórico afirmando que las máximas tienen que ser elegidas como si debieran valer como leyes naturales universales.
2. Una materia, es decir, un fin, y entonces la fórmula sostiene que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por consiguiente, como fin en sí mismo, o sea, que toda máxima ha de suponer una condición limitativa de todos los fines meramente relativos o caprichosos.
3. Una determinación integral de todas las máximas por medio de la fórmula según la cual todas las máximas deben concordar, por propia legislación, en un reino posible de fines como si fuera un reino de la naturaleza (28).

El proceso se desarrolla aquí siguiendo las categorías de la unidad de la forma de la voluntad (su universalidad), de la pluralidad de la materia (los objetos, o sea, los fines) y de la totalidad del sistema. Pero en el juicio moral lo mejor es proceder siempre por el método más estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico: obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma ley universal. Ahora bien, si se quiere procurar acceso a la ley moral, resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y, en la medida de lo posible, acercarla así a la intuición.

Ahora podemos terminar en el mismo punto por el que habíamos comenzado, es decir, por el concepto de una voluntad absolutamente buena. La voluntad es absolutamente buena cuando no puede ser mala y, por consiguiente, cuando su máxima no puede contradecirse nunca al ser transformada en ley universal. Este principio es también su ley suprema: obra siempre según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que su universalidad sea ley.

Ésta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en contradicción consigo misma, y este imperativo es categórico. Puesto que la validez de la voluntad, como ley universal para acciones posibles, acepta una analogía con el enlace universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es en general lo formal de la naturaleza, resulta que el imperativo categórico también puede expresarse de la siguiente manera: obra según máximas que, al mismo tiempo, puedan tener por objeto presentarse como leyes naturales universales. Así está constituida la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se distingue de las demás en que se pone un fin a sí misma, y éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena sin condición limitativa (alcanzar este o aquel fin) hay que hacer completa abstracción de todo fin a realizar (aquel que cada voluntad llevaría a cabo más o menos bien), resulta que el fin no debe pensarse aquí como un fin a realizar sino como un fin independiente y, por tanto, de modo negativo, es decir, como un fin contra el cual no debe obrarse nunca y que no debe, en consecuencia, apreciarse como simple medio sino siempre, al mismo tiempo, como un fin de todo querer. Este fin no puede ser otra cosa que el fundamento (29) de todos los demás fines posibles, pues es también el fundamento de una posible voluntad absolutamente buena que no puede colocarse en función de ningún otro objeto sin caer en una contradicción.

El principio trata a todo ser racional (a sí mismo y a los demás) de tal modo que en tu máxima tal ser valga al mismo tiempo como fin en sí es idéntico, en el fondo, al principio obra según una máxima que contenga en sí misma su validez universal para todo ser racional, pues si en el uso de los medios para todo fin yo debo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, es decir, el ser racional mismo, no debe nunca fundamentar las máximas de sus acciones como si fueran un simple medio, sino como constituyendo la suprema condición limitativa en la utilización de los medios, o sea, siempre y al mismo tiempo como un fin.

Ahora bien, de aquí se sigue sin discusión que todo ser racional como fin en sí mismo debe poderse considerar, con respecto a todas las leyes a que pudiera estar sometido, legislador universal, porque justamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, al igual que su dignidad (prerrogativa) sobre todos los simples seres naturales lleva consigo el tomar siempre sus máximas desde su propio punto de vista, y, al mismo tiempo desde el de los demás seres racionales como legisladores (que por eso se llaman personas) Y de esta manera es posible un mundo de seres racionales (mundus intelligibilis) como reino de los fines por la propia legislación de todas las personas que son miembros de él. Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de tales máximas es: obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales. Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza: aquél, según máximas, es decir, reglas que se pone a sí mismo; éste, según leyes de causas eficientes mecánicas. No obstante, al conjunto de la naturaleza, aunque es considerado una máquina, se le da el nombre de reino de la naturaleza en cuanto que tiene referencia a los seres racionales como fines suyos.

Tal reino de los fines sería realmente realizado por máximas, cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si tales máximas fueran seguidas universalmente. Ahora bien, aunque el ser racional no puede contar con que, porque él mismo siga puntualmente esa máxima, por eso mismo los demás habrán de ser fieles a la misma; aunque tampoco puede contar con que el reino de la naturaleza y la ordenación finalista que contiene (y en la que él mismo está incluido) habrán de coincidir con un posible reino de los fines realizado por él mismo y satisfacer así su esperanza de felicidad, etc., sin embargo, la ley que dicta obra siguiendo las máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de fines conserva toda su fuerza porque manda categóricamente. Y aquí justamente está la paradoja: en que solamente la dignidad del hombre como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, es decir, sólo el respeto por una pura idea debe servir, no obstante, como

ineludible precepto de la voluntad, y precisamente en esta independencia de la máxima con respecto a todos los demás estímulos consiste su grandeza, así como la dignidad de todo sujeto racional consiste en ser miembro legislador en un reino de fines, puesto que de otro modo, tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades.

Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos en un solo rector supremo y, de esta manera, el reino de los fines no fuera una simple idea sino algo verdaderamente real, ello proporcionaría, sin duda, a la dignidad del hombre como ser racional el refuerzo de un poderoso motor, pero nunca aumentaría su valor interno, pues independientemente de tal cosa ese mismo legislador único y absoluto debería ser representado según la forma en que juzga el valor de los seres racionales en función de la conducta desinteresada que les prescribe única y exclusivamente aquella idea. La esencia de las cosas no se altera por sus relaciones externas y lo que, sin pensar en estas últimas, constituye el valor absoluto del hombre ha de ser precisamente lo que sirva para juzgarle, sea quien sea el que le juzgue, aun el mismo ser supremo.

La moralidad, por consiguiente, es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, con una posible legislación universal por medio de sus máximas. Aquella acción que pueda resultar compatible con la autonomía de la voluntad es una acción permitida, mientras que la que no es compatible es una acción prohibida. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa absolutamente buena. La dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla con respecto al principio de la autonomía (la constricción moral) constituye una obligación. Esta última no puede referirse, lógicamente, a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción obligatoria se llama deber.

Por lo que antecede resulta fácil explicar cómo sucede que, aunque bajo el concepto de deber pensamos una sumisión a la ley, nos representamos, no obstante, cierta grandeza y dignidad en aquella persona que cumple todos sus deberes, y si, desde luego, no hay en ella ninguna grandeza en cuanto que está

sometida a la ley moral, sí la hay en cuanto que es al mismo tiempo legisladora, única causa por la que está sometida a la ley. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación sino sólo el respeto a la ley moral es el resorte que puede dar valor moral a la acción. Nuestra propia voluntad en cuanto que obra solamente bajo la condición de una posible legislación universal, esa voluntad posible para nosotros en la idea, es el objeto propio del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legisladora universal, aunque bajo la condición de estar al mismo tiempo sometida a esa legislación.

La autonomía de la voluntad como supremo principio de la moralidad

La autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer. En este sentido, el principio de la autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales. Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está vinculada necesariamente a tal regla como su condición, es algo que por el mero análisis de los conceptos integrantes en esta afirmación no puede demostrarse, pues es una proposición sintética. Habría que salirse del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, a una crítica de la razón pura práctica, ya que, al mandar apodícticamente, esa proposición práctica debe poder ser conocida de un modo completamente a priori. Mas este asunto no pertenece propiamente al presente capítulo. En cambio, sí puede mostrarse muy bien, por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad, que el citado principio de autonomía es el único principio de la moral, pues de esa manera se halla que debe ser un imperativo categórico, que, no obstante, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente.

La heteronomía de la voluntad como origen de todos los principios legítimos de la moralidad

Cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente a la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, sale fuera de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino que es el objeto, por su relación con la voluntad, el encargado de dar tal ley. Ya sea que descansa en la inclinación, ya sea que lo haga en representaciones de la razón, esta relación no hace posibles más que imperativos hipotéticos, tales como debo hacer esto o lo otro porque quiero alguna otra cosa. En cambio, el imperativo moral, o., lo que es igual, categórico, sostiene: debo obrar de este o de aquel modo al margen absolutamente de lo que yo quiera. Así, por ejemplo, el primero aconseja: no debo menor si quiero conservar la honra, mientras que el segundo me ordena no debo mentir aunque el mentir no me acarree la menor vergüenza. Este último, pues, debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que no tenga el menor influjo sobre la voluntad, y ello para que la razón práctica (voluntad) no sea una simple administradora de unos intereses extraños, sino para que demuestre su propia autoridad imperativa como suprema legislación. Deberé, por ejemplo, fomentar la felicidad ajena no porque me importe algo su existencia (por inclinación inmediata o por alguna satisfacción obtenida por la razón de una manera indirecta), sino solamente porque la máxima que la excluyese no podría concebirse en uno y el mismo querer como ley universal.

División de todos los principios posibles de la moralidad según el concepto fundamental ya admitido de la heteronomía. Cuando la razón humana, en éste como en todos sus usos puros, carece de crítica, intenta primero todos los caminos posibles (ilícitos) antes de conseguir entrar en el único camino verdadero.

Todos los principios que pueden adoptarse desde este punto de vista son o empíricos o racionales. Los primeros, derivados del principio de la felicidad, tienen su asiento en el sentimiento ético o en el sentimiento moral; los segundos, derivados del principio de la perfección, se asientan en el concepto racional de dicha perfección como motivación posible (30), o bien en el concepto de una

perfección sustantiva (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los principios empíricos no sirven nunca como fundamentos de leyes morales, pues la universalidad con que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, o, lo que es igual, la necesidad práctica incondicionada que por ello mismo les es atribuida, desaparecen cuando el fundamento de dichos principios se deriva de la peculiar constitución de la naturaleza humana o de las circunstancias contingentes en que se coloca. Ahora bien, el principio de la felicidad resulta ser el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige por el buen obrar; no sólo porque no contribuye en nada a fundamentar la moralidad, pues es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, así como igualar a un hombre astutamente entregado a la búsqueda de su provecho con un hombre dedicado a la práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase de cosas las motivaciones que impulsan a la virtud con aquellas que empujan al vicio enseñando solamente a hacer bien los cálculos y borrando, en suma, la diferencia específica entre virtud y vicio.

En cambio, el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial (31) (aunque no puede ser más superficial una apelación a este sentido con la creencia de que quienes no pueden pensar sabrán dirigirse bien por medio del sentir en aquello que se refiere a leyes universales, y aunque ni los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en cuanto al grado, dan una pauta estable del bien y del mal, ni puede uno juzgar válidamente a los demás apoyándose en el sentimiento), está, sin embargo, más cerca de la moralidad y su dignidad, pues tributa a la virtud el honor de atribuirle inmediatamente satisfacción y aprecio sin decirle en su cara, por así decir, que no es su belleza, sino el provecho, lo que nos vincula a ella.

Entre los principios racionales de la moralidad es preferible, con mucho, el concepto ontológico de la perfección (por vacuo, indeterminado y, en

consecuencia, inutilizable que resulte para poder encontrar, en el inconmensurable campo de toda la realidad posible, la mayor cantidad de bienestar posible para nosotros, y aunque al distinguir específicamente la realidad de que se está hablando aquí de cualquier otra realidad tenga dicho concepto una inevitable propensión a dar vueltas en círculo y no le quede más remedio que suponer de antemano la moralidad que debía explicar); con todo, el concepto ontológico de la perfección es mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una voluntad divina perfectísima, y ello no sólo porque no podemos intuir la perfección divina y sólo podemos deducirla de nuestros conceptos, entre los cuales el principal es el de la moralidad, sino porque si no hacemos esto (y hacerlo sería cometer un círculo vicioso en la explicación) no nos queda más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán de dominio unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, que habrían de formar el fundamento de un sistema de las costumbres radicalmente opuesto al de la moralidad (32).

Ahora bien, si yo tuviera que elegir entre el concepto del sentimiento moral y el de la perfección en general (ninguno de los dos lesiona la moral, aun cuando no son aptos tampoco para servirle de fundamento), me decidiría en favor del segundo, pues éste, al menos, alejando de la sensibilidad la decisión del asunto y trasladándola al tribunal de la pura razón (aunque éste tampoco puede decidir nada), conserva la idea indeterminada de una voluntad buena en sí, sin falsearla, para una determinación más exacta y precisa.

Además, creo que puedo dispensarme de una refutación minuciosa de estos conceptos. Es tan fácil, tan bien la ven, probablemente, aquellos que por su oficio están obligados a pronunciarse a favor de algunas de estas teorías (pues los oyentes no toleran fácilmente la mera suspensión del juicio), que sería trabajo superfluo proceder a tal refutación. Aquí lo único que nos interesa es saber que estos principios no establecen más que heteronomía de la voluntad como fundamento primero de la moralidad, razón por la cual han de fracasar necesariamente (33).

Allí donde un objeto de la voluntad es puesto como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que ha de determinarla, esta regla no es más que simple heteronomía, y el imperativo se halla condicionado del siguiente modo: hay que obrar de tal o cual modo si se quiere este objeto o porque se quiere este objeto. Por consiguiente, no puede nunca mandar moralmente, o lo que es igual, categóricamente.

Ya sea que el imperativo determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede en el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general como ocurre en el principio de la perfección, resulta que nunca se autodetermina la voluntad de un modo inmediato por la representación de la acción, sino que lo hace sólo por los motivos que actúan sobre la voluntad de cara al efecto previsto en la acción: debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa.

Y aquí hay que poner como fundamento de mi conducta otra ley según la cual quiero necesariamente esa otra cosa, y esa ley, a su vez, necesita de un imperativo que limite esa máxima. En efecto, puesto que el impulso que ha de ejercer sobre la voluntad del sujeto la representación de un objeto posible para nuestras capacidades y según la natural constitución del sujeto pertenece a la naturaleza de éste (ya sea de la sensibilidad —inclinación o gusto—, ya del entendimiento y la razón, que, según la peculiar disposición de su naturaleza, se aplican sobre un objeto con satisfacción), resulta que quien propiamente establece la ley sería la naturaleza, y esa ley no solamente tiene que ser conocida y demostrada como tal por medio de la experiencia, con lo que sería en sí misma contingente e impropia por ello para expresar una regla práctica apodíctica (como debe hacerlo la ley moral), sino que es siempre mera heteronomía de la voluntad, pues la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que la recibe de un impulso extraño a ella a través de la naturaleza del sujeto, es decir, en concreto, por medio de su peculiar receptividad.

Una voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos y

contendrá sólo la forma del querer en general como autonomía, es decir que la aptitud que posee la máxima de toda buena voluntad de hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se autoimpone la voluntad de todo ser racional sin que intervenga como fundamento ningún impulso o interés.

Cómo es posible y por qué es necesaria tal proposición práctica sintética a priori constituye un problema cuya solución no cabe en los límites de una metafísica de las costumbres. Tampoco hemos afirmado aquí su verdad ni hemos presumido de tener una demostración en nuestro poder, sino que nos hemos limitado a exponer, una vez desarrollado en general el concepto de moralidad, el hecho de que una autonomía de la voluntad va inevitablemente implícita en dicho concepto, o, mejor, le sirve de base. Así pues, quien tenga a la moralidad por algo, y no por una idea quimérica desprovista de verdad, tendrá que admitir, asimismo, el citado principio de la misma.

Este capítulo ha sido, ciertamente, sólo analítico, igual que el primero. Pero para que la moralidad no sea un vano fantasma (cosa que de suyo se deducirá si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad resultan ser verdaderos y absolutamente necesarios como principios a priori) hace falta un uso sintético posible de la razón pura práctica algo que no nos es posible adelantar sin que preceda una crítica de esa facultad. En el último capítulo expondremos sus rasgos principales, pues eso es suficiente para nuestro propósito.

NOTAS

(1) En alemán *Urteilkraft*. El contexto parece aconsejar una versión algo diferente a la que da Morente, ya que Kant se está refiriendo aquí a simples facultades psicológicas que no tienen nada que ver con la , de la que habla el filósofo en otros lugares.

(2) Morente traduce la expresión kantiana *weitere Absicht* como “propósito ulterior”. Creemos que la traducción debe añadir el matiz de que una buena voluntad tomada en su sentido puro no puede plantearse propósitos que se hallen

fuera de su jurisdicción, por lo que introducimos un criterio, por así decir, espacial y traducimos .

(3) En alemán aufgeklärt, por lo que preferimos mantener el matiz de una educación que, a la manera piagetiana, se limita a estimular el proceso de desarrollo natural del espíritu humano. Morente también recoge dicho matiz traduciendo .

(4) (Nota de Kant): Máxima es el principio subjetivo del querer: el principio objetivo (esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear) es la ley práctica.

(5) (Nota de Kant): Podría objetárseme que, bajo el nombre de respeto, busco refugio en un oscuro sentimiento en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto racional. Pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es un sentimiento recibido del exterior por medio de un influjo, sino espontáneamente autogenerado a través de un concepto de la razón y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley lo reconozco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto, de manera que este es considerado efecto de la ley sobre el sujeto y no causa. Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Por consiguiente, es algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un mismo tiempo. El objeto del respeto es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y, no obstante, como necesaria en sí misma. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que consultar al egoísmo. Como impuesta por nosotros mismos es, sin embargo, una consecuencia de nuestra voluntad. En el primer sentido tiene analogía con el miedo; en el segundo,

con la inclinación. Todo respeto a una persona es propiamente respeto a la ley (a la honradez, etc.) de la cual esa persona nos da ejemplo. Puesto que la ampliación de nuestro talento la consideramos también como un deber, resulta que ante una persona de talento nos representamos, por decirlo así, el ejemplo de una ley (asemejamos a dicha persona por medio del ejercicio) y ello constituye nuestro respeto. Todo ese llamado interés moral consiste exclusivamente en el respeto a la ley.

(6) En la primera edición Kant había escrito . En esta segunda edición Kant introduce, como vemos, una mayor dosis de cautela recurriendo a la célebre metáfora de la balanza. En todo el escrito kantiano se deja ver un profundo espíritu dialéctico expresado, como en la metáfora de la balanza (presente también en el escrito del año 1766 sobre Schwedenborg), en la actitud de problemática búsqueda de las condiciones de una moralidad a priori.

(7) (Nota de Kant): Así como se distinguen la matemática pura y la matemática aplicada, y la lógica pura y la lógica aplicada, pueden distinguirse, si se quiere, la filosofía pura de las costumbres (metafísica) y la filosofía aplicada (sobre todo a la naturaleza humana). Esta distinción nos recuerda inmediatamente que los principios morales no deben fundamentarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos a priori, pero que debe ser posible derivar de esos principios reglas prácticas para toda naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana.

(8) (Nota de Kant): Poseo una carta del difunto Sulzer en la que este hombre excelente me pregunta cuál puede ser la causa de que las teorías de la virtud por muy convincentes que sean para la razón, resulten, sin embargo, tan poco eficaces. Mi contestación se retrasó a causa de los preparativos que estaba haciendo para darla completa. Pero no es otra más que ésta: los teóricos de la virtud no han depurado sus conceptos y, queriendo hacerlo mejor y acopiando por todas partes causas determinantes del bien moral para hacer enérgica la

medicina, terminan por echarla a perder. Pues, en efecto, la más vulgar observación muestra que cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este mundo o en otro, llevado a cabo con ánimo firme bajo las mayores tentaciones de miseria o atractivos diversos, deja muy por debajo de sí a cualquier otro acto semejante que esté afectado en lo más mínimo por un motivo extraño, eleva el alma y despierta el deseo de hacer otro tanto. Incluso niños de mediana edad sienten esta impresión, por lo que no se les debería presentar los deberes de otra manera.

(9) En alemán *vergeblich sei das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmässig ist, genau für die spekulative Beuneilung zu bestimmen*. La traducción aquí propuesta, algo menos exacta que la ofrecida por Morente, intenta hacer resaltar el matiz que hace posible la apertura del problema entre la *Moralität* y la *Sittlichkeit*, puesto que la ausencia de una metafísica de las costumbres en el sentido kantiano provoca la confusión entre una y otra, así como la lenta e inexorable disolución de la primera en la segunda. El precio que se paga por tal disolución es inadmisibile: nada menos que la relativización de la virtud moral, primer paso para su simple desaparición.

(10) En la primera edición Kant había escrito: “donde los ejemplos, por muy adecuados que sean a las ideas, nada tienen que hacer”.

(11) (Nota de Kant): La dependencia en que la facultad de desear se halla con respecto a las sensaciones se llama inclinación, que demuestra siempre una exigencia. Cuando una voluntad determinada de un modo contingente depende de principios de la razón nos encontramos ante un interés. El interés sólo se encuentra, por tanto, en una voluntad dependiente que no siempre es por sí misma conforme a la razón: en la voluntad divina no cabe pensar en la existencia de un interés. Pero la voluntad humana puede también tomar interés por algo sin por ello obrar por interés. Lo primero significa el interés práctico en la acción; lo segundo, el interés patológico en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que

la voluntad depende de principios de la razón en sí misma, mientras que lo segundo demuestra que la voluntad depende de principios de la razón con respecto a la inclinación, pues, en efecto, la razón no hace aquí más que dar la regla práctica de cómo poder satisfacer la exigencia de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en cuanto que me es agradable). Ya hemos visto en el primer capítulo que cuando una acción se cumple por deber no hay que mirar el interés en el objeto sino exclusivamente en la acción misma y su principio fundamentado en la razón (la ley).

(12) Kant está hablando, obviamente, del valor moral de las cosas.

(13) (Nota de Kant): La palabra se toma en dos sentidos: en un caso puede llevar el nombre de sagacidad mundana, en el otro, el de sagacidad privada. La primera es la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos, mientras que la segunda es el conocimiento que reúne todos esos propósitos para el propio provecho duradero. La segunda es la que da propiamente valor a la primera, hasta el punto de que de quien es sagaz en la primera acepción y no en la segunda podría decirse que es hábil y astuto, pero no sagaz en sentido pleno.

(14) (Nota de Kant): Me parece que ésta es la manera más exacta de determinar la función propia de la palabra , ya que, en efecto, se llaman pragmáticas a las sanciones que no se originan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino del cuidado por la felicidad universal. Una Historia es pragmática cuando nos hace sagaces, o sea, cuando nos enseña cómo poder procurar mejor nuestro provecho o, al menos, tan bien como nuestros antecesores.

(15) (Nota de Kant): Enlazo el acto a priori con la voluntad sin presuponer como condición la existencia de inclinaciones, es decir, necesariamente (aunque sólo de un modo objetivo, esto es, bajo la idea de una razón que tenga pleno poder sobre todas las motivaciones subjetivas). Es ésta, pues, una proposición práctica que no

deriva analíticamente el querer una acción de otro querer anteriormente presupuesto (pues no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo vincula al concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está contenido en ella.

(16) (Nota de Kant): La máxima es el principio subjetivo de la acción y debe distinguirse del principio objetivo, la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que determina la razón en conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces su ignorancia, e incluso sus inclinaciones), y es, en consecuencia, el principio por el cual obra de hecho el sujeto. La ley, por el contrario, es el principio objetivo y válido para todo ser racional, y es, por tanto, en este sentido, el principio por el cual debe obrar el sujeto.

(17) (Nota de Kant): Hay que advertir en este punto que me reservo la división de los deberes para una futura Metafísica de las costumbres. Esta que ahora uso es sólo una división cualquiera para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, entiendo aquí por deber perfecto aquel que no admite excepción en favor de las inclinaciones, por lo que tengo deberes perfectos tanto internos como externos. Esto es algo que contradice el uso que tales términos tienen en las escuelas, pero que aquí no intentaré justificar porque resulta indiferente para mi propósito que se admita o no.

(18) Nótese que, de los cuatro ejemplos aducidos por Kant, este último es especialmente confuso desde el punto de vista de una moralidad a priori, pues, aunque Kant introduce el concepto de compasión (lo que le aparta inmediatamente de las concepciones liberales vigentes en su época, como ya señalara magistralmente Ernst Bloch), todavía nos encontramos con un criterio de reciprocidad perfectamente falible, en la medida en que alguien puede aceptar una situación asimétrica, aun quedando con ello enormemente perjudicado. Y es que Kant no ha introducido aún el criterio a priori de una moralidad pura nucleado en torno a unas determinadas sensibilidad y madurez morales por las que debo

querer que exista una solidaridad universal aunque no me perjudique su no existencia. La fundamentación propiamente kantiana tiene lugar más adelante en referencia a los mismos cuatro ejemplos que acabamos de ver.

(19) Nótese el tono irónico empleado por Kant a la hora de caracterizar a esta (por decirlo con Hegel) bella conciencia, que hace lo que le dicta su inclinación inmediata pero sin abandonar la defensa por supuesto retórica de los deberes del imperativo moral. Recordará, asimismo, el lector cómo hablaba Kant algo más arriba de las , etc., lo que anula ipso facto los reproches que se han formulado acerca de una supuesta hipocresía en el establecimiento de su concepción analítica de la ética. Quien se lleva la palma en este tipo de reproches no es otro, sin duda, que el Hegel de la Fenomenología del Espíritu.

(20) (Nota de Kant): Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible y de todo adorno, recompensa o egoísmo. Fácilmente puede cualquiera, por medio de un pequeño ensayo de su razón (con tal de que no esté incapacitada para toda abstracción) convencerse de todo lo que oscurece a la moralidad, aquello que aparece como un excitante a las inclinaciones.

(21) (Nota de Kant): Presento esta proposición como un postulado. En el último capítulo hallará el lector sus fundamentos.

(22) Hemos empleado el término “relacionarse”, aunque el verbo empleado por Kant es el verbo brauchen, porque responde mucho mejor al espíritu de lo afirmado por el filósofo, cuya insistencia en la legitimidad moral de la utilización de unos hombres por otros no deja lugar a dudas. La traducción de Morente es, en este sentido, mucho más exacta.

(23) Como podrá advertir el lector, nos encontramos ante uno de los razonamientos más confusos (el peor, sin duda, de todo el escrito kantiano), en la

medida en que viene a fundamentarse de una manera inevitable en una extraña dualidad entre la persona y su cuerpo, lo que supone la pervivencia en la filosofía de Kant de ciertos vestigios cristianos que en nada ayudan al desarrollo de dicha filosofía, cuyas apelaciones a la divinidad cristiana son extraordinariamente aisladas y se hallan, como se puede comprobar tras la lectura del presente escrito, radicalmente alejadas de cualquier connotación apologética.

(24) Por el contexto se observa inmediatamente que se trata de un fin relativo.

(25) (Nota de Kant): No se piense que en este asunto pueda servir de principio rector el trivial dicho *quod tibi non vis fieri*, etc., pues éste es derivado de aquél, aunque con diversas limitaciones. Tal dicho no puede constituir una ley universal porque no contiene el fundamento de los deberes para consigo mismo, ni tampoco el de los deberes de la compasión para con los demás (pues alguien podría decir que los demás no deben tenerle compasión con tal de quedar él dispensado de tenérsela a ellos), ni tampoco el de los deberes necesarios de unos con otros, pues el criminal podría apoyarse en él para argumentar contra el juez que le condena, etc.

(26) (Nota de Kant): Puedo abstenerme aquí de aducir ejemplos para explicar este principio, pues en este sentido sirven todos los que ilustraron el imperativo categórico y sus formas.

(27) Estamos ante un punto algo confuso en el desarrollo de la reflexión moral kantiana, puesto que una traducción literal del mismo vendría a dar a entender al lector que las escuelas filosóficas de la moralidad (reducidas, en lo esencial, a escuelas teológicas y escuelas pragmatistas) resultan incapaces de captar los ejemplos empíricos de una moral autónoma al reducir todo fenómeno moral a sus aspectos de coacción de la voluntad por parte de una ley exterior a ella, lo que supone la imposibilidad radical de una noción como la de autoacción racional de la voluntad. Ello supone, sin embargo, la existencia de ejemplos empíricos de una

moralidad pura, lo que no parece poder articularse (al margen de las advertencias kantianas sobre la imitación como simple ejercicio de la virtud) con sus tantas veces señalada imposibilidad de fundamentar la moralidad en otro terreno que no sea el de la razón pura. En el fondo se trata, una vez más, del viejo problema entre la moralidad y la eticidad, cuya solución kantiana contiene matices que hemos procurado incorporar en la presente traducción. De ahí que su exactitud sea menor que la ofrecida por Morente en este sentido.

(28) (Nota de Kant): La teleología concibe la naturaleza como un reino de fines, mientras que la moral concibe un posible reino de fines como un reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica para explicar lo que es; aquí es una idea práctica para realizar lo que no es pero puede ser real por nuestras acciones y omisiones, todo ello de conformidad con esa idea.

(29) En alemán *Subjekt*. Haber traducido *habría* introducido quizá alguna confusión, pues, como el mismo Kant va a señalar un poco más abajo, el sujeto de los fines es el ser racional mismo. De cualquier forma, se trata aquí, obviamente, de un fundamento moral.

(30) En alemán *Wirkung*. Hemos traducido *porque* este término viene a dar con la clave del pensamiento moral kantiano en este punto, ya que una voluntad absolutamente buena debe recibir toda su motivación (en el marco del problema del anclaje motivacional) precisamente de la representación ideal del deber moral, sin añadir ni una sola determinación exterior en términos de refuerzo psicológico.

(31) (Nota de Kant): Coordino el principio del sentimiento moral con el de la felicidad porque todo interés empírico promete una contribución a la felicidad por medio del agrado que algo nos produce, ya sea inmediatamente y sin propósito de provecho, ya con referencia a éste último. De igual manera hay que incluir el principio de la compasión por la suerte ajena siguiendo en este caso al filósofo Hutcheson.

(32) Observará el lector la for'nsuna influencia que sobre esta concepción kantiana de la ejercen las reflexiones de Espinosa y de Rousseau. Las afirmaciones de Kant en este asunto le valieron, como sabemos, que en el edicto de Wollner de 1794 se le amenazara descaradamente si seguía exponiéndolas por escrito.

(33) Kant está hablando, naturalmente, de los principios empíricos de la moralidad, entre los que incluye no sólo el denominado sino (y aquí viene a ponerse de manifiesto una vez más la extraordinaria penetración reflexiva de este pensador) cualquier moralidad basada en el concepto teológico de la virtud como un principio pragmático encubierto. Tal es el marco general de las reflexiones que ahora siguen.

El contrato Social Rousseau (Fragmentos) ²⁶

Por importante que sea, para juzgar bien el estado natural del hombre, para considerarlo desde su origen y examinarlo, por decir así, en el primer embrión de la especie no seguiré su organización a través de sus sucesivos cambios; no me detendré a investigar en el sistema animal lo que pudo ser en un principio para llegar a ser lo que es en la actualidad. No examinaré si sus uñas de hoy, fueron en otro tiempo, como piensa Aristóteles, garras encorvadas; si era velludo como un oso y si andando en cuatro pies (c) dirigiendo sus miradas hacia la tierra en un limitado horizonte de algunos pasos, no indicaba a la vez que su carácter, lo estrecho de sus ideas. Yo no podría hacer a este respecto sino conjeturas vagas y casi imaginarias. La anatomía comparada ha hecho todavía pocos progresos, las observaciones de los naturalistas son aún demasiado inciertas para que se pueda establecer sobre fundamentos semejantes la base de un razonamiento sólido.

Así, pues, sin recurrir a los conocimientos sobrenaturales que tenemos al respecto y sin tornar en cuenta los cambios que han debido sobrevenir en la conformación tanto interior como exterior del hombre, a medida que aplicaba sus miembros a nuevos ejercicios y que se nutría con otros alimentos, lo supondré conformado en todo tiempo tal cual lo veo hoy, caminando en dos pies, sirviéndose de sus dos manos como hacemos nosotros con las nuestras, dirigiendo sus miradas sobre la naturaleza entera y midiendo con ella la vasta extensión del cielo. Despojando este ser así constituido de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir y de todas las facultades artificiales que no ha podido adquirir sino mediante largos progresos; considerándolo, en una palabra, tal cual ha debido salir de las manos de la naturaleza, veo en él un animal menos fuerte que unos y menos ágil que otros, pero en conjunto mejor organizado que todos; lo veo saciar su hambre bajo una encina, su sed en el arroyo más cercano, durmiendo bajo el Discurso sobre el origen de la desigualdad donde los libros son gratis árbol mismo que le proporcionó su sustento, y de esta suerte satisfacer todas sus necesidades.

La tierra abandonada a su fertilidad natural (d) y cubierta de inmensos bosques que el hacha no mutiló jamás, ofrece a cada paso alimento y refugio a los animales de toda especie. Los hombres, diseminados entre ellos, observan, imitan su industria y se instruyen así hasta posesionarse del instinto de las bestias, con la ventaja de que cada especie no tiene sino el suyo propio y de que el hombre, no teniendo tal vez ninguno que le pertenezca, se los apropia todos, como se nutre igualmente con la mayor parte de los diversos alimentos (e) que los otros animales se dividen, encontrando por consiguiente subsistencia con más facilidad que ellos.

Habituados desde la infancia a las intemperies del aire y al rigor de las estaciones; ejercitados en la fatiga y obligados a defender, desnudos y sin armas, sus vidas y sus presas contra las otras bestias feroces, o a escaparse mediante la fuga, los hombres adquieren un temperamento robusto y casi inalterable. Los niños, que vienen al mundo con la misma excelente constitución de sus padres y que la fortifican por medio de los mismos ejercicios, adquieren así todo el vigor de que es capaz la especie humana. La naturaleza obra precisamente con ellos como la ley Esparta con los hijos de los ciudadanos: hace fuertes y robustos aquellos que están bien constituidos y suprime los demás, diferente en esto, de nuestras sociedades, en donde el Estado, haciendo los hijos onerosos a sus padres los mata indistintamente antes de haber nacido.

Siendo el cuerpo del hombre salvaje, el solo instrumento que conoce, lo emplea en diversos usos, para los cuales por falta de ejercicio, los nuestros son incapaces, pues nuestra industria nos quita la fuerza y la agilidad que la necesidad le obliga a él a adquirir. En efecto, si hubiera tenido un hacha, ¿habría roto con el brazo las gruesas ramas de los árboles? Si hubiera dispuesto de una honda, ¿habría lanzado con la mano una piedra con tanta violencia? Si hubiera tenido una escala, ¿habría subido a un árbol con tanta ligereza? Si hubiera poseído un caballo, ¿habría sido tan veloz en la carrera? Si dais al hombre civilizado el tiempo de reunir todos estos auxiliares a su alrededor, no puede dudarse que aventajará

fácilmente al hombre salvaje; pero siqueréis ver un combate más desigual aún, colocadlos a ambos desnudos, el uno frente al otro, y reconoceréis muy pronto la ventaja de tener constantemente todas sus fuerzas a su servicio, de estar siempre dispuesto para cualquier evento y de llevar siempre, por decirlo así, todo consigo (f). Hobbes pretende que el hombre es naturalmente intrépido y que únicamente desea atacar y combatir. Un filósofo ilustre piensa lo contrario, y Cumberland y

Puddenford aseguran también que no hay nada más tímido que el hombre primitivo, que siempre está temblando y dispuesto a huir al menor ruido que escucha o al más pequeño movimiento que percibe. Puede ser tal vez así, pero, con respecto a aquellos objetos que no conozca y no dudo en lo absoluto que le aterrorice todo espectáculo nuevo que se ofrezca a su vista, siempre que no pueda distinguir el bien y el mal físico que debe esperar, ni haya comparado sus fuerzas con los peligros que tenga que correr, circunstancias raras en el estado natural en el cual todas las cosas marchan de manera tan uniforme y en el que la superficie de la tierra no está sujeta a esos cambios bruscos y continuos que causan las pasiones y la inconstancia de los pueblos reunidos en sociedad. Pero viviendo el hombre salvaje dispersado entre los animales y encontrándose desde temprana edad en el caso de medir sus fuerzas con ellos, establece pronto la comparación y sintiendo que los sobrepuja en habilidad más de lo que ellos le exceden en fuerza, se acostumbra a no temerles.

Poned un oso o un lobo en contienda con un salvaje robusto, ágil, valeroso, como lo son todos, armado de piedras y un buen palo y veréis que el peligro será más o menos recíproco y que después de varias experiencias semejantes, las bestias feroces que no les gusta atacarse mutuamente, dejarán tranquilo al hombre a quien habrán encontrado tan feroz como ellas. Con respecto a los animales que tienen más fuerza que el hombre destreza, hállese éste en caso análogo al de otras especies más débiles que él y que no por eso dejan de subsistir, con la ventaja para el hombre que, no menos dispuesto que ellos para correr, y encontrando en los árboles un refugio casi seguro, tiene a su arbitrio aceptar o

rehuir la contienda. Añadamos el hecho de que, según parece, ningún animal hace la guerra por instinto al hombre, salvo en el caso de defensa propia o de extremada hambre, ni tampoco manifiesta contra él esas violentas antipatías que parecen anunciar que una especie está destinada por la naturaleza a servir de pasto a otra.

He aquí, sin duda, las razones por las cuales los negros y los salvajes se preocupan tan poco de las bestias feroces que puedan encontrar en los bosques. Los caribes de Venezuela, entre otros, viven, por lo tocante a esto, en la mayor seguridad y sin el menor inconveniente.

Aunque están casi desnudos, dice Francisco Correal, no dejan de exponerse atrevidamente por entre los bosques, armados únicamente con la flecha y el arco, sin que se haya oído decir jamás que ninguno ha sido devorado por las fieras. Otros enemigos más terribles y contra los cuales el hombre no tiene los mismos medios de defensa, son las enfermedades naturales, la infancia, la vejez y las dolencias de toda clase, tristes señales de nuestra debilidad, de los cuales los dos primeros son comunes a todos los animales y el último, con preferencia, al hombre que vive en sociedad.

Observo además, con relación a la infancia, que la madre, llevando consigo por todas partes su hijo, tiene mayores facilidades para alimentarlo que las hembras de muchos animales, forzadas a ir y venir sin cesar, con sobra de fatiga, ya en busca del alimento para ellas, ya para amamantar o nutrir sus pequeñuelos.

Es cierto que si la madre llega a perecer, el hijo corre mucho riesgo de perecer con ella; mas este peligro es común a cien otras especies cuyos pequeñuelos no están por largo tiempo en estado de procurarse por sí mismos su alimento, y si la infancia es más larga entre nosotros, la vida lo es también, de donde resulta que todo es más o menos igual en este punto (g), aunque haya con respecto al número de hijos (h), otras reglas que no incumben a mi objeto. Entre los viejos que

se agitan y transpiran poco, la necesidad de alimentación disminuye en relación directa de sus fuerzas, y como la vida salvaje aleja de ellos la gota y el reumatismo, y la vejez es de todos los males el que menos pueden aliviar los recursos humanos, extingúense al fin, sin que los demás se perciban de que han dejado de existir y casi sin darse cuenta ellos mismos.

Respecto a las enfermedades, no repetiré las vanas y falsas declamaciones que hacen contra la medicina la mayoría de las gentes que gozan de salud; pero sí preguntaría si existe alguna observación sólida de la cual pueda deducirse que, en los países en donde este arte está más descuidado, por término medio, la vida en el hombre sea más corta que en los que es cultivado con la más grande atención. Y ¿cómo podría ser así, si nosotros mismos nos procuramos mayor número de males que remedios puede proporcionarnos la medicina? La extrema desigualdad en la manera de vivir, el exceso de ociosidad en unos, el exceso de trabajo en otros; la facilidad de irritar y de satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad; los alimentos demasiado escogidos de los ricos, cargados de jugos enardecientes que los hacen sucumbir de indigestiones; la mala nutrición de los pobres, de la cual carecen a menudo y cuya falta los lleva a llenar demasiado sus estómagos cuando la ocasión se presenta; las vigiliias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas y decaimiento del espíritu, los pesares y tristezas sin número que se experimentan en todas las clases y que roen perpetuamente las almas, he ahí las funestas pruebas de que la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra y de que los habríamos casi todos evitado conservando la manera de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza. Si ésta nos ha destinado a vivir sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado. Cuando se piensa en la buena constitución de los salvajes, al menos la de aquellos que no hemos perdido con nuestros fuertes licores; cuando se sabe que no conocen casi otras enfermedades que las heridas y la vejez, créese que es tarea fácil la de hacer la historia de las enfermedades humanas siguiendo la de las

sociedades civiles. Esta es, por lo menos, la opinión de Platón, quien juzga, por ciertos remedios empleados o aprobados por Podalirio y Macaón durante el sitio de Troya, que diversas enfermedades que los dichos remedios debían excitar no eran todavía conocidas entonces entre los hombres, y Celso refiere que la dieta, hoy tan necesaria, no fue inventada sino por Hipócrates.

Con tan pocas fuentes verdaderas de males, el hombre en su estado natural apenas si tiene necesidad de remedios y menos todavía de medicinas. La especie humana no es a este respecto de peor condición que las otras, y es fácil saber por los cazadores si en sus excursiones encuentran muchos animales enfermos. Muchos hallan, en efecto, algunos de ellos con heridas considerables perfectamente cicatrizadas, que han tenido huesos y aun miembros rotos y que se han curado sin otro cirujano que el tiempo, sin otro régimen que su vida ordinaria y que no están menos bien por no haber sido atormentados con incisiones, envenenados con drogas ni extenuados por el ayuno. En fin, por útil que pueda ser entre nosotros la medicina bien administrada no deja de ser siempre cierto que si el salvaje enfermo, abandonado a sus propios auxilios, no tiene nada que esperar si no es de la naturaleza, en cambio no tiene que temer más que a su mal, lo cual hace a menudo su situación preferible a la nuestra.

Guardémonos, pues, de confundir al hombre salvaje con los que tenemos ante nuestros ojos. La naturaleza trata a todos los animales abandonados a sus cuidados con una predilección que parece demostrar cuán celosa es de suderecho. El caballo, el gato, el toro, el asno mismo, tienen la mayor parte una talla más alta, todos una constitución más robusta, más vigor, más fuerza y más valor cuando están en la selva que cuando están en nuestras casas: al ser domesticados pierden la mitad de estas cualidades. Diríase que todos nuestros cuidados, tratando y alimentando bien estos animales, sólo logran degenerarlos. Lo mismo pasa con el hombre: haciéndose sociales y esclavos, tórnase débil, tímido y servil, y su manera de vivir delicada y afeminada termina por enervar a la vez su fuerza y su valor. Añadamos que entre las condiciones de salvaje y

civilizado, la diferencia de hombre a hombre debe ser más grande aún que la de bestia a bestia, pues habiendo sido el animal y el hombre tratados igualmente por la naturaleza, todas las comodidades que éste se proporciona más que los animales que domina, son otras tantas causas particulares que le hacen degenerar más sensiblemente.

No es, pues, una gran desgracia, para los hombres primitivos, ni sobre todo un gran obstáculo para su conservación la desnudez, la falta de habitación y la privación de todas esas frivolidades que nosotros creemos necesarias. Si no tienen la piel velluda, ninguna falta les hace en los países cálidos, y en los países fríos saben bien aprovecharse de las de los animales que han vencido. Si no tienen más que dos pies para correr, tienen dos brazos para proveer a su defensa y a sus necesidades. Sus hijos empiezan a caminar tal vez tarde y penosamente, pero las madres los conducen con facilidad, ventaja de que carecen las otras especies, en las que la madre, siendo perseguida, se ve constreñida a abandonar sus pequeñuelos o a arreglar su paso al de ellos.

En fin, a menos que se acepte el concurso de circunstancias singulares y fortuitas de las cuales hablaré más adelante y que podrían no ocurrir jamás, es evidente, que el primero que se hizo un vestido o se construyó una habitación, se proporcionó cosas poco necesarias, puesto que se había pasado hasta entonces sin ellas, y no se explica por qué no podría soportar, ya nombre, un género de vicia que ha soportado desde su infancia. Solo, ocioso y siempre rodeado de peligros, el hombre salvaje debe gustarle dormir y tener el sueño ligero, como los animales que pensando, poco, duermen por decirlo así, todo el tiempo que no piensan.

Constituyendo su propia conservación casi su único cuidado, debe ser causa de que sus facultades más ejercitadas sean aquellas que tienen por objeto principal el ataque y la defensa, ya sea con el fin de subyugar su presa, ya sea para evitar sería él de algún otro animal, resultando lo contrario con los órganos que no se

perfeccionan sino por medio de la molicie y de la sensualidad, que deben permanecer en un estado de rudeza que excluye toda delicadeza. Encontrándose, en consecuencia, sus sentidos divididos en este punto, tendrá el tacto y el gusto de una tosquedad extrema y la vista, el oído y el olfato, de la más grande sutilidad.

Tal es el estado animal en general y tal es también, según los relatos de los viajeros, la de la mayor parte de los pueblos salvajes. Así, no se debe extrañar que los hotentotes del cabo de Buena Esperanza, descubran a la simple vista los navíos en alta mar, a la misma distancia que los holandeses con los anteojos; ni que los salvajes de la América descubriesen a los españoles por el rastro como habrían podido hacerlo los mejores perros, ni que todas esas naciones bárbaras soporten sin pena su desnudez, refinen su gusto a fuerza de pimienta y beban los licores europeos como agua.

He considerado hasta aquí el hombre físico; tratemos de observarlo ahora por el lado metafísico y moral. No veo en todo animal más que una máquina ingeniosa, a la cual la naturaleza ha dotado de sentidos para que se remonte por sí misma

y para que pueda garantizarse, hasta cierto punto, contra todo lo que tienda a destruirla o a descomponerla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza por sí sola ejecuta todo en las operaciones de la bestia, en tanto que el hombre concurre él mismo en las suyas como agente libre. La una escoge o rechaza por instinto y el otro por un acto de libertad, lo que hace que la bestia no pueda separarse de la regla que le está prescrita, aun cuando le fuese ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se separa a menudo en perjuicio propio. Así se explica el que un pichón muera de hambre al pie de una fuente llena de las mejores viandas y un gato sobre un montón de frutas o de granos, no obstante de que uno y otro podrían muy bien alimentarse con lo que desdeñan, si les fuese dado ensayar, y así se explica también el que los hombres disolutos se entreguen a excesos que les originan la fiebre y la muerte, porque el espíritu pervierte los sentidos y la voluntad continúa hablando aun después que la naturaleza ha callado.

Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos y aun las coordina hasta cierto punto. El hombre no difiere a este respecto de la bestia más que por la cantidad, habiendo llegado algunos filósofos hasta a afirmar que la diferencia que existe es mayor de hombre a hombre que de hombre a bestia. No es, pues, tanto el entendimiento lo que establece entre los animales y el hombre la distinción específica, sin su calidad de agente libre. La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de ceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad que se manifiesta la espiritualidad de su alma, pues la física explica en parte el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero dentro de la facultad de querer o mejor dicho de escoger, no encontrándose en el sentimiento de esta facultad, sino actos puramente espirituales que están fuera de las leyes de la mecánica.

Pero, aun cuando las dificultades que rodean todas estas cuestiones permitiesen discutir sobre la diferencia entre el hombre y el animal, hay otra cualidad muy especial que los distingue y que es incontestable: la facultad de perfeccionarse, facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las otras y que reside tanto en la especie como en el individuo; entre tanto que un animal es al cabo de algunos meses, lo mismo que será toda su vida, y su especie será después de mil años la que era el primero. ¿Por qué únicamente el hombre está sujeto a degenerar en imbécil? No es que vuelve así a su estado primitivo y que, mientras que la bestia que nada ha adquirido y que por consiguiente nada tiene que perder, permanece siempre con su instinto; el hombre perdiendo a causa de la vejez o de otros accidentes todo lo que su perfectibilidad le había hecho alcanzar, cae de nuevo más bajo aun que la bestia misma.

Sería triste para vosotros estar obligados a reconocer que esta facultad distintiva y casi ilimitada es el origen de todas las desgracias del hombre, que es ella la que le aleja a fuerza de tiempo de ese estado primitivo en el cual deslizábanse sus días tranquilo e inocente; que es ella la que, haciendo brotar con el transcurso de los

siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo convierte a la larga en tirano de sí mismo y de la naturaleza . Sería espantoso tener que ensalzar como un ser bienhechor al primero que sugirió la idea al habitante de las orillas del Orinoco del uso de esas planchas que aplicaba sobre las sienes de sus hijos, asegurándoles una imbecilidad., al menos parcial, y por lo tanto su felicidad original.

Entregado por la naturaleza el hombre salvaje al solo instinto, omás bien indemnizado del que le falta, tal vez por facultades capaces de suplirle al principio y de elevarlo después mucho más, comenzará, pues, por las funciones puramente animales. Percibir y sentir será su primer estado, que será común a todos los animales; querer y no querer, desear y tener, serán las primeras y casi las únicas funciones de su alma hasta que nuevas circunstancias originen en ella nuevas manifestaciones. A pesar de cuanto digan los naturalistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales débenle a su vez también mucho. Mediante su actividad nuestro corazón se perfecciona, pues ansiamos conocer porque deseamos gozar, siendo imposible concebir que aquel que no tenga ni deseos ni temores, se dé la pena de razonar.

Las pasiones son el fruto de nuestras necesidades y sus progresos el de nuestros conocimientos porque no se puede desear ni tener las cosas sino por las ideas que de ellas pueda tenerse, o bien simple impulsión de la naturaleza; y el hombre salvaje, privado de toda luz, no siente otras pasiones que las de esta última especie, es decir: las naturales. Sus deseos se reducen a la satisfacción de sus necesidades físicas (k); los solos goces que conoce en el mundo son: la comida, la mujer y el reposo; los solos males que teme, el dolor y el hambre. He dicho el dolor y no la muerte, porque el animal no sabrá jamás lo que es morir.

El conocimiento o la idea de lo que es la muerte y sus terrores ha sido una de las primeras adquisiciones que el hombre ha hecho al alejarse de la condición animal.

Seríame fácil, si me fuese necesario, apoyar lo expuesto con hechos y hacer ver que en todas las naciones del mundo los progresos del espíritu han sido absolutamente proporcionales a las necesidades naturales o a las que las circunstancias las haya sujetado, y por consiguiente a las pasiones que las arrastrara a la satisfacción de tales necesidades. Podría demostrar cómo en Egipto las artes nacen y se extienden con el desbordamiento del Nilo; podría seguir sus progresos entre los griegos, en donde se las vio germinar, crecer y elevarse hasta los cielos entre las arenas y las rocas del Ática; sin lograr echar raíces en las fértiles orillas del Eurotas; haría notar, en fin, que en general los pueblos del Norte son más industriosos que los del Mediodía, porque pueden menos dejar de serlo, como si la naturaleza quisiera así igualar las cosas dando a los espíritus la fertilidad que niega a la tierra.

Pero, sin recurrir a los inciertos testimonios de la historia, ¿quién no ve que todo parece alejar del hombre salvaje la tentación y los medios de dejar de serlo? Su imaginación no le pinta nada; su corazón nada le pide. Sus escasas necesidades puede satisfacerlas tan fácilmente, y tan lejos está de poseer el grado de conocimientos necesarios para desear adquirir otros mayores, que no puede haber en él ni previsión ni curiosidad.

El espectáculo de la naturaleza termina por serle indiferente a fuerza de serle familiar, pues impera en ella siempre el mismo orden y efectúanse siempre idénticas revoluciones. Ningún asombro causan a su espíritu las más grandes maravillas y no es en él en donde hay que buscar la filosofía que necesita el hombre para saber observar una vez lo que ha visto todos los días. Su alma, que nada conmueve, se entrega al solo sentimiento de su existencia actual sin ninguna idea del porvenir, por próximo que pueda estar, y sus proyectos, limitados como sus conocimientos, extiéndense apenas hasta el fin de la jornada. Tal es todavía hoy el grado de previsión del caribe, que vende por la mañana su lecho de algodón y viene llorando por la tarde a comprarlo nuevamente, por no haber previsto que tendría necesidad de él la próxima noche.

Cuanto más se medita sobre este tinto, más crece a nuestra vista la distancia que media entre las sensaciones puras y los simples conocimientos, siendo imposible concebir cómo un hombre habría podido por sus propios esfuerzos, sin el auxilio de la comunicación y sin el aguijón de la necesidad, franquear tan grande intervalo. ¡Cuántos siglos han tal vez transcurrido antes que los hombres hayan estado en capacidad de ver otro fuego que el del cielo! ¡Cuántos azares diferentes no habrían experimentado antes de aprender los usos más comunes de este elemento! ¡Cuántas veces no lo habrán dejado extinguirse antes de haber adquirido el arte de reproducirlo! ¡Y cuántas veces tal vez cada uno de estos secretos habrá muerto con el que lo había descubierto!

¿Qué diremos de la agricultura, arte que exige tanto trabajo y tanta previsión, que depende de tantas otras artes, que evidentemente no es practicable sino en una sociedad por lo menos comenzada, y que no nos sirve tanto a recoger de la tierra los alimentos que suministraría bien sin ellos, como a hacerla producir con preferencia aquellos que son más de nuestro gusto?

Pero supongamos que los hombres se hubiesen multiplicado de tal manera que las producciones naturales no bastasen a nutrirlos, suposición que, dicho sea de paso, demostraría una gran ventaja para la especie humana en esta manera de vivir; supongamos que sin forjas ni talleres, los instrumentos de labor cayesen del cielo en manos de los salvajes; que éstos hubiesen aprendido a prever de lejos sus necesidades; que hubiesen adivinado la forma cómo se cultiva la tierra, cómo se siembran los granos y se plantan los árboles; que hubiesen descubierto el arte de moler el trigo y hacer fermentar la uva, cosas todas que ha sido preciso que le fuesen enseñadas por los dioses, pues no se concibe cómo las hubiera podido aprender por sí mismo; ¿quién sería, después de todo eso, bastante insensato para atormentarse cultivando un campo del cual sería despojado por el primer venido, hombre o bestia indiferentemente, que la cosecha le agradase o conviniese? Y ¿cómo se resolvería ninguno a pasar su vida en un trabajo penoso,

del cual está seguro que no recibiría la recompensa necesaria? En una palabra: ¿cómo situación semejante podría llevar a los hombres a cultivar la tierra antes de que fuese repartida entre ellos, es decir, mientras que el estado natural no hubiese dejado de subsistir?

Aun cuando quisiéramos suponer un hombre salvaje tan hábil en arte de pensar como nos lo pintan nuestros filósofos; aun cuando hubiésemos de él, a ejemplo de ellos, un filósofo también, descubriendo por sí solo las más sublimes verdades, dictándonos por efecto de sus razonamientos muy abstractos, máximas de justicia y de razón sacadas del amor por el orden en general o de la voluntad conocida de su creador; aun cuando lo supiéramos, en fin, con tanta inteligencia y conocimientos como los que debe tener, en vez de la torpeza y estupidez que en realidad posee, ¿qué utilidad sacaría la especie de toda esta metafísica, que no podría transmitirse a otros individuos y que por consiguiente perecería con el que la hubiese inventado? ¿Qué progreso podría proporcionar al género humano esparcido en los bosques y entre los animales? Y ¿hasta qué punto podrían perfeccionarse e ilustrarse mutuamente los hombres que, no teniendo ni domicilio fijo ni ninguna necesidad el uno del otro, se encontrarían quizá dos veces en su vida, sin conocerse y sin hablarse?

Piénsese la multitud de ideas de que somos deudores al uso de la palabra; cuánto la gramática adiestra y facilita las operaciones del espíritu, y piénsese en las penas inconcebibles y en el larguísimo tiempo que ha debido costar la primera invención de las lenguas; añádanse estas reflexiones a las precedentes, y se juzgará entonces cuántos millares de siglos habrán sido precisos para desarrollar sucesivamente en el espíritu humano las operaciones de que era susceptible o capaz. Séame permitido examinar por un instante las dudas sobre el origen de las lenguas. Podría contentarme con citar o repetir aquí las investigaciones que el abate de Condillac ha hecho sobre esta materia, las cuales confirman plenamente mi opinión y han sido tal vez las que me han hecho concebir las primeras ideas al

respecto; pero la manera como este filósofo resuelve las dificultades que él mismo se plantea sobre el origen de los signos instituidos, demostrando que ha supuesto lo mismo que yo traigo al debate, es decir, una especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje, creo, remitiéndome a sus reflexiones, deber añadir a las suyas las mías para exponer las mismas dificultades con la claridad que conviene a mi objeto.

La primera que se presenta es la de imaginar cómo han podido llegar a ser necesarias, toda vez que los hombres no tenían correspondencia alguna ni necesidad tampoco de tenerla lo cual no permite concebir ni la invención, ni su posibilidad, no siendo como no lo era, indispensable. Yo podría decir, como tantos otros que las lenguas han nacido de las relaciones domésticas entre padres, madres e hijos; pero además de que tal aseveración no resolvería el punto sería cometer la misma falta de los que, razonando acerca del estado natural, trasladan a él las ideas adquiridas en la sociedad, contemplan la familia reunida siempre en una misma habitación, guardando sus miembros entre sí una unión tan íntima y tan permanente como la que existe hoy entre nosotros, en donde tantos intereses comunes los une muy diferente al estado primitivo, en el cual no teniendo ni casas, ni cabañas, ni propiedades de ninguna especie, cada uno se alojaba al azar y a menudo por una sola noche; los machos y las hembras se unían fortuitamente, según se encontraban y según la ocasión y el deseo, sin que la palabra fuese un intérprete muy necesario para las cosas que tenían que decirse.

Así también se separaban con la misma facilidad (l) La madre amamantaba sus hijos primero, por propia necesidad y luego, a fuerza de costumbre, por amor; pero tan pronto como éstos estaban en disposición de buscar por sí mismos su alimento, no tardaban en separarse de la madre, y como no había casi otro medio de volverse a encontrar si se perdían de vista, en breve terminaban por no reconocerse los unos a los otros. Nótese además que teniendo el hijo que explicar todas sus necesidades y estando por consiguiente obligado a decir más cosas a la madre que ésta a él, debe corresponderle la mayor parte en la invención, y ser el lenguaje por él empleado casi obra exclusiva suya, lo cual ha multiplicado tanto las

lenguas como individuos hay que las hablen, contribuyendo a ello la misma vida errante y vagabunda que no permitía a ningún idioma el tiempo de adquirir consistencia, pues decir que la madre enseña al hijo las palabras de que deberá servirse para pedirle tal o cual cosa, demuestra bien cómo se enseñan los idiomas ya formados, pero no la manera cómo se forman.

Supongamos esta primera dificultad vencida; franqueemos por un momento el inmenso espacio de tiempo que ha debido transcurrir entre el estado natural y el en que se impuso la necesidad de las lenguas e investiguemos cómo pudieron comenzar a establecerse. Nueva dificultad peor aún que la precedente, porque si los hombres han tenido necesidad de la palabra, y aun cuando se comprendiese cómo los sonidos de la voz han sido tomados como intérpretes de las ideas, quedaría siempre por saber quiénes han podido ser los intérpretes de esta ingeniosa convención que, no teniendo un objeto perceptible, no podían indicarse ni por el gesto ni por la voz; de suerte que apenas si podemos formarnos aceptables conjeturas sobre el origen de este arte de transmitir el pensamiento y de establecer un comercio entre los espíritus; arte sublime que está ya muy distante de su origen, pero que el filósofo ve todavía a tan prodigiosa distancia de su perfección, que no hay hombre bastante audaz que pueda asegurar que la alcanzará jamás, aun cuando las resoluciones naturales que con el transcurso del tiempo se efectúan fuesen interrumpidas o suspendidas en su favor, aun cuando todos los prejuicios al respecto fuesen obra de las academias o éstas permaneciesen en silencio ante ellos y aun cuando pudiesen ocuparse de tan espinosa tarea durante siglos enteros sin interrupción.

El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico y el único del cual tuvo necesidad antes de que viviera en sociedad, fue el grito de la naturaleza. Como este grito no era arrancado más que por una especie instinto en las ocasiones apremiantes, para implorar auxilio en los grandes peligros o alivio en los males violentos, no era de mucho uso en el curso ordinario de la vida en la que

reinan sentimientos más moderados. Cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha, buscaron signos más numerosos y un lenguaje más extenso; multiplicaron las inflexiones de la voz añadiéndole gestos que, por su naturaleza, son más expresivos y cuya significación depende menos de una determinación anterior.

Expresaban, pues, los objetos visibles y móviles por gestos y los que herían el oído por sonidos imitativos; pero como el gesto no puede indicar más que los objetos presentes o fáciles de describir y las acciones visibles, que no son de uso universal, puesto que la oscuridad o la interposición de un cuerpo las inutiliza, y puesto que exige más atención que la que excita, descubrieron al fin la manera de sustituirlo por medio de las articulaciones de la voz, las cuales sin tener la misma relación con ciertas ideas, son más propias para representarlas todas como signos instituidos; sustitución que no puede hacerse sino de común acuerdo y de manera bastante difícil de practicar por hombres cuyos groseros órganos no tenían todavía ejercicio alguno, y más difícil aún de concebir en sí misma, puesto que este acuerdo unánim debió tener alguna causa y la palabra debió ser muy necesaria para establecer su uso.

Cabe suponer que las primeras palabras de que hicieron uso los hombres tuvieron en sus espíritus una significación mucho más extensa que las que se emplean en las lenguas ya formadas, y que ignorando la división de la oración en sus partes constitutivas, dieron a cada palabra el valor de una preposición entera. Cuando comenzaron a distinguir el sujeto del atributo y el verbo del nombre, lo cual no dejó de ser un mediocre esfuerzo de genio, los sustantivos no fueron más que otros tantos nombres propios y el presente del infinitivo el único tiempo de los verbos. En cuanto a los adjetivos, la noción de ellos debió desarrollarse muy difícilmente, porque todo adjetivo es una palabra abstracta y las abstracciones son operaciones penosas y poco naturales.

Cada objeto recibió al principio un nombre particular, sin poner atención a los géneros y a las especies, que esos primeros institutores no estaban en estado de distinguir, presentándose todos los individuos aisladamente en sus espíritus como lo están en el cuadro de la naturaleza. Si un roble se llamaba A, otro se llamaba B, pues la primera idea que se saca de dos cosas es que no son las mismas, siendo preciso a menudo mucho tiempo para poder observar lo que tienen de común; de suerte que, mientras más limitados eran los conocimientos más extenso era el diccionario. El obstáculo de toda esta nomenclatura no pudo ser vencido fácilmente, pues para ordenar los seres bajo denominaciones comunes y genéricas, era preciso conocer las propiedades y las diferencias, hacer observaciones y definiciones, es decir, conocer la historia natural y la metafísica, cosas muy superiores a las que los hombres de aquel tiempo podían realizar.

Por otra parte, las ideas generales no pueden introducirse en el espíritu más que con ayuda de las palabras, abarcándolas el entendimiento sólo por preposiciones. Es ésta una de las razones por las cuales los animales no pueden formarse tales ideas ni adquirir la perfectibilidad que de ellas depende. Cuando un mono va sin vacilar de una nuez a otra, ¿puede pensarse que tenga la idea general de esta clase de fruta y que establecer pueda el arquetipo de las dos? No, sin duda, pero la vista de una de las dos nueces, trae a su memoria las sensaciones que ha recibido de la otra y sus ojos, transformados hasta cierto punto, anuncian a su paladar la diferencia que va a experimentar al saborear el nuevo fruto. Toda idea general es puramente intelectual, y por poco que la imaginación intervenga, conviértese bien breve en particular.

Ensayad trazaros la imagen de un árbol en general, y jamás lo alcanzaréis, pues a pesar vuestro lo veréis pequeño o grande, escaso de hojas o frondoso, claro u oscuro, y si dependiese de vosotros ver solamente en él lo que tiene todo árbol, tal imagen no sería la verdadera encarnación de él. Igual cosa sucede con los seres puramente abstractos, que sólo se conciben por medio del discernimiento.

La definición del triángulo os dará de ello una exacta idea: tan pronto como concebáis uno en vuestro cerebro, será aquel y no otro, sin que podáis evitar formároslo ya con las líneas sensibles, ya con el plano brillante. Es preciso, pues, enunciar proporciones, es necesario hablar para tener ideas generales, toda vez que tan pronto como la imaginación se detiene, el espíritu se inmoviliza. Si los primeros inventores no han podido por lo tanto dar nombre más que a las ideas ya concebidas, dedúcese que los primeros sustantivos no fueron jamás sino nombres propios.

Mas cuando, por medios que no logro concebir, nuestros nuevos gramáticos comenzaron a extender sus ideas y a generalizar sus palabras, la ignorancia de los inventores debió sujetar este método a límites muy estrechos, y como habían multiplicado demasiado los nombres de los individuos por falta de conocimientos acerca de los géneros y de las especies, hicieron después pocas de éstas y de aquéllas a causa de no haber considerado los seres en todas sus diferencias. Para haber hecho las divisiones debidamente, habríales sido preciso experiencia y luces que no podían tener, más investigaciones y un trabajo que no querían darse.

Si hoy mismo se descubren diariamente nuevas especies que hasta el presente habíanse escapado a nuestras observaciones, calcúlese ¡cuántas han debido sustraerse a la penetración de hombres que sólo juzgaban de las cosas por su primer aspecto! En cuanto a las clases primitivas y a las nociones generales, es superfluo añadir que han debido también pasárseles inadvertidas. ¿Cómo habrían podido, por ejemplo, imaginar o comprender las palabras materia, espíritu, substancia, moda, figura, movimiento, si nuestros filósofos que se sirven de ellas hace tanto tiempo apenas si alcanzan a comprenderlas ellos mismos, y si las ideas que se les agrega, siendo puramente metafísicas, no podían encontrarles ningún modelo en la naturaleza? Me detengo en estas primeras consideraciones y suplico a mis jueces que suspendan su lectura, para considerar, respecto a la invención tan sólo de los sustantivos físicos, es decir de la parte de la lengua más

fácil de encontrar, el camino que aún queda por recorrer para explicar todos los pensamientos de los hombres, para adquirir una forma constante, para poder ser hablada en público e influir en la sociedad: suplícoles que reflexionen acerca del tiempo y de los conocimientos que han sido necesarios para encontrar los números (n), las palabras abstractas, los aoristos y todos los tiempos de los verbos, las partículas, la sintaxis, ligar las preposiciones, las razonamientos y formar toda la lógica del discurso.

En cuanto a mí, espantado ante las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos, dejo a quien quiera emprenderla, la discusión de tan difícil problema, el cual ha sido el más necesario de la sociedad ya ligada a la institución de las lenguas o de las lenguas inventadas al establecimiento de la sociedad.

Cualesquiera que hayan sido los orígenes, véase, por lo menos, el poco cuidado que se ha tomado la naturaleza para unir a los hombres por medio de las necesidades mutuas ni para facilitarles el uso de la palabra; cuán poco ha preparado su sociabilidad y cuán poco ha puesto de su parte en todo lo que ellos han hecho para establecer estos lazos. En efecto, es imposible imaginarse por qué un hombre, en estado primitivo, pudiera tener más necesidad de otro hombre que un mono o un lobo de su semejante, ni aun aceptada esta necesidad, qué motivo podría obligar al otro a satisfacerla, ni tampoco en este último caso, cómo podrían convenir en las condiciones.

Sé que se nos repite sin cesar que no hubo nada tan miserable como el hombre en ese estado; pero sí es cierto, como creo haberlo probado, que no pudo sino después de muchos siglos, haber tenido el deseo y la ocasión de salir de él, debe hacerse responsable a la naturaleza y no a quien así había constituido. Pero, si comprendo bien este término de miserable, él no es otra cosa que una palabra sin

sentido o que no significa más que una dolorosa privación y el sufrimiento del cuerpo y del alma. Ahora bien, yo quisiera que se me explicara cuál puede ser el género de miseria de un ser libre cuyo corazón disfruta de paz y tranquilidad y cuyo cuerpo goza de salud. Yo preguntaría cuál de las dos, la vida civilizada o la natural, está más sujeta a hacerse insoportable a los que gozan de ella. No vemos casi a nuestro alrededor más que gentes que se lamentan de su existencia, y aun muchas que se privan de ella tanto cuanto de ellas depende, siendo apenas suficiente la reunión de las leyes divinas y humanas para contrarrestar este desorden.

Pregunto si jamás se ha oído decir que un salvaje en libertad haya pensado siquiera en quejarse de la vida y en darse la muerte. Júzguese, pues, con menos orgullo, de qué lado está la verdadera miseria. Nada, por el contrario, hubiese sido tan miserable como el hombre salvaje deslumbrado por las luces de la inteligencia, atormentado por las pasiones y razonando sobre un estado diferente del suyo. Por

esto, debido a una muy sabia providencia, las facultades de que estaba dotado debían desarrollarse únicamente al ponerlas en ejercicio, a fin de que no le fuesen ni superfluas ni onerosas antes de tiempo. Tenía con el solo instinto, todo lo que le bastaba para vivir en el estado natural, como tiene con una razón cultivada lo suficiente para vivir en sociedad.

Es de suponerse que los hombres en ese estado, no teniendo entre ellos ninguna especie de relación moral ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, ni tener vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido material, se llame vicio en un individuo a las cualidades que puedan ser perjudiciales a su propia conservación y virtudes a las que puedan contribuir a ella, en cuyo caso el más virtuoso sería aquel que resistiese menos los simples impulsos de la naturaleza. Mas, sin alejarnos de su verdadero sentido, es conveniente suspender el juicio que podríamos hacer sobre tal situación y desconfiar de nuestros prejuicios hasta tanto que balanza en mano, háyase examinado si hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados, o si sus

virtudes son más ventajosas que funestos son sus vicios; si el progreso de sus conocimientos constituye una indemnización suficiente a los males que mutuamente se hacen a medida que se instruyen en el bien que deberían hacerse, o si no se encontrarían, en todo caso, en una situación más dichosa no teniendo ni mal que temer ni bien que esperar de nadie, que estando sometidos a una dependencia universal y obligados a recibirlo todo de los que no se comprometen a dar nada.

No concluyamos sobre todo con Hobbes, que dice, que por no tener ninguna idea de la bondad, es el hombre naturalmente malo; que es vicioso porque desconoce la virtud; que rehúsa siempre a sus semejantes los servicios que no se cree en el deber de prestarles, ni que en virtud del derecho que se atribuye con razón sobre las cosas de que tiene necesidad, imagínase locamente ser el único propietario de todo el universo. Hobbes ha visto perfectamente el defecto de todas las de finiciones modernas del derecho natural, pero las consecuencias que saca de la suya demuestran que no es ésta menos falsa. De acuerdo con los principios por él establecidos, este autor ha debido decir que, siendo el estado natural el en que el cuidado de nuestra conservación es menos perjudicial a la de otros, era por consiguiente el más propio para la paz y el más conveniente al género humano. Pero él dice precisamente lo contrario a causa de haber comprendido, intempestivamente, en el cuidado de la conservación del hombre salvaje, la necesidad de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes. El hombre malo, dice, es un niño robusto.

Falta saber si el salvaje lo es también. Y aun cuando así se admitiese, ¿qué conclusión se sacaría? Que si cuando es robusto es tan dependiente de los otros, como cuando es débil, no habría excesos a los cuales no se entregase; pegaría a su madre cuando tardara demasiado en darle de mamar; estrangularía a algunos de sus hermanos menores cuando lo incomodasen; mordería la pierna a otro al ser contrariado. Pero ser robusto y a la vez depender de otro, son dos

suposiciones contradictorias. El hombre es débil cuando depende de otro y se emancipa antes de convertirse en un ser fuerte.

Hobbes no ha visto que la misma causa que impide a los salvajes usar de su razón, como lo pretenden nuestros juriconsultos, les impide asimismo abusar de sus facultades, según lo pretende él mismo; de suerte que podría decirse que los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos, pues no es ni el desarrollo de sus facultades ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide hacer mal. *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignorantia quam in his cognitio virtutis.*

Hay, además, otro principio del cual Hobbes no se ha percatado, y que habiendo sido dado al hombre para dulcificar en determinadas circunstancias la ferocidad de su amor propio o el deseo de conservación antes del nacimiento de éste (o), modera o disminuye el ardor que siente por su bienestar a causa de la repugnancia innata que experimenta ante el sufrimiento de sus semejantes. No creo caer en ninguna contradicción al conceder al hombre la única virtud natural que ha estado obligado a reconocerle, hasta el más exagerado detractor de las virtudes humanas. Hablo de la piedad, disposición propia a seres tan débiles y sujetos a tantos males como lo somos nosotros, virtud tanto más universal y útil al hombre, cuanto que precede a toda reflexión, y tan natural, que aun las mismas bestias dan a veces muestras sensibles de ella. Haciendo caso omiso de la ternura de las madres por sus hijos y de los peligros que corren para librarlos del mal, obsérvase diariamente la repugnancia que sienten los caballos al pisar o atropellar un cuerpo vivo. Ningún animal pasa cerca de otro animal muerto, de su especie, sin experimentar cierta inquietud: hay algunos que hasta le dan una especie de sepultura, y los tristes mugidos del ganado al entrar a un matadero, anuncian la impresión que le causa el horrible espectáculo que presencia. Vese con placer al autor de la fábula de las Abejas, obligado a reconocer en el hombre un ser compasivo y sensible, salir, en el ejemplo que ofrece, de su estilo frío y sutil para pintarnos la patética imagen de un hombre encerrado que contempla a lo

lejos una bestia feroz arrancando un niño del seno de su madre, triturando con sus sanguinarios dientes sus débiles miembros y destrozando con las uñas sus entrañas palpitantes. ¡Qué horrorosa agitación no experimentará el testigo de este acontecimiento al cual, sin embargo, no lo une ningún interés personal! ¡Qué angustia no sufrirá al ver que no puede prestar ningún auxilio a la madre desmayada ni al hijoexpirante!

Tal es el puro movimiento de la naturaleza, anterior a toda reflexión, tal es la fuerza de la piedad natural, que las más depravadas costumbres son impotentes a destruir, pues que se ve a diario en nuestros espectáculos enternecerse y llorar ante las desgracias de un infortunado que, si se encontrase en lugar del tirano, agravaría aun los tormentos de su enemigo; semejante al sanguinario Scylla, tan sensible a los males que él no había causado, o a Alejandro de Piro, que no osaba asistir a la representación de ninguna tragedia, por temor de que le vieran gemir con Andrómaca y Príamo, mientras que oía sin emoción los gritos de tantos ciudadanos degollados todos los días por orden suya.

Maudeville ha comprendido bien que con toda su moral los hombres no habrían sido siempre más que monstruos, si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón; pero no ha visto que de esta sola cualidad derívanse todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres. En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La benevolencia y la amistad misma son, bien entendidas, producciones de una piedad constante, fijada sobre un objeto particular, porque desear que nadie sufra, ¿qué otra cosa es sino desear que sea dichoso? Aun cuando la conmiseración no fuese más que un sentimiento que nos coloca en lugar del que sufre, sentimiento oscuro, y vivo en el hombre salvaje, desarrollado pero débil en el hombre civilizado, ¿qué importaría esta idea ante la verdad de lo que digo, sin darle mayor fuerza? Efectivamente, la conmiseración será tanto más enérgica, cuanto más íntimamente el animal espectador se identifique con el animal que sufre. Ahora, es evidente que esta

identificación ha debido ser infinitamente más íntima en el estado natural que en el estado de raciocinio. La razón engendra el amor propio y la reflexión la fortifica; es ella la que reconcentra al hombre en sí mismo; es ella la que lo aleja de todo lo que le molesta y aflige. La filosofía lo aísla impulsándolo a decir en secreto, ante el aspecto de un hombre enfermo: "Perece, si quieres, que yo estoy en seguridad."

Unicamente los peligros de la sociedad entera turban el tranquilo sueño del filósofo y hácenle abandonar su lecho. Impunemente puede degollarse a un semejante bajo su ventana, le bastará con taparse los oídos y argumentarse un poco para impedir que la naturaleza se rebele y se identifique con el ser que asesinan. El hombre salvaje no posee este admirable talento, y falto de sabiduría y de razón, se le ve siempre entregarse atolondradamente al primer sentimiento de humanidad. En los tumultos, en las querellas en las calles, el populacho se aglomera, el hombre prudente se aleja. La canalla, las mujeres del pueblo, son las que separan a los combatientes e impiden que se maten las gentes honradas.

Es, pues, perfectamente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo el exceso de amor propio, contribuye a la conservación mutua de toda la especie. Es ella la que nos lleva sin reflexión a socorrer a los que vemos sufrir; ella la que, en el estado natural, sustituye las leyes, las costumbres y la virtud, con la ventaja de que nadie intenta desobedecer su dulce voz; es ella la que impedirá a todo salvaje robusto quitar al débil niño o al anciano enfermo, su subsistencia adquirida penosamente, si tiene la esperanza de encontrar la suya en otra parte; ella la que, en vez de esta sublime máxima de justicia razonada: Haz a otro lo mismo que quieras que te hagan a ti, inspira a todos los hombres esta otra de bondad natural, menos perfecta, pero más útil tal vez que la precedente:

Haz tú bien con el menor mal posible a los otros. Es, en una palabra, en este sentimiento natural, más que en argumentos sutiles, donde debe buscarse la causa de la repugnancia que todo hombre experimenta al hacer mal, aun independientemente de las máximas de la educación. Aun cuando sea posible a

Sócrates y a los espíritus de su temple adquirir la virtud por medio de la razón, ha mucho tiempo que el género humano hubiera dejado de existir si su conservación sólo hubiese dependido de los razonamientos de los que lo componen.

Con las pasiones tan poco activas y un freno tan saludable, los hombres, más bien feroces que malos, y más atentos a preservarse del mal que pudiese sobrevenirles que tentados de hacerlo a los demás, no estaban sujetos a desavenencias muy peligrosas. Como no tenían ninguna especie de comercio entre ellos y no conocían por consecuencia ni la vanidad ni la consideración, ni la estimación, ni el desprecio; como no tenían la menor noción de lo tuyo y de lo mío, ni verdadera idea de la justicia; como consideraban las violencias de que podían ser objeto como un mal fácil de reparar y no como una injuria que es preciso castigar, y como no pensaban siquiera en la venganza, a no ser tal vez maquinalmente y sobre la marcha, al igual del perro que muerde la piedra que le arrojan, sus disputas rara vez hubieran tenido resultados sangrientos si sólo hubiesen tenido como causa sensible la cuestión del alimento. Pero veo una más peligrosa de la cual faltame hablar.

Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre, hay una ardiente, impetuosa, que hace un sexo necesario al otro; pasión terrible que afronta todos los peligros, vence todos los obstáculos y que en sus furores, parece destinado a destruir al género humano en vez de conservarlo. ¿Qué serían los hombres víctimas de esta rabia desenfadada y brutal, sin pudor, sin moderación y disputándose diariamente sus amores a costa de su sangre?

Es preciso convenir ante todo en que, cuanto más violentas son las pasiones más necesarias son las leyes para contenerlas. Pero además de los desórdenes y crímenes que estas pasiones causan diariamente, demuestran suficientemente la insuficiencia de ellas al respeto, por lo cual sería conveniente examinar si tales desórdenes no han nacido con ellas, porque entonces, aun cuando fuesen eficaces para reprimirlos, lo menos que podría exigírseles sería que impidiesen un

mal que no existiría sin ellas. Principiemos por distinguir lo moral de lo físico en el sentimiento del amor.

Lo físico es ese deseo general que impulsa un sexo a unirse a otro. Lo moral determina este deseo, fijándolo en un objeto exclusivo, o al menos, haciendo sentir por tal objeto preferido un mayor grado de energía. Ahora, es fácil ver que lo moral en el amor es un sentimiento ficticio, nacido de la vida social y celebrado por las mujeres con mucha habilidad y esmero para establecer su imperio y dominar los hombres.

Estando este sentimiento fundado sobre ciertas nociones de mérito o de belleza que un salvaje no está en estado de concebir, y sobre ciertas comparaciones que no puede establecer, debe ser casi nulo para él, pues como su espíritu no ha podido formarse ideas abstractas de regularidad y de proporción, su corazón no es más susceptible a los sentimientos de admiración y de amor que, aun sin percibirse, nacen de la aplicación de estas ideas; déjase guiar únicamente por el temperamento que ha recibido de la naturaleza y no por el gusto que no ha podido adquirir y toda mujer satisface sus deseos.

Limitados al solo amor material, y bastante dichosos para ignorar esas preferencias que irritan el sentimiento aumentando las dificultades, los hombres deben sentir con menos frecuencia y menos vivacidad los ardores del temperamento, y por consecuencia, ser entre ellos las disputas más raras y menos crueles. La imaginación que tantos estragos hace entre nosotros, no afecta en nada a los corazones salvajes; cada cual espera apaciblemente el impulso de la naturaleza, se entrega a él sin escoger, con más placer que furor, y una vez la necesidad satisfecha, todo deseo se extingue.

Es, pues, un hecho indiscutible que el mismo amor como todas las otras pasiones, no ha adquirido en la sociedad ese ardor impetuoso que lo hace tan a menudo funesto a los hombres, siendo tanto más ridículo representar a los salvajes como si se estuviesen matando sin cesar para saciar su brutalidad, cuanto que esta

opinión es absolutamente contraria a la experiencia, pues los caribes, que es hasta ahora, de los pueblos existentes, el que menos se ha alejado del estado natural, son precisamente los más sosegados en sus amores y los menos sujetos a los celos, a pesar de que viven bajo un clima ardiente que parece prestar constantemente a sus pasiones una mayor actividad.

Respecto a las inducciones que podrían hacerse de los combates entre los machos de diversas especies animales, que ensangrentan en todo tiempo nuestros corrales o que hacen retumbar en la primavera nuestras selvas con sus gritos disputándose las hembras, preciso es comenzar por excluir todas las especies en las cuales la naturaleza ha manifiestamente establecido en la relativa potencia de los sexos, otras relaciones distintas a las nuestras. Así las riñas de los gallos no constituyen una inducción para la especie humana.

En las especies donde la proporción es mejor observada, tales combates no pueden tener por causa sino la escasez de las hembras en comparación al número de machos o los exclusivos intervalos durante los cuales la hembra rechaza constantemente la aproximación del macho lo cual equivale a lo mismo, pues si cada hembra no acepta el macho más que durante dos meses del año, es, desde este punto de vista, como si el número de hembras estuviese reducido a menos de cinco sextas partes. Ahora, ninguno de estos dos casos es aplicable a la especie humana, en donde el número de mujeres excede generalmente al de los hombres y en donde jamás se ha observado, ni aun entre los salvajes, que las mujeres tengan, como las hembras de otras especies, épocas de celo y periodos de exclusión.

Además, entre muchos de estos animales, entrando toda la especie a la vez en estado de efervescencia, viene un momento terrible de ardor común, de tumulto, de desorden y de combate, momento que no existe para la especie humana, en la cual el amor no es jamás periódico. No puede, por lo tanto, deducirse de los combates de ciertos animales por la posesión de las hembras, que la misma cosa

ocurriera al hombre en el estado natural, y aun cuando pudiese sacarse esta conclusión, como estas disensiones no destruyen las demás especies, debe creerse al menos que no serían tampoco más funestas a la nuestra, siendo hasta muy factible que causasen menos estragos en ella que los que ocasionan en la vida social, sobre todo en los países donde, respetándose en algo las costumbres, los celos de los amantes y la venganzade los maridos originan a diario duelos, asesinatos y aun cosas peores; en donde el deber de una eterna fidelidad, sólo sirve para cometer adulterios, y en donde las leyes mismas de la continencia y del honor aumentan necesariamente el libertinaje y multiplican los abortos.

Digamos, pues, para concluir que, errantes en las selvas, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerras y sin alianzas, sin ninguna necesidad de sus semejantes como sin ningún deseo de hacerles mal y aún hasta sin conocer tal vez a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias a su estado; no sentía más que sus verdaderas necesidades, no observaba más que lo que creía de interés ver y su inteligencia no hacía mayores progresos que su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, podía con tanta menos facilidad comunicarlo cuanto que desconocía hasta sus propios hijos. El arte perecía con el inventor. No había ni educación ni progreso; las generaciones se multiplicaban inútilmente partiendo todas del mismo punto, los siglos transcurrían en toda la rudeza de las primeras edades, la especie había ya envejecido y el hombre permanecía siendo un niño.

Si me he extendido tanto acerca de la supuesta condición primitiva, ha sido porque habiendo antiguos errores y prejuicios inventados que destruir, he creído deber profundizar hasta la raíz y demostrar, en el verdadero cuadro de la naturaleza, cuán distante está la desigualdad, aun la natural, de tener la realidad e influencia que pretenden nuestros escritores.

En efecto, fácil es ver que entre las diferencias que distinguen a los hombres, muchas que pasan por naturales son únicamente obra del hábito y de los diversos géneros de vida que adoptan en la sociedad. Así, un temperamento robusto o delicado, o bien la fuerza o la debilidad que de ellos emane, provienen a menudo, más de la manera ruda o afeminada como se ha sido educado, que de la constitución primitiva del cuerpo. Sucede lo mismo con las fuerzas del espíritu.

La educación no solamente establece la diferencia entre las inteligencias cultivadas y las que no lo están, sino que la aumenta entre las primeras en proporción de la cultura; pues si un gigante y un enano caminan en la misma dirección, cada paso que dé aquél será una nueva ventaja que adquirirá sobre éste. Ahora, si se compara la prodigiosa diversidad de educación y de géneros de vida que reinan en las diferentes clases de la sociedad con la simplicidad y uniformidad de la vida animal y salvaje, en la cual todos se nutren con los mismos alimentos, viven de la misma manera y ejecutan exactamente las mismas operaciones, se comprenderá cuán menor debe ser la diferencia de hombre a hombre en el estado natural en la especie humana a causa de la desigualdad de instituciones.

Pero aun cuando la naturaleza afectase en la distribución de sus dones tantas preferencias como se pretende, ¿qué ventajas sacarían de ellas los más favorecidos en perjuicio de los otros, en un estado de cosas que no admitiría casi ninguna clase de relación entre ellos? Donde no exista el amor, ¿de qué servirá la belleza? Y de ¿qué la inteligencia a gentes que no hablan, ni la astucia a los que no tienen negocios? Oigo repetir siempre que los más fuertes oprimirán a los más débiles; mas quisiera que se me explicara lo que quieren decir o lo que entienden por opresión. Unos dominarán con violencia, los otros gemirán sujetos a todos sus caprichos. He allí precisamente lo que yo observo entre nosotros, mas no comprendo cómo pueda decirse otro tanto del hombre salvaje, a quien sería penoso hacerle entender lo que es esclavitud y dominación.

Un hombre podrá perfectamente apoderarse de las frutas que otro haya cogido, de la caza y del antro que le servía de refugio, pero ¿cómo llegará jamás al extremo de hacerse obedecer? Y ¿cuáles podrían ser las cadenas de dependencia entre hombres que no poseen nada? Si se me arroja de un árbol, quedo en libertad de irme a otro; si se me atormenta en un sitio, ¿quién me impedirá de trasladarme a otro? ¿Encuétrase un hombre de una fuerza muy superior a la mía y bastante más depravado, más perezoso y más feroz para obligarme a proporcionarle su subsistencia mientras él permanece ocioso? Es preciso que se resuelva a no perderme de vista un solo instante, a tenerme amarrado cuidadosamente y muy bien mientras duerma, por temor de que me escape o que lo mate; es decir, estará obligado a exponerse a un trabajo mucho más grande que el que trata de evitarse y que el mismo que me impone. Después de todo eso, descuida un momento su vigilancia; un ruido imprevisto le hace volver la cabeza, yo doy veinte pasos en la selva, mis ligaduras están rotas y no vuelve a verme durante toda su vida.

Sin prolongar inútilmente estos detalles, cada cual puede ver que, no estando formados los lazos de la esclavitud más que por la dependencia mutua de los hombres y las necesidades recíprocas que los unen, es imposible avasallar a nadie sin haberlo antes colocado en situación de no poder prescindir de los demás; situación que, no existiendo en el estado natural, deja a todos libres del yugo y hace quimérica la ley del más fuerte.

Después de haber probado que la desigualdad es apenas sensible en el estado natural y que su influencia es casi nula, réstame demostrar su origen y sus progresos en los sucesivos desarrollos del espíritu humano. Demostrado que la perfectibilidad, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre salvaje recibiera no podían jamás desarrollarse por sí mismas, sino que han tenido necesidad para ello del concurso fortuito de varias causas extrañas, que podían no haber surgido jamás, y sin las cuales habría vivido eternamente en su condición primitiva, fáltame considerar y unir las diferentes circunstancias que han podido perfeccionar la razón humana deteriorando la especie, que han convertido el ser

en malo al hacerlo sociable, y desde tiempos tan remotos, trae al fin el hombre y el mundo a la condición actual en que los vemos.

Como los acontecimientos que tengo que describir, han podido sucederse de diversas maneras, confieso que no puedo decidirme a hacer su elección más que por simples conjeturas; pero además de que éstas son las más razonables y probables que pueden deducirse de la naturaleza de las cosas y los únicos medios de que podemos disponer para descubrir la verdad, las consecuencias que sacaré no serán por eso conjeturables, puesto que respecto a los principios que acabo de establecer, no podría formularse ningún otro sistema que no dé los mismos resultados y del cual no se pueda obtener iguales conclusiones.

Esto me eximirá de extender mis reflexiones acerca de la manera cómo el lapso de tiempo compensa lo poco de verosimilitud de los acontecimientos sobre el poder sorprendente de causas muy ligeras cuando éstas obran sin interrupción; de la imposibilidad en que estamos, de una parte, de destruir ciertas hipótesis, si de la otra nos encontramos sin los medios de darles el grado de estabilidad de los hechos; de que dos acontecimientos, aceptados como reales, ligados por una serie de hechos intermediarios, desconocidos o considerados como tales, es a la historia, cuando existe, a quien corresponde establecerlos, y en defecto de ésta, a la filosofía determinar las causas semejantes que pueden ligarlos; en fin, de que en materia de acontecimientos, la similitud los reduce a un número mucho más pequeño de clases diferentes de lo que puede imaginarse. Bástame ofrecer tales propósitos a la consideración de mis jueces, y haber obrado de suerte que el vulgo no tenga necesidad de examinarlos.

El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: "Guardaos de

escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!" Pero hay grandes motivos para suponer que las cosas habían ya llegado al punto de no poder continuar existiendo como hasta entonces, pues dependiendo la idea de propiedad de muchas otras ideas anteriores que únicamente han podido nacer sucesivamente, no ha podido engendrarse repentinamente en el espíritu humano.

Han sido precisos largos progresos, conocer la industria, adquirir conocimientos, transmitirlos y aumentarlos de generación en generación, antes de llegar a este último término del estado natural. Tomemos, pues, de nuevo las cosas desde su más remoto origen y tratemos de reunir, para abarcarlos desde un solo punto de vista, la lenta sucesión de hechos y conocimientos en su orden más natural.

El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado el de su conservación. Los productos de la tierra le proveían de todos los recursos necesarios, y su instinto lo llevó a servirse de ellos. El hambre, y otros apetitos, hicieronle experimentar alternativamente diversas maneras de vivir, entre las cuales hubo una que lo condujo a perpetuar su especie; mas esta ciega inclinación, desprovista de todo sentimiento digno, no constituía en él más que un acto puramente animal, pues satisfecha la necesidad, los dos sexos no se reconocían y el hijo mismo no era nada a la madre tan pronto como podía pasarse sin ella.

Tal fue la condición del hombre primitivo; la vida de un animal, limitada en un principio a las puras sensaciones y, aprovechándose apenas de los dones que le ofrecía la naturaleza sin pensar siquiera en arrancarle otros. Pero pronto se presentaron dificultades que fue preciso aprender a vencerlas: la altura de los árboles que le impedía alcanzar sus frutos, la concurrencia de los animales que buscaba para alimentarse, la ferocidad de los que atentaban contra su propia vida, todo le obligó a dedicarse a los ejercicios del cuerpo, siéndole preciso hacerse ágil, ligero en la carrera y vigoroso en el combate. Las armas naturales, que son

contráronse al alcance de su mano y en breve aprendió a vencer los obstáculos de la naturaleza a combatir en caso de necesidad con los demás animales, a disputar su subsistencia a sus mismos semejantes o a resarcirse de lo que le era preciso ceder al más fuerte.

A medida que el género humano se extendió, los trabajos y dificultades se multiplicaron con los hombres. La variedad de terrenos, de climas, de estaciones, obligóles a establecer diferencias en su manera de vivir. Los años estériles, los inviernos largos y rudos, los veranos ardientes que todo lo consumen, exigieron de ellos una nueva industria. En las orillas del mar y de los ríos inventaron el sedal y el anzuelo y se hicieron pescadores e ictiófagos. En las selvas construyéronse arcos y flechas y se convirtieron en cazadores y guerreros. En los países fríos cubriéronse con las pieles de los animales que habían matado. El trueno, un volcán o cualquiera otra feliz casualidad les hizo conocer el fuego, nuevo recurso contra el rigor del invierno; aprendieron a conservar este elemento, después a reproducirlo y por último, a preparar con él las carnes que antes devoraban crudas.

Esta reiterada aplicación de elementos extraños y distintos los unos a los otros, debió engendrar naturalmente en el espíritu del hombre la percepción de ciertas relaciones. Las que expresamos hoy por medio de las palabras, grande, pequeño, fuerte, débil, veloz, lento, miedoso, atrevido y otras semejantes, comparadas en caso de necesidad y casi sin darnos cuenta de ello, produjeron al fin en él cierta especie de reflexión o más bien una prudencia maquinal que le indicaba las precauciones más necesarias que debía tomar para su seguridad.

Los nuevos conocimientos que adquirió en este desenvolvimiento, aumentaron, haciéndosela conocer su superioridad sobre los otros animales. Adiestróse en armarles trampas o lazos y a burlarse de ellos de mil maneras, aunque muchos le sobrepujasen en fuerza o en agilidad convirtiéndose con el tiempo en dueño de los que podían servirle y en azote de los que podían hacerle daño. Fue así como, al contemplarse superior a los demás seres, tuvo el primer movimiento de orgullo, y

considerándose el primero por su especie, se preparó con anticipación a adquirir el mismo rango individualmente.

Aunque sus semejantes no fuesen para él lo que son para nosotros, y aun cuando apenas si tenía más comercio con ellos que con los otros animales, no fueron por eso olvidados en sus observaciones. Las conformidades que con el transcurso del tiempo pudo descubrir entre ellos y entre sus hembras, le hicieron juzgar de las que no había percibido, y viendo que se conducían todos como él lo habría hecho en análogas circunstancias, dedujo que su manera de pensar y de sentir era enteramente igual a la suya; importante verdad que, bien establecida en su espíritu, le hizo seguir, por un presentimiento tan seguro y más rápido que la dialéctica, las mejores reglas de conducta que, en provecho y seguridad propias, conveníale observar para con ellos.

Sabiendo por experiencia que el deseo del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, encontróse en estado de distinguir las raras ocasiones en que por interés común debía contar con el apoyo de sus semejantes, y las más raras aún en que la concurrencia debía hacerle desconfiar de ellos. En el primer caso, uníase con ellos formando una especie de rebaño o de asociación libre que no obligaba a nadie a ningún compromiso y que no duraba más que el tiempo que la necesidad pasajera había impuesto. En el segundo, cada cual trataba de adquirir sus ventajas, ya por la fuerza, si se creía con el poder suficiente, ya por la destreza y sutilidad si se sentía débil.

He allí cómo los hombres pudieron insensiblemente adquirir alguna imperfecta idea de las obligaciones mutuas y de la ventaja de cumplirlas, aunque solamente hasta donde podía exigirlo el interés sensible, y del momento, pues la previsión no existía para ellos; y lejos de preocuparse por un remoto porvenir, no soñaban siquiera en el mañana. Si se trataba de coger un ciervo, cada cual consideraba que debía guardar fielmente su puesto, pero si una liebre acertaba a pasar al alcance de algunos de ellos, no cabía la menor duda que la perseguía sin ningún

escrúpulo, y que apresada, se cuidaba muy poco de que sus compañeros perdiesen la suya.

Fácil es comprender que un comercio semejante no exigía un lenguaje mucho más perfeccionado que el de las cornejas o el de los monos que se agrupan más o menos lo mismo. Gritos inarticulados, muchos gestos, y algunos ruidos imitativos debieron constituir por largo tiempo la lengua universal, la que adicionada en cada comarca con algunos sonidos articulados y convencionales, de los cuales, como ya he expresado, no es muy fácil explicar la institución, ha dado origen a las lenguas particulares, ludas, imperfectas y semejantes casi a las que poseen todavía hoy algunas naciones salvajes.

Recorro con la velocidad de una flecha la multitud de siglos transcurridos, impulsado por el tiempo que se desliza, por la abundancia de cosas que tengo que decir y por el progreso casi insensible del hombre en sus orígenes, pues mientras con más lentitud sucedense los acontecimientos, con mayor prontitud se describen.

Estos primeros progresos pusieron al fin al hombre en capacidad de realizar otros más rápidos, pues a medida que la inteligencia se cultiva y desarrolla, la industria se perfecciona. Pronto, cesando de dormir bajo el primer árbol que encontraba o de retirarse a las cavernas, descubrió cierta especie de hachas de piedra duras y cortantes que le sirvieron para cortar la madera, cavar la tierra y hacer chozas de paja que en seguida cubría con arcilla. Constituyó ésa la época de una primera evolución que dio por resultado el establecimiento y la distinción de las familias y que introdujo una como especie de propiedad que dio origen al instante a querellas y luchas entre ellos.

Sin embargo, como los más fuertes han debido ser, según todas las apariencias, los primeros en construirse viviendas por sentirse capaces de defenderlas, es de creerse que los más débiles consideraron que el camino más corto y el más

seguro era el de imitarlos antes que intentar desalojarlos. Y en cuanto a los que poseían ya cabañas, ninguno debió tratar de apropiarse la de su vecino, no tanto porque no le pertenecía, cuanto porque le era inútil y porque no podía apoderarse de ella sin exponerse a una ardiente lucha con la familia que la ocupaba.

Las primeras manifestaciones del corazón fueron hijas de la nueva situación que reunía en morada común marido y mujeres, padres e hijos. El hábito de vivir juntos engendró los más dulces sentimientos que hayan sido jamás conocidos entre los hombres: el amor conyugal y el amor paternal. Cada familia quedó convertida en una pequeña sociedad, tanto mejor establecida, cuanto que el afecto recíproco y la libertad eran los únicos lazos de unión. Fue entonces cuando se fijó o se consolidó por primera vez la diferencia en la manera de vivir de los dos sexos, que hasta aquel momento no había existido. Las mujeres se hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos, mientras que el hombre se dedicaba a buscar la subsistencia común.

Los dos sexos comenzaron así mediante una vida algo más dulce, a perder un poco de su ferocidad y de su vigor. Mas si cada uno, separadamente, hízose menos apto o más débil para combatir las bestias feroces, en cambio le fue más fácil juntarse para resistirlas en común.

En este nuevo estado, con una vida inocente y solitaria, con necesidades muy limitadas y contando con los instrumentos que habían inventado para proveer a ellas, los hombres, disponiendo de gran tiempo desocupado, lo emplearon en procurarse muchas suertes de comodidades desconocidas a sus antecesores, siendo éste el primer yugo que se impusieron sin darse cuenta de ello, y el principio u origen de los males que prepararon a sus descendientes, porque además de que continuaron debilitándose el cuerpo y el espíritu, habiendo sus comodidades perdido casi por la costumbre el goce o atractivo que antes tenían, y habiendo a la vez degenerado en verdaderas necesidades, su privación hízose

mucho más cruel que dulce y agradable había sido su adquisición; constituyendo, en consecuencia, una desdicha perderlas sin ser felices poseyéndolas.

Puede entreverse algo mejor cómo en tales condiciones el uso de la palabra se estableció o se perfeccionó insensiblemente en el seno de cada familia, y aun conjeturarse cómo diversas causas particulares pudieron extenderla y acelerar su progreso haciéndola más necesaria.

Grandes inundaciones o temblores de tierra debieron rodear de agua o de precipicios, comarcas habitadas, y otras revoluciones del globo descender y convertir en islas porciones del continente. Concíbese que entre hombres así unidos y obligados a vivir juntos, debió formarse un idioma común primero que entre aquellos que andaban errantes por las selvas de la tierra firme. Así, pues, es muy posible que después de sus primeros ensayos de navegación, hayan sido los insulares, los que introdujeran entre nosotros el uso de la palabra, siendo al menos muy verosímil que tanto la sociedad como las lenguas hayan nacido y perfeccionándose en las islas, antes de ser conocidas en el continente.

Todo comienza a cambiar de aspecto. Los hombres que hasta entonces andaban errantes en los bosques, habiendo fijado una residencia, se acercan unos a otros lentamente, se reúnen en grupos diversos y forman al fin en cada comarca una nación particular ligada por los lazos de las costumbres y el carácter, no por reglamentos ni leyes, sino por el mismo género de vida y de alimentación y por la influencia común del clima.

Una vecindad permanente no puede dejar de engendrar con el tiempo alguna relación entre diversas familias. Jóvenes de ambos sexos habitan cabañas vecinas; el contacto pasajero impuesto por la naturaleza, los lleva bien pronto a otro no menos dulce y más duradero originado por la mutua frecuentación. Acostúmbranse a observar diferentes objetos y a hacer comparaciones, adquiriendo insensiblemente ideas respecto al mérito y a la belleza que producen

el sentimiento de la preferencia. A fuerza de verse, llegan a no poder prescindir de hacerlo.

Un sentimiento tierno y dulce insinúase en el alma, el cual, a la menor oposición conviértese en furor impetuoso. Con el amor despiértanse los celos, la discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana. A medida que las ideas y los sentimientos se suceden, que el espíritu y el corazón se ejercitan, el género humano continúa haciéndose más dócil, las relaciones se extienden y los lazos se estrechan cada vez más.

Establécese la costumbre de reunirse delante de las cabañas o alrededor de un gran árbol y el canto y el baile, verdaderos hijos del amor y de la ociosidad, conviértense en la diversión, o mejor dicho, en la ocupación de hombres y mujeres reunidos. Cada cual comienza a mirar a los demás y a querer a su vez ser mirado, consagrándose así un estímulo y una recompensa a la estimación pública. El que cantaba o el que bailaba mejor, el más bello, el más fuerte, el más sagaz o el más elocuente fue el más considerado, siendo éste el primer paso dado hacia la desigualdad y hacia el vicio al mismo tiempo, pues de esas preferencias nacieron la vanidad y el desprecio por una parte y la vergüenza y la envidia por otra, y la fermentación causada por estas nuevas levaduras, produjo, al fin, compuestos funestos a la felicidad y a la inocencia.

Tan pronto como los hombres comenzaron a apreciarse mutuamente, tomando forma en su espíritu la idea de la consideración, cada uno pretendió tener derecho a ella, sin que fuese posible faltar a nadie impunemente. De allí surgieron los primeros deberes impuestos por la civilización, aun entre los mismos salvajes y de allí toda falta voluntaria convirtiéndose en ultraje, pues con el mal que resultaba de la injuria, el ofendido veía el desprecio a su persona, a menudo más insoportable

que el mismo mal. Fue así como, castigando cada uno el desprecio de que había sido objeto, de manera proporcional al caso, según su entender, las venganzas hicieronse terribles y los hombres sanguinarios y crueles.

He aquí precisamente el grado a que se habían elevado la mayor parte de los pueblos salvajes que nos son conocidos, y que por no haber distinguido suficientemente las ideas ni tenido en consideración cuán distante estaban ya del estado natural, muchos se han apresurado a deducir que el hombre es naturalmente cruel y que hay necesidad de la fuerza para civilizarlo, cuando nada puede igualársele en dulzura en su estado primitivo; entretanto que, colocado por la naturaleza a distancia igual de la estupidez de los brutos y de los conocimientos del hombre civilizado, y limitado igualmente por el instinto y la razón a guardarse del mal que le amenaza, es impedido por la piedad natural para hacerlo a nadie, sin causa justificada, aun después de haberlo recibido; pues de acuerdo con el axioma del sabio Locke, no puede existir injuria donde no hay propiedad.

Mas es preciso considerar que la sociedad organizada y establecidas ya las relaciones entre los hombres, éstas exigían cualidades diferentes de las que tenían en su primitivo estado; que comenzando la idea de la moralidad a introducirse en las acciones humanas, sin leyes, y siendo cada cual juez y vengador de las ofensas recibidas, la bondad propia al simple estado natural no era la que convenía a la sociedad ya naciente; que era preciso que el castigo fuera más severo a medida que las ocasiones de ofender hacíanse más frecuentes y que el terror a la venganza sustituyese el freno de las leyes. Así, aun cuando los hombres fuesen menos pacientes y sufridos y aun cuando la piedad natural hubiese ya experimentado alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, conservando un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más dichosa y más duradera.

Cuanto más se reflexiona, más se ve que este período fue el menos sujeto a las transformaciones y el mejor al hombre (p), del cual debió salir por un funesto azar que, por utilidad común, no ha debido jamás llegar. El ejemplo de los salvajes que se han encontrado casi todos en este estado, parece confirmar que el género humano fue creado para permanecer siempre en el mismo, que representa la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos dados hacia la perfección del individuo, pero en efecto y en realidad hacia la decrepitud de la especie.

Mientras que los hombres se contentaron con sus rústicas cabañas, mientras que se limitaron a coser sus vestidos de pieles con espinas o aristas, a adornarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo de diversos colores, a perfeccionar o a embellecer sus arcos y flechas, a construir con piedras cortantes algunas canoas de pescadores o toscos instrumentos de música; en una palabra, mientras se dedicaron a obras que uno solo podía hacer y a las artes que no exigían el concurso de muchas manos, vivieron libres, sanos, buenos y dichosos, hasta donde podían serlo dada su naturaleza, y continuaron gozando de las dulzuras de un comercio independiente; pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se dio cuenta que era útil a uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho, el trabajo se hizo necesario y las extensas selvas transformáronse en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las cuales vióse pronto la esclavitud y la miseria germinar y crecer al mismo tiempo que germinaban y crecían las mieses.

La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes cuya invención produjo esta gran revolución. Para el poeta, fueron el oro y la plata, pero para el filósofo, fueron el hierro y el trigo los que civilizaron a los hombres y perdieron el género humano. Tan desconocidas eran ambas artes a los salvajes de América, que a causa de ello continúan siéndolo todavía; los otros pueblos parece también que han permanecido en estado de barbarie, mientras han practicado una de éstas sin

otra. Y una tal vez de las mejores razones por la cual la Europa ha sido, si no más antes, al menos más constantemente culta que las otras partes del mundo, depende del hecho de ser a la vez la más abundante en hierro y la más fértil en trigo.

Es difícil conjeturar cómo los hombres han llegado a conocer y a saber emplear el hierro, pues no es creíble que hayan tenido la idea de sacarlo de la mina y de separarlo convenientemente para ponerlo en fusión antes de saber lo que podía resultar de tal operación. Por otra parte, este descubrimiento puede tanto menos atribuirse a un incendio casual, cuanto que las minas no se forman sino en lugares áridos y desprovistos de árboles y plantas; de suerte que podría decirse que la naturaleza tomó sus precauciones para ocultarnos este fatal secreto.

Sólo, pues, la circunstancia extraordinaria de algún volcán arrojando materias metálicas en fusión, ha podido sugerir a los observadores la idea de imitar a la naturaleza; y aun así, es preciso suponerles mucho valor y gran previsión, para emprender un trabajo tan penoso y para considerar o pensar en las ventajas que de él podían obtener, lo cual es propio de hombres más ejercitados de lo que ellos debían estar.

En cuanto a la agricultura, sus principios fueron conocidos mucho tiempo antes de que fuesen puestos en práctica, pues no es posible que los hombres, sin cesar ocupados en procurarse su subsistencia de los árboles y de las plantas, no hubieran pronto tenido la idea de los medios que la naturaleza emplea para la generación de los vegetales; mas probablemente su industria no se dedicó sino muy tarde a este ramo, ya porque los árboles, que con la caza y la pesca, proveían a su sustento, no tenían necesidad de sus cuidados, ya por falta de conocer el uso del trigo, ya por carecer de instrumentos para cultivarlo, ya por falta de previsión de las necesidades del mañana, o ya, en fin, por no disponer de los medios para evitar que los otros se apropiasen del fruto de su trabajo. Ya más industriosos, puede suponerse que con piedras y palos puntiagudos comenzaron

por cultivar algunas legumbres o raíces alrededor de sus cabañas, mucho tiempo antes de saber preparar el trigo y de tener los instrumentos necesarios para el cultivo grande; sin contar con que para entregarse a esta ocupación y a la de sembrar las tierras, hubieron de resolverse a perder por el momento algo para ganar mucho después, precaución muy difícil de ser adoptada por el hombre salvaje que, como ya he dicho, tiene bastante trabajo con pensar por la mañana en las necesidades de la noche.

La invención de las demás artes fue, pues, necesaria para impulsar al género humano a dedicarse al de la agricultura. Desde que fue preciso el concurso de hombres para fundir y forjar el hierro, hubo necesidad de otros para que proporcionasen el sustento a los primeros. Mientras más se multiplicó el número de obreros, menos brazos hubo empleados para subvenir a la subsistencia común, sin que por ello fuese menos el de los consumidores, y como los unos necesitaban géneros en cambio de su hierro, los otros descubrieron al fin el secreto de emplear éste en la multiplicación de aquéllos.

De allí nacieron, de un lado, el cultivo y la agricultura, y del otro, el arte de trabajar los metales y de multiplicar sus usos. Del cultivo de las tierras provino necesariamente su repartición, y de la propiedad, una vez reconocida, el establecimiento de las primeras reglas de justicia, pues para dar a cada uno lo suyo era preciso que cada cual tuviese algo. Además, comenzando los hombres a dirigir sus miradas hacia el porvenir, y viéndose todos con algunos bienes que perder, no hubo ninguno que dejase de temer a la represalia por los males que pudiera causar a otro.

Este origen es tanto más natural, cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad recién instituida de otra suerte que por medio de la obra de mano, pues no se ve qué otra cosa puede el hombre poner de sí, para apropiarse de lo que no ha hecho, si no es su trabajo. Sólo el trabajo es el que, dando al cultivador el derecho sobre los productos de la tierra que ha labrado, le concede también, por

consecuencia, el derecho de propiedad de la misma, por lo menos hasta la época de la cosecha, y así sucesivamente de año en año, lo cual constituyendo una posesión continua, termina por transformarse fácilmente en propiedad. Cuando los antiguos, dice Grotius, han dado a Cérés el epíteto de legisladora y a una fiesta celebrada en su honor, el nombre de Tesmoforia, han hecho comprender que la repartición de tierras produjo una nueva especie de derecho, es decir, el derecho de propiedad, diferente del que resulta de la ley natural.

Las cosas hubieran podido continuar en tal estado e iguales, si el talento hubiese sido el mismo en todos los hombres y si, por ejemplo, el empleo del hierro y el consumo de las mercancías se hubieran siempre mantenido en exacto equilibrio; pero esta proporción que nada sostenía, fue muy pronto disuelta; el más fuerte hacía mayor cantidad de trabajo, el más hábil sacaba mejor partido del suyo o el más ingenioso encontraba los medios de abreviarlo; el agricultor tenía más necesidad de hierro o el forjador de trigo, y, sin embargo, de trabajarlo mismo, el uno ganaba mucho, mientras que el otro tenía apenas para vivir. Así la desigualdad natural fue extendiéndose insensiblemente con la combinación efectuada, y la diferencia entre los hombres, desarrollada por las circunstancias, se hizo más sensible, más permanente en sus efectos, empezando a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares.

Habiendo llegado las cosas a este punto, fácil es imaginar lo restante. No me detendré a describir la invención sucesiva de las demás artes, el progreso de las lenguas, el ensayo y el empleo de los talentos, la desigualdad de las fortunas, el uso o el abuso de las riquezas, ni todos los detalles que siguen a éstos y que cada cual puede fácilmente suplir. Me limitaré tan sólo a dar una rápida ojeada al género humano, colocado en este nuevo orden de cosas.

He aquí, pues, todas nuestras facultades desarrolladas, la memoria y la imaginación en juego, el amor propio interesado, la razón en actividad y el espíritu llegado casi al término de la perfección de que es susceptible. He aquí todas las

cualidades naturales puestas en acción, el rango y la suerte de cada hombre establecidos, no solamente de acuerdo con la cantidad de bienes y el poder de servir o perjudicar, sino de conformidad, con el espíritu, la belleza, la fuerza o la destreza, el mérito o el talento; y siendo estas cualidades las únicas que podían atraer la consideración, fue preciso en breve tenerlas o afectar tenerlas.

Hízose necesario, en beneficio propio, mostrarse distinto de lo que en realidad se era. Ser y parecer fueron dos cosas completamente diferentes, naciendo de esta distinción el fausto imponente, la engañosa astucia y todos los vicios que constituyen su cortejo. Por otra parte, de libre e independiente que era antes el hombre, quedó, debido a una multitud de nuevas necesidades, sujeto, por decirlo así, a toda la naturaleza y más aún a sus semejantes, de quienes se hizo esclavo en un sentido, aun convirtiéndose en amo; pues si rico, tenía necesidad de sus servicios; si pobre, de sus auxilios, sin que en un estado medio pudiese tampoco prescindir de ellos. Fue preciso, pues, que buscara sin cesar los medios de interesarlos en su favor haciéndoles ver, real o aparentemente, el provecho que podrían obtener trabajando para él, lo cual dio por resultado que se volviese trapacero artificioso con unos e imperioso y duro con otros, poniéndolo en el caso de abusar de todos los que tenía necesidad cuando no podía hacerse temer y cuando no e redundaba en interés propio servirles con utilidad.

En fin, la ambición devoradora, el deseo ardiente de aumentar su relativa fortuna, no tanto por verdadera necesidad cuanto por colocarse encima de los otros, inspira a todos una perversa inclinación a perjudicarse mutuamente, una secreta envidia tanto más dañina, cuanto que para herir con mayor seguridad, disfrázase a menudo con la máscara de la benevolencia. En una palabra; competencia y rivalidad de un lado, oposición de intereses del otro, y siempre el oculto deseo de aprovecharse a costa de los demás; he allí los primeros efectos de la propiedad y el cortejo de los males inseparables de la desigualdad naciente.

Antes de que hubiesen sido inventados los signos representativos de la riqueza, ésta no podía consistir sino en tierras y en animales, únicos bienes reales que los hombres podían poseer. Pero cuando los patrimonios hubieron aumentado en número y extensión hasta el punto de cubrir toda la tierra, los unos no pudieron acrecentarlos sino a expensas de los otros, y los supernumerarios, que la debilidad o la indolencia habían impedido adquirir a su vez, convertidos en pobres sin haber perdido nada, pues aun cambiando todo en torno suyo sólo ellos no habían cambiado, viéronse obligados a recibir o a arrebatarse su subsistencia de manos de los ricos, naciendo de aquí, según los distintos caracteres de unos y otros, la dominación y la servidumbre o la violencia y la rapiña. Los ricos, de su parte, apenas conocieron el placer de la dominación, desdeñaron los demás, y, sirviéndose de sus antiguos esclavos para someter otros nuevos, no pensaron más que en subyugar y envilecer a sus vecinos, a semejanza de esos lobos hambrientos que, habiendo probado una vez carne humana, rehúsan toda otra clase de comida, no queriendo más que devorar a los hombres.

Así resultó que, los más poderosos o los más miserables, hicieron de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho en beneficio de los demás, equivalente, según ellos, al derecho de propiedad, y que rota la igualdad, se siguió el más espantoso desorden, pues las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres y las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando el sentimiento de piedad natural y la voz débil aún de la justicia, convirtieron a los hombres en avaros, ambiciosos y malvados. Surgía entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante un conflicto perpetuo que sólo terminaba por medio de combates y matanzas (q). La sociedad naciente dio lugar al más horrible estado de guerra, y el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos, ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones hechas, y trabajando solamente en vergüenza suya, causa del abuso de las facultades que le honran, se colocó al borde de su propia ruina.

No es posible que los hombres dejaran al fin de reflexionar acerca de una situación tan miserable y sobre las calamidades que les abrumaban. Los ricos sobre todo debieron pronto darse cuenta de cuán desventajosa les era una guerra perpetua cuyos gastos eran ellos solos los que los hacían y en la cual el peligro de la vida era común y el de los bienes, particular. Además, cualquiera que fuese el carácter que dieran a sus usurpaciones, comprendían suficientemente que estaban basadas sobre un derecho precario y abusivo, y que no habiendo sido adquiridas más que por la fuerza, la fuerza misma podía quitárselas sin que tuviesen razón para quejarse.

Los mismos que se habían enriquecido sólo por medio de la industria, no podían casi fundar sus derechos de propiedad sobre títulos mejores. Podían decir en todos los tonos: yo he construido este muro; he ganado este terreno con mi trabajo; pero ¿quien os ha dado la alineación, podían responderle, y en virtud de qué derecho pretendéis cobraros a expensas nuestras un trabajo que no os hemos impuesto?

¿Ignoráis por ventura que una multitud de vuestros hermanos perecen o sufren faltos de lo que a vosotros sobra, y que os era preciso un consentimiento expreso y unánime del género humano ara que pudieseis apropiaros, de la subsistencia común, todo lo que no teníais necesidad para la vuestra? Careciendo de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse, aniquilando fácilmente un particular, pero aniquilado él mismo por las tropas de bandidos, solo contra todos, y no pudiendo, a causa de las rivalidades mutuas que existían, unirse con sus iguales para contrarrestar los enemigos asociados por la esperanza del pillaje; el rico, constreñido por la necesidad, concibió al fin el proyecto más arduo que haya jamás realizado el espíritu humano: el de emplear en su favor las mismas fuerzas de los que lo atacaban, de hacer de sus adversarios sus defensores, de inspirarles otras máximas y de darles otras instituciones que le fuesen tan favorables a él como contrario le era el derecho natural.

Con estas miras, después de haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que les obligaba a armarse y a luchar los unos contra los otros, que convertía sus posesiones en cargas onerosas como sus necesidades, y en la que nadie encontraba seguridad ya estuviese en la pobreza o ya disfrutase de riquezas, inventó razones especiosas para llevarlos a aceptar el fin que se proponía. "Unámonos, les dijo, para garantizar contra la opresión a los débiles, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los cuales todos estemos obligados a conformarnos, sin excepción de persona, y que reparen de alguna manera los caprichos de la fortuna, sometiendo igualmente el poderoso y el débil a mutuos deberes.

En una palabra, en vez de emplear nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámonoslas en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en una eterna concordia."

No fue preciso tanto como lo dicho en este discurso para convencer y arrastrar a hombres rudos, fáciles de seducir y que además tenían demasiados asuntos que esclarecer entre ellos para poder prescindir de árbitros y de señores. Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad, porque aun teniendo bastante razón para sentir las ventajas de un régimen político, no poseían la experiencia suficiente para prever sus peligros.

Los más capaces para presentir los abusos, eran precisamente los que contaban aprovecharse. Los mismos sabios comprendieron que se hacía indispensable sacrificar una parte de su libertad para la conservación de la otra, como un herido se hace amputar el brazo para salvar el resto del cuerpo. Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que proporcionaron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico (r); destruyeron la libertad natural indefinidamente, establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable, y, en provecho de algunos

ambiciosos, sometieron en lo futuro a todo el género humano al trabajo, a la esclavitud y a la miseria.

Compréndese fácilmente que el establecimiento de una sola sociedad hizo indispensable el de todas las demás, y que para hacer frente a fuerzas unidas, fue preciso unirse a su vez. Multiplicándose o extendiéndose rápidamente estas sociedades, pronto cubrieron toda la superficie de la tierra, sin que fuese posible encontrar un solo rincón del universo en donde pudiera el hombre libertarse del yugo y sustraer su cabeza a la cuchilla, a menudo mal manejada que cada uno veía perpetuamente suspendida sobre sí.

Habiéndose convertido así el derecho civil en la regla común de los ciudadanos, la ley natural no tuvo efecto más que entre las diversas sociedades bajo el nombre de derecho de gentes, atemperado por ciertas convenciones tácitas para hacer posible el comercio y suplir la conmiseración natural que, perdiendo de sociedad a sociedad casi toda la fuerza que tenía de hombre a hombre, no reside más que en determinadas almas grandes y cosmopolitas que franquean las barreras imaginarias que separan los pueblos, y que, a semejanza del Ser Supremo que las ha creado, abrazan a todo el género humano en su infinita benevolencia. Permaneciendo de esta suerte los cuerpos políticos en el estado natural, pronto se resintieron de los mismos inconvenientes que habían obligado a los individuos a apartarse de él, resultando tal estado más funesto todavía entre estos grandes cuerpos que lo que lo había sido antes entre los ciudadanos que los componían.

De allí surgieron las guerras civiles, las batallas, las matanzas, las represalias que hacen estremecer la naturaleza y hieren la razón, y todos esos horribles prejuicios que colocan en el rango de virtudes el derramamiento de sangre humana. Las gentes más honradas contaron entre sus deberes el de degollar a sus semejantes; vióse en fin a los hombres matarse por millares sin saber por qué, cometiéndose más asesinatos en un solo día de combate y más horrores en la toma de una

ciudad, que no se habían cometido en el estado natural durante siglos enteros, en toda la faz de la tierra. Tales fueron los primeros efectos de la división del género humano en diferentes clases. Volvamos a sus instituciones.

Sé que muchos han dado otros orígenes a las sociedades políticas, así como a las conquistas del poderoso o la unión de los débiles; pero la selección entre estas causas es indiferente a lo que yo me propongo establecer. Sin embargo, la que acabo de exponer me parece la más natural, por las razones siguientes:

1) Que, en el primer caso, no siendo la conquista un derecho, no ha podido fundarse sobre él ninguno otro, permaneciendo siempre el conquistador y los pueblos conquistados en estado de guerra, a menos que la nación en libertad escogiese voluntariamente por jefe su vencedor. Hasta aquí, algunas capitulaciones que hayan hecho, como sólo han sido efectuadas por la violencia, y por consiguiente resultan nulas por el hecho mismo, no puede existir, en esta hipótesis, ni verdadera sociedad, ni cuerpo político, ni otra ley que la del más fuerte.

2) Que la palabra fuerte y débil son equívocos en el segundo caso, pues en el intervalo que media entre el establecimiento el derecho de propiedad o del primer ocupante y el de los gobiernos políticos, el sentido de estos términos queda mejor expresado con los de pobre y rico, puesto que en efecto, un hombre no tenía antes que las leyes hubieran sido establecidas, otro medio de sujetar a sus iguales que el de atacar sus bienes o cederle parte de los suyos.

3) Que los pobres, no teniendo otra cosa que perder más que su libertad, habrían cometido una gran locura privándose voluntariamente del único bien que les quedaba para no ganar nada en cambio; que por el contrario, siendo los ricos, por decirlo así, sensibles en todos sus bienes, era mucho más fácil hacerles mal; que tenían, por consiguiente, necesidad de tomar mayores precauciones para garantizarlos, y que, en fin, es más razonable creer que una cosa ha sido inventada por los que utilizaran de ella, que por quienes recibieran perjuicio.

El nuevo gobierno no tuvo en lo absoluto una forma constante y regular. La falta de filosofía y de experiencia no dejaba percibir más que los inconvenientes del

momento, sin pensarse en poner remedio a los otros sino a medida que se presentaban. A pesar de todos los trabajos de los más sabios legisladores, el estado político permaneció siempre imperfecto, porque había sido casi obra del azar y porque mal comenzado, el tiempo no pudo jamás, no obstante haber descubierto sus defectos y aun sugerido los remedios, reparar los vicios de su constitución. Modificábase sin cesar, en vez de comenzar, como debió hacerse, por purificar el aire y descartar o separar los viejos materiales, a semejanza de los efectuados por Licurgo en Esparta, para construir en seguida un buen edificio. La sociedad sólo consistió al principio en algunas convenciones generales que todos los individuos se comprometieron a observar y de las cuales la comunidad se hacía garante para con cada uno particularmente.

Fue preciso que la experiencia demostrase cuán débil era una constitución semejante y cuán fácil era a los infractores evitar la convicción o el castigo de sus faltas, de las cuales sólo el público debía ser testigo y juez a la vez; que la ley fuese eludida de mil distintas maneras; que los inconvenientes y los desórdenes se multiplicasen continuamente, para que se pensase al fin en confiar a algunos ciudadanos el peligroso depósito de la autoridad pública y se confiriese a los magistrados el cuidado de hacer cumplir las deliberaciones del pueblo; pues decir que los jefes fueron elegidos antes de que la confederación estuviese constituida y que los ministros existían antes que las leyes, es suposición que no merece ser combatida seriamente.

No sería más razonable tampoco creer que los pueblos se arrojaron desde el primer momento en los brazos de un amo absoluto sin condiciones y por siempre, y que el primer medio de proveer a la seguridad común, imaginado por hombres audaces e indomables, haya sido el de precipitarse en la esclavitud. En efecto, ¿por qué se dieron jefes si no fue para que los defendieran contra la opresión, y protegieran sus bienes, sus libertades y sus vidas, que son, por decirlo así, los elementos constitutivos de su ser? Esto supuesto, en las relaciones de hombre a hombre, como lo peor que podía ocurrirle a uno era de encontrarse a discreción de

otro, ¿no habría sido contrario al buen sentido comenzar por despojarse entre las manos de un jefe de las únicas cosas para cuya conservación tenían necesidad de sus auxilios? ¿Qué habría podido éste ofrecerles como equivalente por la concesión de tan bello derecho? Y si hubiese osado exigirla con el pretexto de defenderlos, no habría recibido inmediatamente la respuesta del apólogo: "¿Qué más nos hará el enemigo?"

Es pues incontestable, y ello constituye la máxima fundamental de todo el derecho político, que los pueblos se han elegido jefes para que defiendan su libertad y no para que los esclavicen. Si tenemos un príncipe, decía Plinio a Trajano, es para que nos preserve de tener un amo. Los políticos sostienen respecto al amor a la libertad los mismos sofismas que los filósofos respecto al estado natural: por las cosas que han visto juzgan muy diferentemente de las que no han observado atribuyendo a los hombres una inclinación natural a la esclavitud por la paciencia con que la soportan los que tienen ante sus ojos, sin pensar que ocurre con la libertad lo que con la inocencia y la virtud, cuyo valor no se aprecia mientras se disfruta de ellas y cuyo gusto deja de sentirse tan pronto como se las ha perdido.

"Yo conozco las delicias de tu país, decía Brasidas a un sátrapa que comparaba la vida de Esparta a la de Persépolis; pero tú no puedes conocer los placeres del mío." Como el indomable corcel que eriza la crin, se encoleriza, patea la tierra y se resiste y agita impetuosamente a la sola aproximación del bocado, mientras el caballo adiestrado sufre pacientemente el látigo y la espuela, así el hombre bárbaro no doblega jamás la cerviz al yugo que el civilizado soporta sin murmurar, prefiriendo la más borrascosa libertad a una tranquila sujeción. No es, pues, por el envilecimiento de los sojuzgados, como es preciso juzgar de las disposiciones naturales del hombre en pro o en contra de la esclavitud, sino por los prodigios alcanzados por todos los pueblos libres para garantizarse contra la opresión.

Sé que los primeros no hacen más que alabar sin cesar la paz y el reposo de que disfrutaban con sus cadenas y que *miserrimam servitutum pacem appellant*; pero

cuando veo los otros sacrificar placeres, reposo, poderío y hasta la misma vida por a conservación del único bien tan desdeñado de aquellos que lo han perdido; cuando veo a los animales que han nacido libres y que aborreciendo la cautividad, se destrozán la cabeza contra las barras de sus prisiones; cuando veo las multitudes de salvajes, completamente desnudos, despreciar las voluptuosidades europeas, y desafiar el hambre, el fuego, el hierro y la muerte para conservar su independencia, comprendo y siento que no es a esclavos a quienes corresponde razonar respecto de la libertad.

Respecto a la autoridad paternal de la cual muchos han hecho derivar el gobierno absoluto y toda la sociedad, sin recurrir a las pruebas contrarias de Locke y de Sidney, basta notar que nada en el mundo dista tanto del espíritu feroz del despotismo como la dulzura de esta autoridad, que es siempre más ventajosa al que obedece que útil al que manda; que por ley natural, el padre no es dueño del hijo más tiempo que aquel que éste tiene necesidad de sus auxilios; que pasado ese término, son iguales, y que entonces el hijo, perfectamente independiente del padre, sólo le debe respeto y no obediencia, pues la gratitud es un deber que es preciso cumplir, pero no un derecho que se puede exigir. En vez de decir que la sociedad civil se deriva del poder paternal, debería afirmarse por el contrario que es de ella donde este poder deriva su principal fuerza. Un individuo no fue reconocido como padre de muchos hijos sino cuando éstos permanecieron reunidos a su alrededor. Los bienes del padre, de los cuales él es el verdadero dueño, son los lazos que retienen a los hijos bajo su dependencia, pudiendo legarlos a sus descendientes en proporción al mérito que cada cual posea y de acuerdo con la deferencia continua observada para con él. Lejos por el contrario, de esperar los esclavos ninguna acción semejante de su déspota, a quien pertenecen como cosa propia, tanto ellos como todo lo que poseen, o como así lo pretende él al menos, se ven reducidos y obligados a recibir como un favor lo que les deja de sus propios bienes, haciendo un acto de justicia cuando los despoja y concediéndoles una gracia cuando les permite vivir.

Continuando así el examen de los hechos de acuerdo con el derecho, no se encontraría ni más solidez ni más verdad que en el establecimiento voluntario de la tiranía, siendo difícil demostrar la validez de un contrato que sólo obligaría una de las partes y que redundaría únicamente en perjuicio del que se compromete. Este odioso sistema está muy distante de ser, aun en nuestros días, el seguido por los sabios y buenos monarcas, y sobre todo por los de Francia, como puede verse por diversos pasajes de sus edictos y en particular por el siguiente de un escrito célebre, publicado en 1667, en nombre y por orden de Luis XIV: "Que no se diga que el soberano no esté sujeto a las leyes de su Estado, pues lo contrario equivaldría a desconocer el principio del derecho de gentes, que la lisonja ha algunas veces atacado, pero que los buenos príncipes han defendido siempre como una divinidad tutelar de sus Estados. ¡Cuánto más legítimo es decir, con el sabio Platón, que la perfecta felicidad de un reino consiste en que el príncipe sea obedecido de sus súbditos, que éste se someta a la ley y que la ley sea recta y encaminada siempre a hacer el bien público!"⁷

No me detendré a investigar si, siendo la libertad la más noble de las facultades del hombre, no es degradar su naturaleza, colocarse al nivel de las bestias esclavas del instinto, ofender al autor de su propio ser, renunciando sin reserva al más precioso de todos sus dones, someterse a cometer todos los crímenes prohibidos para complacer a un amo feroz o insensato, y si este sublime obrero debe irritarse al ver destruida y deshonorada su más bella obra. Pasaré por alto, si se quiere, la opinión autorizada de Barbeyrac, quien declara terminantemente, según Locke, que nadie puede vender su libertad hasta el punto de someterse a una autoridad arbitraria que le trate a su capricho, pues, añade, esto equivaldría a vender su propia vida, de la cual no es dueño. Preguntaré solamente con qué derecho los que no han temido envilecerse hasta tal punto, han podido condenar a su posteridad a la misma ignominia y renunciar en su nombre a los bienes que ésta no recibe de su liberalidad, y sin los cuales la vida misma es onerosa a todos cuantos son dignos de ella.

Puffendorff dice que, de la misma manera que se transfieren los bienes a otro por medio de convenciones y contratos, puede uno despojarse de su libertad en favor de otro. Éste paréceme un malísimo razonamiento; primeramente, porque los bienes que yo enajene, conviértense en una cosa completamente extraña a mi persona, y de los cuales me es indiferente el abuso que se haga; pero me importa que no se abuse de mi libertad, no pudiendo, sin hacerme culpable del mal que se me obligará a hacer, exponerme a convertirme en instrumento del crimen.

En segundo lugar, no siendo el derecho de propiedad más que de convención y de institución humanas, todo hombre puede a su antojo disponer de lo que posee; pero no así de los dones esenciales de la naturaleza, tales como la vida y la libertad, de los cuales es permitido a todos gozar, pero por lo menos dudoso que haya derecho a despojarse. Quitándose la vida, se degrada el ser; perdiendo la libertad, consúmese totalmente como ningún bien temporal puede indemnizar la privación ni de la una ni de la otra, renunciar a ellas sería ofender a la vez la naturaleza y la razón, a cualquier precio que ello se efectúe.

Mas aun cuando pudiese enajenarse la libertad de igual manera que los bienes, la diferencia sería muy grande con respecto a los hijos, que no disfrutan de los bienes del padre sino mediante la transmisión de su derecho, en tanto que siendo la libertad un don recibido de la naturaleza en calidad de hombres, sus padres no tienen ninguna facultad para despojarlos de ella. De suerte que, como para establecer la esclavitud fue preciso violentar la naturaleza, ha habido necesidad de cambiarla para perpetuar ese derecho; y los jurisconsultos que con tanta gravedad han sostenido que el hijo de una esclava nacía esclavo, han afirmado, en otros términos, que un hombre no nacía hombre.

Me parece evidente, pues, que no solamente los gobiernos no han comenzado por un poder arbitrario, que no es otra cosa que la corrupción en grado extremo, y que los arrastra al fin a ejercer únicamente la ley del más fuerte, sino que siendo este

poder por su naturaleza ilegítimo, no ha podido servir de fundamento a las leyes de la sociedad, ni, por consecuencia, a la desigualdad de institución.

Sin entrar por hoy en las investigaciones, por hacer todavía, acerca de la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, limítome aquí, siguiendo la opinión común, a considerar el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes de su elección; contrato por el cual las dos partes se obligan al cumplimiento de las leyes en él estipuladas y que constituyen los lazos de unión. Habiendo el pueblo, respecto a las relaciones sociales, reducido todas sus voluntades a una sola, todos los artículos sobre los cuales esta voluntad se explica, conviértense en otras tantas leyes fundamentales que obligan a todos los miembros del Estado sin excepción, regularizando una de ellas la elección y el poder de los magistrados encargados de velar por el cumplimiento de las otras.

Este poder se extiende a todo cuanto pueda sostener la constitución, sin atentar a su cambio o modificación. Añádense honores que hacen respetables tanto las leyes como los ministros, y a éstos personalmente, se les otorgan prerrogativas que los indemnicen de los penosos trabajos que ocasiona una buena administración. El magistrado, por su parte, se obliga a no hacer uso del poder que se le ha confiado más que de acuerdo con la intención de los comitentes, a mantener a cada uno en el apacible goce de lo que le pertenece y a preferir en toda circunstancia a utilidad pública a su interés particular.

Antes que la experiencia hubiese demostrado, o que el conocimiento del corazón humano hubiese hecho prever los abusos inevitables de tal constitución, ha debido parecer tanto mejor, cuanto que los que estaban encargados de velar por su conservación eran los más interesados, pues no estando la magistratura y sus derechos establecidos más que sobre las leyes fundamentales, tan pronto como fuesen éstas destruidas, cesarían los magistrados de ser legítimos y el pueblo dejaría de obedecerles; y como no habría sido el magistrado, sino la ley, la que

habría constituido la esencia del Estado, cada uno recobraría de derecho su libertad natural.

Por poco que se reflexione atentamente, esto se confirmaría por nuevas y diversas razones; y por la naturaleza misma del contrato se vería que éste no podía ser irrevocable, pues no existiendo poder superior que garantizase la fidelidad de los contratantes, ni que los obligase a cumplir sus recíprocos compromisos, las partes permanecerían siendo los solos jueces de su propia causa, y cada una tendría siempre el derecho de renunciar al contrato tan pronto como considerase que la otra infringía las condiciones estipuladas, o bien que las mismas cesasen de convenirle.

Sobre este principio es sobre el cual parece que debió fundarse el derecho de abdicación. Luego, no teniendo en consideración, como lo hacemos, más que la institución humana, si el magistrado, que tiene en sus manos todo el poder y que se apropia todas las ventajas del contrato, tenía, sin embargo, el derecho de renunciar a la autoridad, con mayor razón debería el pueblo, que paga todas las faltas cometidas por los jefes, tener el derecho de renunciar a la dependencia.

Mas las execrables disensiones y los infinitos desórdenes que forzosamente acarrearía este peligroso poder, demuestran más que cualquiera otra cosa, cuánto los gobiernos humanos tenían necesidad de una base más sólida que la sola razón, y cuán necesario era para la tranquilidad pública que la voluntad divina interviniese dando a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que quitase a los individuos el funesto derecho de disponer de ella.

Aun cuando la religión no hubiese hecho otro bien que éste a los hombres, bastaría para que todos debiesen quererla y adoptarla, aun con sus abusos, pues con todo ella economiza más sangre de la que el fanatismo hace verter. Pero sigamos el hilo de nuestra hipótesis. Las diversas formas de gobierno tienen su origen en las diferencias más o menos grandes que existían entre los individuos

en el momento de su institución. Si un hombre era eminente en poder, en virtud, en riqueza o en crédito, era elegido único magistrado y el Estado convertíase en una monarquía.

Si había varios, más o menos iguales entre sí, elevábanlos sobre todos los demás, elegían los conjuntamente y constituían una aristocracia. Aquéllos cuya fortuna o cuyos talentos eran menos desproporcionados, y que menos se habían alejado de su estado natural, guardaron en común la administración suprema y formaron una democracia. El tiempo se encargó de demostrar cuál de estas formas era la más ventajosa para los hombres.

Los unos permanecieron sometidos únicamente a las leyes, los otros obedecieron pronto a los jefes. Los ciudadanos quisieron conservar su libertad; los súbditos no pensaron más que en quitársela a sus vecinos, no pudiendo sufrir que otros disfrutasen de un bien del cual ellos no gozaban ya. En una palabra; de un lado las riquezas y las conquistas, del otro la felicidad y la virtud.

En estos diversos gobiernos, todas las magistraturas fueron en un principio electivas; y cuando no era la riqueza la que las determinaba, acordábase la preferencia al mérito que da un ascendiente natural, y a la edad que da la experiencia en los negocios y la calma en las deliberaciones. Los ancianos de los hebreos, los gerontes de Esparta, el senado de Roma y la etimología misma de nuestra palabra señor, demuestran cuán respetada era la vejez en otros tiempos. Cuanto más las elecciones recaían en hombres de avanzada edad, más frecuente hacíanse, y más dificultades dejábanse sentir. Introdujéronse las intrigas, formáronse facciones, agriáronse las relaciones entre los partidos, las guerras civiles se encendieron y se sacrificó, en fin, la sangre de los ciudadanos en aras del pretendido bienestar del Estado, exponiéndose a caer de nuevo en la anarquía de los tiempos anteriores.

La ambición de los principales se aprovechó de estas circunstancias para perpetuar en sus familias sus cargos; el pueblo, ya acostumbrado a la dependencia, al reposo y a las comodidades de la vida, y sin medios ya de romper sus cadenas, consintió en dejarse aumentar su esclavitud para afirmar su tranquilidad, y así los jefes, convertidos en hereditarios, acostumbráronse a considerar su magistratura como un bien de familia, a conceptuarse a sí mismos como propietarios del Estado, del cual no eran más que los servidores; a llamar a sus conciudadanos sus esclavos; a contarlos como reses, en el número de cosas que les pertenecía y a llamarse ellos iguales a los dioses y reyes de los reyes.

Si seguimos el progreso de las desigualdades en estas distintas revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer paso; la institución de la magistratura el segundo y el tercero y último el cambio del poder legítimo en poder arbitrario: de suerte que la condición de rico y de pobre fue autorizada por la primera época; la de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera la de amo y esclavo, último grado de la desigualdad y fin hacia el cual tienden todas las demás, hasta que nuevas revoluciones disuelvan de hecho el gobierno o le acerquen a la legítima institución.

Para comprender la necesidad de este progreso, es menos preciso considerar las causas que dieron por resultado el establecimiento del sistema político, que la forma que tomó en su ejecución y los inconvenientes que con él surgieron, pues los vicios que hacen necesarias las instituciones sociales son los mismos que hacen inevitable el abuso de ellas, y como, a excepción de Esparta, en donde la ley velaba principalmente por la educación de los niños y en donde Licurgo estableció costumbres que hacían casi superfluas las leyes, siendo éstas, en general, menos fuertes que las pasiones, y sirviendo sólo de freno a los hombres sin cambiarlos ni modificarlos, fácil sería probar que todo gobierno que, sin corromperse ni alterarse, marchara siempre estrictamente de acuerdo con el fin para que fue instituido, habría sido fundado sin necesidad, y que un país en donde

nadie eludiese el cumplimiento de las leyes ni abusase de la magistratura; no habría menester ni magistrados ni leyes.

Las distinciones políticas acarrearán necesariamente consigo las distinciones civiles. La desigualdad, aumentando sin cesar entre el pueblo y sus directores, hace sentir pronto sus efectos entre los particulares, modificándose de mil maneras según las pasiones, el talento y las circunstancias. El magistrado no podría usurpar un poder ilegítimo sin hacerse antes de cómplices a quienes está obligado a ceder una parte.

Además, los ciudadanos no se dejan oprimir sino cuando, llevados de una ciega ambición y con intenciones más bajas que elevadas, háceles más cara y preferible la dominación que la independencia, y consienten en arrostrar cadenas para a su turno imponerlas. Es sumamente difícil reducir a la obediencia a quien no aspira a mandar, y el político más hábil no lograría avasallar a hombres que sólo ambicionasen ser libres. Pero el sentimiento de la desigualdad halla siempre con facilidad cabida en las almas ambiciosas y cobardes dispuestas en todo tiempo a correr los riesgos de la fortuna y a dominar o a ser dominadas casi indiferentemente, según que ésta les resulte favorable o adversa. Fue así como debió llegar un tiempo en que, fascinado el pueblo hasta tal punto, sus conductores sólo tenían necesidad de decir al más inferior de los hombres: "sé grande tú y toda tu generación", para que se distinguiese y elevase a sus propios ojos y a los ojos de todo el mundo, continuando el encumbramiento entre sus descendientes a medida que se alejaban de él, pues cuanto más remota e incierta era la causa, tanto mayor era el efecto; mientras más grande era el número de holgazanes en una familia, más ilustre hacíaese.

Si fuese éste el lugar para entrar en detalles, explicaríase fácilmente cómo, aun sin la participación del gobierno, la desigualdad de crédito y de autoridad resulta inevitable entre los particulares (s) tan pronto como, reunidos en una misma sociedad, se ven obligados a establecer comparaciones entre ellos y a tener en

cuenta las diferencias que observan en las relaciones continuas que tienen entre unos y otros. Estas diferencias son de muchas especies, pero en general, siendo la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal, las distinciones principales por las cuales se regula o compara en la sociedad, probaría que el acuerdo o el conflicto de estas diversas fuerzas es la indicación más segura de si un Estado está bien o mal constituido; haría ver que entre estas cuatro clases de desigualdad, siendo las cualidades personales el origen de todas las demás, la riqueza es la última a la cual se reducen al fin, porque siendo la más inmediatamente útil al bienestar y la más fácil de transmitir, sirve cómodamente para comprar todo lo restante, observación que puede servir para juzgar con bastante exactitud cuánto se ha separado cada pueblo de su institución primitiva y el camino que ha recorrido hacia el término extremo de la corrupción. Haría notar cómo este deseo universal de reputación, de honores y de preferencias que nos devora a todos, ejercita y compara los talentos y las fuerzas; cómo excita y multiplica las pasiones, y cómo haciendo a todos los hombres concurrentes, rivales, o mejor dicho, enemigos, causa reveses a diario, éxitos y catástrofes de toda especie, al impulsar a la misma lid a tantos pretendientes.

Demostraría que a ese deseo ardiente de oír hablar de nosotros, a ese furor de distinguirnos, es a lo que debemos lo que hay de mejor y de peor entre los hombres; nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestra ciencia y nuestros errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos, es decir, una multitud de cosas malas y un reducido número de buenas.

Probaría, en fin, que si se ve un puñado de poderosos y de ricos en la cumbre de las grandezas y de la fortuna, mientras la multitud se arrastra en la oscuridad y en la miseria, es porque los primeros sólo estiman las cosas de que disfrutan, mientras que los otros se hallan privados de ellas, y que, sin cambiar de estado, cesarían de ser dichosos si el pueblo cesase de ser miserable.

Pero estos detalles constituirían por sí solos materia rara para una extensa obra en la cual se pesarían las ventajas y los inconvenientes de todo gobierno en relación

con los derechos naturales, y en donde se revelarían todas las diferentes fases bajo las cuales se ha mostrado la desigualdad hasta nuestros días y bajo las cuales pueda mostrarse en los siglos venideros, según la naturaleza de estos gobiernos y las revoluciones que el tiempo determinará ineludiblemente. Veríase a la multitud oprimida por dentro por efecto de las mismas precauciones tomadas en defensa de lo que la amenazaba de fuera; veríase a la opresión acrecentarse continuamente sin que los oprimidos pudiesen jamás saber cuál sería su término ni qué medio legítimo quedábales para detenerla; veríanse los derechos de los ciudadanos y las libertades nacionales extinguirse poco a poco y considerarse como rumores sediciosos las reclamaciones de los débiles; la política restringiendo a una porción de mercenarios del pueblo el honor de defender la causa común, surgiendo de allí la necesidad de los impuestos; veríase al agricultor abatido abandonar su campo, aun durante la paz, y dejar el arado para ceñirse la espada; el nacimiento de las funestas y extravagantes reglas del pundonor; a los defensores de la patria convertirse, tarde o temprano, en sus enemigos, teniendo sin cesar el puñal levantado sobre sus conciudadanos, y venir un tiempo en que se les oiría decir al opresor de su mismo país.

De la extrema desigualdad de las condiciones y de las fortunas, de la diversidad de las pasiones y de los talentos, de las artes inútiles, de las artes perniciosas, de las ciencias frívolas, formaríanse multitud de prejuicios igualmente contrarios a la razón, a la felicidad y a la virtud. Se vería a los jefes fomentando todo lo que puede tender a debilitar la unión entre los hombres; sembrando el germen de división real en todo lo que puede dar a la sociedad un aire de concordia aparente; en todo lo que puede inspirar a las diferentes clases la desconfianza y el odio mutuos, por medio de la oposición de sus derechos y de sus intereses, y fortificando, por consecuencia, el poder que abarca a todos.

Del seno de estos desórdenes y de estas revoluciones, el despotismo, elevando por grados su horrible cabeza y devorando todo cuanto hubiera percibido de bueno y de sano en todas las partes del Estado, llegaría por fin a hollar con sus

plantas las leyes y el pueblo, y establecerse sobre las ruinas de la república. Los tiempos que precederían a este último cambio, serían de confusión y de calamidades, pero al fin, devorado todo por el monstruo, los pueblos no tendrían ya ni jefes ni leyes, sino solamente tiranos. Desde ese instante cesarían también las costumbres y la virtud, pues en todas partes en donde reina el despotismo no hay ni probidad ni deber que consultar ante su voz, ya que la más ciega obediencia es la única virtud que queda a los esclavos.

Es éste el último término de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo tocando el de donde partimos. Aquí todos los individuos conviértense en iguales, porque no son nada, pues no teniendo los esclavos otra ley que la voluntad del amo, ni éste otra regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de justicia desvanécense incesantemente. Aquí todo lleva a la imposición de una sola ley: la del más fuerte, y por consiguiente a un nuevo estado natural diferente del primitivo, puesto que mientras el uno representa la naturaleza en toda su pureza, el otro es el fruto de un exceso de corrupción. Hay, además, tan poca diferencia entre estos dos estados y tan disuelto se halla el gobierno por el despotismo, que el déspota es amo solamente mientras es el más fuerte, pues tan pronto como pueden expulsarlo, no tiene derecho a reclamar contra la violencia. El motín que acaba por estrangular o destronar un sultán es un acto tan jurídico como aquellos por los cuales él disponía la víspera de las vidas y de los bienes de sus vasallos. La fuerza únicamente lo sostenía; la fuerza lo derriba. Todas las cosas suceden así según el orden natural, y cualquiera que sea el resultado de estas cortas y frecuentes revoluciones, nadie puede quejarse de la injusticia de los otros, sino solamente e su propia imprudencia o de su desgracia.

Descubriendo y siguiendo de esta suerte los olvidados y perdidos derroteros que del estado natural, han debido conducir al hombre al estado civilizado; restableciendo con las condiciones intermediarias que acabo de exponer, las que la premura del tiempo me ha hecho suprimir, o que la imaginación no me ha sugerido, todo lector atento no podrá menos que sorprenderse al considerar el

inmenso espacio que separa estos dos estados. En esta lenta sucesión de las cosas, se verá la solución de una infinidad de problemas de moral y de política que los filósofos no pueden resolver. Se comprenderá que el género humano de una edad no es el mismo que el de otra, a la vez que la razón por la cual Diógenes no encontraba un hombre, pues buscaba entre sus contemporáneos el hombre de una época que ya no existía. Catón, se dirá, pereció con Roma y la libertad, porque vivió en un siglo que no era el suyo; y el más grande de los hombres no hizo más que asombrar el mundo que hubiera gobernado quinientos años antes.

En una palabra, se explicará por qué el alma y las pasiones humanas, modificándose insensiblemente, cambian por decirlo así de naturaleza; por qué nuestras necesidades y nuestros placeres cambian de objetivo a la larga; por qué eliminándose gradualmente el hombre original, la sociedad no ofrece a los ojos del sabio más que un conjunto de hombres artificiales y de pasiones ficticias que constituyen la obra de todas estas nuevas relaciones y que no tienen ningún verdadero fundamento en la naturaleza. Lo que la reflexión nos enseña, la observación nos la confirma perfectamente: el hombre salvaje y el hombre civilizado difieren tanto en sus sentimientos y en sus inclinaciones, que lo que hace la felicidad suprema en uno reduciría al otro a la desesperación. El primero no aspira más que por el reposo y la libertad; desea sólo vivir y permanecer ocioso, sin que la misma ataraxia del estoico pueda igualarse a su profunda indiferencia por todo.

Por el contrario, el ciudadano, siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin cesar en busca de ocupaciones más laboriosas siempre; trabaja hasta la muerte, corre, si se quiere, tras ella para colocarse en estado de vivir, o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad; obsequia a los grandes que odia y a los ricos que desprecia, sin excusar ningún medio para alcanzar el honor de servirles; jáctase orgullosamente de su bajeza y de la protección que recibe, y ufano de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla. ¡Qué espectáculo para un caribe el de los penosos trabajos y envidias de un ministro

europeo! ¡Cuántas muertes crueles no preferiría este indolente salvaje al horror de una vida semejante, que a menudo no es dulcificada ni siquiera por el placer de hacer el bien! Pero, para poder comprender o apreciar el fin de tantos cuidados e inquietudes, sería preciso que las palabras poder y reputación tuviesen algún sentido en su espíritu; que supiese que hay una clase de hombres que tienen en mucho las miradas del resto del universo, que se consideran más dichosos y están más contentos de sí mismos con la aprobación de los demás que con la suya propia.

Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas estas diferencias: el salvaje vive en él mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los otros, de cuyo juicio, por decirlo así, extrae el sentimiento de su propia existencia. No es mi objeto demostrar cómo de tal disposición nace tanta diferencia por el bien como para el mal, con tan bellos discursos de moral; cómo, reduciéndose todo a las apariencias, conviértese todo en ficticio y ridículo, honor, amistad, virtud y a menudo hasta los mismos vicios, de los cuales se encuentra al fin el secreto de gloriarse; cómo, en una palabra, preguntando siempre a los demás lo que somos, y no atreviéndonos jamás a interrogarnos a nosotros mismos, en medio de tanto filósofo, de tanta humanidad, de tanta cortesanía y de tantas máximas sublimes, no tenemos sino un exterior engañoso y frívolo, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha. Bástame haber probado que éste no es el estado original del hombre, y que sólo el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ésta engendra son las causas que cambian y alteran así todas nuestras inclinaciones naturales.

He procurado exponer el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de las sociedades políticas, hasta donde es posible deducir tales cosas de la naturaleza humana, e independientemente de los dogmas sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. De lo expuesto se deduce que, siendo la desigualdad casi nula en el estado natural, su fuerza y su crecimiento provienen del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del

espíritu humano, convirtiéndose al fin en estable y legítima por medio del establecimiento de la propiedad y de las leyes. Infiérese, además, que la desigualdad moral, autorizada por el solo derecho positivo, es contraria al derecho natural, toda vez que no concurre en la misma proporción con la desigualdad física; distinción que determina suficientemente lo que debe pensarse a este respecto, de la clase de desigualdad que reina entre todos los pueblos civilizados, ya que es manifiestamente contraria a la ley natural, cualquiera que sea la manera como se la define, el que un niño mande a un anciano, que un imbécil conduzca a un sabio y que un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carezca de lo necesario.

Thomas Hobbes (Semblanza)

Thomas Hobbes era hijo de clérigo. Los pueblos anglosajones han tenido en este sentido una evidente ventaja sobre los pueblos latinos, en los cuales la cultura renacentista no ha podido transmitirse, desde el plano teológico, en un medio familiar a la vez mundanal y ascético. La cultura latina moderna es en gran parte obra de sacerdotes; la cultura alemana y anglosajona, obra de hijos de sacerdotes. Los hijos de los clérigos pertenecían por derecho propio al Establishment inglés en el siglo XVII, y Hobbes estuvo cinco años en Oxford estudiando literatura clásica y aprendiendo los modales y costumbres de las clases superiores. En 1608, es decir, a los veinte años, fue preceptor, y más tarde secretario del hijo del primer conde de Devonshire. Conoció en este empleo a los nobles e intelectuales de más importancia en Inglaterra y Europa, y durante los años más receptivos oyó y leyó sobre las materias más dispares. El germen de sus doctrinas está en la experiencia de estos primeros años. Experiencia que sobrellevó como un pesado fardo toda su vida y que se puede reducir a esto: el hombre es un animal esencialmente egoísta, y la fórmula primera y fundamental del egoísmo es la supervivencia. La naturaleza en su plenitud y complejidad tiende a sobrevivir. En el animal hombre, la tendencia a sobrevivir se llama egoísmo.

La estancia de Hobbes en Europa está vinculada al miedo político, en particular; al miedo al poder, en general. La conexión que se puede descubrir entre su actitud vital y su pensamiento político descansa sobre todo en el miedo. Aunque es posible abstraer la noción de miedo, como Hobbes con tanta frecuencia hace, cada período cultural parece definido por una clase de miedo; miedo bíblico, miedo religioso, miedo moral, miedo político. En el siglo XVII predominó en Inglaterra, y en general en Europa, el miedo político. El Estado se había convertido en un instrumento de poder absoluto que absorbía los demás temores. Los castigos procedían del Estado, que asumía las funciones del poder máximo e incontrolado. De hecho el Estado, es decir, el complejo de poder organizado como

gobierno, dirimía cualquier litigio. A ojos de los súbditos inspiraba miedo; el miedo político, que es en intensidad el más embargante y limitador de los miedos posibles. Para quien vive el miedo político nada conserva su sitio ni cualidad. El mundo se transforma en ojos y cadenas; unos vigilan, otras atan. Es, al mismo tiempo, miedo mental, en cuanto nace de la previsión del futuro; miedo psíquico, en cuanto tememos incurrir aquí y ahora en la ira de quien posee el poder, y miedo moral, en cuanto hace que nos temamos a nosotros mismos, pues nuestra propia valoración está disminuida y manchada por la conciencia de que tenemos miedo. Ante el miedo político, miedo al poder instituido como Estado, el miedo religioso es un miedo menor en cuanto atañe menos a nuestra convivencia. Temer el castigo del cielo puede ser, en muchos casos, incluso consolador.

Para el hombre común el miedo político se pierde en el quehacer cotidiano y no tiene la vivencia aislada de él salvo en contadas ocasiones, pero el hombre culto superior teme de continuo al Estado cuando el Estado es una amenaza permanente en función de un poder que está a su vez condicionado por el miedo. El problema fundamental para Hobbes, que vivió bajo el signo del miedo político, fue, por consiguiente, el de encontrar una fórmula que pusiese al poder del Estado, concretamente al Soberano, más allá de cualquier posible temor, pues un poder que no teme no engendra miedo, sino sumisión y respeto. Por otra parte, no incurre en la arbitrariedad, pues el odio, el mal, etc., son consecuencia del miedo al daño que podemos sufrir de otro.

Una teoría que justificase un poder absoluto, que por ser absoluto en el orden político salvase del miedo, es una de las preocupaciones constantes de Hobbes. El miedo hobbesiano es muy concreto, es el miedo a la revolución, a «... return to the confusion of a desunite multitude»; pero la solución al problema debía encontrarla, pues así lo exigían las condiciones ideológicas de su tiempo, en un sistema completo del cual la política y la teoría del poder fuesen una parte.

El raciocinio de Hobbes es sumamente claro en sus líneas esenciales, aunque algo hay que advertir, después lo advertiremos, sobre la claridad hobbesiana. La ley natural básica es la ley de la supervivencia: todo lo que tiene vida tiende a

supervivir, es decir, a permanecer viviendo. El miedo a que se interrumpa la supervivencia es consecuencia de la condición humana, que hace que cada hombre tienda a supervivir a costa de los demás. Si, partiendo de estos supuestos, los hombres actúan sin condicionar sus impulsos naturales, se destruirán los unos a los otros y el miedo aumentará constantemente, pues el más fuerte abusará del débil, pero temerá siempre a otro más fuerte que él. La violencia es progresiva e imparable en la medida en que el miedo lo es también. Hay, pues, algo parecido a un círculo vicioso del que sólo se puede salir constituyendo un poder político absoluto que vaya contra la naturaleza para garantizar la supervivencia destruyendo el miedo. En su esencia, pues, el poder político es un artificio que contradice la naturaleza, aunque es imprescindible para que la especie viva en el orden y elimine la constante destrucción o guerra de todos contra todos.

En el seno del gran artificio político, es decir, la institución que hace posible las demás instituciones, el Estado o Leviatán, nada que vaya contra el poder político es lícito. La libertad del ciudadano está determinada por los términos del acuerdo en virtud del cual nació el Estado. Como Hobbes dice: «liberty of subjects consisteth in liberty from covenants». En este sentido la religión es un hecho político y no se pueden mantener las libertades; la lealtad política es preferente e indivisible. Nadie puede oponerse al Estado ni servir a otro señor: en este sentido el Estado es un monstruo que nunca está satisfecho, y devora a quien se le opone. Pero entiéndase bien que la cláusula «en este sentido» es restrictiva y quiere decir que toda actividad del súbdito que no ponga en peligro el acuerdo que hizo nacer al Estado es lícita, permisible y buena. En el capítulo XXXI del Leviatán, en el párrafo primero, Hobbes lo dice con su acostumbrada exactitud y concisión: «That the condition of mere nature, that is to say, of absolute liberty such as is theirs, that neither are sovereigns, nor subjects is anarchy, and the condition of war: that the precepts by which men are guided to avoid that condition, are de laws of nature: that a commonwealth, without sovereign power, is but a word without substance, and cannot stand: that subject owe to sovereigns, simple obedience in

all things wherein their obedience is not repugnant to the laws of God, I have sufficiently proved, in that which I have already written».

El problema consiste, por consiguiente, en determinar hasta qué límite las leyes de la naturaleza, que son las leyes de Dios, autorizan o desautorizan las órdenes de la República o Estado nacido del pacto o acuerdo entre los hombres. Pero Dios o naturaleza se muestran de diverso modo a los hombres, a saber, por razón, revelación o profecía: el medio más común y propio es la razón, es decir, la facultad de utilizar los nombres de mayor comprensión según las condiciones y significado de nuestro pensamiento. Siguiendo este criterio, el razonamiento dice que la única manera de que la naturaleza cumpla el principio de supervivencia, de acuerdo con el significado propio de las palabras más generales y las condiciones de nuestro pensamiento, es la formación del Estado; luego todo cuanto el Estado haga para garantizar nuestra supervivencia, según la razón, es propio de su absoluto poder. Desde este punto de vista, el poder del Estado es un poder razonable y divino. Pero el poder del Estado deja de ser natural, y, por consiguiente, divino, y, por consiguiente, razonable en dos casos:

- a) si en lugar de evitar el miedo lo produce y ocasiona la destrucción de la República o Estado;
- b) si traspone los límites de lo necesario y se constituye en un poder superfluo.

Conviene tener presente que para Hobbes el miedo total, el terror, el terror pánico (panic terror), es el miedo que entrevé, pero no acaba de comprender su causa y objeto. Por otra parte, esta pasión se da en un conjunto o multitud de hombres. No es miedo personal; es miedo colectivo. El Estado tiene que cuidar de sus súbditos, no producir en ellos un terror pánico que retrotraería las cosas al estado de naturaleza, es decir, al estado previo al acuerdo o pacto y a la guerra de todos contra todos.

Por otra parte, no tiene, por ejemplo, por qué entrar en la religión o culto privado, ni perseguir a nadie por sus creencias religiosas o políticas, siempre que no atenten a la seguridad del pacto garantizado por el Estado.

Como el lector ve por el anterior breve resumen, es muy difícil asimilar a Hobbes a la tradición absolutista. Parece que este criterio nació de la historiografía política romántica. Sin embargo, los seguidores más inmediatos, Spinoza y Locke, llegaron a conclusiones democráticas partiendo de fórmulas semejantes a las de Hobbes.

Parece, ciertamente, que Hobbes buscaba el medio de fortalecer el poder político superando el miedo político, para lo cual imaginó un Estado en que el poder estuviese en manos del Soberano absolutamente, pero que se ejerciese democráticamente, es decir, con el consentimiento explícito de la mayoría. Críticos e historiadores han confundido la posesión absoluta del poder con el ejercicio absoluto del poder. En uno u otro contexto el valor de la expresión «absoluto» cambia. En el primer caso posee connotaciones metafísicas y quiere decir que no tiene superior en su orden; en el segundo posee connotaciones específicamente políticas y administrativas y quiere decir que impide, arbitrariamente, la participación de los ciudadanos en la formación y aplicación de las leyes. Esto último depende de la forma de gobernarse de cada República o Estado, pero lo primero es un atributo esencial de la soberanía admitido así desde Bodino, a quien Hobbes se limita en este caso a comentar. Pudiera citar muchos textos en ayuda de mi tesis, pero creo que el más significativo y aclarador es el párrafo 6 del capítulo XXVI, que se refiere a las «locas opiniones de algunos juristas relativas a la formación de las leyes». Es patente dice Hobbes, que todas las leyes, escritas y no escritas toman su autoridad y fuerza de la comunidad constituida por el pacto, es decir, del pueblo o de quien le representa («that is to say, from the will of the representantive»): si es una monarquía, un monarca; si es una democracia, una asamblea. Pero es absurdo pensar que quienes no son soberanos hagan la ley. Hacer las leyes es atributo específico del soberano. «Así, por ejemplo —dice—, que la ley común sólo puede controlarse por el Parlamento es verdad sólo cuando

un Parlamento tiene el poder soberano y no puede reunirse o disolverse sino por su propia voluntad... Pero si no tiene tal derecho, quien controla la ley no es el Parlamento (Parliamentum), sino el rey en el Parlamento, rex in Parlamento.»

Desde luego Hobbes defendía la monarquía absoluta y estaba convencido de que era la mejor forma de Gobierno, pero la monarquía absoluta no es una consecuencia de los principios lógicos del pacto político fundamental ni implica un ejercicio arbitrario y por completo personal del poder. De los principios lógicos del pacto se deriva cualquier forma de gobierno, y el proceso histórico del pensamiento político posterior demuestra que en la teoría hobbesiana del pacto estaba incoada la moderna teoría democrática.

Por otra parte, quizás sea conveniente corregir la simplificación implícita en cualquier resumen de una teoría complicada. El pensamiento de Hobbes es siempre un poco ajeno. El lector piensa que queda algo detrás que no se dice, bien por temor, bien porque no se ha encontrado fórmula adecuada para decirlo. La pretensión de coherencia formal completa, es decir, construir un sistema poderoso y resistente, de Hobbes, cae principalmente por motivos psicológicos. Desde joven daba vueltas a los mismos temas, hasta el punto de repetirse con cambios muy ligeros en las diferentes obras y haber podido incluir una obra intelectual abundante en un solo libro, el Leviatán. Esta obsesión por muy pocos temas, enlazados entre sí inextricablemente, da una especial opacidad a su pensamiento, pues de un modo u otro todo lo que los demás han dicho quiere decirlo él de nuevo y a su modo. Es cierto que trató de casi todas las cosas que despertaban la curiosidad intelectual de su tiempo, pero pensando siempre desde estos temas fundamentales: el lenguaje, la sensibilidad, la guerra y el poder. En el conjunto de su obra hay una lógica formal que procede de un análisis semántico, una teoría del conocimiento que procede del análisis de la sensación, una teoría de la convivencia que nace del análisis de la guerra como condición primordial de la naturaleza gregaria del hombre y una teoría del poder político que nace de la necesidad de vivir sin miedo. Es más que probable que la gloria de la originalidad le viniera a Hobbes de Bacon. Pero el orgullo intelectual de Hobbes le impide

testimoniar algo tan evidente como la dependencia estilística e intelectual con el autor del *Novum Organon*. Entre millones de diferencias les une algo irrompible, la natural y cultivada condición de rechazar los prejuicios.

Ningún otro pensador de su tiempo, Spinoza incluido, conexió como elementos básicos de un sistema sectores del conocimiento tan lejanos entre sí como el lenguaje y la guerra. Hobbes lo hace y rompe, pudiéramos decir, la dignidad metafísica de la abstracción. En el método hobbesiano hay una especie de igualdad en el tratamiento y atención respecto de las cosas, que no sólo corresponde a un criterio pragmático, sino a una clara aversión al mecanismo intelectual de la escolástica y una gran vitalidad que en el fondo le hacía enemigo de conceder nada sin haber puesto su sello primero. No deja al lector que induzca y complete; a Hobbes hay que leerle interpretándole.

Esta peculiaridad mental, que es muy propia de la cultura británica, oscurece los sistemas, y el lector continental encuentra un escritor huidizo y de un modo u otro siempre un poco ajeno. Sin embargo, siempre que la inteligencia piensa desde los intereses más inmediatos, Hobbes tiene, por su inmediaticidad vital, un interés moderno. No es tan sólo un clásico. Parece cierto lo que dice M. Oakeshott en la introducción a su edición (*Blackwell's Political Texts*, Oxford), del *Leviatán*: que en Hobbes no hay ningún hiatus entre su personalidad y su filosofía.

Por último, advertiremos que esta antología no pretende otra cosa más que aproximar, al lector interesado por los temas y autores clásicos que aún tienen vigencia, a los textos directos de la obra de Hobbes en las partes más expresivas.

Leviatán Thomas Hobbes (Fragmentos) ²⁷

INTRODUCCION

La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre.

En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos la república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatua y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la salus populi (la salvación del pueblo) son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia, es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte.

Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjense a aquel fiat, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación.

Al describir la naturaleza de este hombre artificial me propongo considerar:

1. La materia de que consta y el artífice; ambas cosas son el hombre.
2. Cómo y por qué pactos se instituye, cuáles son los derechos y el poder justo o la autoridad justa de un soberano; y qué es lo que lo mantiene o lo aniquila.
3. Qué es un gobierno cristiano.

Y, por último, qué es el reino de las tinieblas.

Por lo que respecta al primero existe un dicho acreditado según el cual la sabiduría se adquiere no ya leyendo en los libros sino en los hombres. Como consecuencia aquellas personas que por lo común no pueden dar otra prueba de ser sabios, se complacen mucho en mostrar lo que piensan que han leído en los hombres, mediante despiadadas censuras hechas de los demás, a espaldas suyas. Pero existe otro dicho mucho más antiguo, en virtud del cual los hombres pueden aprender a leerse fielmente uno al otro si se toman la pena de hacerlo; es el nosce te ipsum, léete a ti mismo: lo cual no se entendía antes en el sentido, ahora usual, de poner coto a la bárbara conducta que los titulares del poder observan con respecto a sus inferiores; o de inducir hombres de baja estofa a una conducta insolente hacia quienes son mejores que ellos. Antes bien, nos enseña que por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc.

Y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres; deseo, temor, esperanza, etc., no a la semejanza entre los objetos de las pasiones, que son las cosas deseadas, temidas, esperadas, etc. Respecto de

éstas la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos, como están, por el disimulo, la falacia, la ficción y las erróneas doctrinas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones. Y aunque, a veces, por las acciones de los hombres descubrimos sus designios, dejar de compararlos con nuestros propios anhelos y de advertir todas las circunstancias que pueden alterarlos, equivale a descifrar sin clave y exponerse al error, por exceso de confianza o de desconfianza, según que el individuo que lee sea un hombre bueno o malo.

Aunque un hombre pueda leer a otro por sus acciones, de un modo perfecto, sólo puede hacerlo con sus circunstantes, que son muy pocos. Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia; cuando yo haya expuesto ordenadamente el resaltado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones. Porque este género de doctrina no admite otra demostración.

PARTE I

CAPITULO IV

Del Lenguaje

CAPITULO XIII

De la CONDICIÓN NATURAL del Género Humano, en lo que concierne a su Felicidad y su Miseria

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas

maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza.

Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales.

No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde. De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o

sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.

Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera

causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr la seguridad; la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tomada en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.

Todo el tiempo restante es de paz. Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni computo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo

temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana.

Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla.

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de

los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil. (...)

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquellas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario.

Es natural también que en dicha condición no existan ni propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón. Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.

La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegarlos hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza: a ellas voy a referirme, más particularmente, en los dos capítulos siguientes.

CAPITULO XIV

De la Primera y de la Segunda LEYES NATURALES,
y de los CONTRATOS

EL DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente jus naturale, es la

libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *jus* y *lex*, derecho y ley, precisa distinguir esos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno esté gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto de todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y

cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos. Y esta otra ley de la humanidad entera: Quod tibi non vis, alteri ne feceris. (...)

CAPITULO XV

De Otras Leyes de Naturaleza

De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los

hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. La definición de injusticia no es otra sino ésta: el incumplimiento de un pacto. En consecuencia, lo que no es injusto es justo. Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por una cualquiera de las partes (como hemos dicho en el capítulo anterior), son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado.

Eso mismo puede deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo. Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad. (...)

SEGUNDA PARTE DEL ESTADO

CAPITULO XVII

De las Causas, Generación y Definición de un ESTADO

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y mana, para protegerse contra los demás hombres. (...)

Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera, que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio, durante un tiempo limitado, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se

disgregan por la diferencia de sus intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.

Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto:

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo esas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública, que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, necesitan este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que es el demonio en comparación con Dios, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre injuria y daño, y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo. El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio.

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, civitas. Esta es la generación de aquel gran LEVIATAN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad

que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos; le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por institución, y en el primero de Estado por adquisición. En primer término voy a referirme al Estado por institución.

CAPITULO XVIII

De los DERECHOS de los Soberanos por Institución

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra, debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran

suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.

De esta institución de un Estado derivan todos los derechos y facultades de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.

En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano. Así que cuando disiente un hombre cualquiera, todos los restantes deben quebrantar el pacto hecho con ese hombre, lo cual es injusticia; y, además, todos los hombres han dado la soberanía a quien representa su persona, y, por consiguiente, si lo deponen toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia. Por otra parte si quien trata de deponer a su soberano resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga.

Y como es injusticia para un hombre hacer algo por lo cual pueda ser castigado por su propia autoridad, es también injusto por esa razón. Y cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto

con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía.

Pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad tan evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no es, sólo, un acto de disposición injusta, sino, también, vil e inhumana. En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión.

Que quien es erigido en soberano no efectúe pacto alguno, por anticipado, con sus súbditos, es manifiesto, porque o bien debe hacerlo con la multitud entera, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular con cada persona. Con el conjunto como parte del pacto, es imposible, porque hasta entonces no constituye una persona; y si efectúa tantos pactos singulares como hombres existen, estos pactos resultan nulos en cuanto adquiere la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto, es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular.

Además, si uno o varios de ellos pretenden quebrantar el pacto hecho por el soberano en su institución, y otros o alguno de sus súbditos, o él mismo solamente, pretende que no hubo semejante quebrantamiento, no existe, entonces, juez que pueda decidir la controversia; en tal caso la decisión corresponde de nuevo a la espada, y todos los hombres recobrar el derecho de protegerse a sí mismos por su propia fuerza, contrariamente al designio que les anima al efectuar la institución. Es, por tanto, improcedente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente.

La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos. Pero cuando se hace soberana a una asamblea de hombres, entonces ningún hombre imagina que semejante pacto haya pasado a la institución.

En efecto, ningún hombre es tan necio que afirme, por ejemplo, que el pueblo de Roma hizo un pacto con los romanos para sustentar la soberanía a base de tales o cuales condiciones, que al incumplirse permitieran a los romanos deponer legalmente al pueblo romano. Que los hombres no advierten la razón de que ocurra lo mismo en una monarquía y en un gobierno popular, procede de la ambición de algunos que ven con mayor simpatía el gobierno de una asamblea, en la que tienen esperanzas de participar, que el de una monarquía, de cuyo disfrute desesperan.

En tercer lugar, si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordados, que disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara. Por esta razón si rehusa mantenerse en esa tesitura, o protesta contra algo de lo decretado, procede de mudo contrario al pacto, y por tanto, injustamente. Y tanto si es o no de la congregación, y si consiente o no en ser consultado, debe o bien someterse a los decretos, o ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual cualquiera puede eliminarlo sin injusticia.

En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el

soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible.

Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de estas palabras.

En quinto lugar, y como consecuencia de lo que acabamos de afirmar, ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos. En efecto, considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquél castiga a otro por las acciones cometidas por él mismo. Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquiera cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma. En consecuencia,

En sexto lugar, es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina

nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza. Es cierto que en un Estado, donde por la negligencia o la torpeza de los gobernantes y maestros circulan, con carácter general, falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Ni la más repentina y brusca introducción de una nueva verdad que pueda imaginarse, puede nunca quebrantar la paz sino sólo en ocasiones suscitar la guerra.

En efecto, quienes se hallan gobernados de modo tan remiso, que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opinión, se hallan aún en guerra, y su condición no es de paz, sino solamente de cesación de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla. Corresponde, por consiguiente, a quien tiene el poder soberano, ser juez o instituir a todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de prevenir la discordia y la guerra civil.

En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman propiedad. En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad (o *meum y tuum*) y de lo bueno y lo malo, de lo legítimo e ilegítimo en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular, aunque el nombre de ley civil esté, ahora, restringido a las antiguas leyes civiles de la ciudad de Roma; ya que siendo ésta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella época fueron, en dichas comarcas, la ley civil.

En octavo lugar, es inherente a la soberanía el derecho de judicatura, es decir, de oír y decidir todas las controversias que puedan surgir respecto a la ley, bien sea civil o natural, con respecto a los hechos. En efecto, sin decisión de las controversias no existe protección para un súbdito contra las injurias de otro; las leyes concernientes a lo *meum* y *tuum* son en vano; y a cada hombre compete, por el apetito natural y necesario de su propia conservación, el derecho de protegerse a sí mismo con su fuerza particular, que es condición de la guerra, contraria al fin para el cual se ha instituido todo Estado.

En noveno lugar, es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuándo es para el bien público, y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo, consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de las milicias sin otra institución, hace soberano a quien lo detenta. Y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.

En décimo lugar, es inherente a la soberanía la elección de todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, tanto en la paz como en la guerra. Si, en efecto, el soberano está encargado de realizar el fin que es la paz y defensa común, se comprende que ha de tener poder para usar tales medios, en la forma que él considere son más adecuados para su propósito.

En undécimo lugar se asigna al soberano el poder de recompensar con riquezas u honores, y de castigar con penas corporales o pecuniarias, o con la ignominia, a cualquier súbdito, de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo.

Por último, considerando qué valores acostumbran los hombres a asignarse a sí mismos, qué respeto exigen de los demás, y cuán poco estiman a otros hombres

(lo que entre ellos es constante motivo de emulación, querellas, disensiones y, en definitiva, de guerras, hasta destruirse unos a otros o mermar su fuerza frente a un enemigo común) es necesario que existan leyes de honor y un módulo oficial para la capacidad de los hombres que han servido o son aptos para servir bien al Estado, y que exista fuerza en manos de alguien para poner en ejecución esas leyes.

Pero siempre se ha evidenciado que no solamente la militia entera, o fuerzas del Estado, sino también el fallo de todas las controversias es inherente a la soberanía. Corresponde, por tanto, al soberano dar títulos de honor, y señalar qué preeminencia y dignidad debe corresponder a cada hombre, y qué signos de respeto, en las reuniones públicas o privadas, debe otorgarse cada uno a otro.

Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los signos por los cuales un hombre puede discernir en qué hombres o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano. Son estos derechos, ciertamente, comunicables e inseparables.

El poder de acuñar moneda; de disponer del patrimonio y de las personas de los infantes herederos; de tener opción de compra en los mercados, y todas las demás prerrogativas estatutarias, pueden ser transferidas por el soberano, y quedar, no obstante, retenido el poder de proteger a sus súbditos. Pero si el soberano transfiere la militia, será en vano que retenga la capacidad de juzgar, porque no podrá ejecutar sus leyes; o si se desprende del poder de acuñar moneda, la militia es inútil; o si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus.

Así, si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y de la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir. Porque si antes no se produce esta división, nunca puede sobrevenir la

división en ejércitos contrapuestos. Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra, de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil, primero entre los que discrepaban en política, y después entre quienes disentían acerca de la libertad en materia de religión; y ello ha instruido a los hombres de tal modo, en este punto de derecho soberano, que pocos hay, en Inglaterra, que no adviertan cómo estos derechos son inseparables, y como tales serán reconocidos generalmente cuando muy pronto retorne la paz; y así continuarán hasta que sus miserias sean olvidadas; y sólo el vulgo considerará mejor que así haya ocurrido.

Siendo derechos esenciales e inseparables, necesariamente se sigue que cualquiera que sea la forma en que alguno de ellos haya sido cedido, si el mismo poder soberano no los ha otorgado en términos directos, y el nombre del soberano no ha sido manifestado por los cedentes al cesionario, la cesión es nula: porque aunque el soberano haya cedido todo lo posible si mantiene la soberanía, todo queda restaurado e inseparablemente unido a ella.

Siendo indivisible esta gran autoridad y yendo inseparablemente aneja a la soberanía, existe poca razón para la opinión de quienes dicen que aunque los reyes soberanos sean *singulis majores*, o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minores*, es decir, de menor poder que todos ellos juntos. Porque si con todos juntos no significan el cuerpo colectivo como una persona, entonces todos juntos y cada uno significan lo mismo, y la expresión es absurda. Pero si por todos juntos comprenden una persona (asumida por el soberano), entonces el poder de todos juntos coincide con el poder del soberano, y nuevamente la expresión es absurda.

Este absurdo lo ven con claridad suficiente cuando la soberanía corresponde a una asamblea del pueblo; pero en un monarca no lo ven, y, sin embargo, el poder de la soberanía es el mismo, en cualquier lugar en que esté colocado. Como el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de

todos sus súbditos: porque en la soberanía está la fuente de todo honor. Las dignidades de lord, conde, duque y príncipe son creaciones suyas. Y como en presencia del dueño todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol. Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder. Por lo común quienes viven sometidos a un monarca piensan que es, éste, un defecto de la monarquía, y los que viven bajo un gobierno democrático o de otra asamblea soberana, atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de gobierno.

En realidad, el poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo. Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza. Considérese que la mayor construcción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del derecho que pueden esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que contribuyendo involuntariamente a la propia defensa hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz, para que puedan tener medios, en cualquier ocasión emergente o en necesidades repentinas, para resistir o adquirir ventaja con respecto a sus enemigos.

Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio,

desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.

CAPITULO XXI

De la LIBERTAD de los Súbditos

LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significativo

impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. Tal puede afirmarse de todas las criaturas vivas mientras están aprisionadas o constreñidas con muros o cadenas; y del agua, mientras está contenida por medio de diques o canales, pues de otro modo se extendería por un espacio mayor, solemos decir que no está en libertad para moverse del modo como lo haría si no tuviera tales impedimentos. Ahora bien, cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad.

De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un HOMBRE LIBRE quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea. Ahora bien, cuando las palabras libre y libertad se aplican a otras cosas, distintas de los cuerpos, lo son de modo abusivo, pues lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento.

Por tanto cuando se dice, por ejemplo: el camino está libre, no se significa libertad del camino,

sino de quienes lo recorren sin impedimento. Y cuando decimos que una donación es libre, no se significa libertad de la cosa donada, sino del donante, que al donar no estaba ligado por ninguna ley o pacto. Así, cuando hablamos libremente, no aludimos a la libertad de la voz o de la pronunciación, sino a la del hombre, a quien ninguna ley ha obligado a hablar de otro modo que lo hizo. Por último, del término libre albedrío no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo. Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere.

Es, por consiguiente, la acción de alguien que era libre: así también, un hombre paga a veces su deuda solo por temor a la cárcel, y sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en libertad. Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos. Libertad y necesidad son coherentes, como, por ejemplo, ocurre con el agua, que no sólo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas causas), proceden de la necesidad. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre. Por consiguiente, Dios, que ve y dispone todas las cosas, ve también que la libertad del hombre, al hacer lo que quiere, va acompañada por la necesidad de hacer lo que Dios quiere, ni más ni menos.

Porque aunque los hombres hacen muchas cosas que Dios no ordena ni es, por

consiguiente, el autor de ellas, sin embargo, no pueden tener pasión ni apetito por ninguna cosa, cuya causa no sea la voluntad de Dios. Y si esto no asegurara la necesidad de la voluntad humana por consiguiente, de todo lo que de la voluntad humana depende, la libertad del hombre sería una contradicción y un impedimento a la omnipotencia y libertad de Dios. Consideramos esto suficiente, a nuestro actual propósito, respecto de esa libertad natural que es la única que propiamente puede llamarse libertad.

Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas leyes civiles, que ellos mismos, por pactos mutuos han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos. Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.

Sólo en relación con estos vínculos he de hablar ahora de la libertad de los súbditos. En efecto, si advertimos que no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible, se sigue necesariamente que en todo género de acciones, conforme a leyes preestablecidas, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor provecho de sí mismos. Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutan.

Si consideramos, además, la libertad como exención de las leyes, no es menos absurdo que los hombres demanden como lo hacen, esta libertad, en virtud de la cual todos los demás hombres pueden ser señores de sus vidas. Y por absurdo

que sea, esto es lo que demandan, ignorando que las leyes no tienen poder para protegerles si no existe una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan. La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como conveniente, etc.

No obstante, ello no significa que con esta libertad haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte. En efecto, hemos manifestado ya, que nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano, así que nunca necesita derecho a una cosa, de otro modo que como él mismo es súbdito de Dios y está, por ello, obligado a observar las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del poder soberano, y sin embargo, éste no haga nada malo. (...)

La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes de ellos han recibido toda su educación en materia de política, no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran leyes civiles ni Estado, en absoluto. Los efectos de ella son, también, los mismos. Porque así como entre hombres que no reconozcan un señor existe perpetua guerra de cada uno contra su vecino; y no hay herencia que transmitir al hijo, o que esperar del padre; ni propiedad de bienes o tierras; ni seguridad, sino una libertad plena y absoluta en cada hombre en particular, así en los Estados y repúblicas que no dependen una de otra, cada una de estas instituciones (y no cada hombre) tiene una absoluta libertad de hacer lo

que estime (es decir, lo que el hombre o asamblea que lo representa estime) más conducente a su beneficio. Sin ello viven en condición de guerra perpetua, y en los preliminares de la batalla, con las fronteras en armas, y los cañones enfilados contra los vecinos circundantes. Atenienses y romanos eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que sus representantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo.

En las torres de la ciudad de Luca está inscrita, actualmente, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tenga más libertad o inmunidad, por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma.

Pero con frecuencia ocurre que los hombres queden defraudados por la especiosa denominación de libertad; por falta de juicio para distinguir, consideran como herencia privada y derecho innato suyo lo que es derecho público solamente. Y cuando el mismo error resulta confirmado por la autoridad de quienes gozan fama por sus escritos sobre este tema, no es extraño que produzcan sedición y cambios de gobierno. (...)

Refiriéndonos ahora a las peculiaridades de la verdadera libertad de un súbdito, cabe señalar cuáles son las cosas que, aun ordenadas por el soberano, puede, no obstante, el súbdito negarse a hacerlas sin injusticia; vamos a considerar qué derecho renunciamos cuando constituimos un Estado, o, lo que es lo mismo, qué libertades nos negamos a nosotros mismos, al hacer propias, sin excepción, todas las acciones del hombre o asamblea a quien constituimos en soberano nuestro.

En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra obligación y nuestra libertad, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que

no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres. Y como tales argumentos pueden derivar o bien de palabras expresas como: Yo autorizo todas sus acciones, o de la intención de quien se somete a sí mismo a ese poder (intención que viene a expresarse en la finalidad en virtud de la cual se somete), la obligación y libertad del súbdito ha de derivarse ya de aquellas palabras u otras equivalentes, ya del fin de la institución de la soberanía, a saber: la paz de los súbditos entre sí mismos, y su defensa contra un enemigo común.

Por consiguiente, si advertimos en primer lugar que la soberanía por institución se establece por pacto de todos con todos, y la soberanía por adquisición por pactos del vencido con el vencedor, o del hijo con el padre, es manifiesto que cada súbdito tiene libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho no puede ser transferido mediante pacto. Ya he expresado anteriormente, en el capítulo XIV, que los pactos de no defender el propio cuerpo de un hombre, son nulos.

Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer.

Si un hombre es interrogado por el soberano o su autoridad, respecto a un crimen cometido por él mismo, no viene obligado (sin seguridad de perdón) a confesarlo, porque, como he manifestado en el mismo capítulo, nadie puede ser obligado a acusarse a sí mismo por razón de un pacto.

Además, el consentimiento de un súbdito al poder soberano está contenido en estas palabras: Autorizo o tomo a mi cargo todas sus acciones. En ello no hay, en modo alguno, restricción de su propia y anterior libertad natural, porque al permitirle que me mate, no quedo obligado a matarme yo mismo cuando me lo ordene. Una cosa es decir: Mátame o mata a mi compañero, si quieres, y otra: Yo me mataré a mí mismo, o a mi compañero. De ello resulta que

Nadie está obligado por sus palabras a darse muerte o a matar a otro hombre. Por consiguiente, la obligación que un hombre puede, a veces, contraer, en virtud del mandato del soberano, de ejecutar una misión peligrosa o poco honorable, no depende de los términos en que su sumisión fue efectuada, sino de la intención que debe interpretarse por la finalidad de aquélla. Por ello cuando nuestra negativa a obedecer frustra la finalidad para la cual se instituyó la soberanía, no hay libertad para rehusar; en los demás casos, sí.

Por esta razón, un hombre a quien como soldado se le ordena luchar contra el enemigo, aunque su soberano tenga derecho bastante para castigar su negativa con la muerte, puede no obstante, en ciertos casos, rehusar sin injusticia; por ejemplo, cuando procura un soldado sustituto, en su lugar, ya que entonces no deserta del servicio del Estado. También debe hacerse alguna concesión al temor natural, no sólo en las mujeres (de las cuales no puede esperarse la ejecución de un deber peligroso), sino también en los hombres de ánimo femenino. Cuando luchan los ejércitos, en uno de los dos bandos o en ambos se dan casos de abandono; sin embargo, cuando no obedecen a traición, sino a miedo, no se estiman injustos, sino deshonorosos. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía. Pero quien se enrola como soldado, o recibe dinero por ello, no puede presentar la excusa de un temor de ese género, y no solamente está obligado a ir a la batalla, sino también a no escapar de ella sin autorización de sus capitanes. Y cuando la defensa del Estado requiere, a la vez, la ayuda de quienes son capaces de manejar las armas, todos están obligados, pues de otro modo la institución del Estado, que ellos no tienen el propósito o el valor de defender, era en vano.

Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente, porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios de protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno. Ahora bien, en el caso de que un gran número de hombres hayan

resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos esperara la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, porque no hacen sino defender sus vidas a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente. Es evidente que existió injusticia en el primer quebrantamiento de su deber; pero el hecho de que posteriormente hicieran armas, aunque sea para mantener su actitud inicial, no es un nuevo acto injusto. Y si es solamente para defender sus personas no es injusto en modo alguno. Ahora bien, el ofrecimiento de perdón arrebatada a aquellos a quienes se ofrece, la excusa de propia defensa, y hace ilegal su perseverancia en asistir o defender a los demás.

En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor, y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía. (...) Si un súbdito tiene una controversia con su soberano acerca de una deuda, o del derecho de poseer tierras o bienes, o acerca de cualquier servicio requerido de sus manos, o respecto a cualquiera pena corporal o pecuniaria fundada en una ley precedente, el súbdito tiene la misma libertad para defender su derecho como si su antagonista fuera otro súbdito, y puede realizar esa defensa ante los jueces designados por el soberano. En efecto, el soberano demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más si no lo que, según dicha ley, aparece como debido. La defensa, por consiguiente, no es contraria a la voluntad del soberano, y por tanto el súbdito tiene la libertad de exigir que su causa sea oída y sentenciada de acuerdo con esa ley. Pero si demanda o toma cualquiera cosa bajo el pretexto de su propio poder, no existe, en este caso, acción de ley, porque todo cuanto el soberano hace en virtud de su poder, se hace por la autoridad de cada súbdito, y, por consiguiente, quien realiza una acción contra el soberano, la efectúa, a su vez, contra sí mismo.

Si un monarca o asamblea soberana otorga una libertad a todos o a alguno de sus súbditos, de tal modo que la persistencia de esa garantía incapacita al soberano para proteger a sus súbditos, la concesión es nula, a menos que directamente renuncie o transfiera la soberanía a otro. Porque con esta concesión, si hubiera sido su voluntad, hubiese podido renunciar o transferir en términos llanos, y no lo hizo, de donde resulta que no era esa su voluntad, sino que la concesión procedía de la ignorancia de la contradicción existente entre esa libertad y el poder soberano. Por tanto, se sigue reteniendo la soberanía, y en consecuencia todos los poderes necesarios para el ejercicio de la misma, tales como el poder de hacer la guerra y la paz, de enjuiciar las causas, de nombrar funcionarios y consejeros, de exigir dinero, y todos los demás poderes mencionados en el capítulo XVIII.

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella.

El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla. Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas.

Si un súbdito cae prisionero en la guerra, o su persona o sus medios de vida quedan en poder del enemigo, al cual confía su vida y su libertad corporal, con la condición de quedar sometido al vencedor, tiene libertad para aceptar la condición, y, habiéndola aceptado, es súbdito de quien se la impuso, porque no tenía ningún

otro medio de conservarse a sí mismo. El caso es el mismo si queda retenido, en esos términos, en un país extranjero. Pero si un hombre es retenido en prisión o en cadenas, no posee la libertad de su cuerpo, ni ha de considerarse ligado a la sumisión, por el pacto; por consiguiente, si puede, tiene derecho a escapar por cualquier medio que se le ofrezca.

Si un monarca renuncia a la soberanía, para sí mismo y para sus herederos, sus súbditos vuelven a la libertad absoluta de la naturaleza. En efecto, aunque la naturaleza declare quiénes son sus hijos, y quién es el más próximo de su linaje, depende de su propia voluntad (como hemos manifestado en el precedente capítulo) instituir quién será su heredero. Por tanto, si no quiere tener heredero, no existe soberanía ni sujeción. El caso es el mismo si muere sin sucesión conocida y sin declaración de heredero, porque, entonces, no siendo conocido el heredero, no es obligada ninguna sujeción.

Si el soberano destierra a su súbdito, durante el destierro no es súbdito suyo. En cambio, quien se envía como mensajero o es autorizado para realizar un viaje, sigue siendo súbdito, pero lo es por contrato entre soberanos, no en virtud del pacto de sujeción. Y es que quien entra en los dominios de otro queda sujeto a todas las leyes de ese territorio, a menos que tenga un privilegio por concesión del soberano, o por licencia especial. Si un monarca, sojuzgado en una guerra, se hace él mismo súbdito del vencedor, sus súbditos quedan liberados de su anterior obligación, y resultan entonces obligados al vencedor.

Ahora bien, si se le hace prisionero o no conserva su libertad corporal, no se comprende que haya renunciado al derecho de soberanía, y, por consiguiente, sus súbditos vienen obligados a mantener su obediencia a los magistrados anteriormente instituidos, y que gobiernan no en nombre propio, sino en el del monarca. En efecto, si subsiste el derecho del soberano, la cuestión es sólo la relativa a la administración, es decir, a los magistrados y funcionarios, ya que si no

tiene medios para nombrarlos se supone que aprueba aquellos que él mismo designó anteriormente.

CAPITULO XXIX

De las Causas que Debilitan o Tienden a la DESINTEGRACIÓN de un Estado

Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas. En efecto, por la naturaleza de su institución están destinados a vivir tanto como el género humano, o como las leyes de naturaleza, o como la misma justicia que les da vida.

Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden interno, la falta no está en los hombres, sino en la materia; pero ellos son quienes la moldean y ordenan. Cuando los hombres se molestan con sus mutuas irregularidades, desean de todo corazón acoplarse entre sí dentro de un firme y sólido edificio, tanto por necesidad del arte de hacer leyes útiles para regular, según ellas, sus acciones, como por su humildad y paciencia para sufrir que sean eliminados los rudos y ásperos puntos de su presente grandeza; ahora bien, sin la ayuda de un arquitecto muy hábil, no lograrán verse reunidos sino en una edificación defectuosa, que pesando considerablemente sobre su propia época, vendrá a caer sin remedio sobre las cabezas de su posteridad.

Entre las enfermedades de un Estado quiero considerar, en primer término, las que derivan de una institución imperfecta, y semejan a las enfermedades de un cuerpo natural, que proceden de una procreación defectuosa. Una de ellas es que un hombre, para obtener un reino, se conforma a veces con menos poder del necesario para la paz y defensa del Estado. Suele ocurrir, entonces, que cuando el ejercicio del poder otorgado tiene que recuperarse para la salvación pública, sugiere la impresión de un acto injusto, lo cual (cuando la ocasión se presenta) dispone a muchos hombres a la rebeldía. Del mismo modo que los cuerpos de los

niños engendrados por padres enfermos, se hallan sujetos bien sea a una muerte prematura, o a purgar su mala calidad derivada de una concepción viciosa, que se manifiesta en cálculos y pústulas, cuando los reyes se niegan a sí mismos una parte necesaria de su poder, no es siempre (aunque sí a veces) por ignorancia de lo que es necesario para el cargo que asumen, sino en muchas ocasiones por esperanza de recobrarlo otra vez, a su antojo. Sin embargo, no razonan bien, porque quienes antes mantenían su poder pueden ser protegidos contra él por los Estados extranjeros, y teniendo en cuenta el bien de sus propios súbditos, pocas ocasiones se les escapan de debilitar la situación de sus vecinos. (...)

No ocurre esto solamente en la monarquía, puesto que aunque el antiguo Estado romano era erigido por el Senado y el pueblo de Roma, ni el Senado ni el pueblo presumían de detentar todo el poder; ello causó, primeramente, las sediciones de Tiberio Graco, Cayo Graco, Lucio Saturnino y otros, y posteriormente las guerras entre el Senado y el pueblo, bajo Mario y Sila, y más tarde bajo Pompeyo y César, hasta la extinción de su democracia y establecimiento de la monarquía.

Las gentes de Atenas estaban ligadas entre sí por una sola acción, la cual consistía en que nadie, bajo pena de muerte, propusiera la renovación de la guerra por la isla de Salamina. Y aun con ello, si Solón no hubiera motivado que se le considerara como loco, y, posteriormente, con los gestos y el hábito de un loco, y en verso, no hubiera propuesto tal cosa al pueblo que pululaba a su alrededor, hubiesen en perpetua amenaza un enemigo, a las puertas mismas de la ciudad; semejante dano o alteración amenaza a todos los Estados que han limitado su poder, por poco que sea.

En segundo lugar observo las enfermedades de un Estado, procedentes del veneno de las doctrinas sediciosas, una de las cuales afirma que cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones. Esto es cierto en la condición de mera naturaleza, en que no existen leyes civiles, así como bajo un gobierno civil en los casos que no están determinados por la ley. Por lo demás es

manifiesto que la medida de las buenas y de las malas acciones es la ley civil, y el juez es el legislador que siempre representa el Estado. Por esta falsa doctrina los hombres propenden a discutir entre sí y a disputar acerca de las órdenes del Estado, procediendo, después, a obedecerlo o a desobedecerlo, según consideran mas oportuno a su razón privada. Con ello el Estado se distrae y debilita.

Otra doctrina repugnante a la sociedad civil es que cualquiera cosa que un hombre hace contra su conciencia es un pecado, doctrina que depende de la presunción de hacerse a sí mismo juez de lo bueno y de lo malo. En efecto, la conciencia de un hombre y su capacidad de juzgar son la misma cosa; y como juicio, también la conciencia puede equivocarse. Por consiguiente, si quien no está sujeto a ninguna ley civil peca en todo cuanto hace contra su conciencia, porque no tiene otra regla que seguir, sino su propia razón, no ocurre lo mismo con quien vive en un Estado, puesto que la ley es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado. De lo contrario y dada la diversidad que existe de pareceres privados, que se traduce en otras tantas opiniones particulares, forzosamente se producirá confusión en el Estado, y nadie se preocupará de obedecer al poder soberano, más allá de lo que parezca conveniente a sus propio ojos.

También se ha enseñado comúnmente que la fe y la santidad no se alcanzan por el estudio y la razón, sino por inspiración o infusión sobrenatural. Concedido esto, yo no comprendo por qué un hombre debe dar razón de su fe, o por qué cada cristiano no debe ser también un profeta, o por qué un hombre debe guiarse por la ley de su país más bien que por su propia inspiración como norma de sus acciones. Y así, nuevamente caemos en la falta de tomar sobre nosotros la tarea de juzgar sobre el bien y el mal; o de instituir como jueces de ello hombres particulares que pretenden estar sobrenaturalmente inspirados para la disolución de todo el gobierno civil. La fe viene de escuchar; y el escuchar, de aquellos accidentes que nos guían a la presencia de quien nos habla; tales accidentes son todos arbitrados por la Omnipotencia divina; sin embargo, no son sobrenaturales,

sino solamente inobservables para la gran mayoría de quienes concurren a cada efecto.

Ciertamente la fe y la santidad no son muy frecuentes, pero no son milagros, sino cualidades que sobrevienen por la educación, disciplina, corrección y otras vías naturales por las cuales actúa Dios sobre su elegido, en el tiempo que considera adecuado. Estas tres opiniones, perniciosas a la paz y al gobierno, han procedido, en esta comarca del mundo, principalmente de las lenguas y plumas de divinos indoctos, que reuniendo las palabras de la Sagrada Escritura de modo diferente a lo que resulta aceptable para la razón, pretenden hacer pensar a los hombres que la santidad y la razón natural no pueden coexistir.

Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza de un Estado es que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles. Es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a las leyes de naturaleza, porque tales leyes son divinas y no pueden ser abrogadas por ningún hombre o Estado.

Pero el soberano no está sujeto a leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes. Este error que coloca las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano, y por la misma razón un tercero, para castigar al segundo, y así sucesivamente, sin tregua, hasta la confusión y disolución del Estado.

Una quinta doctrina que tiende a la disolución del Estado afirma que cada hombre particular tiene una propiedad absoluta en sus bienes, y de tal índole que excluye el derecho del soberano. Cada persona tiene, en efecto, una propiedad que excluye el derecho de cualquier otro súbdito, y la tiene solamente por el poder soberano sin cuya protección cualquier otro hombre tendría igual derecho a la misma. Pero si el derecho del soberano queda, así, excluido, no puede realizar la

misión que le fue encomendada, a saber: la de defenderlos contra los enemigos exteriores y contra las injurias mutuas; en consecuencia, el Estado cesa de existir.

Y si la propiedad de los súbditos no excluye el derecho del representante soberano a sus bienes, mucho menos a sus cargos de judicatura o ejecución, en los que representan al soberano mismo. Existe una sexta doctrina directa y llanamente contraria a la esencia de un Estado: según ella el soberano poder puede ser dividido. Ahora bien, dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro. En virtud de estas doctrinas los hombres sostienen principalmente a algunos que haciendo profesión de las leyes tratan de hacerlas depender de su propia enseñanza, y no del poder legislativo. (...)

En cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de las causas más frecuentes de ello es la lectura de los libros de política y de historia, de los antiguos griegos y romanos. De esas lecturas, los jóvenes y todos aquellos que no están provistos con el antídoto de una sólida razón, reciben una impresión fuerte y deliciosa de los grandes hechos de armas realizados por los conductores de ejércitos, formándose, además, una idea grata de todo lo que ellos han hecho, e imaginando que su gran prosperidad no ha procedido de la emulación de hombres particulares, sino de la virtud de su forma popular de gobierno; entre tanto, no consideran las frecuentes sediciones y guerras civiles producidas por la imperfección de su política. A base, como digo, de la lectura de tales libros, los hombres se han lanzado a matar a sus reyes, porque los escritores griegos y latinos, en sus libros y discursos de política, consideraban legítimo y laudable para cualquier hombre hacer eso, sólo que a quien tal hacía lo llamaban tirano. Ni decían regicidio, es decir, asesinato de un rey, sino tiranicidio, asegurando que el asesinato de un tirano es legítimo.

A base de los mismos libros, quienes viven bajo un monarca abrigan la opinión de que los súbditos en un Estado popular gozan de libertad, mientras que en una

monarquía son esclavos todos ellos. Digo que quienes viven en régimen monárquico abrigan tal opinión, y no los que viven en un gobierno popular, porque no encuentran tal materia. En suma, no puedo imaginar cómo una cosa puede ser más perjudicial a una monarquía que el permitir que tales libros sean públicamente leídos sin someterlos a un expurgo realizado por maestros discretos, aptos para eliminar el veneno que esos libros contienen.

Yo no dudo en comparar este veneno con la mordedura de un perro rabioso, que es una enfermedad que los médicos llaman hidrofobia u horror al agua. En efecto quien resulta mordido así, tiene el continuo tormento de la sed, y aun aborrece el agua; y se halla en un estado tal como si el veneno tendiera a convertirlo en un perro. Así, en cuanto una monarquía ha sido mordida en lo vivo por esos escritores democráticos que continuamente ladran contra tal régimen, no hace falta otra cosa sino un monarca fuerte, a quien, sin embargo, aborrecen cuando tienen, por una cierta tiranofobia o terror de ser fuertemente gobernados.

Del mismo modo que han existido doctores que sostienen la existencia de tres espíritus en el hombre, así también piensan algunos que existen, en el Estado, espíritus diversos (es decir, diversos soberanos) y no uno solo, y establecen una supremacía contra la soberanía; cánones contra leyes, y autoridad eclesiástica contra la autoridad civil, perturbando las mentes humanas con palabras y distinciones que por sí mismas nada significan, pero que con su oscuridad revelan que en la oscuridad pulula, como algo invisible, otro reino nuevo, algo así como un reino fantástico.

Teniendo en cuenta que, evidentemente, el poder civil y el poder del Estado son la misma cosa, y que la supremacía y el poder de hacer cánones y de otorgar grados incumbe al Estado, se sigue que donde uno es soberano, otro es supremo; donde uno puede hacer leyes, otro hace cánones, siendo preciso que existan dos Estados para los mismos súbditos, con lo cual un reino resulta dividido en sí mismo y no puede subsistir. Por otra parte, a pesar de la distinción insignificante

de temporal y espiritual, siguen existiendo dos reinos, y cada súbdito está sujeto a dos señores.

El poder eclesiástico que aspira al derecho de declarar lo que es pecado, aspira, como consecuencia, a declarar lo que es ley (el pecado no es otra cosa que la transgresión de la ley); a su vez, el poder civil propugna por declarar lo que es ley, y cada súbdito debe obedecer a dos dueños, que quieren ver observados sus mandatos como si fueran leyes, lo cual es imposible. O bien, si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al espiritual, y entonces no existe supremacía sino en lo temporal.

Por consiguiente, si estos dos poderes se oponen uno a otro, forzosamente el Estado se hallará en gran peligro de guerra civil y desintegración. En efecto, siendo el poder civil más visible, y estando sometido a la luz, más clara, de la razón natural, no puede escoger otra salida sino atraerse, en todo momento, una parte muy considerable del pueblo. Aunque la autoridad espiritual se halla envuelta en la oscuridad de las distinciones escolásticas y de las palabras enérgicas, como el temor del infierno y de los fantasmas es mayor que otros temores, no deja de procurar un estímulo suficiente a la perturbación y, a veces, a la destrucción del Estado.

Es ésta una enfermedad que con razón puede compararse con la epilepsia (que los judíos consideraban como una especie de posesión por los espíritus) en el cuerpo natural. En efecto, en esta enfermedad existe un espíritu antinatural, un viento en la cabeza que obstruye las raíces de los nervios, y, agitándolos violentamente, elimina la moción que naturalmente tendrían por el poder del espíritu en el cerebro, y como consecuencia causa mociones violentas e irregulares (lo que los hombres llaman convulsiones) en los distintos miembros, hasta el punto de que quien se ve acometido por esa afección, cae a veces en el agua, y a veces en el fuego, como privado de sus sentidos; así también, en el cuerpo político, cuando el poder espiritual agita los miembros de un Estado con el

terror de los castigos y la esperanza de recompensas (que son los nervios del cuerpo político en cuestión), de otro modo que como deberían ser movidos por el poder civil (que es el alma del Estado), y por medio de extrañas y ásperas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastorna al pueblo, y o bien ahoga el Estado en la opresión, o lo lanza al incendio de una guerra civil.

A veces, también, en el gobierno meramente civil existe más de un alma, por ejemplo, cuando el poder recaudar dinero (que corresponde a la facultad nutritiva) depende de una asamblea general, quedando el poder de dirección y de mando (que es la facultad motriz) en poder de un hombre, y el poder de hacer leyes (que es la facultad racional) en el consentimiento accidental, no sólo de esos dos elementos sino, acaso, de un tercero. Esto pone en peligro al Estado, a veces por la falta de respeto a las buenas leyes, pero en la mayoría de los casos por falta de aquella nutrición que es necesaria a la vida y al movimiento.

En efecto, aunque pocos perciban que ese gobierno no es gobierno, sino división del Estado en tres facciones, y le denominen monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; ni de una persona representativa, sino de tres. En el reino de Dios puede haber tres personas independientes sin quebrantamiento de la unidad en el Dios que reina; pero donde reinan los hombres, esto se halla sujeto a diversidad de opiniones, y no puede subsistir así. Por consiguiente, si el rey representa la persona del pueblo, y la asamblea general también la representa, y otra asamblea representa la persona de una parte del pueblo, no existe en realidad una persona ni un soberano, sino tres personas y tres soberanos distintos.

Ignoro a que enfermedad natural del cuerpo humano puedo comparar exactamente esta irregularidad de un Estado. Pero recuerdo haber visto un hombre que tenía otro hombre creciendo al lado suyo, con cabeza, brazos, torso y estómago propios: sí hubiera tenido otro hombre pegado al lado opuesto, la comparación hubiera podido resultar exacta.

Con ello me he referido a aquellas enfermedades del Estado que implica el máximo y más presente peligro. Existen otras que no son tan grandes, y que, sin embargo, merecen ser observadas. Tal es, en primer término, la dificultad de recaudar dinero para los usos necesarios del Estado, especialmente en caso de guerra inminente. Esta dificultad deriva de la opinión que cada súbdito tiene de su propiedad sobre tierras y bienes, excluyendo el derecho del soberano al uso de los mismos.

De aquí que el poder soberano, en previsión de las necesidades y peligros del Estado (dándose cuenta de que está obstruido el paso del dinero al tesoro público, por la tenacidad del pueblo) cuando precisa extenderse, para salir al encuentro de los peligros y prevenirlos en sus comienzos, ese poder, decimos, se restringe tanto como puede, y cuando no puede más lucha con el pueblo por medio de estratagemas legales, para obtener pequeñas sumas que no bastan, pero, por último, se lanza violentamente a abrir la vía para una aportación suficiente, a falta de la cual perecerá; y puesto en tan extremo lance, reduce por fin al pueblo a su debido temple, sin lo cual el Estado está condenado a morir.

En este sentido podemos comparar esta destemplanza con la fiebre intermitente, en la que quedando congeladas u obstruidas por materia emponzoñada las partes carnosas, las venas que por su curso natural se vacían en el corazón, no quedan (como debería ser) provistas por las arterias, con lo que en primer término sobreviene una contradicción helada y temblorosa de los miembros, y después un ardoroso y enérgico esfuerzo del corazón para forzar un paso a la sangre; y antes de lograrlo se apacigua con las leves refrigeraciones de cosas frías durante un tiempo, hasta que (si la naturaleza es bastante fuerte) quiebra por último la contumacia de las partes obstruidas y disipa el veneno en sudor, o (si la naturaleza es demasiado débil) el paciente muere.

Por otra parte, se da a veces en un Estado una enfermedad que se asemeja a la pleuresía, y que consiste en que cuando el tesoro del Estado fluye más allá de lo

debido, se reúne con excesiva abundancia en uno o en pocos particulares, mediante monopolios o exacciones correspondientes a las rentas públicas; del mismo modo que la sangre, en una pleuresía, agolpándose en la membrana del pecho, alimenta en ella una inflamación, acompañada de fiebre y dolorosos pinchazos.

Así también, la popularidad de un súbdito potente (a menos que el Estado tenga una firme garantía de su fidelidad) es una enfermedad peligrosa, porque el pueblo (que debe recibir su estímulo motor de la autoridad del soberano), por la adulación o la reputación de un ambicioso, es apartado de la obediencia a las leyes, para seguir a un hombre de cuyas virtudes y designios no tiene conocimiento. Y esto es comúnmente de más peligro en un gobierno popular que en una monarquía, porque un ejército es de tanta mayor fuerza y multitud cuanto que puede hacerse creer que coincide con el pueblo. Fue por estos medios que Julio César, que había sido erigido por el pueblo frente al Senado, habiéndose ganado el afecto de su ejército, se hizo a sí mismo dueño de las dos cosas, el Senado y el pueblo. Este proceder de hombres populares y ambiciosos es simple rebelión, y puede asemejarse a los efectos de la brujería.

Otra enfermedad de un Estado es la grandeza inmoderada de una ciudad, cuando es apta para suministrar de su propio ámbito el número y las expensas de un gran ejército; como también el gran número de corporaciones, que son como Estados menores en el seno de uno más grande, como gusanos en las entrañas de un hombre natural. A esto puede añadirse la libertad de disputar contra el poder absoluto, por aspirantes a la prudencia política, los cuales aunque están alimentados en su mayor parte por el viento que sopla del pueblo, animados por las falsas doctrinas, están constantemente debatiéndose con las leyes fundamentales, y molestan al Estado, como los pequeños gusanos que los médicos denominan ascárides.

Podemos añadir, además, el apetito insaciable o bulimia de ensanchar los dominios, con las heridas incurables que a cada causa de ello se inflinge muchas veces el enemigo; y los tumores de las conquistas mal consolidadas, que son en muchos casos, una carga, y que con menos peligro se pierden que se mantienen; así como también la letargia de la comodidad, y la consunción traída por el tumulto o la dilapidación. (...)

Comentarios acerca del Tratados sobre el gobierno civil. J. Locke

Locke ejerció una gran influencia en la teoría política, al defender los principios de la monarquía constitucional frente a cualquier tipo de poder monárquico absoluto. Publicó Tratados sobre el gobierno civil en 1690. En ellos expuso los principios de su teoría política. El primero de estos tratados, menos conocido y dotado de un carácter más elemental, estaba dedicado a polemizar con Robert Filmer, quien en su obra Pathriarca (1680) defendía el poder absoluto del monarca y comparaba el poder real con la autoridad paterna, empleando abundantes argumentos bíblicos. Locke rechazó las tesis de Filmer, criticando su uso de la Biblia como base de argumentación y afirmando que la ley natural no ordena la sumisión a un poder absoluto hereditario. Por el contrario, la naturaleza favorece la libertad.

Fue el segundo tratado el que planteó, de un modo positivo, la filosofía política de Locke. Éste pensaba que el ser humano tiene dos derechos básicos e irrenunciables: su familia y la propiedad de sus bienes. El derecho a la propia familia se deriva de la necesidad de procreación y de la exigencia de la educación de los hijos. El derecho a la propiedad privada se deriva del trabajo humano, mediante el cual el hombre transforma y hace suyos determinados bienes que, en un primer momento, se encuentran al alcance de todos. Como otros filósofos anteriores a él, en especial Thomas Hobbes, pensaba en dos posibilidades de existencia humana: el “estado natural” (en el que todo es de todos y en el que no se tienen asegurados derechos de ningún tipo) y el “estado social” (en el que el ser humano vive en sociedad, de un modo organizado). De hecho, la sociedad tiene en cuenta el estado natural, pero supone un refinamiento del mismo, ya que en el estado natural el ser humano no tiene garantizados sus derechos básicos a una familia y a sus bienes. Para mantener sus derechos, los hombres establecen un pacto o libre asociación que permite defender los derechos adquiridos. Es en ese momento cuando se origina la vida social. Pero uno de los rasgos más importantes de la sociedad es el ejercicio del poder. Pues bien, en virtud de ese pacto libre, los ciudadanos que lo suscriben delegan el poder, que sólo a ellos pertenece, a una persona, que lo ejerce en representación de la comunidad y

puede ser relevado de sus funciones si lo ejerce incorrectamente. De acuerdo con esta tesis, Locke no admitía los principios de la monarquía absoluta con fundamento en el derecho divino y de carácter hereditario; y, asimismo, plantea la posibilidad de que el monarca pueda ser destituido si no ejerce bien sus funciones. Tras estas ideas, Locke defiende los principios de la nueva monarquía constitucional británica.

Las ideas plasmadas por Locke en sus Tratados sobre el gobierno civil ejercieron una gran influencia durante todo el siglo XVIII y se encuentran en la base de las más importantes discusiones políticas que anticiparon los principios de la Revolución Francesa y la crítica del Antiguo Régimen político.

Ensayo sobre el gobierno civil ²⁸

John Locke

1. Quedó demostrado en la disertación precedente:

Primero. Que Adán no tuvo, ni por natural derecho de paternidad ni por donación positiva de Dios, ninguna autoridad sobre sus hijos o dominio sobre el mundo, cual se pretendiera.

Segundo. Que si la hubiera tenido, a sus hijos, con todo, no pasara tal derecho.

Tercero. Que si sus herederos lo hubieren cobrado, luego, por inexistencia de la ley natural o ley divina positiva que determinare el correcto heredero en cuantos casos llegaren a suscitarse, no hubiera podido ser con certidumbre determinado el derecho de sucesión y autoridad.

Cuarto. Que aun si esa determinación hubiere existido, tan de antiguo y por completo se perdió el conocimiento de cuál fuere la más añeja rama de la posteridad de Adán, que entre las razas de la humanidad y familias de la tierra, ya ninguna guarda, sobrepujando a otra, la menor pretensión de constituir la casa más antigua y acreditar tal derecho de herencia.

Claramente probadas, a mi entender, todas esas premisas, es imposible que los actuales gobernantes de la tierra puedan conseguir algún beneficio o derivar la menor sombra de autoridad de lo conceptuado por venero de todo poder, " la jurisdicción paternal y dominio particular de Adán"; y así, quien no se proponga dar justa ocasión a que se piense que todo gobierno en el mundo es producto exclusivo de la fuerza y violencia, y que, los hombres no viven juntos según más norma que las de los brutos, entre los cuales el mas poderoso arrebatara el dominio, sentando así la base de perpetuo desorden y agravio, tumulto, sedición y revuelta (lances que los seguidores de aquella hipótesis con tal ímpetu vituperan), deberá necesariamente hallar otro origen del gobierno, otro prototipo del poder político, y otro estilo de designar y conocer a las personas que lo poseen, distinto del que Sir Robert Filmer nos enseñara.

2. A este fin, pienso que no estará fuera de lugar que asiente aquí lo que por poder político entiendo, para que el poder del magistrado sobre un súbdito pueda ser distinguido del de un padre sobre sus hijos, un amo sobre su sirviente, un marido sobre su mujer, y un señor sobre su esclavo. Y por cuanto se dan a veces conjuntamente esos distintos poderes en el mismo hombre, si a éste consideramos en tales relaciones diferentes; ello nos ayudará a distinguir, uno de otro, esos poderes, y mostrar la diferencia entre el gobernante de una nación, el padre de familia y el capitán de una galera de forzados.

3. Entiendo, pues, que el poder político consiste en el derecho de hacer leyes, con penas de muerte, y por ende todas las penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad; y de emplear la fuerza del común en la ejecución de tales leyes, y en la defensa de la nación contra el agravio extranjero: y todo ello sólo por el bien público.

CAPÍTULO II

DEL ESTADO NATURAL

4. Para entender rectamente el poder político, y derivarlo de su origen, debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente los hombres todos, que no es otro que el de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno.

Estado también de igualdad, en que todo poder y jurisdicción es recíproco, sin que al uno competa más que al otro, no habiendo nada más evidente que el hecho de que criaturas de la misma especie y rango, revueltamente nacidas a todas e idénticas ventajas de la Naturaleza, y al liso de las mismas facultades, deberían asimismo ser iguales cada una entre todas las demás, sin subordinación o sujeción, a menos que el señor y dueño de ellos todos estableciere, por cualquier manifiesta declaración de su voluntad, al uno sobre el otro, y le confiriere, por nombramiento claro y evidente, derecho indudable al dominio y soberanía.

5. Esta igualdad de los hombres según la naturaleza, por tan evidente en sí misma y filera de duda la considera el avisado Hooker, que es para él fundamento de esa obligación al amor mutuo entre los hombres en que sustenta los deberes recíprocos y de donde deduce las grandes máximas de la justicia y caridad. Estas son sus palabras:

"La propia inducción natural llevó a los hombres a conocer que no es menor obligación suya amar a los otros que a sí mismos, pues si se para mientes en cosas de suyo iguales, una sola medida deberán tener; si no puedo menos de desear que tanto bien me viniere de cada hombre como acertare a desear cada cual en su alma, ¿podría yo esperar que alguna parte de tal deseo se satisficiera, de no hallarme pronto a satisfacer ese mismo sentimiento, que indudablemente se halla en otros flacos hombres, por ser todos de una e idéntica naturaleza? Si algo les procuro que a su deseo repugne, ello debe, en todo respecto, agraviarles tanto

como a mí; de suerte que si yo dañare, deberé esperar el sufrimiento, por no haber razón de que me pagaren otros con mayor medida de amor que la que yo les mostrare; mi deseo, pues, de que me amen todos mis iguales en naturaleza, en toda la copia posible, me impone el deber natural de mantener plenamente hacia ellos el mismo afecto. De cuya relación de igualdad entre nosotros y los que como nosotros fueren, y de las diversas reglas y cánones que la razón natural extrajo de ella, no hay desconocedor."

6. Pero aunque este sea estado de libertad, no lo es de licencia. Por bien que el hombre goce en él de libertad irrefrenable para disponer de su persona o sus posesiones, no es libre de destruirse a sí mismo, ni siquiera a criatura alguna en su poder, a menos que lo reclamare algún uso más noble que el de la mera preservación. Tiene el estado de naturaleza ley natural que lo gobierne y a cada cual obligue; y la razón, que es dicha ley, enseña a toda la humanidad, con sólo que ésta quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie, deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque, hechura todos los hombres de un Creador todopoderoso e infinitamente sabio, servidores todos de un Dueño soberano, enviados al mundo por orden del El y a su negocio, propiedad son de Él, y como hechuras suyas deberán durar mientras El, y no otro, gustare de ello. Y pues todos nos descubrimos dotados de iguales facultades, participantes de la comunidad de la naturaleza, no cabe suponer entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos unos a otros, como si estuviéramos hechos los de acá para los usos de estotros, o como para el nuestro han sido hechas las categorías inferiores de las criaturas. Cada uno está obligado a preservarse a sí mismo y a no abandonar su puesto por propio albedrío, así pues, por la misma razón, cuando su preservación no está en juego, deberá por todos los medios preservar el resto de la humanidad, y jamás, salvo para ajusticiar a un criminal, arrebatarse o menoscabar la vida ajena, o lo tendente a la preservación de ella, libertad, salud, integridad y bienes.

7. Y para que, frenados todos los hombres, se guarden de invadir los derechos ajenos y de hacerse daño unos a otros, y sea observada la ley de naturaleza, que

quiere la paz y preservación de la humanidad toda, la ejecución de la ley de naturaleza se halla confiada, en tal estado, a las manos de cada cual, por lo que a cada uno alcanza el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley hasta el grado necesario para impedir su violación. Porque sería la ley natural, como todas las demás leyes que conciernen a los hombres en este mundo, cosa vana, si nadie en el estado de naturaleza tuviese el poder de ejecutar dicha ley, y por tanto de preservar al inocente y frenar a los transgresores; mas si alguien pudiese en el estado de naturaleza castigar a otro por algún daño cometido, todos los demás podrán hacer lo mismo. Porque en dicho estado de perfecta igualdad, sin espontánea producción de superioridad o jurisdicción de unos sobre otros, lo que cualquiera pueda hacer en seguimiento de tal ley, derecho es que a todos precisa.

8. Y así, en el estado de naturaleza, un hombre consigue poder sobre otro, mas no poder arbitrario o absoluto para tratar al criminal, cuando en su mano le tuviere, según la apasionada vehemencia o ilimitada extravagancia de su albedrío, sino que le sancionará en la medida que la tranquila razón y conciencia determinen lo proporcionado a su transgresión, que es lo necesario para el fin reparador y el restrictivo. Porque tales son las dos únicas razones por las cuales podrá un hombre legalmente causar daño a otro, que es lo que llamamos castigo. Al transgredir la ley de la naturaleza, el delincuente pregoná vivir según una norma distinta de aquella razón y equidad común, que es la medida que Dios puso en las acciones de los hombres para su mutua seguridad, y así se convierte en peligroso para la estirpe humana; desdeña y quiebra el vínculo que a todos asegura contra la violencia y el daño, y ello, como transgresión contra toda la especie y contra la paz y seguridad de ella, procurada por la ley de naturaleza, autoriza a cada uno a que por dicho motivo, según el derecho que le asiste de preservar a la humanidad en general, pueda sofrenar, o, donde sea necesario, destruir cuantas cosas les fueren nocivas, y así causar tal daño a cualquiera que haya transgredido dicha ley, que le obligue a arrepentirse de su malhecho, y alcance por tanto a disuadirle a él y, mediante su ejemplo, a los otros, de causar malhechos tales. Y, en este caso, y en tal terreno, todo hombre tiene derecho a castigar al delincuente y a ser ejecutor de la ley de naturaleza.

9. No dudo que ésta ha de parecer muy extraña doctrina a algunos hombres; pero deseo que los tales, antes de que la condenaren, me resuelvan por qué derecho puede algún príncipe o estado condenar a muerte o castigar a un extranjero por cualquier crimen que cometa en el país de aquéllos. Es evidente que sus leyes no han de alcanzar al extranjero en virtud de sanción alguna conseguida por la voluntad promulgada de la legislatura. Ni a él se dirigen, ni, si lo hicieren, está él obligado a prestarles atención. La autoridad legislativa por la que alcanzan poder de obligar a los propios súbditos no tiene para aquél ese poder. Los investidos del supremo poder de hacer las leyes en Inglaterra, Francia u Holanda no son, para un indio, sino gentes comunes de la tierra, hombres sin autoridad. Así pues, si por ley de naturaleza no tuviera cada cual el poder de castigar los delitos contra ella cometidos, según juiciosamente entienda que el caso requiere, no veo cómo los magistrados de cualquier comunidad podrían castigar a un nativo de otro país, puesto que, con relación a él, no sabrán alegar más poder que el que cada hombre poseyere naturalmente sobre otro.

10. Además del crimen que consiste en violar las leyes y desviarse de la recta norma de la razón, por lo cual el hombre en la medida de su fechoría se convierte en degenerado, y manifiesta abandonar los principios de la naturaleza humana y ser nociva criatura, se causó, comúnmente, daño; y una u otra persona, algún otro hombre, es perjudicado por aquella transgresión; caso en el cual, quien tal perjuicio hubiere sufrido, tiene (además del derecho de castigo que comparte con los demás hombres), el particular derecho de obtener reparación del dañador. Y cualquier otra persona que lo juzgare justo podrá también unirse al damnificado, y ayudarle para recobrar del delincuente tanto cuanto fuere necesario para la reparación del daño producido.

11. Por la distinción entre esos dos derechos (el de castigar el delito, para la restricción y prevención de dicha culpa, el cual a todos asiste; y de cobrar reparación, que sólo pertenece a la parte damnificada) ocurre que el magistrado quien por ser tal asume el común derecho de castigo, puesto en sus manos, pueda a menudo, cuando no demandare el bien público la ejecución de la ley,

perdonar el castigo de ofensas delictivas por su propia autoridad, pero de ningún modo perdonará la reparación debida a particular alguno por el daño que hubiere sufrido. Porque quien el daño sufriera tendrá derecho a demandar en su propio nombre, y él solo puede perdonar. La persona damnificada tiene el poder de apropiarse los bienes o servicio del delincuente por derecho de propia conservación, como todo hombre tiene el de castigar el crimen en evitación de que sea cometido de nuevo, por el derecho que tiene de preservar a toda la humanidad, y hacer cuanto razonablemente pudiere en orden a tal fin. Ello causa que cada hombre en estado de naturaleza tenga derecho a matar a un asesino, tanto para disuadir a los demás de cometer igual delito (que ninguna reparación sabría compensar) mediante el ejemplo del castigo que por parte de todos les esperara, como también para resguardar a los hombres contra los intentos del criminal quien, al haber renunciado a la razón, regla y medida común por Dios dada a la humanidad, declaró, por la injusta violencia y matanza de que a uno hizo objeto, guerra a la humanidad toda, lo que le merece ser destruido como león o tigre, como una de esas fieras salvajes con quienes no van a tener los hombres sociedad ni seguridad. Y en ello se funda esta gran ley de, naturaleza: "De quien sangre de hombre vertiere, vertida por hombre la sangre será." Y Caín estaba tan plenamente convencido de que todos y cada uno tenían el derecho de destruir a tal criminal que, después de asesinar a su hermano, exclamó: "Cualquiera que me hallare me matará"; tan claramente estaba ese principio escrito en los corazones de toda la estirpe humana.

12. Por igual razón puede el hombre en estado de naturaleza castigar las infracciones menores de esta ley; y acaso se me pregunte ¿con la muerte? Responderé: Cada transgresión puede ser castigada hasta el grado, y con tanta severidad, como bastare para hacer de ella un mal negocio para el ofensor, causar su arrepentimiento y, por el espanto, apartar a los demás de tal acción. Cada ofensa que se llegare a cometer en el estado de naturaleza puede en él ser castigada al igual, y con el mismo alcance, que en una nación. Pues aun cayendo filera de mi actual objeto entrar aquí en los detalles de la ley de naturaleza, o sus medidas de castigo, es cosa cierta que tal ley existe, y que se muestra tan

inteligible y clara a la criatura racional y de tal ley estudiosa, como las leyes positivas de las naciones; es más, posiblemente las venza en claridad; por cuanto es más fácil entender la razón que los caprichos e intrincados artificios de los hombres, de acuerdo con ocultos y contrarios intereses puestos en palabras; como ciertamente son gran copia de leyes positivas en las naciones, sólo justas en cuanto estén fundadas en la ley de naturaleza, por la que deberán ser reguladas e interpretadas.

13. A esa extraña doctrina esto es: Que en el estado de naturaleza el poder ejecutivo de la ley natural a todos asistano dudo que se objete que hubiere sinrazón en que los hombres fueran jueces en sus propios casos, pues el amor propio les hace parciales en lo suyo y de sus amigos, y, por otra parte, la inclinación aviesa, ira y venganza les llevaría al exceso en el castigo ajeno, de lo que sólo confusión y desorden podría seguirse; por lo cual Dios ciertamente habría designado a quien gobernara, para restringir la parcialidad y vehemencia de los hombres, sin dificultad concedo que la gobernación es apto remedio para los inconvenientes del estado de naturaleza, que ciertamente serán grandes cuando los hombres juzgaren en sus propios casos, ya que es fácil imaginar que el que fue injusto hasta el punto de agraviar a su hermano, dudoso es que luego se trueque en tan justo que así mismo se condene. Pero deseo que los que tal objeción formulan recuerden que los monarcas absolutos no son sino hombres; y si el gobierno debe ser el remedio de males que necesariamente se siguen de que los hombres sean jueces en sus propios casos, y el estado de naturaleza no puede ser, pues tolerado, quisiera saber qué clase de gobierno será, y hasta qué punto haya de mejorar el estado de naturaleza, aquél en que un hombre; disponiendo de una muchedumbre, tenga la libertad de ser juez en su propio caso, y pueda obligar a todos sus súbditos a hacer cuanto le pluguiere, sin la menor pregunta o intervención por parte de quienes obran al albedrío de él; y si en cuanto hiciere, ya le guiaren razón, error o pasión, tendrá derecho a la docilidad de todos, siendo así que en el estado de naturaleza los hombres no están de tal suerte sometidos uno a otro, supuesto que en dicho estado si quien juzga lo

hiciera malamente, en su propio caso o en otro cualquiera, será por ello responsable ante el resto de la humanidad.

14. Levántase a menudo una fuerte objeción, la de si existen, o existieron jamás, tales hombres en tal estado de naturaleza. A lo cual puede bastar, por ahora, como respuesta que dado que todos los príncipes y gobernantes de los gobiernos "independientes" en todo el mundo se hallan en estado de naturaleza, es evidente que el mundo jamás estuvo, como jamás se hallará, sin cantidades de hombres en tal estado. He hablado de los gobernantes de comunidades "independientes", ora estén, ora no, en entendimiento con otras; porque no cualquier pacto da fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino sólo el del mutuo convenio para entrar en una comunidad y formar un cuerpo político; otras promesas y pactos pueden establecer unos hombres con otros, sin por ello desamparar su estado de naturaleza. Las promesas y tratos para llevar a cabo un trueque, etc., entre dos hombres en Turquía, o entre un suizo y un indio en los bosques de América, les obliga recíprocamente, aunque se hallen en perfecto estado de naturaleza, pues la verdad y el mantenimiento de las promesas incumbe a los hombres como hombres, y no como miembros de la sociedad.

15. A los que dicen que jamás hubo hombres en estado de naturaleza, empezaré oponiendo la autoridad del avisado Hooker, en su dicho de que, "Las leyes hasta aquí mencionadas" esto es, las leyes de naturaleza"obligan a los hombres absolutamente, en cuanto a hombres, aunque jamás hubieren establecido asociación ni otro solemne acuerdo entre ellos sobre lo que debieren hacer o evitar; pero por cuanto no nos bastamos, por nosotros mismos, a suministrarnos la oportuna copia de lo necesario para una vida tal cual nuestra naturaleza la desea, esto es, adecuada a la dignidad del hombre, por ello, para obviar a esos defectos e imperfecciones en que incurrimos al vivir solos y exclusivamente para nosotros mismos, nos sentimos naturalmente inducidos a buscar la comunión y asociación con otros; tal fue la causa de que los hombres en lo antiguo se unieran en sociedades políticas." Pero yo, por añadidura, afirmo que todos los hombres se hallan naturalmente en aquel estado y en él permanecen hasta que, por su propio

consentimiento, se hacen miembros de alguna sociedad política; y no dudo que en la secuela de esta disertación habré de dejarlo muy patente.

CAPÍTULO III

DEL ESTADO DE GUERRA

16. El estado de guerra lo es de enemistad y destrucción; y por ello la declaración por palabra o acto de un designio no airado y precipitado, sino asentado y decidido, contra la vida de otro hombre, le pone en estado de guerra con aquel a quien tal intención declara, y así expone su vida al poder de tal, pudiéndosela quitar éste, o cualquiera que a él se uniere para su defensa o hiciere suya la dependencia de él; y es por cierto razonable y justo que tenga yo el derecho de destruir a quien con destrucción me amenaza; porque por la fundamental ley de naturaleza, deberá ser el hombre lo más posible preservado, y cuando no pudieren serlo todos, la seguridad del inocente deberá ser preferida, y uno podrá destruir al hombre que le hace guerra, o ha demostrado aversión a su vida; por el mismo motivo que pudiera matar un lobo o león, que es porque no se hallan sujetos a la común ley racional, ni tienen más norma que la de la fuerza y violencia. Por lo cual le corresponde trato de animal de presa; de esas nocivas y peligrosas criaturas que seguramente le destruirían en cuanto cayera en su poder.

17. Y, por de contado, quien intentare poner a otro hombre bajo su poder absoluto, por ello entra en estado de guerra con él, lo cual debe entenderse como declaración de designio contra su vida. Porque la razón me vale cuando concluyo que quien pudiere someterme a su poder sin mi consentimiento, me trataría a su antojo cuando en tal estado me tuviere, y me destruiría además si de ello le viniera el capricho; porque ninguno puede desear cobrarme bajo su poder absoluto como no sea para obligarme por la fuerza a lo contrario al derecho de mi libertad, esto es, hace de mí un esclavo. En verme libre de tal fuerza reside la única seguridad de mi preservación, y la razón me obliga a considerarle a él como enemigo de mi

valeduría y posible rapiñador de mi libertad, que es el vallado que me guarda; de suerte que quien intenta esclavizarme, por ello se pone en estado de guerra conmigo. Al que en estado de naturaleza arrebatara la libertad que a cualquiera en tal estado pertenece, debería imputársele necesariamente el propósito de arrebatarse todas las demás cosas, pues la libertad es fundamento de todo el resto; y de igual suerte a quien en estado de sociedad arrebatara la libertad perteneciente a los miembros de tal sociedad o república debería suponerse resuelto a quitarles todo lo demás y, en consecuencia, considerarle en estado de guerra.

18. Por ello es legítimo que un hombre mate al ladrón que no le hizo daño corporal alguno, ni declaró ningún propósito contra su vida, y no pasó del empleo de la fuerza para quitarle sus dineros, o lo que le pluguiere; y eso se debe a que, si usa él la fuerza, cuando le falta derecho de tenerme en su poder, no me deja razón, diga él lo que dijere, para suponer que quien la libertad me quita no me ha de quitar, cuando en su poder me hallare, todo lo demás. Y es por tanto legítimo que le trate como a quien vino a estado de guerra conmigo: esto es, lo mate si pudiere; porque a tal azar justamente se expone quien declara el estado de guerra, y es agresor en él.

19. Y esta es la obvia diferencia entre el estado de naturaleza y el de guerra, los cuales, por más que los hubieren algunos confundido, son entre sí tan distantes como un estado de paz, bienquerencia, asistencia mutua y preservación lo sea de uno de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que juntos viven, según la razón, sin común superior sobre la tierra que pueda juzgar entre ellos, se hallan propiamente en estado de naturaleza; Pero la fuerza, o el declarado propósito de fuerza sobre la persona de otro, cuando no hay común superior en el mundo a cuyo auxilio apelar, estado es de guerra; y la falta de tal apelación da al hombre el derecho de guerra contra el agresor, aunque éste en la sociedad figure y sea su connacional. Así cuando se trate de un ladrón no le podré dañar sino por apelación a la ley aunque me hubiere expoliado de todos mis bienes, pero sí podré matarle cuando a mí se arroje para no robarme sino el

caballo o el vestido, ya que la ley, hecha para mi preservación, donde no alcance a interponerse para asegurar mi vida contra una violencia presente (y dado que nada sabría reparar mi vida), me permite mi propia defensa y el derecho de guerra, y la libertad de matar a mi agresor, pues el tal agresor no me da tiempo para apelar a nuestro juez común, ni a la decisión de la ley, para remedio en lance en que el mal causado pudiera ser irreparable. Falta de juez común con autoridad pone a todos los hombres en estado de naturaleza; fuerza sin derecho sobre la persona del hombre crea un estado de guerra tanto donde estuviere como donde faltare el juez común.

20. Pero cuando pasó la efectiva violencia, el estado de guerra cesa entre quienes se hallan en sociedad e igualmente uno y otro sujetos al juez; y por tanto cuando en tales controversias se pregunta "¿quién será juez?.", no puede entenderse por ello que quién va a decidir la controversia; todos saben lo que nos dice Jefté: que "el Señor, Juez" juzgará. Donde no hay juez en la tierra, la apelación va al Dios de los cielos. Dicha pregunta, pues, no puede significar quién juzgará, si otro se ha puesto en estado de guerra conmigo; y si cabe que, al modo de Jefté, apele de ello al cielo. De esto sólo yo puedo juzgar en mi propia conciencia, de lo que responderé en el sumo día al Soberano Juez de los hombres todos.

CAPÍTULO IV

DE LA ESCLAVITUD

21. La libertad natural del hombre debe hallarse inmune de todo poder superior en la tierra, y no supeditada a la voluntad o autoridad legislativa del hombre, sino sólo tener la ley de naturaleza por su norma. La libertad del hombre en sociedad consiste en no hallarse bajo más poder legislativo que el establecido en la nación por consentimiento, ni bajo el dominio de ninguna voluntad o restricción de ninguna ley, salvo las promulgadas por aquél según la confianza en él depositada. La libertad, pues, no es lo que Sir Robert Filmer llama "el derecho para cada cual de hacer lo que le apetezca, como gustare, y no estar a ley alguna sujeto"; sino que la libertad de los hombres bajo gobierno consiste en tener una norma

permanente que concierte sus vidas, común a todo miembro de tal sociedad, y formulada por el poder legislativo erigido en ella. Libertad de seguir mi voluntad en todas las cosas que tal norma no cohibe, sin estar sujeto a la voluntad arbitraria, desconocida, incierta e inconstante de otro hombre. La libertad en el estado de naturaleza consiste en no hallarse bajo más restricción que la por ley de naturaleza impuesta.

22. La libertad ante el poder arbitrario, absoluto, es tan necesaria para la preservación del hombre, y a ella tan estrechamente unida, que de aquélla no podrá separarse sino por circunstancias que conlleven pérdida de su derecho a la preservación y vida a un tiempo. Porque el hombre, careciendo de poder sobre su propia vida, no sabrá por pacto o propio consentimiento hacerse de nadie esclavo, ni ponerse bajo el arbitrario, absoluto poder de otro que pueda quitarle la vida a su albedrío. Sin duda, si por su falta hubiere perdido el derecho a la propia vida mediante algún acto merecedor de muerte, el beneficiario de tal pérdida podrá, cuando le tuviere en su poder, dilatar la ejecución de muerte, y usarle para su propio servicio; mas no le causa con ello daño. Porque siempre que el tal sintiere que las asperezas de su esclavitud sobrepasan el valor de su vida, en su poder está, con resistencia a la voluntad de su dueño, ocasionarse la muerte que desea.

23. Esta es la condición perfecta de la esclavitud, la cual no en otra cosa consiste que en un estado de guerra continuado entre un conquistador legal y un cautivo, pues apenas establecieran entre sí un convenio, y llegaran a un acuerdo de poder limitado, por una parte, y obediencia por la otra, el estado de guerra y esclavitud cesaría por toda la duración del pacto; porque, como ya fue dicho, nadie puede por convenio traspasar a otro, lo que él mismo no tiene de suyo: el poder sobre su propia vida.

Confieso que hallamos entre los judíos, como entre otras naciones, que los hombres a sí mismos se vendían; pero es evidente que se ofrecían sólo al tráfico, no a la esclavitud; pues patente es que la persona vendida no se hallaba bajo un poder despótico, arbitrario, absoluto, antes el dueño no tenía el poder de matarle

en cualquier tiempo, ya que obligado estaba, en determinado plazo, a dejarle salir libremente de su servicio; y el dueño de tal servidor distaba tanto de tener sobre su vida poder arbitrario que no podía a su albedrío ni mutilarle; puesto que la pérdida de un ojo o de un diente le valía la libertad.

CAPÍTULO V

DE LA PROPIEDAD

24. Ora consultemos la razón natural, que nos dice que los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación, y por tanto a manjares y bebidas y otras cosas que la naturaleza ofrece para su mantenimiento, ora consultemos la "revelación", que nos refiere el don que hiciera Dios de este mundo a Adán, y a Noé y a sus hijos, clarísimamente aparece que Dios, como dice el rey David, "dio la tierra a los hijos de los hombres"; la dio, esto es, a la humanidad en común. Pero, este supuesto, parece a algunos subidísima dificultad que alguien pueda llegar a tener propiedad de algo. No me contentaré con responder a ello que si hubiere de resultar difícil deducir la "propiedad" de la suposición que Dios diera la tierra a Adán y su posteridad en común, sería imposible que hombre alguno, salvo un monarca universal, pudiese tener "propiedad" alguna dada la otra hipótesis, esto es, que Dios hubiese dado el mundo a Adán y a sus herederos por sucesión, exclusivamente de todo el resto de su posteridad. Intentaré también demostrar cómo los hombres pueden llegar a tener propiedad, en distintas partes, de lo que Dios otorgó a la humanidad en común, y ello sin ninguna avenencia expresa de todos los comuneros.

25. Dios, que diera el mundo a los hombres en común, les dio también la razón para que de él hicieran uso según la mayor ventaja de su vida y conveniencia. La tierra y cuanto en ella se encuentra dado fue a los hombres para el sustento y satisfacción de su ser. Y aunque todos los frutos que naturalmente rinde y animales que nutre pertenecen a la humanidad en común, por cuanto los produce la espontánea mano de la naturaleza, y nadie goza inicialmente en ninguno de ellos de dominio privado exclusivo del resto de la humanidad mientras siguieren

los vivientes en su natural estado, con todo, siendo aquéllos conferidos para el uso de los hombres, necesariamente debe existir medio para que según uno u otro estilo se consiga su apropiación para que sean de algún uso, o de cualquier modo proficuos, a cualesquiera hombres particulares. El fruto o el venado que alimenta al indio salvaje, que ignora los cercados y es todavía posesor en común, suyo ha de ser, y tan suyo, esto es, parte de él, que nadie podrá tener derecho a ello en la inminencia de que le sea de alguna utilidad para el sustento de su vida.

26. Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una "propiedad" en su misma "persona". A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El "trabajo" de su cuerpo y la "obra" de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad. Aquélla, apartada del estado común en que se hallaba por naturaleza, obtiene por dicho trabajo algo anejo que excluye el derecho común de los demás hombres. Porque siendo el referido "trabajo" propiedad indiscutible de tal trabajador, no hay más hombre que él con derecho a lo ya incorporado, al menos donde hubiere de ello abundamiento, y común suficiencia para los demás.

27. El que se alimenta de bellotas que bajo una encina recogiera, o manzanas acopiadas de los árboles del bosque, ciertamente se las apropió. Nadie puede negar que el alimento es suyo. Pregunto, pues, ¿cuándo empezó a ser suyo?, ¿cuándo lo dirigió, o cuando lo comió, o cuando lo hizo hervir, o cuando lo llevó a casa, o cuando lo arrancó? Mas es cosa llana que si la recolección primera no lo convirtió en suyo, ningún otro lance lo alcanzara. Aquel trabajo pone una demarcación entre esos frutos y las cosas comunes. El les añade algo, sobre lo que obrara la naturaleza, madre común de todos; y así se convierten en derecho particular del recolector. ¿Y dirá alguno que no tenía éste derecho a que tales bellotas o manzanas fuesen así apropiadas, por faltar el asentimiento de toda la humanidad a su dominio? ¿Fue latrocinio tomar él por sí lo que a todos y en común pertenecía? Si tal consentimiento fuese necesario ya habría perecido el

hombre de inanición, a pesar de la abundancia que Dios le diera. Vemos en los comunes, que siguen por convenio en tal estado, que es tomando una parte cualquiera de lo común y removiéndolo del estado en que lo dejara la naturaleza como empieza la propiedad, sin la cual lo común no fuera utilizable. Y el apoderamiento de esta o aquella parte no depende del consentimiento expreso de todos los comuneros. Así la hierba que mi caballo arrancó, los tepes que cortó mi sirviente y la mena que excavé en cualquier lugar en que a ellos tuviere derecho en común con otros, se convierte en mi propiedad sin asignación o consentimiento de nadie. El trabajo, que fue mío, al removerlos del estado común en que se hallaban, hincó en ellos mi propiedad.

28. Si obligado fuese el consentimiento de todo comunero a la apropiación por cada quien de cualquier parte de lo dado en común, los hijos o criados no podrían cortar las carnes que su padre o dueño les hubiere procurado en junto, sin asignar a cada uno su porción peculiar. Aunque el agua que en la fuente mana pueda ser de todos, ¿quién duda que el jarro es sólo del que la fue a sacar? Tomóla su trabajo de las manos de la naturaleza, donde era común y por igual pertenecía a todos los hijos de ella, y por tanto se apropió para sí.

29. Así esta ley de razón entrega al indio el venado que mató; permitido le está el goce de lo que le alcanzó su trabajo, aunque antes hubiere sido del derecho común de todos. Y entre aquellos que tenidos son por parte civilizada de la humanidad, y han hecho y multiplicado leyes positivas para determinar las propiedades, la dicha ley inicial de la naturaleza para el principio de la propiedad en lo que antes era común; todavía tiene lugar: y por virtud de ella cualquier pez que uno consiga en el océano, ese vasto y superviviente común de la humanidad, o el ámbar gris que cualquiera recoja allí mediante el trabajo que lo remueve del común estado en que la naturaleza lo dejara, se convierte en propiedad de quien en ello rindiera tal esfuerzo. Y, aun entre nosotros, la liebre que cazan todos será estimada por de aquél que durante la caza la persigue. Porque siendo animal todavía considerado común, y no posesión particular de ninguno, cualquiera que

hubiere empleado en criatura de esa especie el trabajo de buscarla y perseguirla, removiéndola del estado de naturaleza en que fue común, y en propiedad la convirtió.

30. Tal vez se objete a esto que si recoger bellotas u otros frutos de la tierra, etc., determina un derecho sobre los tales, podrá cualquiera acapararlos cuanto gustare. A lo que respondo no ser esto cierto. La misma ley de naturaleza que por tales medios nos otorga propiedad, esta misma propiedad limita. "Dios nos dio todas las cosas pingüemente". ¿No es esta la voz de la razón, que la inspiración confirma? ¿Pero cuánto, nos ha dado "para nuestro goce"? Tanto como cada quien pueda utilizar para cualquier ventaja vital antes de su malogro, tanto como pueda por su trabajo convertir en propiedad. Cuanto a esto exceda, sobrepuja su parte y pertenece a otros. Nada destinó Dios de cuanto creara a deterioro o destrucción por el hombre. Y de esta suerte, considerando el abudamiento de provisiones naturales que hubo por largo espacio en el mundo, y los menguados consumidores, y lo breve de la parte de tal provisión que la industria de un hombre podía abarcar y acaparar en perjuicio de otros, especialmente si se mantenía dentro de límites de razón sobre lo que sirviera a su uso, bien poco trecho había para contiendas o disputas sobre la propiedad de dicho modo establecida.

31. Pero admitiendo ya como principal materia de propiedad no los frutos de la tierra y animales que en ella subsisten, sino la tierra misma, como sustentadora y acarreadora de todo lo demás, doy por evidente que también esta propiedad se adquiere como la anterior. Toda la tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y cuyos productos pueda él usar, será en tal medida su propiedad. El, por su trabajo, la cerca, como si dijéramos, fuera del común. Ni ha de invalidar su derecho el que se diga que cualquier otro tiene igual título a ella, y que por tanto quien trabajó no puede apropiarse tierra ni cercarla sin el consentimiento de la fraternidad comunera, esto es, la humanidad. Dios, al dar el mundo en común a todos los hombres, mandó también al hombre que trabajara; y la penuria de su condición tal actividad requería. Dios y su razón le mandaron sojuzgar la tierra, esto es, mejorarla para el bien de la vida, y así él invirtió en ella algo que le pertenecía, su trabajo. Quien, en obediencia a ese mandato de Dios, sometió,

labró y sembró cualquier parte de ella, a ella unió algo que era propiedad suya, a que no tenía derecho ningún otro, ni podía arrebatarle sin daño.

32. Tampoco esa apropiación de cualquier parcela de tierra, mediante su mejora, constituía un perjuicio para cualquier otro hombre, ya que quedaba bastante de ella y de la de igual bondad, en más copia de lo que pudieren usar los no provistos. Así, pues, en realidad, nunca disminuyó lo dejado para los otros esa cerca para lo suyo propio. Porque el que deje cuanto pudieren utilizar los demás, es como si nada tomare. Nadie podría creerse perjudicado por la bebida de otro hombre, aunque éste se regalara con un buen trago, si quedara un río entero de la misma agua para que también él apagara su sed. Y el caso de tierra y agua, cuando de entrambas queda lo bastante, es exactamente el mismo.

33. Dios a los hombres en común dio el mundo, pero supuesto que se lo dio para su beneficio y las mayores conveniencias vitales de él cobraderas, nadie podrá argüir que entendiera que había de permanecer siempre común e incultivado. Concediólo al uso de industriosos y racionales, y el trabajo había de ser título de su derecho, y no el antojo o codicia de los pendencieros y contenciosos. Aquel a quien quedaba lo equivalente para su mejora, no había de quejarse, ni intervenir en lo ya mejorado por la labor ajena; si tal hacía, obvio es que deseaba el beneficio de los esfuerzos de otro, a que no tenía derecho, y no la tierra que Dios le diera en común con los demás para trabajar en ella, y donde quedaban trechos tan buenos como lo ya poseído, y más de lo que él supiere emplear, o a que su trabajo pudiese atender.

34. Cierto es que en las tierras poseídas en común en Inglaterra o en cualquier otro país donde haya muchedumbre de gentes bajo gobierno que posean dineros y comercios, nadie puede cercar o enseñorearse de parte de aquél sin el consentimiento de toda la compañía comunera; y es porque dicho común es mantenido por convenio, esto es, por la ley del país, que no debe ser violada. Y aunque sea común con respecto a algunos hombres, no lo es para toda la humanidad, sino que es propiedad conjunta de tal comarca o de tal parroquia. Además, el resto, después de dicho cercado, no sería tan bueno para los demás

comuneros como la totalidad, en cuanto todos empezaran de tal conjunto a hacer uso; mientras que en el comienzo y población primera del gran común del mundo, acaecía enteramente lo contrario. La ley que regía al hombre inducíale más bien a la apropiación. Dios le mandaba trabajar, y a ello le obligaban sus necesidades. Aquella era su propiedad, que no había de serle arrebatada luego de puestos los hitos. Y por tanto someter o cultivar la tierra y alcanzar dominio sobre ella, como vemos, son conjunta cosa. Lo uno daba el título para lo otro. Así que Dios, al mandar sojuzgar la tierra, autorizaba hasta tal punto la apropiación. Y la condición de la vida humana, que requiere trabajo y materiales para las obras, instauró necesariamente las posesiones privadas.

35. Estableció adecuadamente la naturaleza la medida de la propiedad, por la extensión del trabajo del hombre y la conveniencia de su vida. Ningún hombre podía con su trabajo sojuzgarlo o apropiárselo todo, ni podía su goce consumir más que una partecilla; de suerte que era imposible para cualquier hombre, por dicha senda, invadir, el derecho ajeno o adquirir para sí una propiedad en perjuicio de su vecino, a quien aún quedaría tan buen trecho y posesión tan vasta, después que el otro le hubiere quitado lo particularmente suyo, como antes de la apropiación. Dicha medida confinó la posesión de cada uno a proporción muy moderada, y tal como para sí pudiera apropiarse, sin daño para nadie en las edades primeras del mundo, cuando más en peligro estaban los hombres de perderse, alejándose de su linaje establecido, en los vastos desiertos de la tierra, que de hallarse apretados por falta de terrazgos en que plantar.

36. La misma medida puede ser todavía otorgada, sin perjuicio para nadie, por lleno que el mundo parezca. Para mostrarlo, supongamos a un hombre o familia, en el mismo estado de los comienzos, cuando poblaban el mundo los hijos de Adán o de Noé, plantando en algunos sitios vacantes del interior de América. Veremos que las posesiones que pueda conseguir, según las medidas que dimos, no serán muy holgadas ni, aun en este día, perjudicarán al resto de la humanidad o le darán motivo de queja o de tener por agravio la intrusión de dicho hombre, a pesar de que la raza humana se haya extendido a todos los rincones del mundo e

infinitamente exceda el breve número de los comienzos. Ahora bien, la extensión de tierras es de tan escaso valor, si faltare el trabajo, que he oído que en la misma España puede uno arar, sembrar y cosechar sin que nadie se lo estorbe, en tierra a la que no tiene derecho alguno, pero sólo por el hecho de usarla. Es más, los habitantes estiman merecedor de consideración a quien por su trabajo en tierra inculta, y por lo tanto yerma, aumentare las existencias del trigo que necesitan. Pero sea de esto lo que fuere, pues en lo dicho no he de hacer hincapié, sostengo resueltamente que la misma regla de propiedad, esto es que cada hombre consiga tenerla en la cantidad por él utilizable, puede todavía mantenerse en el mundo, sin apretura para nadie, puesto que en el mundo hay tierra bastante para acomodo del doble de sus habitantes; pero la invención del dinero, y el acuerdo tácito de los hombres de reconocerle un valor, introdujo (por consentimiento) posesiones mayores y el derecho a ellas; proceso que en breve mostraré con más detenimiento.

37. Cierto es que en los comienzos, antes de que el deseo de tener más de lo necesario hubiera alterado el valor intrínseco de las cosas, que sólo depende de su utilidad en la vida del hombre, o hubiera concertado que una monedita de oro, que cabía conservar sin mengua o descaecimiento, valiera un gran pedazo de carne o una entera cosecha de trigo (aunque tuvieran los hombres el derecho de apropiarse mediante su trabajo, cada uno para sí, de cuantas cosas de la naturaleza pudiera usar), todo ello no había de ser mucho, ni en perjuicio de otros, pues quedaba igual abundancia a los que quisieran emplear igual industria.

Antes de la apropiación de tierras, quien recogiera tanta fruta silvestre, o matara, cogiera o amansara tantos animales como pudiera; quien así empleara su esfuerzo para sacar alguno de los productos espontáneos de la naturaleza del estado en que ella los pusiera, intercalando en ello su trabajo, adquiriría por tal motivo la propiedad de ellos; pero si los tales perecían en su poder por falta del debido uso, si los frutos se pudrían o se descomponía el venado antes de que pudiera gozar de él, resultaba ofensor de la común ley de naturaleza, y podía ser castigado: habría, en efecto, invadido la parte de su vecino, pues no tenía derecho

a ninguno de esos productos más que en la medida de su uso y para el logro de las posibles conveniencias de su vida.

38. Iguales normas gobernaban, también, la posesión de la tierra. Podría cualquier terrazgo ser labrado y segado podían ser almacenados sus productos y usarse éstos antes de que sufrieran menoscabo; este era peculiar derecho del hombre, dondequiera, que cercara; y cuanto pudiese nutrir y utilizar, ganados y productos de ellos, suyos eran. Pero si las hierbas de su cercado se pudrían en el suelo o perecía el fruto de lo por él plantado, sin recolección y almacenamiento, aquella parte de la tierra, aun cercada, seguía siendo tenida por yerma y podía ser posesión de otro. Así, en los comienzos, Caín pudo tomar toda la tierra que le era posible labrar, y hacer suya, y con todo dejar abundancia de ella para sustento de las ovejas de Abel: unos, pocos estadales hubieran bastado a ambas posesiones. Con el recrecimiento de las familias y el aumento, por el trabajo, de sus depósitos, crecieron sus posesiones al compás de las necesidades; pero todavía comúnmente, sin propiedad fija en el suelo, se servían de éste, hasta que se constituyeron en corporación, se establecieron juntos y erigieron ciudades, y entonces, por consentimiento, llegaron, en el curso de las edades, a fijar, los términos de sus distintos territorios y convenir los límites entre ellos y sus vecinos, y mediante leyes determinar entre sí las propiedades de los miembros de la misma sociedad. Vemos, en efecto, en la primera parte de mundo habitada, y que por tanto sería probablemente la de mayor abundancia de gentes, que hasta los mismos tiempos de Abraham, iban los hombres errantes con sus ganados y rebaños, que eran sus bienes, libremente de uno a otro lado, y esto mismo hizo Abraham en país en que era extranjero; de donde claramente se arguye que al menos gran parte de la tierra era tenida en común, que no la valoraban los habitantes ni reclamaban en ella más propiedad que la adecuada para el uso. Mas cuando no había en un lugar bastante trecho para que sus rebaños fuesen juntamente apacentados, entonces, por consentimiento, como lo hicieron Abraham y Lot separaban y esparcían sus pastos a su albedrío. Y por la misma razón, dejó Esaú a su padre y hermano y plantó en el monte de Seir.

39. Y así, sin suponer en Adán ningún dominio y propiedad particular de todo el mundo, exclusivo de todos los demás hombres, que no puede en modo alguno ser probado, ni en todo caso deducirse de él propiedad alguna, sino teniendo al mundo por dado, como lo fue, a todos los hijos de los hombres en común, vemos de qué suerte el trabajo pudo determinar para los hombres títulos distintivos a diversas parcelas de aquél para los usos particulares, en lo que no podía haber duda de derecho, ni campo para la contienda.

40. Y no es tan extraño como, tal vez, antes de su consideración lo parezca, que la propiedad del trabajo consiguiera llevar ventaja a la comunidad de tierras, pues ciertamente es el trabajo quien pone en todo diferencia de valor; cada cual puede ver la diferencia que existe entre un estadal plantado de tabaco o azúcar, sembrado de trigo o cebada, y un estadal de la misma tierra dejado en común sin cultivo alguno, y darse cuenta de que la mejora del trabajo constituye la mayorísima parte del valor. Creo que no será sino modestísima computación la que declare que de los productos de la tierra útiles a la vida del hombre, los nueve décimos son efecto del trabajo. Pero es más, si estimamos correctamente las cosas según llegan a nuestro uso, y calculamos sus diferentes costes lo que en ellos es puramente debido a la naturaleza y lo debido al trabajo veremos que en su mayor parte el noventa y nueve por ciento deberá ser totalmente al trabajo asignado.

41. No puede haber demostración más patente de esto que la constituida por diversas naciones de los americanos, las cuales ricas son en tierra y pobres en todas las comodidades de la vida; proveyólas la naturaleza tan liberalmente como a otro cualquier pueblo con los materiales de la abundancia, esto es con suelo fructífero, apto para producir copiosamente cuanto pueda servir para la alimentación, el vestido y todo goce; y a pesar de ello, por falta de su mejoramiento por el trabajo no disponen aquellas naciones de la centésima parte de las comodidades de que disfrutamos, y un rey allí de vasto y fructífero territorio, se alberga y viste peor que cualquier jornalero de campo en Inglaterra.

42. Para que esto parezca un tanto más claro, sigamos algunas de las provisiones ordinarias de la vida, a través de su diverso progreso, hasta que llegan a nuestro uso, y veremos cuan gran parte de su valor deben a la industria humana. El pan, vino y telas son cosas de uso diario y de suma abundancia; empero las bellotas, el agua y las hojas o pieles deberían ser nuestro pan, bebida y vestido si no nos proporciona el trabajo aquellas más útiles mercancías. Toda la ventaja del pan sobre las bellotas, del vino sobre el agua y de telas o sedas sobre hojas, pieles o musgo, debido es por entero al trabajo y la industria. Sumo es el contraste entre los alimentos y vestidos que nos proporciona la no ayudada naturaleza, y las demás provisiones que nuestra industria y esfuerzo nos prepara y que tanto exceden a las primeras en valor, que cuando cualquiera lo haya computado, verá de qué suerte considerable crea el trabajo la mayorísima parte del valor de las cosas de que en este mundo disfrutamos; y el suelo que tales materias produce será estimado como de ninguno, o a lo más de muy escasa partecilla de él: tan pequeña que, aun entre nosotros, la tierra, librada totalmente a la naturaleza, sin mejoría de pastos, labranza o plantío, se llama, lo que en efecto es, erial; y veremos que el beneficio asciende a poco más que nada.

43. Un estadal de tierra que produce aquí veinte celemines de trigo, y otro en América que, con la misma labor, rendiría lo mismo, son sin duda de igual valor intrínseco natural. Mas sin embargo el beneficio que la humanidad recibe del primero en un año es de cinco libras, y el del otro acaso no valga un penique; y si todo el provecho que un indio recibe de él hubiera de ser valuado y vendido entre nosotros, puedo decir con seguridad que ni un milésimo de aquél. El trabajo es, pues, quien confiere la mayor parte de valor a la tierra, que sin él apenas valiera nada; a él debemos cuantos productos útiles de ella sacamos; porque todo el monto en que la paja, salvado y pan de un estadal de trigo vale más que el producto de un estadal de tierra igualmente buena pero inculta, efecto es del trabajo. Y no solo hay que contar las penas del labrador, las faenas de segadores y trilladores y el ahínco del panadero en el pan que comemos; porque los afanes de los que domaron los bueyes, los que excavaron y trabajaron el hierro y las piedras, los que derribaron y dispusieron la madera empleada para el arado, el

molino, y el horno o cualquier otro utensilio de los que, en tan vasta copia, exige el trigo, desde la sembradura hasta la postre del panadeo, deben inscribirse en la cuenta del trabajo y ser tenidos por efectos de éste; la naturaleza y la tierra proporcionan tan sólo unas materias casi despreciables en sí mismas. Notable catálogo de cosas, si pudiésemos proceder a formarlo, sería el de las procuradas y utilizadas por la industria para cada hogaza de pan, antes de que llegue a nuestro uso: hierro, madera, cuero, cortezas, leña, piedra, ladrillos, carbones, cal, telas, drogas, tintóreas, pez, alquitrán, mástiles, cuerdas y todos los materiales empleados en la nave que trajo cualquiera de las mercancías empleadas por cualquiera de los obreros, a cualquier parte del mundo, todo lo cual sería casi imposible, o por lo menos demasiado largo, para su cálculo.

44. Por todo lo cual es evidente, que aunque las cosas de la naturaleza hayan sido dadas en común, el hombre (como dueño de sí mismo, y propietario de su persona y de las acciones o trabajo de ella) tenía con todo en sí mismo el gran fundamento de la propiedad; y que lo que constituyera la suma parte de lo aplicado al mantenimiento o comodidad de su ser, cuando la invención y las artes hubieron mejorado las conveniencias de la vida, a él pertenecía y no, en común, a los demás.

45. Así el trabajo, en los comienzos, confirió un derecho de propiedad a quienquiera que gustara de valerse de él sobre el bien común; y éste siguió siendo por largo tiempo la parte muchísimo mayor, y es todavía más vasta que aquella de que se sirve la humanidad. Los hombres, al principio, en su mayor copia, contentábanse con aquello que la no ayudada naturaleza ofrecía a sus necesidades; pero después, en algunos parajes del mundo, donde el aumento de gentes y existencias, con el uso del dinero, había hecho que la tierra escaseara y consiguiera por ello algún valor, las diversas comunidades establecieron los límites de sus distintos territorios, y mediante leyes regularon entre ellas las propiedades de los miembros particulares de su sociedad, y así, por convenio y acuerdo, establecieron la propiedad que el trabajo y la industria empezaron. Y las ligas hechas entre diversos Estados y Reinos, expresa o tácitamente, renunciando

a toda reclamación y derecho sobre la tierra poseída por la otra parte, abandonaron, por común consentimiento, sus pretensiones al derecho natural común que inicialmente tuvieron sobre dichos países; y de esta suerte, por positivo acuerdo, entre sí establecieron la propiedad en distintas partes del mundo; mas con todo existen todavía grandes extensiones de tierras no descubiertas, cuyos habitantes, por no haberse unido al resto de la humanidad en el consentimiento del uso de su moneda común, dejaron sin cultivar, y en mayor abundancia que las gentes que en ella moran o utilizarlas puedan, y así siguen tenidas en común, cosa que rara vez se produce entre la parte de humanidad que asintió al uso del dinero.

46. El mayor número de las cosas realmente útiles a la vida del hombre y que la necesidad de subsistir hizo a los primeros comuneros del mundo andar buscando como a los americanos hoy, son generalmente de breve duración, de las que, no consumidas por el uso, será menester que se deterioren y perezcan. El oro, plata y diamantes, cosas son valoradas por el capricho o un entendimiento de las gentes, más que por el verdadero uso y necesario mantenimiento de la vida. Ahora, bien a esas buenas cosas que la naturaleza nos procurara en común, cada cual tenía derecho (como se dijo) hasta la cantidad que pudiera utilizar, y gozaba de propiedad sobre cuanto con su labor efectuara; todo cuanto pudiera abarcar su industria, alterando el estado inicial de la naturaleza, suyo era. El que había recogido cien celemines de bellotas o manzanas gozaba de propiedad sobre ellos; bienes suyos eran desde el momento de la recolección. Sólo debía cuidar de usarlos antes de que se destruyeran, pues de otra suerte habría tomado más que su parte y robado a los demás. Y ciertamente hubiera sido necesidad, no menos que fraude, atesorar más de lo utilizable. Si daba parte de ello a cualquiera, de modo que no pereciera inútilmente en su posesión, el beneficiado debía también utilizarlo. Y si trocaba ciruelas, que se hubieran podrido en una semana, por nueces, que podían durar para su alimento un año entero, no causaba agravio; no malograba las comunes existencias; no destruía parte de esa porción de bienes que correspondían a los demás, mientras nada pereciera innecesariamente en sus manos. Asimismo, si quería ceder sus nueces por una pieza de metal, porque el

color le gustare, o cambiar sus ovejas por cáscaras, o su lana por una guija centelleante o diamante, y guardar esto toda su vida, no invadía el derecho ajeno; podía amontonar todo el acervo que quisiera de esas cosas perpetuas; pues lo que sobrepasaba los límites de su propiedad cabal no era la extensión de sus bienes, sino la pérdida inútil de cualquier parte de ellos.

47. Y así se llegó al uso de la moneda, cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se deteriorara, y que, por consentimiento mutuo, los hombres utilizarían a cambio de los elementos verdaderamente útiles, pero perecederos, de la vida.

48. Y dado que los diferentes grados de industria pudieron dar al hombre posesiones en proporciones diferentes, vino todavía ese invento del dinero a aumentar la oportunidad de continuar y extender dichos dominios. Supongamos la existencia de una isla, separada de todo posible comercio con el resto del mundo, en que no hubiere más que cien familias, pero con ovejas, caballos, vacas y otros útiles animales, sanos frutos y tierra bastante para el trigo, que bastara a cien mil veces más habitantes, pero sin cosa alguna en aquel suelo porque todo fuera común o perecedero, adecuada para suplir la falta de la moneda. ¿Qué motivo hubiera tenido nadie para ensanchar sus posesiones más allá del uso de su familia y una provisión abundante para su consumo, ya de lo que su propia industria obtuviera, ya de lo que le rindiera el trueque por útiles y perecederas mercancías de los demás? Donde no existiere algo a la vez duradero y escaso, y de tal valor que mereciere ser atesorado, no podrán los hombres ensanchar sus posesiones de tierras, por ricas que ellas sean y por libres de tomarlas que estén ellos. Porque, pregunto yo, ¿qué le valdrían a uno diez mil o cien mil estadales de tierra excelente, de fácil cultivo y además bien provista de ganado, en el centro de las tierras americanas interiores, sin esperanzas de comercio con otras partes del mundo, si hubiere de obtener dinero por la venta del producto?, No conseguiría ni el valor de la cerca, y le veríamos devolver al común erial de la naturaleza todo cuanto pasara del terrazgo que le proveyere de lo necesario para vivir en aquel suelo, él y su familia.

49. Así, en los comienzos, todo el mundo era América, y más acusadamente entonces que hoy; porque la moneda no era en paraje alguno conocida. Pero hállese algo que tenga uso y valor de moneda entre los vecinos, y ya al mismo hombre empezará a poco a ensanchar sus posesiones.

50. Mas ya que el oro y plata, poco útiles para la vida humana proporcionalmente a los alimentos, vestido y acarreo, reciben su valor tan sólo del consentimiento de los hombres en la medida, en buena parte, del trabajos llano que el consentimiento de los hombres ha convenido en una posesión desproporcionada y desigual de la tierra: digo donde faltaren los hitos de la sociedad y de su pacto. Porque en los países gobernados las leyes lo regulan, por haber, mediante consentimiento, hallándose y conveniéndose un modo por el cual el hombre puede, rectamente y sin agravio, poseer más de lo que sabrá utilizar, recibiendo oro y plata que pueden continuar por largo tiempo en su posesión sin que se deteriore el sobrante, y mediante el concierto de que dichos metales tengan un valor.

51. Y así entiendo que es facilísimo concebir, sin dificultad alguna, cómo el trabajo empezó dando título de propiedad sobre as cosas comunes de la naturaleza, y cómo la inversión para nuestro uso lo limitó; de modo que no pudo haber motivo de contienda sobre los títulos, ni duda alguna sobre la extensión del bien que conferían. Derecho y conveniencia iban estrechamente unidos. Porque el hombre tenía derecho a cuanto pudiese atender con su trabajo, de modo que se hallaba a cubierto de la tentación de trabajar para conseguir más de lo que pudiera valerle. Eso no dejaba lugar a controversia sobre el título ni a intrusión en el derecho ajeno. Fácil era de ver qué porción tomaba cada cual para sí; y hubiera sido inútil, a la, par que fraudulento, tomar demasiado o simplemente más de lo fijado por la necesidad.

CAPITULO VI

EL PODER PATERNAL

52. Tal vez sea calificado de impertinente crítica en disertación de esta naturaleza el poner tacha en palabras y nombres en el mundo arraigados. Y con todo es posible que no este de más ofrecer otros nuevos cuando los antiguos pueden inducir a los hombres a error, como probablemente acaece con el del poder paterno, que parece situar el poder de los progenitores sobre sus hijos en el padre enteramente, como si la madre de él no participara; mientras que si consultamos la razón o la revelación, veremos que tiene ella igual título; lo cual puede dar derecho a preguntar por que no se hablará más propiamente de poder parental. Porque sean las que fueren las obligaciones que la naturaleza y el derecho de generación impusieren a los hijos, las tales seguramente deberán sujetarles por modo igual a ambas causas concurrentes de dicha generación. Por ello vemos que la ley positiva de Dios donde quiera les junta sin distinguir entre ellos, cuando dispone la obediencia de los hijos "Honra a tu padre y a tu madre"; "Quien quiera que maldijere a su padre o a su madre"; "Temerá cada hombre a su madre y su padre"; "Hijos obedeced a vuestros padres y madres" etc.: tal es el estilo del Antiguo y Nuevo Testamento.

53. Si siquiera esta particularidad hubiera sido bien considerada, sin más profundo examen de la historia, evitárase tal vez que incurrieran los hombres en sus toscas equivocaciones sobre el poder de los padres, que aunque pudiera sin gran aspereza llevar el nombre de dominio absoluto y autoridad regia cuando bajo el título de poder "paterno" parecía concentrado en el padre, no hubiera conllevado ese título sin que sonara a raro y sin que su mismo nombre dejase traslucir el absurdo, si tal supuesto poder absoluto sobre los hijos hubiera sido llamado parental, mostrando as que igualmente pertenecía a la madre. Y no habría podido fundarse en tal designación la monarquía en pro de la cual se argumenta, cuando del mismo nombre resultara que la autoridad fundamental de quien tales opinantes hubieran querido derivar su gobierno por una sola persona, no procedía de una, sino de dos personas conjuntamente. Pero dejemos a un lado la materia de estos nombres

54. Aunque declaré más arriba "que todos los hombres son por naturaleza iguales", huelga decir que no me refiero a toda clase de "igualdad". La edad o la virtud pueden conferir a los hombres justa preferencia. Dotes y mérito preclaros acaso levanten a otros sobre el nivel común. Unos por nacimiento, otros por alianzas o beneficios, pueden verse sometidos a determinadas observancias ante aquellos a quienes la naturaleza, la gratitud u otros respectos hagan acreedores a ellas; y sin embargo todo lo apuntado es compatible con la igualdad en que todos los hombres se encuentran relativamente a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro, que tal es la igualdad de que allí hablo como adecuada para el menester de que se trataba, derecho igual que cada uno tiene a su natural libertad, sin sujetarse a la voluntad o autoridad de otro hombre alguno.

55. Los hijos, lo confieso, no nacen en ese pleno estado de igualdad, aunque si nacen para él. Asiste a sus padres una especie de gobierno o jurisdicción sobre ellos cuando vienen al mundo y por cierto tiempo después, pero su carácter no es sino temporal. Los vínculos de esta sujeción son como los pañales en que están envueltos y sostenidos en la flaqueza de su infancia. Al aumentar la edad y la razón se les aflojan, hasta que al fin se apartan totalmente y dejan al hombre su libre disposición.

56. Adán fue creado hombre perfecto, con cuerpo y alma en plena posesión de fortaleza y razón, y de esta suerte pudo desde el primer paso de su existencia proveer a su mantenimiento y defensa y gobernar sus acciones según los dictados de la ley de razón que Dios le inculcara. Tras él fue poblado el mundo por sus descendientes, nacidos todos en niñez, débiles y desamparados, sin saber ni entendimiento. Mas para suplir las faltas de ese imperfecto estado hasta que las remueva la mejoría del crecimiento y la edad, Adán y Eva, y todos los padres y madres en pos de ellos, se hallaron, por ley de naturaleza, en obligación de preservar, nutrir y educar a los hijos por ellos engendrados, no en propia hechura sino en la de su Autor, el Todopoderoso, ante quien eran responsables de ellos.

57. La ley que debía gobernar a Adán era la misma que debía gobernar a todo su linaje, la de la razón. Pero habiendo incumbido a su prole un modo de entrada en

el mundo diferente del que tuviera él, o sea el nacimiento natural que los produjo ignorantes y sin uso de razón, no se hallaron al pronto bajo aquella ley. Porque nadie puede hallarse sometido a una ley que no le ha sido promulgada; y siendo aquella ley promulgada o dada a conocer tan sólo mediante la razón, quien no llegó al uso de ésta, no puede estar sometido a tal ley; y los hijos de Adán por no haber entrado apenas nacidos en la ley de razón, no fueron, apenas nacidos, libres. Porque ley, en su verdadero concepto, no es tanto limitación como guía de unas gentes libres e inteligentes hacia su propio interés; y no más allá prescribe de lo que conviniere al bien general de quienes se hallaren bajo tal ley. Si pudieran ellos ser felices sin su concurso, la ley, como cosa inútil, se desvanecería por sí misma; y mal merece el nombre de encierro la baranda al borde de pantanos y precipicios. Así, pues, yérrese o no en el particular, el fin de la ley no es abolir o restringir sino preservar y ensanchar la libertad. Pues en todos los estados de las criaturas capaces de leyes, donde no hay ley no hay libertad. Porque libertad es hallarse libre de opresión y violencia ajenas, lo que no puede acaecer cuando no hay ley; y no se trata, como ya dijimos, de "libertad de hacer cada cual lo que le apetezca". ¿Quién podría ser libre, cuando la apetencia de cualquier otro hombre pudiera sojuzgarle? Mas se trata de la libertad de disponer y ordenar libremente, como le plazca, su persona, acciones, posesiones y todos sus bienes dentro de lo que consintieren las leyes a que está sometido; y, por lo tanto, no verse sujeto a la voluntad arbitraria de otro, sino seguir libremente la suya.

58. El poder, pues, que los padres cobran sobre sus hijos nace del deber que les incumbe de cuidar a su prole durante el estado imperfecto de la infancia. Lo que los hijos requieren, y los padres están obligados a hacer, es que sea informada la inteligencia y gobernadas las acciones de su todavía ignorante minoridad, hasta que la razón en su lugar se asiente y les libre de tal preocupación. Pues habiendo otorgado Dios al hombre entendimiento que sus acciones dirija, le permite una libertad de albedrío y de acción, a él adecuada, dentro de los límites de la ley a que está sometido. Si él, empero, se hallare, por su estado, falto de entendimiento propio para la dirección de su albedrío, carecerá de albedrío que deba seguir. Quien por él entienda, por él deberá también querer; deberá prescribirle según su

voluntad, y regular sus acciones; pero cuando llegare al estado que hizo a su padre hombre libre, hombre libre será el hijo también.

59. Ello es cierto en cuanto a todas las leyes a que esté sometido el hombre, bien sean naturales o civiles. ¿Hállase el hombre bajo la ley de naturaleza? ¿Qué es lo que por tal ley le hizo libre? ¿Qué le dio la franca disposición de su libertad, según su albedrío, dentro del ámbito de dicha ley? Respondo que el mero estado de apto conocimiento de dicha ley, de suerte que sepa mantener sus actos dentro de los hitos de ella. Cuando tal estado hubiere alcanzado, se le reputará conocedor de hasta qué punto dicha ley deba ser su guía, y de hasta qué punto deba hacer uso de su libertad, y así gozará ya de ella; hasta aquel momento, pues, es menester que otro le guíe, tenido por conocedor de la libertad autorizada por la ley. Y si a este último su estado de razón, su edad de discreción, le hicieron libre, las mismas harán libre a su hijo. ¿Está el hombre bajo la ley de Inglaterra? ¿Qué le hizo libre por tal ley, esto es, qué le procuró la libertad de disponer de sus acciones y posesiones, según su albedrío, dentro de lo que tal ley consintiere? La capacidad de conocería, que dicha ley fija en los veintiún años, y antes de algunos casos. Si ésta hizo libre al padre, hará también tal al hijo. Hasta entonces, vemos que la ley no permite al hijo hacer su voluntad, sino ser guiado por la de su padre o guardián, que por él entiende. Y si el padre muere y no hubiere nombrado lugarteniente suyo para tal misión, si no hubiere, esto es, designado a un tutor que al hijo gobernare durante la minoridad, durante su falta de entendimiento, ya la ley toma a iniciativa de procurarle uno: fuerza es que otra persona le gobierne y sea albedrío para quien no le tiene, hasta alcanzar el estado de libertad, por goce de entendimiento capaz para el gobierno del albedrío. Pero luego padre e hijo serán igualmente libres, lo mismo que el tutor y pupilo después de la minoridad de éste: igualmente sometidos a la misma ley, sin que permanezca en el padre poder alguno sobre la vida, libertad o hacienda de su, hijo, bien se hallaren ambos sólo en estado y ley de naturaleza, bien bajo las leyes positivas de un gobierno establecido.

60. Pero si por defectos que tal vez se produzcan en el curso ordinario de la naturaleza, alguien no alcanzare el grado de razón por el que hubiera podido

suponersele capaz de conocer la ley, y vivir según sus normas, jamás podrá ser hombre libre, jamás alistar la disposición de su albedrío, pues no conoce las fronteras de él ni tiene entendimiento, su guía adecuado; por ello seguirá bajo la enseñanza y gobierno ajenos mientras su entendimiento sea incapaz de aquella responsabilidad. Y así lunáticos e idiotas jamás se libran del gobierno de sus padres: "Hijos no llegados todavía a la edad capaz de posesión, e inocentes, excluidos por defecto natural de poseer durante la vida toda". En tercer lugar, "los locos que, en la actual sazón, carecen del uso de la recta razón que debiera guiarles, tienen para su guía la razón enderezadora de otros hombres que serán sus tutores, buscando y consiguiendo el bien de tales dementes", dice Hooker. Todo lo cual no parece sobrepasar el deber que Dios y la naturaleza han impuesto al hombre, lo propio que a las demás criaturas, de preservar su prole hasta que ésta pueda valerse por sí misma; y difícilmente equivaldrá a un ejemplo o prueba de la autoridad regia de los padres.

61. Así nacemos libres del mismo modo que nacemos racionales; no porque al pronto tengamos de una y otra calidad el ejercicio: la edad que nos trae la una, se nos viene asimismo con la otra. Y de esta suerte advertimos que la libertad natural y la sujeción a los padres harto compatibles son, y están fundadas en el mismo principio. Un hijo es libre por el título paterno, por el entendimiento de su padre que ha de gobernarle hasta que él goce del suyo. La libertad de un hombre en los años de discreción y la sujeción de un hijo a sus padres mientras de ésta careciere, son tan compatibles y tan acusadas que los más ciegos defensores de la monarquía "por derecho de paternidad" no pueden dejar de verlo; los más tenaces se ven obligados a admitirlo. Porque si su doctrina fuere totalmente cierta, si se hallare el heredero legítimo de Adán hoy conocido y por tal título sentado como rey en su trono, investido del absoluto, ilimitado poder de que habla Sir Robert Filmer, y él muriera a poco de haberle nacido un heredero, ¿no debería el niño a pesar de su libertad sin par y única soberanía, hallarse sujeto a su madre y nodriza, a tutores y ayos, hasta que la edad y la enseñanza le dieran razón y capacidad para gobernarse a sí mismo y a los demás? Las necesidades de su vida, la salud de su cuerpo y los pertrechos de su inteligencia exigirían que dirigido

fuera por albedrío ajeno y no por el propio; y con todo ¿tendrá alguien esa restricción y sometimiento por incompatibles con la libertad o soberanía a que le asistiere derecho, o de ella le despojarían o entregarían su imperio a quienes hubiere correspondido el gobierno de su minoridad? El gobierno sobre él no haría sino prepararle del mejor y más expedito modo para tal imperio. Si alguien me preguntara cuándo llegará mi hijo a la edad de libertad, respondería que a la misma en que su monarca llega a la del gobierno. "Pero sobre el tiempo", dice el juicioso Hooker, "en que pueda decirse que el hombre de tal suerte ha avanzado en el uso de la razón, que esté al corriente de las leyes por las que ya viene obligado a guiar sus acciones, preferible será con mucho el dictamen del sentido común a la determinación de cualquier docta y experta autoridad".

62. Las mismas naciones advierten y reconocen que los hombres llegan a un tiempo en que empiezan a obrar como libres, y por lo tanto, hasta el advenimiento de él no exigen juramentos de lealtad o fidelidad u otro público reconocimiento o acto de sumisión al gobierno que las rige.

63. La franquía, pues, del hombre y su libertad de obrar según el propio albedrío se fundan en su uso de razón, que le instruye en la ley por la que deberá regirse, y le hace conocer hasta qué punto la libertad de su albedrío podrá explayarse. Soltarle a libertad sin restricciones antes de que la razón le guiare, no es reconocer que el privilegio de su naturaleza le hizo libre, sino precipitarle entre los brutos, y abandonarle a un estado tan despreciable e inferior a lo humano como el de ellos. Eso es lo que pone autoridad en manos de los padres para el gobierno de la minoridad de sus hijos. Dios les dio por misión que emplearan su solicitud en su linaje, y en ellos dispuso las adecuadas inclinaciones a la ternura y amorosa preocupación para templar su poder y aplicarle como Él en su sabiduría le designara, para el bien de los hijos, por todo el tiempo que necesitaren estar a él supeditados.

64. Pero ¿qué razón puede aducir la conversión de esa solicitud de los padres, a sus hijos debida, en un dominio absoluto, arbitrario del padre'? El poder de éste sólo alcanza a procurar por la disciplina que más eficaz le pareciere vigor y salud a

sus cuerpos y fortaleza y rectitud a sus almas, para que ellos sean, del mejor modo equipados, útiles a sí mismos y a los demás, y si la condición de ellos lo precisare, aleccionados para conseguir con su trabajo su propia subsistencia; pero en tal poder la madre es también, al lado del padre, participante.

65. Es más, dicho poder tan lejos está de pertenecer al padre por ningún derecho peculiar de naturaleza, sino sólo como guardián de sus hijos, que cuando cesa en el cuidado de ellos pierde el poder que sobre ellos tuviera, contemporáneo con su mantenimiento y educación, a los que queda inseparablemente anejo, y tanto pertenece al padre adoptivo de un expósito como al padre positivo de otro. Así pues, chico poder da al hombre sobre su prole el mero acto de engendrar, si allí cesa todo su cuidado y éste es su solo título al hombre y autoridad de padre. ¿Y qué será de ese poder paterno en los parajes del mundo en que una mujer tiene más de un marido a la vez, o en los lugares de América en que cuando marido y mujer se separan, lo que a menudo ocurre, los hijos quedan con la madre, la siguen y ella atiende exclusivamente a su cuidado y provisión? ¿Y si el padre muriere mientras los hijos fueren de poca edad, no deberán naturalmente en cualquier país la misma obediencia a su madre, durante su minoridad, que al padre cuando estuvo en vida? ¿Y dirá alguien que la madre goza de tal poder legislativo sobre sus hijos que pueda dictar normas permanentes de obligación perpetua, por la que deban ellos regular todos los asuntos de su propiedad, y ver su libertad sujeta durante todo el curso de su vida y tenerse por obligados a esos cumplimientos bajo penas capitales? Porque este es el propio poder del magistrado, del que no tiene el padre ni la sombra. Su imperio sobre sus hijos no es más que temporal, y no abarca su vida o bienes. No es más que una ayuda a la flaqueza e imperfección de su minoridad, una disciplina necesaria para su educación. Y aunque el padre pueda disponer de sus propias posesiones a su antojo, siempre que los hijos no se hallen en el menor peligro de morir de inanición, su poder, con todo, no se extiende a sus vidas ni a los bienes que ya su particular industria, o la generosidad ajena, les procuró, ni tampoco a su libertad una vez llegados a la franquía de los años de discreción. Cesa entonces el imperio del padre, y ya éste en adelante no puede disponer de la libertad de su hijo más

que de la correspondiente a otro hombre cualquiera. Y está lejos de ser jurisdicción perpetua o absoluta aquella de que el hombre puede por sí mismo retirarse, con licencia de la autoridad divina, para "dejar padre y madre y no desjuntarse de su mujer".

66. Pero aunque llegue el tiempo en que el hijo venga a estar tan franco de sujeción a la voluntad y mandato de su padre como este mismo lo estuviera de sujeción a la voluntad de cualquier otra persona, y ambos no conozcan más restricción de su albedrío que la que les es común, ya por ley de naturaleza o por la ley política de su país; con todo, esta franquía no exime al hijo de su obligación, por ley divina y natural, de honrar a los padres, a quienes tuvo Dios por instrumentos en su gran designio de continuar la raza humana y las ocasiones de vida a sus hijos. Y así como Él les impuso la obligación de mantener, preservar y educar su prole, así impuso a los hijos esa obligación perpetua de honrar a los padres, que, conteniendo la íntima estima y reverencia que habrá de traslucirse por todas las expresiones exteriores, veda al hijo cuando pueda injuriar o afrentar, perturbar o poner en riesgo la felicidad o vida de quienes le dieron la suya, y le compromete a acciones de defensa, alivio, ayuda o consuelo de aquellos por cuyo medio vino a existir y a ser capaz del vario goce de la vida. De esta obligación ningún estado, ninguna franquía puede absolver a los hijos. Pero ello dista mucho de dar a los padres poder de imperio sobre aquellos, o la autoridad de hacer leyes y disponer como les plazca de sus vidas y libertades. Una cosa es deber honor, respeto, gratitud y ayuda; otra requerir absoluta obediencia y sumisión. La honra debida a los padres, débese la al monarca en el trono a su madre, y sin embargo eso no mengua su autoridad ni le sujeta al gobierno de ella.

67. La sujeción de un menor coloca al padre en un gobierno temporal que cesa con la minoridad del hijo; y la honra que por el hijo les es debida confiere a los padres perpetuo derecho al respeto, reverencia, ayuda y condescendencia, mayores o menores según hubieren sido el cuidado, dispendios y bondades del padre en su educación; y esto no cesa con la minoridad, sino que dura en todas las partes y condiciones de la vida del hombre. Por no haberse distinguido entre

ambos poderes del padre, el de tuición durante la minoridad, y el derecho a la honra que es vitalicio, habrán nacido buena parte de los errores que sobre el particular cundieron. Porque si de ellos hablamos propiamente, son más bien privilegio de los hijos y deber de los padres que prerrogativa alguna del poder paterno. El mantenimiento y educación de los hijos es, para el bien de éstos, carga de tal suerte incumbente a los padres, que nada puede absolverles de tal cuidado. Y aunque el poder de mandato y castigo acompañe a tales obligaciones, Dios infundió en lo elemental de la naturaleza humana tal ternura hacia la prole, que poco temor debe abrigarse de que los padres usaren de su poder con excesivo rigor; el exceso se produce raras veces por el lado de la severidad, pues la pujante inclinación de la naturaleza al otro lado se inclina. Y por tanto el Dios todopoderoso, cuando quiso expresar su amoroso trato de los israelitas, dijo que aunque les castigaba, "castigábales como un hombre a su hijo castiga"; esto es, con ternura y afecto, y no les sometía a disciplina más severa que la que más les aventajara, y fuera mayor bondad que haberles tenido en relajo. Este es el poder que trae aparejada la obediencia de los hijos, a fin de que los esfuerzos y preocupaciones de sus padres no deban agravarse o verse mal recompensados.

68. Por otra parte, honor y ayuda, cuanto la gratitud necesite pagar; y los beneficios recibidos de éstos y por éstos nacen de un deber indispensable del hijo y el privilegio cabal de los padres. Tal derecho a los padres aventaja, como el otro a los hijos; aunque la educación, deber de los padres, parece gozar de más poder en correspondencia al desconocimiento y achaques de la infancia, necesitada de restricción y enmienda: lo que es ejercicio visible de autoridad y especie de dominio. El deber comprendido en la palabra "honra" exige menos obediencia, aunque la obligación sea mayor en los hijos más crecidos que en los chicos. Porque, ¿quién puede suponer que la orden "hijos, obedeced a vuestros padres" requiere en un hombre que hijos propios tuviere, la misma sumisión a su padre que a sus hijos todavía pequeñuelos exija, y que por tal precepto haya de estar obligado a obedecer todos los mandatos de su padre si éste, por infatuación de autoridad, cometiere la indiscreción de tratarle como si fuera todavía rapaz?

69. La primera parte, pues, del poder, o mejor dicho deber, paterno, que es la educación, pertenece al padre hasta el punto de cesar en determinada época. Por sí mismo expira en cuanto acaba el menester educativo, y aun antes es enajenable. Porque puede un padre pasar a otras manos la tuición de su hijo; y quien de su hijo hizo aprendiz de otra persona descargóle, durante dicho tiempo, de gran parte de su obediencia, tanto a sí mismo como a la madre. Pero el deber íntegro de honrar, que, es la otra parte, permanece intacto, y nadie puede cancelarlo. Tan inseparable es de ambos progenitores, que la autoridad del padre no sabrá desprender a la madre de ese derecho, ni puede hombre alguno exonerar a su hijo de la honra que debe a quien le dió a luz. Pero ambos poderes están harto lejos del poder de dictar leyes y obligar a su cumplimiento con penas que puedan alcanzar a la propiedad, a la libertad, a los miembros y la vida. El poder de imperio acaba con la minoridad, y aunque después de ella prosigan el honor y respeto, ayuda y defensa, y todo aquello a que la gratitud obligue al hombre (pues a los más altos beneficios de que un hijo sea capaz serán siempre acreedores los padres), todo ello no pone en la mano paterna ni le confiere poder de soberano imperio. No tiene el padre dominio sobre la propiedad o las acciones de su hijo, ni ningún derecho a imponerle su voluntad en todas las cosas, por más que en muchas de ellas, no muy inconvenientes, para sí ni para su familia, 'pueda sentar bien al hijo rendirle deferencia.

70. Un hombre deberá por ventura respeto al anciano o al sabio, defensa a su hijo o amigo, ayuda y socorro al desventurado y gratitud al bienhechor, hasta tal grado que cuanto posea, cuanto pueda hacer, no llegue al pago completo de su obligación. Pero todo ello no confiere autoridad ni derecho a formular la ley para aquel de quien mediare obligación. Y es notorio que sentimientos parecidos no son granjeados por el mero título de padre: no sólo porque, como se dijo, también a la madre corresponden, sino porque esas obligaciones hacia los padres, y los grados de lo requerido en los hijos, puede variar por el distinto cuidado y bondad, preocupación y dispendio, a veces empleados desigualmente en uno y otro hijo.

71. Ello explica el suceso de que los padres, en las sociedades en que son ellos mismos súbditos, retengan el poder sobre sus hijos, y tanto derecho tengan a la sujeción de ellos cómo los permanentes en estado de naturaleza, lo cual no sería posible si todo poder político fuera exclusivamente paterno y, en verdad, fueran ambos una cosa misma; pues entonces, residiendo en el príncipe todo poder paterno, el súbdito no lo tendría en modo alguno. Pero esos dos poderes, político y paterno, son tan perfectamente distintos y separados, y erigidos sobre diferentes bases, y dados a tan diferentes fines, que cada súbdito que fuere tiene tanto poder paterno sobre sus hijos como el príncipe sobre los suyos. Y el príncipe que tenga padres, les debe tanta obligación y obediencia filial como el más menguado de sus súbditos deberá a los suyos, de suerte que en el poder paterno no habrá la menor parte o grado de aquella especie de dominio que el príncipe o magistrado ejerce sobre el súbdito.

72. Aunque la obligación existente en los padres de educar a sus hijos y la obligación por parte de éstos de honrar a sus padres contienen todo el poder, por una parte, y sumisión, por la otra, a esta relación adecuados, existe además, ordinariamente, otro poder en el padre que le asegura la obediencia de sus hijos; y aunque éste le es común con otros hombres, con todo, la oportunidad de revelarle casi de continuo incumbe a los padres en sus familias particulares, y sus ejemplos no son en otras partes muy comunes ni tan advertidos, por lo que dicho poder pasa en el mundo por un aspecto de la "jurisdicción paterna". Y este es el poder que los hombres generalmente tienen de otorgar sus bienes a quien mejor les pluguiere. Aun siendo habitualmente la posesión paterna esperanza y herencia de los hijos, en ciertas proporciones, según la ley y costumbre de cada país, asiste comúnmente al padre la facultad de otorgarle con mano más parca o liberal, según la conducta de ese o aquel hijo con respecto a su albedrío y humor.

73. Esta es no pequeña garantía de la obediencia de los hijos; y por hallarse siempre anejo al goce de las tierras el compromiso de sumisión al gobierno del país a que dicha tierra pertenece, se ha supuesto corrientemente que un padre puede obligar a su posteridad a rendirse al gobierno de que él mismo fuere

súbdito, sujetándoles por su convenio; siendo así que por tratarse tan sólo de una condición necesaria aneja a la tierra que bajo aquel gobierno se halla, su obligatoriedad sólo alcanza a los que con tal condición la tomaren, y así no es sujeción o compromiso natural, sino sumisión voluntaria; pues siendo los hijos de todo hombre, por naturaleza, tan libres como él mismo o como lo fuera cualquiera de sus antepasados, podrán, mientras en tal libertad se hallaren, escoger la sociedad a que quisieren juntarse y la nación de su más grata obediencia. Pero si gozaren la herencia de sus pasados, deberán poseerla en los mismos términos en que sus pasados la poseyeron, y someterse a todas las condiciones a dicha posesión añejas. Por el referido poder, sin duda, obligan los padres a sus hijos a obedecerles aún después de su minoridad; y también corrientísimamente les someten a tal o cual poder político. Pero no hacen lo uno ni lo otro por ningún derecho peculiar de la paternidad, sino por el beneficio que en sus manos puede obligar a tal docilidad y recompensaría; y este no es más poder que el que un francés pueda tener sobre un inglés, a quien, por esperanzas de una hacienda que le dejará, someterá sin duda a su obediencia; y si al dejársele la hacienda quiere éste gozarla, habrá de cobrarla según las condiciones añejas a, la posesión de tierras en el país donde ella radicare, ya fuere éste Francia o Inglaterra.

74. En conclusión pues, aunque el poder paterno de imperio no va más allá de la minoridad de los hijos, ni pasa del grado oportuno para la disciplina y gobierno de aquellos años; y aunque el honor y respeto, y todo cuanto los latinos llamaron piedad, que los hijos deben indispensablemente a sus padres mientras vivieren, en todos los estados, y con toda la ayuda y defensa que merezcan, no dan al padre, el poder de gobernar, esto, es, el de hacer leyes e imponer penas a sus hijos, es fácil concebir cuán hacedero fue, en los primeros tiempos del mundo y en lugares además en que la escasez de población permitió a las familias dispersarse por parajes con anchura, para cambiarse y establecerse en localidades todavía vacantes, que el padre de familia se convirtiera en príncipe de ella; había gobernado desde el principio de la infancia de sus hijos; y cuando éstos llegaron a adultos, en vista de que sin algún gobierno les hubiera sido difícil vivir juntos, fue probable que éste, por expreso o tácito consentimiento de los hijos, radicara en el

padre, donde parecía, sin cambio alguno, limitarse a continuar. Y entonces, en efecto, bastó permitir al padre que ejerciera él solo en su familia ese poder ejecutivo de la ley de naturaleza que cada hombre libre naturalmente poseía, mediante, tal permiso abdicando en él un poder monárquico mientras en la familia permanecieran. Pero eso no se produjo por derecho paterno alguno, sino por el consentimiento de los hijos, como lo demuestra el hecho indudable de que si un extranjero que el acaso o el negocio llevara al seno de su familia, hubiere allí matado alguno de sus hijos, o cometido cualquier otro acto punible, podría él condenarle y darle muerte, o castigarle como á cualquiera de sus hijos, lo que fuera imposible que hiciera en virtud de autoridad paterna alguna, pues no se trataba de un hijo suyo; antes lo hacía en virtud del poder ejecutivo de la ley de naturaleza a que, como hombre, tenía derecho; y él sólo podía castigarle en su familia, en que el respeto de sus hijos le confiara el ejercicio de tal poder, como reconocimiento de la dignidad y autoridad que deseaban ver permanecer en él por encima de los familiares.

75. Fue así fácil y natural para los hijos abrir paso, por consentimiento tácito y casi natural, a la autoridad y gobierno del padre. Habíanse acostumbrado en la niñez a seguir su dirección y a someterle a sus livianas diferencias; y cuando adultos, ¿quién mejor que él para gobernarles? Sus pequeñas propiedades y menores codicias, raras veces deparaban controversias mayores; y en cuanto surgiera alguna, ¿quién hubiera sido mejor árbitro que él, cuyo celo a todos había mantenido y criado, y abrigaba ternura para todos? No es de extrañar que no hicieran distinción entre minoridad y edad adulta, ni prestaran atención a los veintiún años o a cualquiera otra edad que pudiese conferirles la libre disposición de sí mismos y de sus fortunas, supuesto que no podían desear salir de su estado de pupilos. El gobierno bajo el cual se habían criado continuaba, más para protegerles que para cohibirles; y en parte alguna podían hallar mayor seguridad para su paz, libertades y fortunas que en el gobierno paterno.

76. Así, los naturales padres de familias, por insensible cambio, se convirtieron en monarcas políticos de ellas; y según los tales vivieran hasta edad avanzada y

dejaran herederos dignos y capaces para diversas sucesiones, o bien de otra suerte ocurriera, así establecieron los fundamentos de reinos hereditarios o electivos bajo distintas constituciones y solares, según el acaso, el ingenio o las ocasiones lo determinaran. Pero si los príncipes tienen sus títulos por herencia paterna, y esta es suficiente prueba del derecho natural de los padres a la autoridad política, ya que comúnmente en manos de ellos estuviera de facto el ejercicio del gobierno, diré que si tal argumento es bueno, ha de probar con la misma fuerza que todos los príncipes, es más, sólo ellos, deberían ser sacerdotes, puesto que es cierto que en los comienzos "el padre de familia era sacerdote, así como gobernante en su propio hogar".

CAPÍTULO VII

DE LA SOCIEDAD POLÍTICA O CIVIL

77. Dios tras hacer al hombre de suerte que, a su juicio, no iba a convenirle estar solo, colocó bajo fuertes obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación para compelerle a la compañía social, al propio tiempo que le dotó de entendimiento y lenguaje para que en tal estado prosiguiera y lo gozara. La primera sociedad fue entre hombre y mujer, y dio principio a la de padres e hijos; y a ésta, con el tiempo, se añadió la de amo y servidor. Y aunque todas las tales pudieran hallarse juntas, como hicieron comúnmente, y no constituir más que una familia, en que el dueño o dueña de ellas establecía una especie de gobierno adecuado para dicho grupo, cada cual o todas juntas, ni con mucho llegaban al viso de "sociedad política", como veremos si consideramos los diferentes fines, lazos y límites de cada una.

78. La sociedad conyugal se forma por pacto voluntario entre hombre y mujer, y aunque sobre todo consista en aquella comunión y derecho de cada uno al cuerpo de su consorte, necesarios para su fin principal, la procreación, con todo supone el mutuo apoyo y asistencia, e igualmente la comunidad de intereses, necesidad no sólo de su unida solicitud y amor, sino también de su prole común, que tiene el

derecho de ser mantenida y guardada por ellos hasta que fuere capaz de proveerse por sí misma.

79. Porque siendo el fin de la conjunción de hombre y mujer no sólo la procreación, sino la continuación de la especie, era menester que tal vínculo entre hombre y mujer durara, aún después de la procreación, todo el trecho necesario para el mantenimiento y ayuda de los hijos, los cuales hasta haber conseguido aptitud de cobrar nueva condición y valerse, deberán ser mantenidos por quienes los engendraron. Esta ley que la infinita sabiduría del Creador inculcó en las obras de sus manos, vémosla firmemente obedecida por las criaturas inferiores. Entre los animales vivíparos que de hierba se sustentan, la conjunción de macho y hembra no dura más que el mero acto de la copulación, porque bastando el pezón de la madre para nutrir al pequeño hasta que éste pudiere alimentarse de hierba, el macho sólo engendra, mas no se preocupa de la hembra o del pequeño, a cuyo mantenimiento en nada puede contribuir. Pero entre los animales de presa la conjunción dura más tiempo, pues no pudiendo la madre subsistir fácilmente por sí misma y nutrir a su numerosa prole con su sola presa (por ser este modo de vivir más laborioso, a la par que más peligroso, que el de nutrirse de hierba), precisa la asistencia del macho para el mantenimiento de la familia común, que no subsistiría antes de ganar presa por sí misma, si no fuera por el cuidado unido del macho y la hembra. Lo mismo se observa, en todas las aves (salvo en algunas de las domésticas: la abundancia de sustento excusa al gallo de nutrir y atender a la cría), cuyos hijuelos, necesitados de alimento en el nido, exigen la unión de los padres hasta que puedan fiarse a sus alas y por sí mismos valerse.

80. Y aquí, según pienso, se halla la principal, si no la única razón, de que macho y hembra del género humano estén unidos por más duradera conjunción que las demás criaturas, esto es, porque la mujer es capaz de concebir y, de facto hállase comúnmente encinta de nuevo, y da nuevamente a luz, mucho tiempo antes de que el primer hijo abandone la dependencia a que le obliga la necesidad de la ayuda de los padres y fuere capaz de bandearse por sí mismo, agotada la asistencia de aquéllos; por lo cual, estando el padre obligado a cuidar de quienes

engendrara, deberá continuar en sociedad conyugal con la misma mujer por más tiempo que otras criaturas cuyos pequeños pudieren subsistir por sí mismos antes de reiterado el tiempo de la procreación. Por lo que en éstos el lazo conyugal por sí mismo se disuelve, y en libertad se hallan hasta que Himeneo, en su acostumbrado tránsito anual, de nuevo les convoque a la elección de nueva compañía. En lo que no puede dejar de admirarse la sabiduría del gran Creador, quien habiendo dado al hombre capacidad de atesorar para lo futuro al propio tiempo que hacerse con lo útil para la necesidad presente, impuso que la sociedad de hombre y mujer más tiempo abarcara que la de macho y hembra en otras especies, a fin de que su industria fuera estimulada, y su interés más uno, redundando en cobranza y reserva de bienes para su común descendencia, objeto que fácilmente trastornaría las inciertas mezcolanzas, o fáciles y frecuentes soluciones de la sociedad conyugal.

81. Pero aunque estas sujeciones impuestas a la humanidad den al vínculo conyugal más firmeza y duración entre los hombres que en las demás especies de animales, con todo podrían mover a inquirir por qué ese pacto, que consigue la procreación y educación y vela por la herencia, no podría ser determinable, ya por consentimiento, ya en cierto tiempo o mediante ciertas condiciones, lo mismo que cualquier otro pacto voluntario, pues no existe necesidad, en la naturaleza de la relación ni en los fines de ella, de que siempre sea de por vida: y a aquellos solos me refiero que no se hallaren bajo la coacción de ninguna ley positiva que ordenare que tales contratos fueren perpetuos.

82. Pero marido y mujer, aunque compartiendo el mismo cuidado, tienen cada cual su entendimiento, por lo cual inevitablemente diferirán en las voluntades. Por ello es necesario que la determinación final (esto es, la ley) sea en alguna parte situada: y así naturalmente ha de incumbir al hombre como al más capaz y más fuerte. Pero eso, que cubre lo concerniente a su interés y propiedad común, deja a la mujer en la plena y auténtica posesión de lo que por contrato sea de su particular derecho, y, cuando menos, no permite al marido más poder sobre ella que el que ella gozare sobre la vida de él; hallándose en efecto el poder del

marido tan lejos del de un monarca absoluto, que la mujer tiene, en muchos casos, libertad de separarse de él por derecho natural o términos de contrato, ora este contrato se hubiere por ellos convenido en estado de naturaleza, ora por las costumbres y leyes del país en que viven; y los hijos, tras dicha separación, siguen la suerte del padre o de la madre, según determinare el pacto.

83. Porque siendo fuerza obtener todos los fines del matrimonio bajo el gobierno político, lo mismo que en el estado de naturaleza, el magistrado civil no cercena en ninguno de los dos consortes el derecho o poder naturalmente necesario a tales fines, esto es la procreación y apoyo y asistencia mutua mientras se hallaren juntos, sino que únicamente resuelve cualquier controversia que sobre aquéllos pudiese suscitarse entre el hombre y la mujer. Si eso no fuera así, y al marido perteneciera naturalmente la soberanía absoluta y poder de vida y muerte, y ello fuere necesario a la sociedad de marido y mujer, no podría haber matrimonio en ninguno de los países que no atribuyen al marido esa autoridad absoluta. Pero como los fines del matrimonio no requieren tal poder en el marido, no fue menester en modo alguno que se le asignara. El carácter de la sociedad conyugal no lo supuso en él; pero todo cuanto fuere compatible con la procreación y ayuda de los hijos hasta que por sí mismos se valieren, y la ayuda mutua, confortación y mantenimiento, podrá ser variado y regido según el contrato que al comienzo de tal sociedad les uniera, no siendo en sociedad alguna necesario, sino lo requerido por los fines de su constitución.

84. La sociedad entre padres e hijos, y los distintos derechos y poderes que respectivamente les pertenecen, materia fue tan prolijamente estudiada en el capítulo anterior que nada me incumbiría decir aquí sobre ella; y entiendo patente ser ella diferentísima de la sociedad política.

85. Amo y sirviente son nombres tan antiguos como la historia, pero dados a gentes de harto distinta condición; porque en un caso, el del hombre libre, hácese éste servidor de otro vendiéndole por cierto tiempo los desempeños que va a acometer a cambio de salario que deberá recibir, y aunque ello comúnmente le introduce en la familia de su amo, y le pone bajo la ordinaria disciplina de ella, con

todo no asigna al amo sino un poder temporal sobre él, y no mayor que el que se definiera en el contrato establecido entre los dos. Peor hay otra especie de servidor al que por nombre peculiar llamamos esclavo, el cual, cautivo conseguido en una guerra justa, está, por derecho de naturaleza, sometido al absoluto dominio y poder de victoria de su dueño. Tal hombre, por haber perdido el derecho a su vida y, con ésta, a sus libertades, y haberse quedado sin sus bienes y hallarse en estado de esclavitud, incapaz de propiedad alguna, no puede, en tal estado, ser tenido como parte de la sociedad civil, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad.

86. Consideremos, pues, a un jefe de familia con todas esas relaciones subordinadas de mujer, hijos, servidores y esclavos, unidos bajo una ley familiar de tipo doméstico, la cual, a pesar del grado de semejanza que pueda tener en su orden, oficios y hasta número con una pequeña nación, se encuentra de ella remotísimo en su constitución, poder y fin; o si por monarquía se la quisiere tener, con el paterfamilias como monarca absoluto de ella, tal monarquía absoluta no cobrará sino muy breve y disperso poder, pues es evidente, por lo que antes se dijo, que el jefe de la familia goza de poder muy distinto, muy diferentemente demarcado, tanto en la que concierne al tiempo como en lo que concierne a la extensión, sobre las diversas personas que en ella se encuentran; porque salvo el esclavo (y la familia es plenamente tal, y el poderío del paterfamilias de igual grandeza, tanto si hubiere esclavos en la familia como si no), sobre ninguno de ellos tendrá poder legislativo de vida y muerte, y solamente el que una mujer cabeza de familia pueda tener lo mismo que él. Y sin duda carece de poder absoluto sobre la entera familia quien no lo tiene sino muy limitado sobre cada uno de los individuos que la componen. Pero de qué suerte una familia, u otra cualquiera sociedad humana, difiera de la que propiamente sea sociedad política, verémoslo mejor al considerar en qué consiste la última.

87. El hombre, por cuanto nacido, como se demostró, con título a la perfecta libertad y no sofrenado goce de todos los derechos y privilegios de la ley de naturaleza, al igual que otro cualquier semejante suyo o número de ellos en el haz

de la tierra, posee por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad, esto es, su vida, libertad y hacienda, contra los agravios y pretensiones de los demás hombres, sino también de juzgar y castigar en los demás las infracciones de dicha ley, según estimare que el agravio merece, y aun con la misma muerte, en crímenes en que la odiosidad del hecho, en su opinión, lo requiriere. Mas no pudiendo sociedad política alguna existir ni subsistir como no contenga el poder de preservar la propiedad; y en orden a ello castigue los delitos de cuantos a tal sociedad pertenecieren, en este punto, y en él sólo, será sociedad política aquella en que cada uno de los miembros haya abandonado su poder natural, abdicando de él en manos de la comunidad para todos los casos que no excluyan el llamamiento a la protección legal que la sociedad estableciera. Y así, dejado a un lado todo particular juicio de cada miembro particular, la comunidad viene a ser árbitro; y mediante leyes comprensivas e imparciales y hombres autorizados por la comunidad para su ejecución, decide todas las diferencias que acaecer pudieren entre los miembros de aquella compañía en lo tocante a cualquier materia de derecho, y castiga las ofensas que cada miembro haya cometido contra la sociedad, según las penas fijadas por la ley; por lo cual es fácil discernir quiénes están, y quiénes no, unidos en sociedad política. Los que se hallaren unidos en un cuerpo, y tuvieren ley común y judicatura establecida a quienes apelar, con autoridad para decidir en las contiendas entre ellos y castigar a los ofensores, estarán entre ellos en sociedad civil; pero quienes no gozan de tal común apelación, quiero decir en la tierra, se hallan todavía en el prístino estado natural, donde cada uno es, a falta de otro, juez por sí mismo y ejecutor; que así se perfila, como antes mostré, el perfecto estado de naturaleza.

88. Y de esta suerte la nación consigue el poder de fijar qué castigo corresponderá a las diversas transgresiones que fueren estimadas sancionables, cometidas contra los miembros de aquella sociedad (lo cual es el poder legislativo), así como tendrá el poder de castigar cualquier agravio hecho a uno de sus miembros por quien no lo fuere (o sea el poder de paz y guerra); y todo ello para la preservación de la propiedad de los miembros todos de la sociedad referida, hasta el límite posible. Pero dado que cada hombre ingresado en sociedad abandonara su poder

de castigar las ofensas contra la ley de naturaleza en seguimiento de particular juicio, también, además del juicio de ofensas por él abandonado al legislativo en cuantos casos pudiere apelar al magistrado, cedió al conjunto el derecho de emplear su fuerza en la ejecución de fallos de la república; siempre que a ello fuere llamado, pues esos, en realidad, juicios suyos son, bien por él mismo formulados o por quien le representare. Y aquí tenemos los orígenes del poder legislativo y ejecutivo en la sociedad civil, esto es, el juicio según leyes permanentes de hasta qué punto las ofensas serán castigadas cuando fueren en la nación cometidas; y, también, por juicios ocasionales, fundados en circunstancias presentes del hecho, hasta qué punto los agravios procedentes del exterior deberán ser vindicados; y en uno como en otro caso emplear, si ello fuere menester, toda la fuerza de todos los miembros.

89. Así, pues, siempre que cualquier número de hombres de tal suerte en sociedad se junten y abandone cada cual su poder ejecutivo de la ley de naturaleza, y lo dimita en manos del poder público, entonces existirá una sociedad civil o política. Y esto ocurre cada vez que cualquier número de hombres, dejando el estado de naturaleza, ingresan en sociedad para formar un pueblo y un cuerpo político bajo un gobierno supremo: o bien cuando cualquiera accediere a cualquier gobernada sociedad ya existente, y a ella se incorporare. Porque por ello autorizará a la sociedad o, lo que es lo mismo, al poder legislativo de ella, a someterle a la ley que el bien público de la sociedad demande, y a cuya ejecución su asistencia, como la prestada a los propios decretos, será exigible. Y ello saca a los hombres del estado de naturaleza y les hace acceder al de república, con el establecimiento de un juez sobre la tierra con autoridad para resolver todos los debates y enderezar los entuertos de que cualquier miembro pueda ser víctima, cuyo juez es el legislativo o los magistrados que designado hubiere. Y siempre que se tratare de un número cualquiera de hombres, asociados, sí, pero sin ese poder decisivo a quien apelar, el estado en que se hallaren será todavía el de naturaleza.

90. Y es por ello evidente que la monarquía absoluta, que algunos tienen por único gobierno en el mundo, es en realidad incompatible con la sociedad civil, y así no puede ser forma de gobierno civil alguno. Porque siendo el fin de la sociedad civil educar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza (que necesariamente se siguen de que cada hombre sea juez en su propio caso), mediante el establecimiento de una autoridad conocida, a quien cualquiera de dicha sociedad pueda apelar a propósito de todo agravio recibido o contienda surgida, y a la que todos en tal sociedad deban obedecer, cualesquiera personas sin autoridad de dicho tipo a quien apelar, y capaz de decidir las diferencias que entre ellos se produjeran, se hallarán todavía en el estado de naturaleza: y en él se halla todo príncipe absoluto con relación a quienes se encontraran bajo su dominio.

91. Porque entendiéndose que él reúne en sí todos los poderes, el legislativo y el ejecutivo, en su persona sola, no es posible hallar juez, ni está abierta la apelación a otro ninguno que pueda justa, imparcialmente y con autoridad decidir, y de quien alivio y enderezamiento pueda resultar a cualquier agravio o inconveniencia causada por el príncipe, o por su orden sufrida. De modo que tal hombre, como queráis que se le tilde, Zar o Gran Señor, o como gustareis, se halla en el estado de naturaleza, con todos aquellos a quienes abarcare su dominio, del propio modo que está en él por lo que se refiere al resto de la humanidad. Porque dondequiera que se vieran dos hombres sin ley permanente y juez común a quien apelar en la tierra, para la determinación de controversias de derecho entre ellos, se encontrarán los tales todavía en estado de naturaleza y bajo todos los inconvenientes de él: con sólo esta lastimosa diferencia para el súbdito, o mejor dicho, esclavo, del príncipe absoluto: que mientras en el estado ordinario de naturaleza, goza de libertad para juzgar de su derecho, según el máximo de su fuerza para mantenerlo, en cambio, cuando su propiedad es invadida por el albedrío y mandato de su monarca, no sólo no tiene a quién apelar, como los que se hallaren en sociedad deberían tener, sino que, como degradado del estado común de las criaturas racionales, se ve negada la libertad de juzgar del derecho propio y de defenderle, y así está expuesto a toda la infelicidad e inconveniente

que pueda temer el hombre de quien, persistiendo en el no sofrenado estado de naturaleza, se halla, empero, corrompido por la adulación y armado de poder.

92. Al que creyere que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la bajeza de la naturaleza humana, le bastará leer la historia de esta edad o de otra cualquiera para convencerse de lo contrario. Quien hubiere sido insolente y dañoso en los bosques de América no resultara probablemente mucho mejor en un trono, donde tal vez consiguiera que el saber y la religión cuidaran de justificar todo cuanto a sus súbditos hiciera, no sin que al punto acallase la espada a quienes osaran poner en duda aquellos dictámenes. Y en cuanto a la protección que realmente confiera la monarquía absoluta, y la especie de padres de sus países en que convierte a los príncipes, y hasta qué grado de dicha y seguridad lleva a la sociedad civil cuando tal gobierno consigue su perfección, podrá fácilmente enterarse quien leyere la última reseña de Ceylán.

93. Ciertamente que en las monarquías absolutas, como en los demás gobiernos del mundo, pueden los súbditos apelar a la ley, y los jueces decidir cualquier controversia y refrenar cualquier violencia acaecida entre los súbditos mismos, uno contra otro. Cada cual precia este orden como necesario, y piensa: Merecerá ser tenido por enemigo declarado de la sociedad y la humanidad quien intente derribarlas. Pero hay razón para dudar que ello nazca, de un verdadero amor de la humanidad y la sociedad, así como de la caridad que uno a otros nos debemos. Porque ello no es más que lo que todo hombre que gustare de su propia pujanza, provecho o grandeza, puede, y naturalmente debe hacer: evitar que se dañen o destruyan uno a otro los animales que trabajan y se afanan sólo para ventaja y placer de él; y así andarán ellos cuidados no por amor alguno que les dedicare su dueño, mas por el amor que éste tiene de sí mismo y del provecho que le acarrearán. Porque si tal vez se preguntare qué seguridad, qué defensa habrá en tal estado contra la violencia y opresión de su gobernante absoluto, apenas si ésta misma pregunta podrá ser tolerada. Pronto estarán a decirnos que el sólo pedir seguridad merece la muerte. Entre súbdito y súbdito, os concederán, deben existir reglas, leyes y jueces para su mutua paz y seguridad. Pero el gobernante debe ser

absoluto y estar por encima de tales circunstancias; y pues tiene poder para causar mayor daño y perjuicio, cuando él lo hace justo es. Preguntar cómo podríais guardaros de daño o agravio por aquella parte en que fuera obra de la mano más poderosa, sería al punto voz facciosa y rebelde. Es como si los hombres, al abandonar el estado de naturaleza y entrar en la sociedad hubieren convenido que todos, salvo uno, se hallarían bajo la sanción de las leyes; pero que el exceptuado retendría aún la libertad entera del estado de naturaleza, aumentada con el poder y convertida en disoluta por la impunidad. Ello equivaldría a pensar que los hombres son tan necios que cuidan de evitar el daño que puedan causarles mofetas y zorras, pero les contenta, es más, dan por conseguida seguridad, el ser devorados por leones.

94. Pero, sea cual fuere la paría de los lisonjeros para distraer los entendimientos de las gentes, jamás privará a los hombres de sentir; y cuando percibieren éstas que un hombre cualquiera, aunque encaramado en la mayor situación del mundo, se ha salido de los límites de la sociedad civil a que pertenecen, y que no pueden apelar en la tierra contra daño alguno que acaso de él reciban, tal vez llegarán a sentirse en estado de naturaleza con respecto a quien dura asimismo en él, y a cuidar, en cuanto pudieren, de obtener preservación y seguridad en la sociedad civil, para lo que ésta fue instituida y por cuya sola ventaja entraron en ella. Y por tanto, aunque tal vez en los orígenes (de lo que más holgadamente se discurrirá luego, en la parte siguiente de esta disertación) algún hombre bondadoso y excelente que alcanzara preeminencia de los demás, vio pagar a su bondad y virtud, como a una especie de autoridad natural, la deferencia de que el sumo gobierno, con arbitraje de todas las contiendas, por consentimiento tácito para a sus manos, sin más caución que la seguridad que hubieren tenido de su rectitud y cordura, lo cierto es que,, cuando el tiempo hubo conferido autoridad, y, como algunos hombres quisieran hacernos creer, santidad a costumbres inauguradas por la imprevisora, negligente inocencia de las primeras edades, vinieron sucesores de otra estampa; y el pueblo, al hallar que sus propiedades no estaban seguras bajo el gobierno tal cual se hallaba constituido (siendo así que el gobierno no tiene más fin que la preservación de la propiedad), jamás pudo sentirse seguro

ni en sosiego, ni creerse en sociedad civil, hasta que el poder legislativo fue asignado a entidades colectivas, llámeselas senado, parlamento o como mejor pluguiere, por cuyo medio la más distinguida persona quedó sujeta, al igual que los más mezquinos, a esas leyes que él mismo, como parte del poder legislativo, había sancionado; ni nadie pudo ya, por autoridad que tuviere, evitar la fuerza de la ley una vez promulgada ésta, ni por alegada superioridad instar excepción, que supusiera permiso para sus propios desmanes o los de cualquiera de sus dependientes. Nadie en la sociedad civil puede quedar exceptuado de sus leyes. Porque si algún hombre pudiese hacer lo que se le antojare y no existiera apelación en la tierra para la seguridad o enderezamiento de cualquier daño por él obrado, quisiera yo que se me dijere si no estará todavía el tal en perfecto estado de naturaleza, de suerte que no acertará a ser parte o miembro de aquella sociedad civil; y a lo sumo podrá decirme alguien que el estado de naturaleza y la sociedad civil son una cosa misma, aunque jamás hallé en lo pasado a quien fuese tan sumo valedor de la anarquía que así lo afirmara.

CAPÍTULO VIII

DEL COMIENZO DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS

95. Siendo todos los hombres, cual se dijo, por naturaleza libres, iguales e independientes, nadie podrá ser sustraído a ese estado y sometido al poder político de otro sin su consentimiento, el cual se declara conviniendo con otros hombres juntarse y unirse en comunidad para vivir cómoda, resguardada y pacíficamente, linos con otros, en el afianzado disfrute de sus propiedades, y con mayor seguridad contra los que fueren ajenos al acuerdo. Eso puede hacer cualquier número de gentes, sin injuria a la franquía del resto, que permanecen, como estuvieran antes, en la libertad del estado de naturaleza. Cuando cualquier número de gentes hubieren consentido en concertar una comunidad o gobierno, se hallarán por ello asociados y formarán un cuerpo político, en que la mayoría tendrá el derecho de obrar y de imponerse al resto.

96. Porque cuando un número determinado de hombres compusieron, con el consentimiento de cada uno, una comunidad, hicieron de ella un cuerpo único, con el poder de obrar en calidad de tal, lo que sólo ha de ser por voluntad y determinación de la mayoría pues siendo lo que mueve a cualquier comunidad el 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 le conduce la mayor fuerza, que es el consentimiento de la mayoría, ya que de otra suerte fuera imposible que actuara o siguiera existiendo un cuerpo, una comunidad, que el consentimiento de cada individuo a ella unido quiso que actuara y prosiguiera. Así pues cada cual está obligado por el referido consentimiento a su propia restricción por la mayoría. Y así vemos que en asambleas facultadas para actuar según leyes positivas, y sin número establecido por las disposiciones positivas que las facultan, el acto de la mayoría pasa por el de la totalidad, y naturalmente decide como poseyendo, por ley de naturaleza y de razón, el poder del conjunto.

97. Y así cada hombre, al consentir con otros en la formación de un cuerpo político bajo un gobierno, asume la obligación hacia cuantos tal sociedad constituyeren, de someterse a la determinación de la mayoría, y a ser por ella restringido; pues de otra suerte el pacto fundamental, que a él y a los demás incorporara en una sociedad, nada significaría; y no existiera tal pacto si cada uno anduviera suelto y sin más sujeción que la que antes tuviera en estado de naturaleza. Porque ¿qué aspecto quedaría de pacto alguno? ¿De qué nuevo compromiso podría hablarse, si no quedare él vinculado por ningún decreto de la sociedad que hubiere juzgado para sí adecuada, y hecho objeto de su aquiescencia efectiva? Pues su libertad sería igual a la que antes del pacto gozó, o cualquiera en estado de naturaleza gozare, donde también cabe someterse y consentir a cualquier acto por el propio gusto.

98. En efecto, si el consentimiento de la mayoría no fuere razonablemente recibido como acto del conjunto, restringiendo a cada individuo, no podría constituirse el acto del conjunto más que por el consentimiento de todos y cada uno de los

individuos, lo cual, considerados los achaques de salud y las distracciones de los negocios que aunque de linaje mucho menor que el de la república, retraerán forzosamente a muchos de la pública asamblea, y la variedad de opiniones y contradicción de intereses que inevitablemente se producen en todas las reuniones humanas, habría de ser casi imposible conseguir. Cabe, pues, afirmar que quien en la sociedad entrare con tales condiciones, vendría a hacerlo como Catón en el teatro, *tantum ut exiret*. Una constitución de este tipo haría al poderoso Leviatán más pasajero que las más flacas criaturas, y no le consentiría sobrevivir al día de su nacimiento: supuesto sólo admisible si creyéramos que las criaturas racionales desearan y constituyeren sociedades con el mero fin de su disolución. Porque donde la mayoría no alcanza a restringir al resto, no puede la sociedad obrar como un solo cuerpo, y por consiguiente habrá de ser inmediatamente disuelta.

99. Quienquiera, pues, que saliendo del estado de naturaleza, a una comunidad se uniere, será considerado como dimitente de todo el poder necesario, en manos de la comunidad, con vista a los fines que a entrar en ella le indujeron, a menos que se hubiere expresamente convenido algún número mayor que el de la mayoría. Y ello se efectúa por el simple asentimiento a unirse a una sociedad política, que es el pacto que existe, o se supone, entre los individuos que ingresan en una república o la constituyen. Y así lo que inicia y efectivamente constituye cualquier sociedad política, no es más que consentimiento de cualquier número de hombres libres, aptos para la mayoría, a su unión e ingreso en tal sociedad. Y esto, y sólo esto, es lo que ha dado o podido dar principio a cualquier gobierno legítimo del mundo.

100. Hallo levantarse a lo dicho dos objeciones: 1. Que es imposible hallar en la historia ejemplos de una compañía de hombres independientes y uno a otro iguales, que se reúnan y de esta suerte empiecen y establezcan un gobierno. 2. Que es jurídicamente imposible que los hombres puedan obrar así, pues habiendo nacido todos los hombres bajo gobierno, a él deben someterse y no están en franquía para constituir uno nuevo.

101. A la primera hay que responder: Que no es para asombrar que la historia no nos dé sino cuenta muy parca de los hombres que vivieron juntos en estado de naturaleza. Los inconvenientes de tal condición, y el amor y necesidad de la sociedad, apenas hubieron congregado a un dado número de ellos, sin dilación les unieron y organizaron en un cuerpo, como ellos desearan proseguir en compañía. Y si no nos fuere lícito suponer que hayan vivido hombres en estado de naturaleza, porque poco sepamos de ellos en tal estado, igualmente podríamos mantener que los ejércitos de Salmanasar o de Jerjes nunca fueron de niños, porque no dejaron ellos sino menguado testimonio hasta que fueron hombres, y entrados en milicia. Antecedió el gobierno dondequiera a la memoria escrita; y rara vez cundieron las letras en un pueblo hasta que por larga continuación de la sociedad civil hubieran logrado otras mas necesarias artes proveer a su seguridad reposo y abundancia. Y luego empezaron a inquirir sobre la historia de sus fundadores y a escudriñar los propios orígenes, cuando a la memoria de ello habían sobrevivido. Porque a las naciones ocurre lo que a los individuos: que comúnmente ignoran sus nacimientos e infancias; y si algo saben de ellos es gracias a accidentales recuerdos que otros hubieren conservado. Y los que tenemos del principio de cualquier constitución política del mundo, salvo la de los judíos, en que hubo inmediata interposición de Dios y no por cierto favorable al dominio de raíz paterna, claros ejemplos son del principio a que hice referencia, o al menos guardan de él manifiestos indicios.

102. Manifiesta inclinación abriga a negar los hechos evidentes que no armonicen con su hipótesis quien no reconozca que nacieron Roma y Venecia por haberse juntado diversos hombres, libres e independientes unos de otros, faltos entre si de superioridad o sujeción naturales. Y si José Acosta ha de merecernos crédito, por él sabremos no haber existido en muchas partes de América gobierno alguno. "Hay conjeturas muy claras que por gran tiempo, no tuvieron estos hombres reyes ni república concertada, sino que vivían por behetrías, como agora los floridos y los chiriguanas, y los brasiles y otras naciones muchas, que no tienen ciertos reyes, sino conforme a la ocasión que se ofrece en guerra o paz, eligen sus caudillos como se les antoja." Si se dijere que cada hombre nació sujeto a su

padre, o al jefe de su familia, ya acerca de ello se probó que la sujeción por un hijo debida al padre no le quitaba su facultad de incorporarse a la sociedad política que estimare idónea; pero sea como fuere, aquellos hombres patentemente eran de veras libres; y cualquiera que sea la superioridad que algunos políticos quisieran hoy conferir a uno de los tales, ellos mismos, por su parte, no la reclamaron, sino que, por consentimiento, fueron iguales todos, hasta que, por el propio consentimiento, levantaron a los gobernantes sobre sí mismos. De suerte que todas sus sociedades políticas nacieron de unión voluntaria, y del mutuo acuerdo de hombres libremente obrando en la elección de sus gobernantes y formas de gobierno.

103. Y atrévome a esperar que quienes de Esparta salieron con Palanto, mencionados por Justino, serán aceptados como varones que fueron libres e independientes unos de otros, y que por propio consentimiento ordenaron un gobierno sobre sí mismos. Tengo, pues, dados distintos ejemplos que consignó la historia, de gentes libres y en estado de naturaleza que, bien hallados se organizaron en un cuerpo y fundaron una nación. Mas si la falta de tales ejemplos fuere argumento probativo de que así no fue ni pudo ser empezado el gobierno, supongo que más les valiera a los sostenedores del imperio paternal pasarla por alto que argüirla contra la libertad del estado de naturaleza; porque si pudieran dar igual número de ejemplos, sacados de la historia, de gobiernos empezados por derecho paterno, entiendo que, con no ser el argumento de gran fuerza para demostrar lo que debería acaecer según derecho, podríase, sin gran peligro, cederles el campo. Mas en caso tal les aconsejara no investigar mucho los orígenes de los gobiernos empezados de facto, por temor a hallar en el fundamento de ellos algo poquísimamente favorable al designio que promueven y a la clase de poder por quien batallan.

104. Pero concluyamos: siendo patente que la razón nos acompaña al sustentar que los hombres son naturalmente libres, y revelando los ejemplos de la historia haber tenido los gobiernos del mundo empezados en paz tal fundamento, y hechura de consentimiento popular, poco trecho quedará a la duda sobre cual

fuere el derecho o cual haya sido la opinión o práctica de la humanidad en cuanto a la primera erección de los gobiernos.

105. No he de negar que si miramos a lo remoto, tan lejos como nos lo permitiere la historia, hacia el origen de las naciones, los hallaremos por lo común bajo el gobierno y administración de un hombre. Y también alcanzaré a creer que donde una familia hubiere sido bastantemente numerosa para subsistir por sí misma, y siguiere enteramente junta, sin mezclarse con otras, como a menudo ocurre cuando hay mucha tierra y poca gente, el gobierno empezara corrientemente en el padre. Porque disponiendo éste, por ley de naturaleza, del mismo poder, por los demás hombres compartido, de castigar, como lo estimara oportuno, cualquier ofensa contra aquella ley, podía, por lo tanto, castigar a sus hijos transgresores, aun cuando hubieren llegado a la edad adulta y salido de su pupilaje; y ellos se someterían probablemente a su castigo y se unirían a él, a su vez, contra el ofensor, dándole así poder para ejecutar su sentencia contra cualquier transgresión y haciéndole, en efecto, legislador y gobernante de todo lo demás que se relacionara con la familia. Era el más adecuado para inspirar confianza; el afecto paterno aseguraba con su celo la propiedad y los intereses de ellos, y la costumbre que tuvieran de obedecerle en su infancia hacia más fácil someterse a él que a otro cualquiera. Si pues necesitaban que alguien les gobernara, difícilmente evitable como es el gobierno entre hombres que viven juntos, ¿quién más indicado que ese hombre, su padre común, a menos que negligencia, crueldad, u otro defecto del cuerpo o espíritu le incapacitara? Pero una vez fallecido el padre, dejando inmediato heredero menos capaz, por falta de años, cordura, valor o cualquier otra cualidad, o bien en el caso de que diversas familias se reunieran y consintieran en seguir viviendo juntas, no cabe duda que se recurrió a la libertad natural para instaurar a aquel a quien se reputara más capaz y de mejor promesa para el gobierno sobre ellos. De acuerdo con lo dicho hallamos a las gentes de América que, viviendo fuera del alcance de las espadas conquistadoras y progresiva dominación de los dos grandes imperios de Perú y México, gozaron de su libertad natural aunque, coeteris paribus, prefirieran comúnmente al heredero de su rey difunto; mas si de algún modo resultaba débil o

incapaz, pasábanle por alto; y escogían por su gobernante al más fornido y bravo de todos.

106. Así, mirando atrás, hacia los más antiguos testimonios que alguna cuenta den de la población del mundo y de la historia de las naciones, hallamos comúnmente el gobierno en una mano, pero eso no destruye lo que afirmo, esto es, que el comienzo de la sociedad política depende del consentimiento de los individuos que se unen y forman una sociedad, la cual, una vez ellos integrados, puede establecer la forma de gobierno que tuviere por oportuna. Pero habiendo eso dado ocasión a que los hombres erraran y creyeran que, por naturaleza, el gobierno era monárquico y pertenecía al padre, no estará fuera de sazón considerar aquí por qué las gentes, en los comienzos, generalmente se ahincaron en esta forma; y aunque tal vez la preeminencia del padre pudo en la primera institución de algunas naciones, dar origen al poder y ponerlo al principio en, una mano, con todo es evidente que la razón que hizo proseguir la forma de gobierno unipersonal no fue en modo alguno consideración o respeto a la autoridad paterna, pues todas las monarquías menudas, esto es casi todas las monarquías, fueron cerca de sus orígenes comúnmente, o al menos en ocasiones, electivas.

107. En primer lugar, pues, en el comienzo del proceso, el gobierno paterno de los hijos en su niñez acostumbró a éstos al gobierno de un hombre, y les enseñó que cuando se le ejercía con esmero y habilidad, con afecto y amor a los supeditados, bastaba para procurar y preservar a los hombres toda la felicidad política que en la sociedad buscaban, por lo cual no fue maravilla que se lanzaran y apegaran naturalmente a la forma de gobierno a que desde niños estaban acostumbrados y que por experiencia tenían a la vez por sencilla y de buen resguardo. A lo cual cabrá añadir que siendo la monarquía simple y patentísima para hombres a quienes ni la experiencia había instruido en lo que toca a formas de gobierno, ni la ambición o insolencia del imperio indujera a recelar de las intrusiones de la prerrogativa o los inconvenientes del poder absoluto que la monarquía, sucesivamente, pudo reclamar e imponerles, nada extraño fue que no se preocuparan gran cosa de discutir métodos para restringir cualquier exorbitancia

de aquellos a quienes confirieran autoridad sobre sí mismos, y de equilibrar el poder del gobierno poniendo varias partes de él en distintas manos. Ni sentido habían la opresión del dominio tiránico, ni el modo de su época o las posesiones o estilo de vivir de ellos, que ofrecían escasa materia a la codicia o la ambición, les dieron razón alguna para temerlo o tomar precauciones contra él; y así, no es sorprendente que adoptaran una forma de gobierno que era no sólo, como dije, patentísima y sencillísima, sino además la mejor conformada a su presente estado y condición, más necesitado de defensa contra invasiones y agravios extranjeros que de multiplicidad de leyes que mal correspondieran a propiedad escasísima; sin que por otra parte requirieran variedad de gobernantes y abundamiento de funcionarios para dirigir y cuidar de la función ejecutiva contra unos pocos transgresores y otros tantos delincuentes. Y ya, pues, que de tal suerte se complacían unos con otros que al fin en sociedad se unieron, de suponer es que tendrían algún conocimiento y amistad mutua y confianza recíproca, con lo que no podrían dejar de sentir mayor aprensión hacia los extraños que entre ellos mismos; y por ende su primer pensamiento y cuidado debió de ser forzosamente asegurarse contra la fuerza extranjera. Érales, pues, natural adoptar una forma de gobierno que como ninguna sirviera a este fin, y escoger al más prudente y denodado para que les condujera en sus guerras y sacara al campo contra sus enemigos, y en eso principalmente fuese gobernante de ellos.

108. Así vemos que los reyes de los indios, en América, que es todavía como pauta de las más antiguas edades en Asia y Europa, mientras los habitantes fueron sobrando pocos para el país, y la falta de gentes y dineros no permitió a los hombres la tentación de ensanchar sus posesiones de tierra o luchar por mayores holguras de territorio, casi no pasaron de generales de sus ejércitos; y aunque mandaran absolutamente en la guerra, con todo, vueltos a sus vidas en tiempo de paz, ejercieron muy escaso dominio, con sólo muy medida soberanía; las decisiones de paz y guerra se tomaban ordinariamente por el pueblo o en un consejo, mas la guerra, que no admite la pluralidad de gobernantes, naturalmente' concentraba el mando en la sola autoridad del rey.

109. Y de esta suerte en el propio Israel, el principal oficio de sus jueces y primeros reyes parece haber sido el de capitanes en la guerra y caudillos de sus ejércitos, lo cual (además de lo que significaba "salir y entrar delante del pueblo", que era salir a la guerra y volver a la cabeza de las fuerzas) claramente aparece en la historia de Jefté. Guerreaban los Ammonitas contra Israel, y los Gileaditas, medrosos, enviaron gentes a Jefté, bastardo de su familia a quien habían expulsado, y con él pactaron que si les asistía contra los Ammonitas, le harían gobernante de ellos, lo que efectuaron con estas palabras: "Y el pueblo lo eligió por su cabeza y príncipe", lo cual significaba, al parecer, ser designado juez. "Y juzgó a Israel" esto es, fue su capitán general "por seis años". Así cuando Jotham echa en cara a los Chechemitas la obligación en que hacia Gedeón se hallaran, que había sido su juez y gobernante, les dice: "Peleó por vosotros, y echó lejos su vida, para libraros de mano de Madián". Nada de él mencionó salvo lo que como general hiciera, y, en efecto, eso es cuanto hallamos en su historia o en la de cualquiera de los restantes jueces. Y Abimelech particularmente es llamado rey aunque no fue a lo sumo sino su general. Y cuando cansados de la conducta depravada de los hijos de Samuel, los nativos de Israel desearon un rey, "como todas las gentes; y nuestro rey nos gobernará y saldrá delante de nosotros y hará guerras", Dios, acogiendo su deseo, dijo a Samuel, "te enviaré un hombre, al cual ungirás por príncipe sobre mi pueblo Israel, y salvará a mi pueblo de mano de los filisteos", lo propio que si el único oficio de un rey hubiere sido acaudillar sus ejércitos y luchar por su defensa; por lo cual, en la instalación real, vertiendo una redoma de aceite sobre él, declara a Saúl que "el Señor le había ungido para que fuera capitán de su heredad". Y por tanto, quienes después que Saúl hubo sido escogido solemnemente como rey y saludado por las tribus en Mizpa, con malos ojos veían tal elección, sólo objetaban: "¿Cómo nos ha de salvar éste?"; como si hubieran dicho: "No es este hombre cabal para rey nuestro, pues de pericia y experiencia de la guerra carece, y así no sabrá defendernos." Y cuando resolvió Dios trasponer el gobierno a David, fue en estas palabras: "Mas ahora tu reino no será durable: el Señor se ha buscado varón según su corazón, al cual el Señor ha mandado que sea capitán sobre su pueblo.". Como si toda la regia autoridad no

consistiera en otra cosa que en ser su general; y de esta suerte las tribus que se mantuvieran apegadas a la familia de Saúl y opuestas al reino de David, cuando fueron al Hebrón a ver a éste en términos de sumisión, dijéronle, entre otros argumentos, que debían someterse a él como rey de ellos; que él era, en efecto, su rey en tiempo de Saúl, y por tanto les era ya fuerza recibirlo por rey: "Ya aun ayer y antes", dijeron, cuando Saúl reinaba sobre nosotros, tú sacabas y volvías a Israel. Además, el Señor te ha dicho: tú apacentarás a mi pueblo Israel y tú serás sobre Israel capitán".

110. Así, ora una familia se convirtiera gradualmente en una república, y continuada la autoridad paterna por el primogénito, cuantos a su vez crecieran al cobijo de ella tácitamente se le sometieran, y no ofendiendo a nadie su facilidad e igualdad, asintiera cada cual hasta que el tiempo pareciere haberla confirmado, y establecido un derecho sucesorio por prescripción; ora diversas familias, o los descendientes de diversas familias, a quien el acaso, los efectos de la vecindad o el negocio juntaran, se unieran en sociedad, en todo caso acaecería que la necesidad de un general cuya guía pudiera defenderles contra sus enemigos en la guerra, y la gran confianza que a unos hombres daba en otros la inocencia y sinceridad de aquella edad pobre, pero virtuosa, como lo son casi todas las principadoras de gobiernos que hubieren de durar en el mundo, indujera a los iniciadores de las repúblicas a poner generalmente el gobierno en manos de un hombre, sin más limitación o restricción expresa que las requeridas por la naturaleza del negocio y el fin del gobierno. Háblele sido dado aquél para el bien y seguridad del pueblo; y para tales fines, en la infancia de las naciones, usado fue comúnmente; y como no hubieren hecho tal, las sociedades mozas no hubieran podido subsistir. Sin tales padres para la crianza, sin ese cuidado de los gobernantes, todos los gobiernos habríanse perdido por la debilidad y achaques de su parvulez, y hubieran perecido juntos, sin dilación, el príncipe y el pueblo.

111. Pero la edad de oro (aunque, antes que la vana ambición y el amor sceleratus habendi, la mala concupiscencia corrompiera las mentes humanas con su falsa noción del poder y el honor) tenía más virtud, y consiguientemente

mejores gobernantes, como también súbditos menos viciosos; y faltaba, por un lado, el abuso de prerrogativa atento a la opresión del pueblo, y consiguientemente, por el otro, toda disputa sobre el privilegio, que menguara o restringiera el poder del magistrado; y, por tanto, toda contienda entre los gobernantes y el pueblo sobre quienes gobernaren o su gobierno. Pero cuando la ambición y pompa, en edades sucesivas, retuvieron y aumentaron el poder, sin cumplir con el oficio para el que este fue otorgado, y ayudadas por la adulación, enseñaron a los príncipes a fincar intereses separados y distintos de los de su pueblo, entendieron los hombres necesario examinar más cuidadosamente los orígenes y derechos del gobierno, y descubrir medios que redujeran las exorbitancias y evitaran los abusos de aquel tal poder, que por ellos confiado a mano ajena sólo para el bien común, resultara empleado no para el bien sino para el daño.

112. Podemos apreciar aquí cuán probable sea que gentes naturalmente libres, y ora por su propio consentimiento sometidas al gobierno paterno, ora procedentes de distintas familias y juntas para constituir un gobierno, pusieran generalmente la autoridad en manos de un hombre, y escogieran hallarse dirigidas por una sola persona, sin casi limitar o regular ese poder mediante condiciones expresas, creyéndole suficientemente de fiar por su probidad y prudencia; aunque jamás soñaron que la monarquía fuese jure Divino (asunto de que jamás se oyó entre los hombres hasta que nos fue revelada por la deidad de estos últimos tiempos), como tampoco admitieron que el poder paterno pudiera tener derecho al dominio o ser fundamento de todo gobierno. Y lo dicho puede bastar para comprobación de que, en la medida de las luces que nos presta la historia, razón tenemos para concluir que todos los comienzos pacíficos de gobierno en el consentimiento del pueblo se fundaron. Digo "pacíficos", porque en otra ocasión tendré lugar de hablar de la conquista, que algunos estiman modo de principiar los gobiernos.

La otra objeción que hallo urgida contra el principio de las constituciones políticas, de la manera referida, es ésta:

113. "Que, nacidos todos los hombres bajo gobierno, de una u otra especie, imposible es que algunos de ellos se hallen en franquía y libertad para unirse y empezar otro nuevo, o puedan jamás erigir un gobierno legítimo." Si este argumento valiera, preguntaría yo: ¿Cómo vinieron al mundo tantas monarquías legítimas? Porque si alguien, concedida la hipótesis, pudiese mostrarme en cualquier época del mundo un solo hombre con la necesaria libertad para dar comienzo a una monarquía legítima, me obligo a mostrarle yo en el mismo tiempo, otros diez hombres francos, en libertad para unirse y empezar un nuevo gobierno de tipo monárquico o de otro cualquiera. Dicho argumento demuestra además que si quien nació bajo dominio ajeno puede, en su libertad, acceder al derecho de mandar a otros en nuevo y distinto imperio, también cada nacido bajo el dominio ajeno, podrá ser igualmente libre, y convertirse en gobernante o súbdito de un gobierno separado y distinto. Y así, según ese principio de ellos, o bien todos los hombres, como quiera que hubieren nacido, son libres, o no hay más que un príncipe legítimo y un gobierno legítimo en el mundo; y en este último caso bastará que me indiquen sencillamente cual fuere, y en cuanto lo hubieren hecho, no dudo que toda la humanidad convendrá facilísimamente en rendirle obediencia.

114. Aunque ya sería suficiente respuesta a su objeción demostrar que ésta les envuelve en dificultades iguales a aquellas que intentaron desvanecer, procuraré con todo descubrir un tanto más la debilidad de dicho argumento.

"Todos los hombres", dicen, "nacieron bajo gobierno, y por tanto no les asiste libertad para empezar uno nuevo. Cada cual nació sometido a su padre o a su príncipe y se encuentra pues en perpetuo vínculo de sujeción y fidelidad." Patente es que los hombres jamás reconocieron ni consideraron esa nativa sujeción natural, hacia el uno o el otro, la cual les obligaría, sin consentimiento de ellos, a su propia sujeción y a la de sus herederos.

115. Porque, en efecto, no hay ejemplos más frecuentes en la historia, tanto sagrada como profana, que los de hombres retirando sus personas y obediencia de la jurisdicción bajo la cual nacieron y la familia o comunidad en que fueron criados, para establecer nuevos gobiernos en otros asuntos, de donde nació el

sinnúmero de nacioncillas en el comienzo de las edades, siempre multiplicadas mientras quedara trecho, hasta que el fuerte o el más afortunado devoró al más enclenque; y los más poderosos, hechos añicos, se desjuntaron en dominios menores, cada uno de ellos testimonio contra la soberanía paterna, y muestra clarísima de que no era el derecho natural del padre bajando por sus herederos lo que hizo a los gobiernos en los orígenes, pues sobre tal base era imposible que existieran tantos reinos menudos sino una monarquía universal única, dado que los hombres no hubieran gozado de libertad para separarse de sus familias y de su gobierno, fuere el que fuere el principio de su establecimiento, y salir a crear distintas comunidades políticas y demás gobiernos que estimaran oportunos.

116. Tal ha sido la práctica del mundo desde sus principios hasta el día de hoy; y no es mayor obstáculo para la libertad de los hombres el que éstos hayan nacido bajo antiguas y constituidas formas de gobierno, con históricas leyes y modalidades fijas, que si hubieren nacido en los bosques entre las gentes sueltas que por ellos discurren. Porque los que pretenden persuadirnos de que habiendo nacido bajo un gobierno cualquiera estamos a él naturalmente sometidos, sin título ya o pretexto para la libertad del estado de naturaleza, no pueden adelantar más razón (salvo la del poder paterno, a que ya respondimos) que la de haber enajenado nuestros padres o progenitores su libertad natural, obligándose por ello con su posteridad a sujeción perpetua al gobierno a que se hubieren sometido. Cierto es que cada cual se halla obligado por sus compromisos y fe empeñada, mas no podrá obligar por pacto alguno a sus hijos o posteridad. Porque su hijo, cuando fuere hombre, gozará de la misma libertad que el padre, y ningún acto del padre podrá otorgar un ápice más de la libertad del hijo que de la de otro hombre cualquiera. Aunque ciertamente podrá anexar tales condiciones a la tierra que disfrutó, como súbdito de la república a que pertenezca, lo que obligará a su hijo a permanecer en dicha comunidad si quisiere gozar de las posesiones que a su padre pertenecieron: pues vinculándose tal hacienda a la propiedad del padre, de ella puede disponer, o condicionarla, como mejor le pluguiere.

117. Y ello generalmente dio ocasión al error en esta materia; porque no permitiendo las repúblicas que parte alguna de sus dominios sea desmembrada, ni gozada más que por los miembros de su comunidad, no puede el hijo ordinariamente disfrutar las posesiones de su padre sino en los mismos términos de éste, o sea haciéndose miembro de tal sociedad, lo que le pone en el acto bajo el gobierno que allí encuentra establecido, igual a cualquier otro súbdito de aquella nación. Y así, del consentimiento de los hombres libres, nacidos bajo el gobierno, único que les hace miembros de él, por el hecho de darse aquél separadamente al llegarle a cada uno su vez por mayoría de edad, y no en conjunta muchedumbre, no tiene conciencia el pueblo; y pensando que no ha sido emitido o no es necesario, concluye que cada uno es tan naturalmente súbdito como naturalmente hombre.

118. Es, con todo, evidente que los gobiernos de otra suerte lo entienden; no reclaman poder sobre el hijo por razón del que tuvieron sobre el padre; ni consideran a los hijos como súbditos porque sus padres fueran tales. Si un súbdito inglés tiene con inglesa un hijo en Francia, ¿de dónde será éste súbdito? No del rey de Inglaterra, pues necesitará permiso para ser admitido a privilegios de ella. Ni tampoco del rey de Francia, porque ¿cómo iba a tener entonces su padre la libertad de llevárselo y criarle como le pluguiere?; y ¿quién fue jamás juzgado como traidor o desertor por haber dejado un país o guerreado contra él, cuando sólo hubiere nacido en él de padres extranjeros? Es, pues, notorio, por la misma práctica de los gobiernos, al igual que por la ley de la recta razón, que el niño no nace súbdito de ningún país o gobierno. Encuéntrase bajo la guía y autoridad de su padre hasta que llega a la edad de discreción: y es entonces hombre libre, con libertad para decidir a qué gobierno se someterá y a qué cuerpo político habrá de unirse. Porque si el hijo de un inglés nacido en Francia se halla en libertad, y puede hacerlo, evidente es que no le impone vínculo el hecho de que su padre sea súbdito de aquel reino, ni está obligado por ningún pacto de sus padres; y ¿por qué pues no tendría ese hijo, por igual razón, la misma libertad aunque hubiera nacido en cualquier otra parte? Pues el poder que naturalmente asiste al padre sobre sus hijos, es el mismo, sea cual fuere el sitio en que nacieren; y

vínculos de obligaciones naturales no se demarcan por los límites positivos de reinos y comunidades políticas.

119. Por ser cada hombre, según se mostró, naturalmente libre, sin que nada alcance a ponerle en sujeción, bajo ningún poder de la tierra, como no sea su propio consentimiento, convendrá considerar cuál deberá ser tenida por declaración suficiente del consentimiento de un hombre, para que a las leyes de algún gobierno se someta. Hay una distinción común en consentimiento tácito y expreso, que puede interesar al caso presente. Nadie duda que el consentimiento expreso de un hombre cualquiera al entrar en cualquier sociedad, le hace miembro perfecto de ella y súbdito de aquel gobierno. La dificultad consiste en lo que deba ser tomado por consentimiento tácito, y hasta qué punto obligue: esto es, hasta qué punto deba considerarse que uno consintiera, y por tanto se sometiera a un gobierno dado cuando no hizo expresión alguna de su determinación. Y aquí diré que todo hombre en posesión o goce de alguna parte de los dominios de un gobierno dado, otorga por ello consentimiento tácito, y en igual medida obligado se halla en la obediencia de las leyes de aquel gobierno, durante tal goce, como cualquier otro vasallo, bien fuere, tal posesión de hacienda, suya y de sus herederos a perpetuidad, o mero albergue para una semana, o aunque se limitare a viajar libremente por carretera; y, en efecto, se extiende tanto como la propia presencia de cada uno en los territorios de aquel gobierno.

120. Para mejor entendimiento de esto, convendrá considerar que todo hombre, al incorporarse a una comunidad, con unirse a ella le aneja y somete las posesiones que tuviere o debiere adquirir, y que no pertenecieren ya a otro gobierno. Porque sería contradicción directa que entrara cualquiera en sociedad con otros hombres para la consolidación y regulación de la propiedad, y con todo supusiera que su hacienda, cuya propiedad debe ser regulada por las leyes de aquella junta de gentes, iba a quedar exenta de la jurisdicción de aquel gobierno a que está él sometido e igualmente la propiedad de la tierra. Mediante el mismo acto, pues, por el que cualquiera uniere su persona, que antes anduvo en franquía, a cualquier comunidad política, sus posesiones une, que antes fueran libres, a la misma

comunidad; y ambos, persona y posesión, sujetos quedan al gobierno y dominio de aquella república por todo el tiempo que ésta durare. Así pues, desde entonces en adelante quien por herencia su permisión adquiere o de otro modo goza cualquier parte de tierra anexa al gobierno de aquella nación y bajo sus leyes, debe tomarla bajo la condición que la limita, esto es la de someterse al gobierno de la comunidad política en cuya jurisdicción se hallare, en extensión igual a la que competiere a cualquier súbdito de ella.

121. Pero ya que el gobierno tiene exclusivamente jurisdicción directa sobre la tierra, y alcanza al poseedor de ella (antes de su efectiva incorporación a la sociedad) sólo mientras él permaneciere en dicha tierra y de ella gozare, la obligación en que cada cual se encuentra, por virtud de tal goce, de someterse al gobierno, con dicho goce empieza y termina; de suerte que siempre que el propietario que no dio sino su consentimiento tácito al gobierno, dejare por donación, venta o de otro modo, la referida posesión, se hallará en libertad de ir a incorporarse a otra república cualquiera, o a convenirse con otros para empezar otra nueva in vacuis locis, en cualquier parte del mundo que hallaren libre y no poseída; y en cambio, quien hubiere una vez, por consentimiento efectivo y cualquier especie de declaración expresa, accedido a su ingreso en cualquier comunidad política, está perpetua e indispensablemente obligado a pertenecer a ella y a continuarle inalterablemente sujeto, y jamás podrá volver a hallarse en la libertad del estado de naturaleza, salvo que, por alguna calamidad, el gobierno bajo el cual viviere llegare a disolverse.

122. Pero la sumisión de un hombre a las leyes de cualquier país, viviendo en él apaciblemente y gozando de los privilegios y protección que ellas confieren, no le convierte en miembro de aquella sociedad; sólo se trata de una protección local y deferencia pagada a aquellos, y por aquellos, que no encontrándose en estado de guerra, pasan a los territorios pertenecientes a cualquier gobierno, por cualquier parte a que se extienda la fuerza de su ley. Más no por eso se convierte un hombre en miembro de aquella sociedad, en súbdito perpetuo de aquella nación, lo propio que no se sometería a una familia quien hallare por conveniente vivir con

ella por algún tiempo, aunque, mientras en ella continuara, se viera obligado a cumplir con las leyes y a someterse al gobierno con que allí diera. Y así vemos que los extranjeros, por más que vivan toda su vida bajo otro gobierno, y gocen de sus privilegios y protección, aunque obligados, hasta en conciencia, a someterse a su administración tanto como cualquier ciudadano, no por ello pasan a ser súbditos o miembros de aquella república. Nada puede convertir en tal a ninguno sino su cierta entrada en ella por positivo compromiso y palabra empeñada y pacto. Esto es, a mi juicio, lo concerniente al comienzo de las sociedades políticas, y al consentimiento que convierte a una persona dada en miembro de la república que fuere.

CAPÍTULO IX

DE LOS FINES DE LA SOCIEDAD Y GOBIERNOS POLÍTICOS

123. Si el hombre en su estado de naturaleza tan libre es como se dijo, si señor es absoluto de su persona y posesiones, igual a los mayores y por nadie subyugado, ¿por qué irá a abandonar su libertad y ese imperio, y se someterá al dominio y dirección de cualquier otro poder? Pero eso tiene obvia respuesta, pues aunque en el estado de naturaleza le valiera tal derecho, resultaba su goce y seguidamente expuesto a que lo invadieran los demás; porque siendo todos tan reyes como él y cada hombre su parejo, y la mayor parte observadores no estrictos de la justicia y equidad el disfrute de bienes en ese estado es muy inestable, en zozobra. Ello le hace desear el abandono de una condición que, aunque libre, llena está de temores y continuados peligros; y no sin razón busca y se une en sociedad con otros ya reunidos, o afanosos de hacerlo para esa mutua preservación de sus vidas, libertades y haciendas, a que doy el nombre general de propiedad.

124. El fin, pues, mayor y principal de los hombres que se unen en comunidades políticas y se ponen bajo el gobierno de ellas, es la preservación de su propiedad; para cuyo objeto faltan en el estado de naturaleza diversos requisitos.

En primer lugar, falta una ley conocida, fija, promulgada, recibida y autorizada por común consentimiento como patrón de bien y mal, y medida común para resolver cualesquiera controversias que entre ellos se produjeran. Porque aunque la ley de naturaleza sea clara e inteligible para todas las criaturas racionales, con todo, los hombres, tan desviados por su interés como ignorantes por su abandono del estudio de ella, no aciertan a admitirla como norma que les obligue para su aplicación a sus casos particulares.

125. En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez conocido e imparcial, con autoridad para determinar todas las diferencias según la ley establecida. Porque en tal estado, siendo cada uno juez y ejecutor de la ley natural, con lo parciales que son los hombres en lo que les toca, pueden dejarse llevar a sobrados extremos por ira y venganza, y mostrar excesivo fuego en sus propios casos, contra la negligencia y despreocupación que les hace demasiado remisos en los ajenos

126. En tercer lugar, en el estado de naturaleza falta a menudo el poder que sostenga y asista la sentencia, si ella fuere recta, y le dé oportuna ejecución. Los ofendidos por alguna injusticia pocas veces cederán cuando por la fuerza pudieren resarcirse de la injusticia sufrida. Tal clase de resistencia hace muchas veces peligroso el castigo, y con frecuencia destructivo para quienes lo intentaren.

127. La humanidad, pues, a pesar de todos los privilegios del estado de naturaleza, como no subsiste en él sino malamente, es por modo expedito inducida al orden social. Por ello es tan raro que hallemos a cierto número de hombres viviendo algún tiempo juntos en ese estado. Los inconvenientes a que en él se hallan expuestos por el incierto, irregular ejercicio del poder que a cada cual asiste para el castigo de las transgresiones ajenas, les hace cobrar refugio bajo las leyes consolidadas de un gobierno, y buscar allí la preservación de su propiedad. Eso es lo que les mueve a abandonar uno tras otro su poder individual de castigo para que lo ejerza uno solo, entre ellos nombrado, y mediante las reglas que la comunidad, o los por ella autorizados para tal objeto, convinieren. Y

en esto hallamos el primer derecho y comienzos del poder legislativo y ejecutivo, como también de los gobiernos y sociedades mismas.

128. Porque en el estado de naturaleza, dejando a una parte su libertad para inocentes deleites, tiene el hombre dos poderes. El primero es el de hacer cuanto estimare conveniente para la preservación de sí mismo y de los demás adentro de la venia de la ley natural; por cuya ley, común a todos, él y todo el resto de la humanidad constituyen una comunidad única, y forman una sociedad distinta de todas las demás criaturas; y si no fuera por la corrupción y sesgo vicioso de los hombres, degenerados, no habría necesidad de otras, ni acicate ineludible para que los hombres se separaran de esa gran comunidad natural y se asociaran en combinaciones menores. El otro poder que al hombre acompaña en el estado de naturaleza es el de castigar los crímenes contra aquella ley cometidos. Él de ambos se despoja cuando se junta a una sociedad privada, si así puedo llamarla, o sociedad política particular, y se incorpora a cualquier república separada del resto de la humanidad.

129. El primer poder, esto es, el de hacer, cuanto estimare, oportuno para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, cédelo para su ajuste en leyes hechas por la sociedad, hasta el límite que la preservación de sí mismo y el resto de la sociedad requieran; leyes que en muchos puntos cercenan la, libertad que, por ley de naturaleza le acompañara.

130. En segundo término, abandona enteramente el poder de castigar, y emplea la fuerza natural que antes pudiera usar en la ejecución de la ley de naturaleza por su sola autoridad y como lo entendiere más adecuado en su ayuda al poder ejecutivo de la sociedad, y en la forma que la ley de ella requiera. Porque hallándose ya en un nuevo estado, donde habrá de gozar de muchas ventajas por el trabajo, asistencia y compañía de otros pertenecientes a la misma comunidad, así como de la protección de la fuerza entera de ella, deberá también despojarse de aquel tanto de su libertad natural, para su propio bien, y que exijan el bien, la prosperidad y aseguramiento de todos, lo que no sólo es necesario, sino también justo, pues los demás miembros de la sociedad hacen lo mismo.

131. Pero aunque los hombres al entrar en sociedad abandonen en manos de ella la igualdad, libertad y poder ejecutivo que tuvieron en estado de naturaleza, para que de los tales disponga el poder legislativo, según el bien de la sociedad exigiere, con todo, por acaecer todo ello con la única intención en cada uno de las mejoras de su preservación particular y de su libertad y bienes (porque de ninguna criatura racional cabrá suponer que cambie de condición con el intento de empeoraría), el poder social o legislativo por ellos constituido jamás podrá ser imaginado como espaciándose más allá del bien común, antes se hallará obligado específicamente a asegurar la propiedad de cada cual, proveyendo contra los tres defectos arriba mencionados, que hacen tan inestable e inseguro el estado de naturaleza. Y así, sea quien sea aquel a quien correspondiere el poder supremo o legislativo de cualquier nación, estará obligado a gobernar por fijas leyes establecidas, promulgadas y conocidas de las gentes, y no mediante decretos extemporáneos; con jueces rectos e imparciales que en las contiendas decidan por tales leyes; y usando la fuerza de la comunidad, dentro de sus hitos, sólo en la ejecución de aquellas leyes, o en el exterior para evitar o enderezar los agravios del extraño y amparar a la comunidad contra las incursiones y la invasión. Todo ello, además, sin otra mira que la paz, seguridad y bien público de los habitantes.

CAPÍTULO X

DE LAS FORMAS DE UNA REPÚBLICA

132. Gozando naturalmente la mayoría en sí misma, como se mostró al tratar del ingreso de los hombres en el nexa social, de todo el poder de la comunidad, podrá aquélla emplearlo entero en hacer leyes para la república de tiempo en tiempo, y disponer que tales leyes ejecuten los funcionarios por allá designados, y entonces la forma del gobierno será la perfecta democracia; o bien puede transferir el poder de hacer leyes a manos de unos pocos varones escogidos, y sus herederos o sucesores, y entonces se tratará de una oligarquía; o bien a manos de un solo hombre, y será monarquía ese gobierno; y si a él y a sus herederos fue dado, será una monarquía hereditaria; y si sólo con carácter vitalicio, pero recobrando la mayoría, tras la muerte de él, poder exclusivo de nombrar un sucesor, la

monarquía será electiva. Y así sucesivamente podrán formar con las antedichas otras formas combinadas y mezcladas como lo juzgaren útil. Y si el poder legislativo fuere en lo inicial dado por la mayoría a una o más personas sólo por el espacio de sus días, o por cualquier tiempo limitado, de suerte que el poder supremo hubiere de revertir a la mayoría otra vez, la comunidad, en pos de dicha reversión, podrá dejarlo nuevamente en las manos de quien más gustare, constituyendo así una forma de gobierno; porque supuesto que tal forma depende del emplazamiento del poder supremo, que es el legislativo (pues es imposible que un poder inferior pueda prescribir a uno que es soberano, o que ninguno sino el supremo haga las leyes), según el emplazamiento del poder legislativo, tal será la forma de la república.

133. Por "república" he entendido constantemente no una democracia ni cualquier otra forma de gobierno, sino cualquier comunidad independiente, por los latinos llamada civitas, palabra á la que corresponde con la mayor eficacia posible en nuestro lenguaje la de república, que expresa adecuadamente tal sociedad de hombres, lo que no haría la sola palabra "comunidad", pues puede haber comunidades subordinadas en un gobierno, y mucho menos la palabra "ciudad". Teniéndolo en cuenta, y para evitar ambigüedades, pido que se me permita usar la palabra república en tal sentido, según la usó el mismo rey Jaime, y pienso que esta ha de ser su significación genuina, y si á alguien no gustare, dejaré que la trueque por otra mejor.

CAPÍTULO XI

DE LA EXTENSIÓN DEL PODER LEGISLATIVO

134. El fin sumo de los hombres, al entrar en sociedad, es el goce de sus propiedades en seguridad y paz, y el sumo instrumento y medio para ello son las leyes en tal sociedad establecidas, por lo cual la primera y fundamental entre las leyes positivas de todas las comunidades políticas es el establecimiento del poder legislativo, de acuerdo con la primera y fundamental ley de naturaleza que aun al poder legislativo debe gobernar. Esta es la preservación de la sociedad y, hasta el

extremo límite compatible con el bien público, de toda persona de ella. El poder legislativo no sólo es el sumo poder de la comunidad política, sino que permanece sagrado e inalterable en las manos en que lo pusiera la comunidad. Ni puede ningún edicto de otra autoridad cualquiera, en forma alguna imaginable, sea cual fuere el poder que lo sustentare, alcanzar fuerza y obligamiento de ley sin la sanción del poder legislativo que el público ha escogido y nombrado; porque sin ésta la ley carecería de lo que le es absolutamente necesario para ser tal: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual no tiene el poder de dictar leyes, sino por consentimiento de ella y autoridad de ella recibida; así, pues, toda la obediencia, que por los más solemnes vínculos se vea el hombre obligado a rendir, viene a dar a la postre en este sumo poder, y es dirigida por las leyes que él promulga.

Y no pueden juramentos ante ningún poder extranjero, o poder subordinado doméstico, descargar a ningún miembro de la sociedad de su obediencia al poder legislativo que obrare conformemente a su cometido, ni obligarle a obediencia alguna contraria a las leyes de esta suerte promulgadas, o mas allá del consentimiento de ellas, por ser ridículo imaginar que alguien pueda estar finalmente sujeto a la obediencia de cualquier poder en la sociedad que no fuera el supremo.

135. Aunque el poder legislativo, ya sito en uno o en varios, ya de continuo en existencia o sólo a intervalos, sea el sumo poder de toda república, en primer lugar, ni es ni puede ser en modo alguno, absolutamente arbitrario sobre las vidas y fortunas de las gentes. Pues no constituyendo sino el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad, traspasado a una persona o asamblea que legisla, no acertará la entidad de este poder a sobrepujar lo que tales personas hubieren tenido en estado de naturaleza antes que en sociedad entraren, y traspasado luego a la comunidad. Porque nadie puede transferir a otro más poder del que encerrare en sí, y nadie sobre sí goza de poder absoluto y arbitrario, ni sobre los demás tampoco, que le permitiere destruir su vida o arrebatar la vida o propiedad ajena. El hombre, como se probó, no puede someterse al poder arbitrario de otro;

y no teniendo en el estado de naturaleza arbitrario poder sobre la vida, libertad o posesión de los demás, sino sólo el que la ley de naturaleza le diera para la preservación de sí mismo y el resto de los hombres, este es el único que rinda o pueda rendir a la república, y por ella al poder legislativo; de suerte que éste no lo consigue más que en la medida ya dicha. Está ese poder, aun en lo más extremado de él, limitado al bien público de la sociedad. Poder es sin más fin que la preservación, sin que por tanto pueda jamás asistirle el derecho de destruir, esclavizar o deliberadamente empobrecer a los súbditos; las obligaciones de la ley de naturaleza no se extinguen en la sociedad, sino que en muchos casos ganan en propincuidad, y mediante las leyes humanas traen añejas penas que obligan a su observación. Así la ley de naturaleza permanece como norma eterna ante todos los hombres, legisladores o legislados. Las reglas que los primeros establecen para las acciones de los restantes hombres deberán, lo mismo que las acciones del legislador y las de los demás, conformarse a la ley de naturaleza, eso es a la, voluntad de Dios, de que ella es manifestación; y siendo ley fundamental de la naturaleza la preservación de la humanidad, ninguna sanción humana será contra ella buena o valedera.

136. En segundo lugar, la autoridad legislativa o suprema no sabrá asumir por sí misma el poder de gobernar por decretos arbitrarios improvisados, antes deberá dispensar justicia y decidir los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas y jueces autorizados y conocidos. Pues por ser no escrita la ley de naturaleza, y así imposible de hallar en parte alguna, salvo en los espíritus de los hombres, aquellos que por pasión o interés malamente la adujeren o aplicaren, no podrán ser con facilidad persuadidos de su error donde no hubiere juez establecido; y así no nos sirve debidamente para determinar los derechos y demarcar las propiedades de quienes viven debajo de ella, especialmente cuando cada cual es de ella juez, intérprete y ejecutor, y eso en caso propio; y el asistido por el derecho, no disponiendo por lo común sino de su solo vigor, carece de la fuerza necesaria para defenderse de injurias o castigar a malhechores. Para evitar inconvenientes tales, que perturban las propiedades de los hombres en su estado de naturaleza, únense éstos en sociedades para que puedan disponer de la fuerza

unida de la compañía entera para defensa y aseguramiento de sus propiedades, y tener reglas fijas para demarcarías, a fin de que todos sepan cuáles son sus pertenencias. A este objeto ceden los hombres su poder natural a la sociedad en que ingresan, y la república pone el poder legislativo en manos que tiene por idóneas, fiando de ellas el gobierno por leyes declaradas, pues de otra suerte la paz, sosiego y propiedad de todos se hallarían en la misma incertidumbre que en el estado de naturaleza.

137. Ni el poder arbitrario absoluto ni el gobierno sin leyes fijas y permanentes pueden ser compatibles con los fines de la sociedad y gobierno, pues los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se sujetarían a la sociedad política si no fuera para preservar sus vidas, libertades y fortunas, mediante promulgadas normas de derecho y propiedad que aseguraran su fácil sosiego. No cabe suponer que entendieran, aún si hubiesen tenido el poder de hacerlo, atribuir a uno cualquiera, o más de uno, un poder arbitrario absoluto sobre sus personas y haciendas, y dejar en manos del magistrado la fuerza necesaria para que ejecutara arbitrariamente sobre ellos sus ilimitados antojos; eso hubiera sido ponerse en peor condición que el estado de naturaleza, en el que tenían la libertad de defender su derecho contra los agravios ajenos y estaban en iguales términos de fuerza para mantenerlo, ya les invadiera un hombre solo o un número de conchabados. Mas entregados al poder arbitrario y voluntad absoluta de un legislador, habriense desarmado a sí mismos, y armándole a él para que cuando gustare hiciera presa de ellos; y hallárase en mucho peor condición un expuesto al poder arbitrario de quien manda a cien mil hombres, que el aventurado al de cien mil hombres sueltos, sin que nadie pueda estar seguro de que la voluntad dotada de aquel mando sea mejor que la de los demás hombres aunque su fuerza sea cien mil veces mayor. Y por lo tanto, cualquiera que sea la forma adoptada por la república, debería el poder dirigente gobernar por leyes declaradas y bien recibidas y no por dictados repentinos y resoluciones indeterminadas, porque entonces se hallarían los hombres en harto peor condición que en el estado de naturaleza, armado como estuviera un hombre, o unos pocos, con el poder conjunto de una muchedumbre que a placer de esos obligara a aquéllos a

obedecer los decretos exorbitantes e irrefrenados de sus pensamientos súbitos o su desatado y, hasta aquel momento, desconocido albedrío, sin medida alguna establecida que guiar y justificar pudiere sus acciones. Porque siendo todo el poder de que el gobierno dispone para el solo bien de la, sociedad, así como no debiera ser arbitrario y a su antojo, precisaría también que rigiera su ejercicio por leyes promulgadas y establecidas, a fin de que, por una parte, conocieran las gentes sus deberes, y se hallaren salvos y seguros dentro de las fronteras de la ley, y, por otra parte, los gobernantes se guardaran en su debida demarcación, no tentados por el poder que tienen en sus manos para emplearlo en fines y por medios que no quisieran ellos divulgar ni de buen grado reconocerían.

138. En tercer lugar; el poder supremo no puede quitar a hombre alguno parte alguna de su propiedad sin su consentimiento. Porque siendo la preservación de la propiedad el fin del gobierno, en vista del cual entran los hombres en sociedad, supone y requiere necesariamente que el pueblo de propiedad goce, sin lo cual sería fuerza suponer que perdieran al entrar en la sociedad lo que constituía el fin para su ingreso en ella: absurdo demasiado tosco para que a él se atenga nadie. Los hombres, pues, que en sociedad gozaren sus propiedades, tal derecho tienen a bienes, que según la ley de la comunidad son suyos, que a nadie asiste el derecho de quitárselos, en todo ni en parte, sin su consentimiento; sin lo cual no gozarían de propiedad alguna. Porque realmente no tendré yo propiedad en cuanto otro pueda por derecho quitármela cuando le pluguiere, contra mi consentimiento. Por lo cual es erróneo pensar que el poder supremo o legislativo de cualquier comunidad política puede hacer lo que se le antoje, y disponer arbitrariamente de los bienes de los súbditos o tomar a su gusto cualquier parte de ellos. No será esto mucho de temer en gobiernos en que el poder legislativo consista en todo o en parte en asambleas variables, cuyos miembros quedaren tras la disolución de la asamblea sujetos a las leyes comunes de su país, igual que los demás. Pero en los gobiernos en que el poder legislativo radicare en una asamblea permanente de no interrumpida existencia, o en un hombre, como acaece en las monarquías absolutas, existirá aún el peligro de que imaginen los tales ser su interés distinto del que compete al resto de la comunidad, con lo que

podrán aumentar su riqueza y porvenir arrebatando a las gentes lo que tuvieren por conveniente. Porque a pesar de que buenas y equitativas leyes hayan establecido las lindes de una propiedad entre un hombre y sus vecinos, no estará ella en modo alguno asegurada si quien a sus súbditos mandare tuviere poder para despojar a quienquiera de la parte de su hacienda que apeteciere, y de usarla y disponer de ella como le viniere en gana.

139. Mas, puesto que, en cualesquiera manos estuviere el gobierno, a ellas fue entregado, según antes mostré, con esta condición y para este fin: el de que los hombres puedan tener y asegurar sus propiedades, el príncipe o senado, por mas poder que le asista para hacer leyes reguladoras de la propiedad entre los súbditos, jamás tendrá facultad de apartar para sí el todo, o alguna parte, de la hacienda de los súbditos sin el consentimiento de ellos. Porque ello fuera en efecto no dejarles propiedad ninguna. Y advirtamos que aun el, poder absoluto, cuando fuere necesario, no es arbitrario por ser absoluto, mas todavía queda limitado por aquella razón y restringido a aquellos fines que en ciertos casos de absoluto carácter le exigieron como, sin ir más lejos, veremos en la práctica común de la disciplina marcial. Porque la preservación del ejército y en él de, la entera comunidad política, demanda una absoluta obediencia al mando de cada oficial superior; y la desobediencia o disputa es justamente causa de muerte para los más peligrosos o desrazonables de ellos; pero vemos que ni el sargento que puede mandar a un soldado que avance hacia la boca de un cañón o permanezca en una abertura en que es casi seguro perezca, sabrá exigir a este soldado que le dé un ochavo de sus dineros, ni el general que puede condenarle a muerte por haber desertado su puesto o no haber obedecido las órdenes más desesperadas, tendrá el derecho, con todo su poder absoluto de vida o muerte, de disponer de un ochavo de la hacienda de tal soldado o de adueñarse de un ápice de sus bienes, no importando que pudiese mandarle cualquier cosa y ahorcarle a la menor desobediencia. Porque esa ciega sumisión es necesaria para el fin que motivó el poder del jefe, esto es, la preservación de los demás; pero el apoderamiento de los bienes del soldado nada tiene que ver con ello.

140. Verdad es que los gobiernos necesitan gran carga para su mantenimiento, y conviene que cuantos gozan su parte de la protección de ellos paguen de su hacienda la proporción que les correspondiere con aquel objeto. Mas todavía eso habrá e acaecer con su consentimiento, esto es, el consentimiento de la mayoría, ya lo dieren por sí mismos, ya por representantes a quienes hubieren escogido; porque si alguien reivindicara el poder de poner y percibir tasas sobre las gentes por su propia autoridad, y sin aquel popular consentimiento, invadiría la ley fundamental de la propiedad y subvertiría el fin del gobierno. Porque, ¿cuál es mi propiedad en lo que otro pudiere, por derecho, quitarme a su capricho?

141. En cuarto lugar, el poder legislativo no puede transferir la facultad de hacer leyes a otras manos, porque siendo ésta facultad que el pueblo delegó, quiénes la tienen no sabrán traspasarla. Sólo el pueblo puede escoger la forma de la república, lo que acaece por la constitución del legislativo, y la designación de aquel en cuyas manos quedará. Y cuando el pueblo dijo: "nos someteremos y seremos gobernados por leyes hechas por tales hombres y según tales formas", no habrá quien pueda decir que otros hombres habrán de hacer leyes para ellos; ni ellos podrán ser obligados por más leyes que las promulgadas por aquellos a quienes escogieron y a tal fin autorizaron.

142. Estos son los hitos que la confianza puesta en ellos por la sociedad, y la ley de Dios y de la naturaleza, fijaron al poder legislativo de cada comunidad política, en cualquier forma de gobierno: Primero: Deberán gobernarse por leyes sancionadas y promulgadas, no en caso particular alguno alterable, sino regla única para el rico y el pobre, el favorito de la corte y el labrador en su labranza. Segundo: Dichas leyes serán designadas sin más fin postrero que el bien popular. Tercero: No impondrán tasas a la hacienda de las gentes sin el consentimiento de ellas, dado por sí mismas o por sus diputados. Y eso en realidad concierne exclusivamente a los gobiernos en que el poder legislativo no sufra interrupción, o al menos en que el pueblo no haya reservado parte alguna del legislativo a diputados de tiempo en tiempo escogidos por sí mismos. Cuarto: El poder

legislativo no puede ni debe transferir la facultad de hacer leyes a nadie más, ni transportarlo a lugar distinto del que el pueblo hubiere determinado.

CAPÍTULO XII

LOS PODERES LEGISLATIVO, EJECUTIVO Y FEDERATIVO DE LA REPUBLICA

143. Al poder legislativo incumbe dirigir el empleo de la fuerza de la república para la preservación de ella y de sus miembros. Y pudiendo las leyes que habrán de ser de continuo ejecutadas y cuya fuerza deberá incesantemente proseguir, ser despachadas en breve tiempo, no será menester que el poder legislativo sea ininterrumpido, pues holgarán a las veces los asuntos; y también porque podría ser sobrada tentación para la humana fragilidad, capaz de usurpar el poder, que las mismas personas a quienes asiste la facultad de legislar, a ella unieran la de la ejecución para su particular ventaja, cobrando así un interés distinto del que al resto de la comunidad competiera, lance contrario al fin de la sociedad y gobierno. Así, pues, en las repúblicas bien ordenadas, donde el bien del conjunto es considerado como se debe, el poder legislativo se halla en manos de diversas personas, las cuales, debidamente reunidas, gozan de por sí, ó conjuntamente con otras, el poder de hacer las leyes; mas hechas éstas, de nuevo se superan y sujetos quedan a las leyes que hicieran ellos mismos, lo cual es otro vínculo estrecho que les induce a cuidar de hacerlas por el bien público.

144. Pero por disponer las leyes hechas de una vez y en brevísimo tiempo, de fuerza constante y duradera, y necesitar de perpetua ejecución o de especiales servicios, menester será que exista un poder ininterrumpido que atienda a la ejecución de las leyes en vigencia, y esté en fuerza permanente. Así acaece que aparezcan a menudo separados el poder legislativo y el ejecutivo.

145. Otro poder existe en cada república, al que pudiera llamarse natural, porque es el que corresponde al poder que cada hombre naturalmente tuvo antes de entrar en sociedad. Porque aunque en una república sean sus miembros personas

distintas, todavía, cada cual relativamente al vecino, y como tales le gobiernen las leyes de la sociedad, con todo, con referencia al resto de la humanidad forman un solo cuerpo, exactamente como cada uno de sus miembros se hallaba cuando en estado de naturaleza convivía con el resto de los hombres; de suerte que las contiendas sucesivas entre cualquier hombre de la sociedad con los que estuvieren fuera de ella se hallan a cargo del público, y un agravio causado a un miembro de este cuerpo compromete a los demás en su reparación. De suerte que, así considerada, toda la comunidad no es más que un cuerpo en estado de la naturaleza con respecto a los demás estados a personas no pertenecientes a ella.

146. Tal facultad, pues, contiene el poder de paz y guerra, ligas y alianzas y todas las transacciones con cualquier persona y comunidad ajena a tal república; y puede llamársela federativa si de ello se gustare. Mientras la esencia sea comprendida, me será indiferente el nombre.

147. Esos dos poderes, ejecutivo y federativo, aun siendo realmente distintos en sí mismos porque el uno comprende la ejecución de las leyes interiores de la sociedad sobre sus partes, y el otro el manejo de la seguridad de intereses públicos en el exterior, con la consideración de cuanto pudiere favorecerles o perjudicarles, se hallan, sin embargo, casi siempre unidos. Y aunque este poder federativo pueda ser, en su manejo bueno o malo de extraordinario momento para la república, es harto menos capaz de obedecer a las leyes positivas permanentes y antecedentes que el ejecutivo; y así precisa fiar a la prudencia y sabiduría de aquellos en cuyas manos se halla que atentos al bien público lo dirijan. Porque las leyes que conciernen a los súbditos entre sí, para dirigir sus acciones, bien podrán procederlas. Pero lo hecho con referencia a extranjeros mucho depende de las acciones de ellos; y la variación de propósitos y de intereses debe ser en gran parte encargada a la prudencia de quienes detentan este poder, para que con su mejor capacidad lo empleen en el provecho de la república.

148. Aunque como dije, los poderes federativo y ejecutivo de cada comunidad sean en sí realmente distintos, difícilmente cabrá separarlos y ponerlos al mismo tiempo en manos de distintas personas. Porque ambos requieren la fuerza de la

sociedad para su ejercicio, y es casi impracticable situar la fuerza de la comunidad política en manos distintas y no subordinadas, o que los poderes ejecutivo y federativo sean asignados a personas que pudieren obrar por separado, con lo cual la fuerza del público vendría al hallarse bajo mandos diferentes, lo que bien pudiera en algún tiempo causar desorden y ruina

CAPÍTULO XIII. DE LA SUBORDINACIÓN DE LOS PODERES DE LA REPÚBLICA

149. Aunque en una república bien constituida, hincada sobre su propia base y obrando según su naturaleza, esto es, empleada en la preservación de la comunidad, no haya sino un poder supremo que es el legislativo, al que todos los demás están y deben estar subordinados, con todo, siendo el legislativo, por modo único, poder fiduciario para la consecución de ciertos fines, permanece todavía en pleno el poder supremo de remover o alterar el legislativo, cuando descubriere funcionar éste contrariamente a la confianza en él depositada. Porque hallándose todo poder, confiado en vista de un fin, por él limitado, siempre que el final objeto fuere manifiestamente descuidado resistido, la confianza vendrá necesariamente a ser objeto de extinción legal, y el poder devuelto, a las manos que lo dieran y que de nuevo podrán ponerlo en las que entendieran más aptas para su sosiego y seguridad. Y así retiene perpetuamente la comunidad el supremo poder de salvarse de intentos y designios de quienquiera que sea, y aun de sus legisladores, cuando tan necios o perversos fueren, que planearan y llevaran a cavo designios contra las libertades y propiedades del súbdito. Porque careciendo todo hombre o sociedad de hombres del poder de entregar su preservación, y por tanto los medios de ella, absoluto albedrío y dominio arbitrario ajenos, siempre que quienquiera que fuere se dispusiera a reducirles a tal condición esclava, tendrán el derecho de preservar aquello de que les es imposible separarse, libertándose de los invasores de esa inalterable, sagrada, fundamental ley de la propia, conservación, por la cual en sociedad entraran. Así puede decirse que, en tal respecto, a la comunidad asiste el supremo poder en todo tiempo, mas sin que

éste se pueda considerar involucrado en forma alguna de gobierno, porque dicho poder popular nunca será acaecederlo hasta que el gobierno fuere disuelto.

150. En todos los casos en que el gobierno subsistiere, el legislativo será el supremo poder. Porque quien a otro pudiere dar leyes le será obligadamente superior; y puesto que el legislativo sólo es tal por el derecho que le asiste de hacer leyes para todas las partes y todos los miembros de la sociedad, prescribiendo normas para sus acciones, y otorgando poder de ejecución si tales normas fueren transgredidas, fuerza será que el legislativo sea supremo, y todos los demás poderes en cualesquiera miembros o partes de la sociedad, de él derivados y subordinados suyos.

151. En algunas repúblicas, cuando el legislativo fuere intermitente, y el ejecutivo fiado a una sola persona que participare asimismo del legislativo, dicha sola persona, en muy tolerable sentido, podrá ser también llamada suprema; no porque en sí encierre todo el supremo poder, que es el de legislar, sino porque, de una parte, le incumbe la suprema ejecución de la cual derivan todos magistrados inferiores el conjunto de sus varios deberes subordinados o al menos la mayor copia de ellos; y, de otra parte, no tiene autoridad legislativa que le supere, pues no hay ley posible sin su consentimiento, que no cabe esperar que jamás le sujete a la otra parte del legislativo, por lo cual, en tal sentido, es propiamente supremos. Mas, con todo, débese observar que aunque se le rinda juramento de lealtad y fidelidad, no se le dirige en calidad de legislador supremo, sino de supremo ejecutor de la ley, debida a un poder conjunto que con otros comparte, pues la lealtad no es más que una obediencia según la ley, la cual, si por él resultare violada, dejaríale sin derecho a la obediencia que sólo puede reclamar como personaje público con el poder de la ley investido; de suerte que se le considera como imagen, fantasma o representante de la comunidad política, conducido por la voluntad del cuerpo social declarada en sus leyes, y sin más voluntad, pues, ni poder que el de la ley. Pero cuando abandona esta representación, esta voluntad pública, y obra según su propio albedrío, se degrada a sí mismo y ya no es mas

que un mero particular sin poder ni decisión, pues [os miembros de la sociedad sólo a la voluntad pública de éste deberán obediencia.

152. El poder ejecutivo dondequiera que residiere, salvo si es en la persona que tiene también participación en el poder legislativo, será visiblemente subordinado de éste y ante él responsable, y cabrá como pluguiere cambiarle y removerle; de modo que no es el poder ejecutivo supremo, en sí, el exento de subordinación, sino el precisamente otorgado a quien, participando en el legislativo, no hallare, pues, poder legislativo distinto y superior a quien quedar subordinado y ser responsable más allá de su propia aceptación y consentimiento: o sea que no habría de resultar más subordinado de lo que él mismo estimare oportuno, por lo cual puede ciertamente concluirse que el acatamiento no sería sino de poquísima monta. De otros poderes subordinados y ministeriales en la comunidad política no será menester hablar, pues éstos de tal como se multiplican con las varias comunidades políticas, que fuere imposible dar relación particular de todos ellos. Sólo un aspecto, necesario a nuestro objeto presente, podemos advertir como concerniente a ellos, esto es, que ninguno tiene especie alguna de autoridad más allá de lo que por positiva concesión y encargo se les hubiere delegado, y que son todos ellos responsables ante algún otro poder de la comunidad política.

153. No es necesario, ni siquiera conveniente, que el legislativo goce de existencia ininterrumpida; pero sí es absolutamente necesario que el poder ejecutivo la tenga, porque no siempre hay necesidad de nuevas leyes, pero sí siempre necesidad de ejecución de las en vigor. Puesta por el legislativo en otra mano la ejecución de las leyes, subsiste el poder de recobrarla de esa mano si hubiere causa, de ello, y el de castigar cualquier dañada administración contra ley. Lo mismo se dirá con respecto al poder federativo, puesto que éste y el ejecutivo son ambos ministeriales y están subordinados al legislativo, el cual, según se patentizó, es en la república constituida, supremo: eso supuesto, también en este caso, que el legislativo esté compuesto de diversas personas, pues si le constituyere una persona sola no podría sino obrar ininterrumpidamente, y por tal, como supremo, tendría naturalmente el supremo poder ejecutivo, juntamente con

el legislativo, y eso le permitiera convocar y ejercer el poder legislativo en tiempos en que bien la constitución primera, bien su suspensión, señalara; o cuando de ello gustare, si ninguna de ambas hubiere señalado ningún tiempo, o no hubiere otro modo prescrito de convocación. Porque investido él del poder, supremo por el pueblo, hállese en él de continuo y puede ejercerlo a su gusto, a menos que por la constitución primera la tuviere limitado a ciertas estaciones o por acto de su poder supremo haya suspendido su función hasta cierta, fecha; y cuando este tiempo llegare tendrán los miembros de la comunidad nuevo derecho de convocación y decisión.

154. Si el poder legislativo, o alguna parte de él, se compusiere de representantes por tal o cual tiempo escogidos por el pueblo y que luego volvieren al común estado de los súbditos, sin nueva participación en el poder legislativo, a menos de elección nueva, el poder ejecutivo deberá también ser ejercido por el pueblo, bien fuere convocado; y en este último caso la atribución de convocar el legislativo se asigna ordinariamente al ejecutivo, y tiene, con respecto al tiempo, una de estas dos limitaciones: que o bien la constitución primera requiere su convocación y funcionamiento en ciertos intervalos, y entonces el poder ejecutivo no hace más que emitir instrucciones ministerialmente, para la elección y convocación según las formas establecidas; o bien se deja a la prudencia de él llamarles mediante nuevas elecciones cuando la ocasión o las exigencias del público requieran la enmienda de las leyes viejas, o la creación de otras nuevas, o el enderezamiento o evitación de cualesquiera inconvenientes que pesen sobre el pueblo o le amenacen.

155. Lícito es preguntar aquí: ¿Y si el poder ejecutivo, tras haberse apoderado de la fuerza de la comunidad política, hiciere uso de esta fuerza para estorbar la reunión y actividad del poder legislativo, cuando la constitución primera, o las exigencias públicas, las pidieren? Quiero decir, usar la fuerza contra el pueblo, sin autoridad y contrariamente a la confianza depositada en, quien tal hiciere, es un estado de guerra con las gentes, a quienes asiste el derecho de reinstalar a su legislativo en el ejercicio del poder que le corresponda. Porque habiendo ellos

erigido un poder legislativo con el intento de que ejerza su poder de forjar la ley, bien sea en ciertos tiempos prefijados, bien cuando de ello hubiere necesidad, si tal vez impidiere cualquier fuerza acción tan necesaria a la república, y en que consiste la seguridad y preservación del pueblo, podrá éste por su fuerza remover la otra. En todos los estados y condición el verdadero remedio contra fuerza sin autoridad es una oposición de fuerza. El uso de fuerza sin autoridad siempre pone a quien de él se vale en estado de guerra, como agresor que es; y le expone a ser tratado consiguientemente.

156. El poder de convocar y disolver el poder legislativo, que al ejecutivo asiste, no confiere a este superioridad sobre él, mas es depósito fiduciario que se le entregara para la seguridad del pueblo en ocasión en que, la incertidumbre y variabilidad de los negocios humanos no soportaría una regla fija y cerrada. Porque no siendo posible que los primeros concertados del gobierno pudieren por ninguna previsión de tal suerte penetrar los eventos futuros que acertaran en fijar de antemano tan justos períodos de retorno y duración a las asambleas legislativas para todos los tiempos venideros, que los tales respondieran exactamente a todas las exigencias de la comunidad política, el mejor remedio que cupo hallar a tal efecto fue confiar dicha función a la prudencia de uno destinado a perpetua presencia, y cuyo oficio fuera velar por el bien público. Las frecuentes, constantes reuniones del legislativo y larga prosecución de sus asambleas, sin ocasión necesaria, sin duda hubieran sido engorrosas para las gentes, y produjeran necesariamente, con el tiempo, más peligrosas incomodidades; mas el rápido sesgo de los negocios podía ser a las veces tal, que exigiere inmediata ayuda; ya cualquier dilación de aquella convocatoria hubiere resultado para el público riesgosa; y a las veces, además, hubiera podido ser tan vasto su negocio que el tiempo limitado de sus sesiones resultara demasiado breve para su labor y frustrara al público del beneficio que sólo pudiera conseguir de una liberación sazónada. ¿Qué hacer, pues en tal caso, para evitar que la comunidad se expusiera en una u otra ocasión a peligro inminente por una u otra parte, dados los intervalos y períodos fijos establecidos para la reunión y funcionamiento del poder legislativo, sino confiar el suceso a la prudencia de

alguien que, presente y acostumbrado al estado de los negocios políticos, pudiere hacer uso de esta prerrogativa para el bien público? ¿Y dónde quedaría tan bien acomodado como en las manos a que fuera confiada la ejecución de las leyes atentas al mismo fin? Así, pues, cuando la regulación de fechas para la reunión y sesiones del legislativo no apareció fijada por la constitución primera, cayó naturalmente aquélla en manos del ejecutivo; no como poder arbitrario dependiendo de su solo antojo, sino con la confianza de que siempre fuera ejercido exclusivamente por el bien público, según los acaecimientos, de los tiempos y mudanzas de los negocios pudieran requerir. No es de este lugar inquirir si acompaña el menor inconveniente al sistema de períodos prefijados para la convocatoria, o a la libertad dejada al príncipe para la reunión del legislativo, o acaso a la combinación de ambos principios: sólo me incumbe mostrar que aunque el poder ejecutivo pueda abrigar la prerrogativa de convocar y disolver tales reuniones del legislativo no será, empero, superior a éste.

157. En tal constante flujo andan las cosas del mundo que nada permanece por largo tiempo en igual estado. Así las gentes, las riquezas, el comercio, el poder, cambian sus estadías; poderosas ciudades florecientes vienen a derroscarse, puros rincones ya de abandono y desuso, mientras que otros parajes solitarios se truecan, en henchidos países, con abundamiento de riquezas y naturales. Pero las cosas no siempre parejo cambian, y el interés privado a menudo mantiene costumbres y privilegios cuando cesaron las razones de ellos; y con frecuencia acaece que en gobiernos donde parte del legislativo consiste en representantes escogidos por el pueblo, con el curso del tiempo tal representación viene a muy desigual y desproporcionada a las razones por que fuera al principio establecida. Harto podemos percatarnos de los crasos absurdos a que nos conduzca una costumbre ya desvalida de su razón de ser, cuando vemos que el nudo nombre de una ciudad, de la que no quedan casi ni las ruinas, donde apenas se descubre más albergue que un aprisco, o más habitantes que un pastor, envía tantos representantes a la grandiosa asamblea legislativa como un entero condado de agrupadas gentes y riqueza muy poderosa. De ello se espantan los extranjerios; y confiesa cada quien ser menester el remedio, aunque por arduo tienen los más

encontrar uno, porque siendo la constitución del legislativo acto primero y sumo de la sociedad, antecedente a cuanta ley positiva hubiera en ella, y dependiendo enteramente del pueblo, ningún poder inferior ha de poder alterarla; y el pueblo, pues ya el legislativo constituido, carece en un gobierno como el pues, ya el legislativo constituido, carece en un gobierno como el que nos ocupa de poder para obrar mientras el gobierno estuviere en pie, por lo que tal inconveniente por incapaz de remedio es tenido.

158. *Salus populi suprema lex* es sin duda regla tan justa y fundamental que quien de corazón la sugiere no sabrá equivocarse peligrosamente. Por lo tanto, si el ejecutivo, en quien la facultad de convocar el legislativo reside, observando antes la proporción verdadera que el modo de representación, regula no por costumbre añeja, sino por razón genuina, el número de miembros en todos los parajes con derecho a privativa representación, a lo que parte ninguna de las gentes, por más que hecha distrito, puede pretender sino en proporción a la asistencia que procure al público, no podrá decirse que aquel poder haya erigido un nuevo legislativo, sino que restauró el antiguo y verdadero y rectificó los desórdenes que la sucesión de los tiempos había introducido tan sin sentir como inevitablemente; porque siendo la intención del pueblo y estribando su interés en una justa, equitativa representación, quienquiera que más se aproxime a ella será indiscutible amigo y favorecedor del gobierno y no echará de menos el consentimiento y aprobación de la comunidad; la prerrogativa no es más que el poder en manos de un príncipe para disponer lo necesario al bien público en los casos en que por efecto de inciertos e imprevisibles eventos, las leyes ciertas inalterables no se impondrían sin peligro. Cualquier cosa que manifiestamente para el bien del pueblo se hiciere, y para aseguramiento del gobierno sobre cimientos bien aplomados, es, y será siempre, justa prerrogativa. El poder de erigir nuevas unidades administrativas, con sus nuevos representantes, conlleva entendimiento de que con el tiempo pueden variar las medidas de representación, y ya incumbe justo derecho a ser representados a quienes antes en modo alguno lo estuvieron; y por igual que lo cobraren esos, dejarán aquéllos de tener tal derecho, convertidos en demasiado exiguos para el privilegio de que antes gozaran. No es una mudanza en el estado

actual, debido acaso a corrupción o decadencia, lo que causa estrago en el gobierno, sino la tendencia de éste a menoscabar u oprimir al pueblo, y a levantar a una parte o partido por encima del resto, destinado a una sumisión inferior. Cualquier cosa que hubiere de ser indiscutiblemente reconocida como ventajosa para la sociedad y el pueblo en general, fundada en normas justas y duraderas, siempre, tras el hecho, se justificará a sí misma; y siempre que el pueblo escogiere a sus representantes, según medidas justas e innegablemente equitativas, adecuadas al plan original de su gobierno, no cabrá dudar que aquel sea albedrío y acto de la sociedad, fuere quien fuere el que lo autorizare, o propusiere que así se llevare a cumplimiento.

CAPÍTULO XIV

DE LA PRERROGATIVA

159. Cuando los poderes legislativo y ejecutivo se hallan en distintas manos, según acaece en todas las monarquías moderadas y bien ajustados gobiernos, el bien de la sociedad requiere que varias cosas sean dejadas a la discreción de aquél en quien reside el poder ejecutivo. Porque, incapaces los legisladores de prever y atender con leyes a todo cuanto pudiere ser útil para la comunidad, el ejecutor de éstas, teniendo en sus manos el poder, cobra por ley común de naturaleza el derecho de hacer uso de él para el bien de la sociedad, en muchos casos en que las leyes de la colectividad no dieran guía útil, y hasta que el legislativo pudiere ser convenientemente reunido para la necesaria provisión; es más, hay copia de cosas sobre las cuales la ley en modo alguno podrá disponer, y éstas deberán necesariamente ser dejadas a la discreción de quien tuviere en sus manos el poder ejecutivo, para que él decidiere según el bien y la ventaja del pueblo lo demandaren; y aun es conveniente que las propias leyes en algunos casos cedan ante el poder ejecutivo, o, mejor dicho, ante la ley fundamental de la naturaleza y gobierno, esto es, que en su número cabal todos los miembros de la sociedad deberán ser preservados. Porque ya que muchos accidentes pueden producirse en que la estricta y rígida observación de las leyes alcanzara a dañar, como si no se derribara la casa de un inocente varón para detener el fuego

cuando la próxima ardiera; y ocurriendo a veces que el hombre caiga dentro del alcance de la ley, que no hace distinción de personas, por un acto acaso merecedor de recompensa y perdón, es conveniente que el gobernante goce del poder de mitigar, en muchos casos, la severidad de la ley, y perdonar a algunos ofensores, ya que siendo el fin del gobierno la preservación de todos, del modo más completo, aun del castigo de los culpables sabrá desistir cuando no se siguiere de ello perjuicio para el inocente.

160. Ese poder de obrar según discreción para el bien público, sin prescripción de la ley y aun a las veces contra ella, es lo que se llama, prerrogativa; pues ya que en ciertos gobiernos el poder legislativo es intermitente. y por lo común demasiado numeroso, y así, pues, demasiado lento para la celeridad que la ejecución requiere, y también, sobre todo ello, es imposible prever y estar pronto con leyes particulares para todo accidente y cada necesidad que pudieren concernir al público, o hacer leyes que jamás causaren daño aun ejecutadas con inflexible rigor en todas las ocasiones y sobre todas las personas incurridas en su alcance, existe, pues, una latitud al poder ejecutivo consentida para hacer mucho de libre elección que las leyes no prescriben.

161. Este poder, mientras se empleare en beneficio de la comunidad y armonizare con el depósito de confianza y fines del gobierno, es innegable prerrogativa, no puesta jamás en tela de juicio. Porque el pueblo raras veces, o nunca, es cauto o escrupuloso en el tema o debate de la prerrogativa mientras ella fuere en grado tolerable destinada al uso para que fue discurrida; esto es el bien del pueblo, y no manifiestamente contra él. Pero si alguna vez se llegare a debate entre el poder ejecutivo y el pueblo sobre algo que por prerrogativa se tuviere, la tendencia en el ejercicio de ella, para el bien o engaño del pueblo, decidiría fácilmente la cuestión.

162. Fácil es concebir que en la infancia de los gobiernos, en que las comunidades políticas diferían poco de las familias en número de gentes, también poco de ellas diferían en número de leyes; y siendo los gobernadores como los padres de tales comunidades, velando sobre ellas por su bien, el gobierno era casi enteramente prerrogativa. Unas pocas sancionadas leyes bastaban; y la

discreción y solicitud del gobernante proporcionaba el resto. Pero cuando los errores o la adulación se adueñaron de los príncipes débiles, y usaron éstos de aquel poder para sus fines privados y no para el bien público, buen ánimo tuvo el pueblo para obtener, por leyes expresas, que la prerrogativa quedara demarcada en aquellos puntos en que advirtiera la desventaja de ella; y declararon vallas a la prerrogativa en casos en que ellos y sus pasados dejaran con la mayor latitud a la sabiduría de príncipes que de ella sólo hicieran buen uso, que no es otro que el del bien de su pueblo.

163. Y tienen, por ende, muy errada noción del gobierno quienes dicen que el pueblo se inmiscuyó en la prerrogativa, cuando sólo consiguió que alguna parte de ella fuera por leyes positivas definida. Porque al obrar así no desgarraron del príncipe nada que por derecho le perteneciere, mas sólo declararon que aquel poder que indefinidamente dejaran en sus manos o en las de sus pasados, para ser ejercido por su bien, de él se desprendería en cuanto lo usare de otro modo. Porque siendo fin del gobierno el bien de la comunidad, cualesquiera mudanzas que en él se obraren tendiendo a aquel fin no vendrán a entremeterse en nadie; porque nadie tiene en el gobierno un derecho que a otro fin tendiere; y los únicos entremetimientos son los que perjudican o estorban el bien público. Los que de otra suerte discurren, hácenlo como si el príncipe tuviese un interés separado o distinto del bien de la comunidad, y no hubiere sido hecho para ella: raíz y venero de que se originan casi todos los males y desórdenes que acontecen en los gobiernos regios. Y ciertamente, de ser aquello cierto, el pueblo sometido a su gobierno no fuera sociedad de criaturas racionales, entradas en comunidad para el bien mutuo de ellas, como las que asentaron sobre sí a los gobernantes, para guardar y promover aquel bien; antes se nos antojaría rebaño de criaturas inferiores bajo el dominio del dueño, que las conserva y explota para su placer o provecho. Si los hombres estuviesen tan faltos de razón y embrutecidos que en sociedad entraran en esos términos, la prerrogativa fuera sin duda, como no falta quien la considere, poder arbitrario de hacer lo dañoso para las gentes.

164. Mas ya que no puede suponerse que la criatura racional siendo libre, a otras se sujete para su propio daño (aunque donde hallare un gobernante bueno y sabio acaso no entienda necesario ni útil fijar límites precisos a su poder en todos los ramos), la prerrogativa no puede consistir más que en el permiso otorgado por el pueblo a sus gobernantes para que hagan diversas cosas por libre elección cuando la ley estuviere muda, y también a veces contra la letra material de la ley, por el bien público y con aquiescencia de las gentes en aquella iniciativa. Porque así como un buen príncipe, cuidadoso de la confianza depositada en él y esmerado en el bien de su pueblo, nunca podrá tener demasiada prerrogativa, esto es, poder para hacer el bien, así un príncipe débil y nocivo, que reclamare dicho poder, ejercido por sus predecesores, sin que ya la ley guiare sus pasos, como prerrogativa perteneciente a su persona por derecho de su oficio, y que pudiese ejercitar a su albedrío para crear o promover intereses distintos de los del público, dará al pueblo la ocasión de reivindicar su derecho y limitar un poder al que, antes muy de grado, viéndole ejercido para su bien diera tácito permiso.

165. Por ello, quien examinare la historia de Inglaterra, hallará que la prerrogativa fue siempre más holgada en mano de nuestros mejores y más sabios príncipes, por haber observado el pueblo que todo rumbo de sus actos se encaminaba al bien, o si alguna fragilidad humana o error (porque los príncipes no son sino hombres hechos como los demás) se demostraba en algunas menudas desviaciones de tal fin, tralucíase con todo que la solicitud hacia el público era el principal estímulo de su conducta. El pueblo, pues, hallando pie para su satisfacción de tales príncipes cuando éstos obraban en omisión de la ley o adversamente a su letra, prestó a dichos actos aquiescencia, y sin la menor queja les permitió ensanchar su prerrogativa a placer suyo, juzgando rectamente que nada había en sus actos perjudicial para las leyes, sino que obraban de acuerdo con el fundamento y fin de toda ley: el bien público.

166. Tales príncipes a lo divino podrían, sin duda, invocar algún título al poder arbitrario, por el argumento que demostraría ser la monarquía absoluta el mejor gobierno, como el que Dios mismo mantiene en el universo, y ello por tocar algo a

tales reyes de la bondad y sabiduría de Él. En lo que se fundara el dicho de que "los reinados de los buenos príncipes fueron siempre los más peligrosos para las libertades de su pueblo". Porque cuando sus sucesores, dirigiendo el gobierno con pensamientos de muy otro linaje, halaron a sí las acciones de esos buenos gobernantes como precedente y las hicieron dechadas de su prerrogativa como si lo cumplido solamente por el bien popular les fuera a transmitir un derecho para manejarse en daño del pueblo si de ello gustaren causáronse a menudo contiendas y a veces desordenes públicos, antes de que el pueblo pudiera recobrar su derecho primero y conseguir la declaración de no ser prerrogativa lo que en verdad jamás lo fue, ya que es imposible que ninguno cobre en la sociedad el derecho de dañar al pueblo, aun siendo muy posible y razonable no haber andado el pueblo en fijación de linderos a la prerrogativa de monarcas o gobernantes que no traspasaran los del bien público. Porque la "prerrogativa no es más que el poder de causar el bien público sin letra de ley".

167. El poder de convocar el parlamento en Inglaterra, en lo que concierne al tiempo, lugar y duración, es ciertamente prerrogativa del rey, pero asimismo con la persuasión de que habrá de ser empleada para el bien de la nación, según exigencias de los tiempos y diversidad de ocasiones requirieren. Porque siendo imposible prever cuál sería en cada caso el lugar de mejor ocurrencia para su reunión, y cuál su estación mejor, dejóse al poder ejecutivo que los eligiera, recabando la mayor utilidad para el bien público y lo que mejor conviniera a los fines del parlamento.

168. Sin duda se oirá de nuevo en esta materia de la prerrogativa la añeja pregunta: "¿Pero quién será juez de cuando se hiciere o no uso recto de ese poder?" Respondo: Entre un poder ejecutivo permanente, con tal prerrogativa, y un legislativo que depende para su reunión del albedrío de aquél, no puede haber juez en la tierra. Como no habrá ninguno entre el legislativo y el pueblo, si ya el ejecutivo o el legislativo, cobrado el poder en sus manos, planearan o salieran al campo para esclavizarles o destruirles; no tendrá el pueblo otro remedio en esto, como en todos los demás casos sin juez posible en la tierra, que la apelación al

cielo; porque los gobernadores, en aquellos intentos, ejerciendo una facultad que el pueblo jamás pusiera en sus manos pues nunca cabrá suponer que ningunos autoricen que nadie gobierne sobre ellos para su dañohacen lo que no tiene derecho a hacer. Y si el cuerpo popular o algún individuo fueren privados de su derecho, o se hallaren bajo el ejercicio de un poder no autorizado, faltos de apelación en la tierra, les queda la libertad de apelar al cielo siempre que tengan la causa por de suficiente momento. Así, pues, aunque el pueblo no pueda ser juez, por no incumbirle, según la constitución de aquella sociedad, poder superior alguno que resuelva tal caso y expida en él sentencia efectiva, guardará con todo esa final determinación para sí mismo, perteneciente a toda la humanidad cuando la apelación en la tierra, por ley antecedente y superior a todas las leyes positivas de los hombres, si de apelar al cielo tuviere justa causa. Y de este juicio no pueden despojarse, pues se halla fuera de las atribuciones del hombre someterse a otro hasta concederle libertad de que lo destruya; que jamás Dios y la naturaleza permitieron al hombre que se abandonara tanto que su misma preservación descuidara, y ya que no puede quitarse su propia vida, tampoco sabrá dar a otro hombre poder de que se la quite. Ni deberá nadie pensar que ello consienta perpetuo fundamento de desorden, pues sólo acontece cuando la molestia fuere tan grande que la mayoría se sintiere hostigada, y de ella se cansare, y descubriere la necesidad de enmendarla. Y por tanto el poder ejecutivo o los príncipes cuerdos nunca deberán avvicinarse a tal peligro; Y éste es, entre todos los azares, el que más necesitan sortear, por ser entre todos el más peligroso.

CAPÍTULO XV

DE LOS PODERES PATERNO, POLÍTICO Y DESPÓTICO, CONSIDERADOS JUNTOS

169. Aunque tuve ya ocasión de hablar separadamente de los tres, acaso, dados los grandes errores de estos últimos tiempos acerca del gobierno, nacidos, a lo que entiendo, de confundir, una con otra, la naturaleza de tales poderes, no está fuera de lugar que aquí les consideremos juntamente.

170. En primer término, pues, poder paterno o parental no es sino el de los padres en el gobierno de sus hijos, para bien de ellos; hasta que llegaren a uso de razón, o a sazón de conocimiento, con lo que pueda dárseles por capaces de entender la ley ya sea la de naturaleza, ya la de origen político de su país, por la que deberán gobernarse: capaces, digo de conocerla, al igual que tantos otros que viven como hombres libres bajo dicha ley. El afecto y ternura que Dios inculcara en el pecho de los padres hacia sus hijos patentiza que no se trata aquí de un gobierno severo y arbitrario, sino de uno limitado a la ayuda, educación y preservación de la prole. Mas dejando esto a una parte, no hay, como probé, razón alguna que haga pensar que en ningún tiempo deban los padres extenderlo a poder de vida o muerte sobre sus hijos, más que sobre cualesquiera otras personas, o que se deba mantener en sujeción a la voluntad de sus padres al hijo llegado a hombre hecho y con perfecto uso de razón; salvo que el haber recibido la vida y la crianza de ellos le obliga al respeto, honra, gratitud, asistencia y mantenimiento, mientras vivieren, de su padre y madre. Así, pues, cierto es ser gobierno natural el paterno, pero en modo alguno lo será que se extienda a los fines y jurisdicciones de lo político. El poder del padre no alcanza en absoluto a la propiedad del hijo, ceñida a la disposición de éste.

171. En segundo lugar, el poder político es el que cada hombre poseyera en el estado de naturaleza y rindiera a manos de la sociedad, y por tanto de los gobernantes que la sociedad hubiere sobre sí encumbrado; y ello con el tácito o expreso cargo de confianza de que dicho poder sería empleado para el bien de los cesionarios y la preservación de su propiedad. Ahora bien, este poder, que tiene cada hombre en estado de naturaleza y que entrega a la sociedad en cuanto de ella pueda cobrar aseguramiento, era para usar, mirando a la preservación de su propiedad, los medios que tuviera por válidos y la naturaleza le consintiera; y para castigar en otros hombres la afrenta a la ley de naturaleza del modo (según su mejor entendimiento) más adecuado para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad; de suerte que siendo fin y medida de este poder, cuando en estado de naturaleza se halla en las manos de cada quien, la preservación de cuántos participaren de su estado esto es, de la humanidad en general no tendrá el

poder transmitido a manos del magistrado más fin ni medida que la preservación de los miembros de dicha sociedad en sus vidas, libertades y posesiones, por lo que no ha de ser poder arbitrario, absoluto sobre sus vidas y fortuna, las cuales hasta el último posible extremo deberán ser preservadas, sino poder de hacer leyes y anexarles penas mirando a la preservación del conjunto, por segregación de aquellas partes, y sólo de aquéllas, ya tan corrompidas que amenazaban al bueno y sano: sin cuyas condiciones ninguna severidad fuera lícita. Y este poder tiene su venero sólo en el pacto y acuerdo y el consentimiento mutuo de quienes constituyen la comunidad.

172. En tercer lugar, poder despótico es el arbitrario y absoluto que tiene un hombre sobre otro para quitarle la vida en cuanto le pluguiere; y éste es poder que ni lo da la naturaleza, en modo alguno autora de tal distinción entre uno y otro hombre, ni por convenio se podrá establecer. Porque no disponiendo el hombre de tal señorío arbitrario sobre su vida, no acertará a conceder a otro hombre tal poder sobre ella: mas este es mero efecto de la pérdida, por el agresor, del derecho a su vida, al ponerse en estado de guerra con otro. Porque habiendo él renunciado a la razón, por Dios otorgada como ley entre el hombre y su semejante, y a las sendas pacíficas por ella descogidas, y recurrido a la fuerza para llevar adelante a expensas de otros injustos fines a que no tiene derecho, expónese a ser destruido por su adversario a la primera ocasión, lo propio que cualquier otra criatura salvaje y peligrosa que amague destrucción para su ser. Y así los cautivos, ganados en justa y lícita guerra, y sólo ellos, están sometidos al poder despótico, que no nace de pacto, ni fuera éste por ninguno otorgable, sino que es prosecución del estado de guerra. Porque ¿cómo va a poder convenirse con hombre que no es dueño de su propia vida? ¿Qué condición alcanzaría a cumplimentar? Y ya, una vez se le permitiera el señorío en su vida, cesara el poder arbitrario, despótico, de su amo. Quien fuere dueño de sí mismo de su propia vida tendrá también derecho a los medios de su preservación; de suerte que apenas se produjere el convenio se extinguirá la esclavitud, y quien condiciones admitiere entre él y su cautivo, en tal grado, abandonará su absoluto poder y pondrá fin al estado de guerra.

173. Otorga la naturaleza a los progenitores el primero de esos tres poderes, o sea el paterno, para beneficio de sus hijos menores, para compensar su falta de sazón e inteligencia en el manejo de su propiedad (entiendo aquí por propiedad, como en otros lugares, aquella de que los hombres disfrutaban sobre sus personas lo mismo que sobre sus bienes). El voluntario acuerdo confiere el segundo, esto es, el poder político, a los gobernantes, para el beneficio de sus súbditos, y aseguramiento de ellos en la posesión y uso de sus propiedades. Y la pérdida de derecho, por incumplimiento, procura el tercero: el poder despótico dado a los señores para su propio beneficio sobre quienes se hallaren de toda propiedad despojados.

174. Quien considerare el distinto origen y demarcación, y los diferentes fines de esos diversos poderes, verá claramente que el poder paterno parece tan escaso junto al del magistrado como el despótico excede a éste; y que el dominio absoluto, situado como se quisiere, se halla tan lejos de constituir una especie de sociedad civil que es incompatible con ella, como la esclavitud lo es con la propiedad. El poder paterno meramente existe donde sus años cortos hacen al hijo incapaz del manejo de su propiedad; el político, donde los hombres disponen de ella; y el despótico, sobre quienes de ella totalmente carecen.

CAPÍTULO XVI

DE LA CONQUISTA

175. Aunque los gobiernos no pudieron en sus principios tener más origen que el antes mencionado, ni las comunidades políticas fundarse más que en el consentimiento del pueblo, de tales desórdenes vino a llenar el mundo de la ambición, que entre el estrépito de la guerra, que forma tan gran parte de la historia de los hombres, ese consentimiento apenas si es objeto de nota, por lo que muchos trabucaron los conceptos de la fuerza de las armas y el consentimiento popular, y consideraron la conquista como uno de los veneros del gobierno. Pero tan lejos está de erigir un gobierno de la conquista, como la demolición de una casa de levantar una nueva en su lugar. Sin duda, abre aquélla

espacio a las veces a nueva erección de una comunidad política, para la destrucción de la antigua; pero faltando el consentimiento del pueblo, la efectiva instauración será imposible.

176. Todos cuantos no estimaren que bandidos y piratas gocen derecho de imperio sobre aquellos que con fuerza bastante hubieren podido sojuzgar, ni que obliguen a los hombres promesas arrancadas por fuerza ilícita, convendrán fácilmente en que el agresor que se pone en estado de guerra con otro, e injustamente invade el derecho ajeno, no pueda, por tal injusta guerra, conseguir jamás derecho sobre los vecinos. Si un salteador forzara mi casa y con la daga en mi garganta me obligara a sellarle títulos de donación de mi hacienda, ¿serían títulos éstos? Pues otro igual alcanza con su espada el conquistador injusto que me obliga a la sumisión. El agravio y el crimen es parejo, ora le cometa quien lleva corona o algún ruin malhechor. La alcurnia del delincuente y el número de su séquito no causan diferencia en el delito, como sea para agravarlo. La única diferencia es que los grandes bandidos castigan a los ladronzuelos para mantenerles en su obediencia; pero los mayores son recompensados con lauros y procesiones triunfales, por lo sobrado de su magnitud para las flacas manos de la justicia de este mundo, y porque conservan el poder que castigar debiera a los delincuentes. ¿Cuál es mi remedio contra un salteador que así forzare mi casa? Apelar por justicia a la ley. Pero tal vez la justicia me sea negada, o acaso yo, tullido, no pueda moverme y, robado, carezca de los medios de alcanzarla. Si Dios me ha quitado toda forma de posible remedio, nada me queda sino la paciencia. Pero mi hijo, cuando fuere de ello capaz, buscará reparación por la ley, que a mí me fue negada; él o su hijo renovarán su apelación hasta el recobro de su derecho. Mas el vencido o sus hijos no tienen tribunal, ni árbitro en la tierra a quien apelar. Podrán hacerlo como Jefté, al cielo, y repartir su apelación hasta que recobraren el nativo derecho de sus pasados, que fue el de levantar sobre ellos un poder legislativo que los más aprobaran y al que valieren con libre aquiescencia. Si se me objetare que eso causaría indefinida perturbación, responderé que no será ésta mayor que la permitida por la justicia al permanecer abierta a cuantos apelaren a ella. Quien perturba a su vecino sin causa, es por ello castigado por la

justicia del tribunal a quien acudiere. Y quien apelare al cielo deberá estar seguro de que le asiste el derecho y que además el derecho sea tal que valga la pena y costo de la apelación, pues deberá responder ante un tribunal al que no cabe engañar y que ciertamente retribuirá a cada uno según los daños que hubieren causado a su prójimo, esto es, a cualquier parte de la humanidad. De lo que es fácil deducir que quien vence en guerra injusta no por ello gana título a la sumisión y obediencia de los vencidos.

177. Pero suponiendo que la victoria favorezca a la parte justa, consideremos al conquistador en guerra lícita y veamos qué poder consigue y sobre quién.

En primer lugar, es evidente que por su conquista no alcanza poder sobre quienes conquistaron con él. Los que a su lado lucharon no pueden sufrir por la victoria, antes permanecerán, al menos, hombres tan libres como fueron antes. Y comunísimamente sirven por un término de tiempo, y con la condición de compartir con su caudillo y disfrutar de su asignación del botín, y otras ventajas que la espada granjea, o al menos verse atribuida una parte del país subyugado. Y me atrevo a esperar que a las gentes vencedoras no ha de esclavizar su victoria, ni están sus laureles como emblema de sacrificio en la festividad triunfal de su señor. Los que basan la monarquía absoluta en el título de la espada, pintan a sus héroes, fundadores de tales monarquías, como insignes espadachines, y olvidan que hubieren tenido algún concurso de oficiales y soldados que combatieran al lado de ellos, o les asistieran en el sometimiento de la tierra señoreada, o en su posesión participaran. Refiérenos algunos haber sido fundada la monarquía inglesa en la conquista normanda, y que por ella nuestros príncipes cobraron título al dominio absoluto, lo cual de ser cierto (pues en la historia de otra suerte aparece), y supuesto que a Guillermo asistiera el derecho de hacer guerra en esta isla, limitara su dominio por conquista a puros sajones y britanos que entonces poblaban el país. Los normandos que con él vinieron y le valieron en la conquista, y cuántos de ellos descendieron, hombres libres son y no por conquista sojuzgados; y venga de ello el dominio que viniere. Y si yo o cualquier otro reivindicare su libertad como de ellos derivada, arduísima labor costará sacar

prueba de lo contrario; y es bien patente que ley que entre unos y otros no distinguere, no ha de entender que exista diferencia alguna en su libertad o privilegios.

178. Pero suponiendo, lo que rara vez ocurre, que quizás conquistadores y vencidos no se integraren en uno sólo pueblo bajo iguales leyes y libertad, veamos qué poder incumba al conquistador sobre el sometido; y yo a tal poder llamo puramente despótico. De poder absoluto goza sobre las vidas de quienes, mediante injusta guerra, perdieron por tal incumplimiento su derecho, mas no sobre las vidas o fortunas de quienes no se emplearon en la guerra, ni sobre las posesiones aun de aquellos que en la guerra se hubieren empleado.

179. En segundo lugar, digo, pues, que el conquistador no consigue poder sino sobre aquellos que en efecto hubieren asistido, concurrido o consentido a la injusta fuerza que contra él se hubiere usado. Porque no habiendo dado el pueblo a sus gobernantes facultad de hacer, cosa injusta, como es la injusta guerra (porque jamás tuvieron ellos mismos tal derecho), no deberían ser tenidos por culpables de presión o violencia ninguna en injusta guerra cometida, más allá de sus efectivas complicidades; como no habrán de ser tenidos por culpables de opresión o violencia alguna que sus gobernantes usaren sobre su mismo pueblo, o parte alguna de sus súbditos propios, quienes no les facultaron más para esto que para aquello. Cierto es que los conquistadores sólo raras veces se preocupan de hacer tal distinción, antes permiten de buen grado que la confusión de la guerra lo asuele todo a un tiempo, pero eso no altera el derecho, porque emanando el poder del conquistador sobre las vidas de los vencidos el solo hecho de que hubieren usado fuerza para hacer o mantener injusticia, habrá de ceñir aquel poder al número de quienes a tal fuerza hubieren concurrido. Todos los demás son inocentes, y no le alcanza más título sobre gentes de tal país que no le hubieren hecho que le alcanzare sobre cualquier otro que, sin daños o provocación alguna, hubiere con él vivido en términos equitativos.

180. En tercer lugar, el poder que un conquistador consigue sobre los vencidos en justa guerra es perfectamente despótico; dispone de absoluto poder sobre las

vidas de quienes, al ponerse en estado de guerra, pudieron por incumplimiento el derecho a ellas, mas no por eso gana derecho y título a sus posesiones. No dudo que ha de parecer ésta, a primera vista, singular doctrina, por tan adversa a la práctica del mundo, pues no hay trazo más familiar, en cuanto se habla de dominios de países, que decir que ese tal conquistó el otro o el de más allá, como si la conquista, sin más ambages, conllevara el derecho de posesión. Mas si miramos despacio, la práctica de los fuertes y poderosos, por universal que apareciere, valdrá muy rara vez por norma de derecho, aunque una parte de la sujeción de los vencidos estribe en no argüir contra las condiciones que para ellos labran las espadas vencedoras.

181. Aunque por lo común existiere en toda guerra en enmadejamiento de fuerza y daños, y sólo tal cual vez deje el agresor de dañar las haciendas al usar fuerza contra las personas con quienes guerreare, es sólo el uso de fuerza quien pone al hombre en estado de guerra. Porque ya por fuerza empezare el agravio, o ya habiéndolo causado quietamente y por fraude, se negare a la reparación, y por la fuerza lo mantuviere, que es igual a haberlo por la fuerza desde el principio cometido, siempre el uso injusto de fuerza es quien la guerra inicia. Porque quien mi casa allana y violentamente me arroja de ella, o en ella entrado apaciblemente, por la fuerza me mantiene a cielo descubierto, hace, en efecto, la misma cosa, claro que suponiendo que en tal estado nos hallemos ambos, que a ningún juez común de la tierra pueda yo apelar, a quien ambos debemos someternos, porque a este caso me refiero. Es, pues, el uso injusto de la fuerza, lo que a un hombre pone en estado de guerra con otro, y así el culpable de él, pierde por desafuero el derecho a la vida. Porque al partirse de la razón, que es la regla entre hombre y hombre, y acudir a la fuerza, que es estilo de brutos, se expone a que le destruya aquel a quien atropellara como haría con cualquier predatorio animal salvaje, para su vida peligroso.

182. Mas por no constituir los vicios de los padres tacha de los hijos, quienes acaso serán racionales y pacíficos, a pesar de la brutalidad e injusticia paterna, el padre, por sus vicios y violencia, sólo puede perder el derecho a la propia dicha, y

no envuelve a sus hijos en su culpa ni en su destrucción. Sus bienes que, por ánimo de la naturaleza, atenta en el sumo grado posible a la preservación de todo linaje humano, habían de pertenecer a los hijos, en evitación de que éstos perecieran, seguirán a los hijos perteneciendo. Porque supuesto que no hubieren entrado en guerra, por su infancia o por su elección, en nada habrían arriesgado su derecho sobre aquellos, ni tiene el conquistador derecho alguno a quitárselos por el nudo hecho de haber subyugado a quien por la fuerza intentara su deshecho de haber subyugado a quien por la fuerza intentara su destrucción, aunque tal vez acceda a algún derecho sobre los tales para compensación e daños que en la guerra hubiere sustentado y defensa de su derecho propio, que en breve observaremos a cuanto monta en lo concerniente a las posesiones de los vencidos; de suerte, que quien por conquista cobra derecho sobre la persona de un hombre para, si de ello gustare, destruirle, no por ello lo cobra a posesión y goce de su hacienda. Porque la fuerza brutal de que el agresor se sirviera es lo que da a su adversario derecho a quitarle su vida y destruirle a su albedrío, como nociva criatura; pero sólo el daño prolongado le confiriera título a los bienes ajenos; pues aunque pueda yo matar a un ladrón que me acosare en la carretera, no podré (lo que parece hartamente menos) quitarle el dinero y soltarle: eso sería rapiña por cuenta mía. Su fuerza y el estado de guerra en que se coloca, le hacen perder el derecho a la vida, pero no me dan sobre sus bienes. El derecho, pues, de conquista, se extiende sólo a las vidas de quienes en guerra entraron, mas no a sus haciendas, salvo en lo tocante a la reparación por daños y cargas de la guerra, aunque con reserva, por otra parte, del derecho de la inocente consorte y de los hijos.

183. Aun asistiendo al conquistador toda la justicia imaginable, no tendrá derecho a apoderarse de más de aquello a que perdiera su derecho el vencido; la vida de éste se halla a merced del vencedor, quien de su servicio y bienes podrá adueñarse para cobrar repartición; pero no podrá arrebatar lo que perteneciere a su esposa e hijos, por alcanzar también a ellos título a los bienes de que el vencido gozara, y sus partes en la hacienda que poseyera. Por ejemplo, yo habré agraviado en estado de naturaleza (y todas las repúblicas se hallan entre sí en tal

estado) a otro hombre, y negándome yo a darle satisfacción, llegamos al estado de guerra en que mi defensa, por la fuerza, de lo injustamente habido, me convierte en agresor. Vencido estoy; mi vida, es cierto, según la pérdida de derecho causada por mi desafuero, se halla a merced de él; mas no la de mi mujer e hijos. No hicieron éstos guerra, ni a ella prestaron ayuda. No pude yo perder el derecho a sus vidas puesto que no eran mías. Mi mujer tenía parte en mi hacienda: tampoco este derecho podía yo perder. Y también mis hijos, como de mí nacidos, tenían derecho a que les mantuviera mi trabajo o mi hacienda. Este es pues el caso: El conquistador tiene derecho a reparación por los daños causados; y los hijos, a la hacienda de su padre para su mantenimiento. Y en lo que concierne a la parte de la mujer, bien causare este derecho su trabajo o el pacto matrimonial, evidente es que el marido no podía perder el derecho a que ella perteneciera. ¿Cómo convendrá conducirse en tal caso? Responderé que siendo ley fundamental de la naturaleza que todos, en el sumo grado posible, sean preservados, se deduce de ella que si no hubiere suficientes bienes para satisfacer a ambos fines, esto es reparación de daños al conquistador y mantenimiento de los hijos, quien tuviere sobrado deberá reducir en un tanto su plena satisfacción, y dar paso al título urgente y preferible de quienes se hallan en peligro de perecer si éste les fallare.

184. Pero aun suponiendo que la carga y daños de la guerra deban ser compensados al conquistador hasta el último ochavo, y que los hijos de los vencidos, despojados de toda la hacienda de su padre, sean abandonados a la inopia y a la muerte, todo el abono de cuanto, por aquellos motivos, se debiere al conquistador difícilmente le otorgará el título de dominio sobre cualquier país que conquistare. Porque los daños de la lucha a duras penas podrán equivaler a cualquier trecho considerable de la tierra en cualquier parte del mundo en que todo el suelo esté poseído y sin cacho yermo. Y si yo no le quité al conquistador su tierra lo que, daba mi condición de vencido, fuera imposible, con dificultad ningún otro daño causado podrá equivaler a la tierra mía, suponiéndola de una extensión relativamente pareja a la de su posesión, y también similarmente cultivada. La destrucción de los frutos de un año o dos (porque raras veces se

llega a cuatro o cinco) es, comúnmente, el mayor perjuicio que pueda causarse. Porque en cuanto al dinero, y otras tales riquezas y tesoros arrebatados, no son éstos bienes de la naturaleza, sino que tienen solamente valor imaginario y fantástico; la naturaleza no les dio ninguno. No son, a juicio de ella, de más importancia que el wampompeke de los americanos para un príncipe europeo, o las monedas de plata europeas en lo antiguo para un americano. Y el producto de cinco años no sube al precio de la perpetua herencia de la tierra, si toda ella fuera poseída y sin cacho yermo, cobrada por el perjudicado; lo que será fácilmente admitido con que se deje al lado el valor imaginario del dinero, siendo la desproporción mayor que entre cinco y cinco mil; aunque también es cierto que los frutos de medio año valen más que la herencia en parajes en que excediendo la tierra a lo poseído y usado por los habitantes, libre fuere cada cual de servirse de las partes sobrantes. Pero los vencedores no reparan tanto al apoderarse de las tierras de los vecinos. Ningún daño, pues, que los hombres en el estado de naturaleza (como lo están los príncipes y gobiernos todos entre sí) pueda sufrir uno de otro, dará al vencedor la facultad de desposeer a la prole del vencido, y a echarla del heredamiento que debiera ser posesión de ellos y de sus descendientes en el curso de las generaciones. Sin duda el vencedor estará inclinado a darse por dueño; y es propia condición de los vencidos no poder contender por su derecho. Pero ese modo, si más no hubiere, no causa más título que el de la nuda fuerza otorgare al mas fuerte sobre el más débil, por cuya razón podrá el de mayor fuerza tener derecho a todo cuanto le pluguiere arrebatar.

185. Sobre aquéllos, pues, que a él se unieron en guerra, y aun sobre los moradores del país sojuzgado que no le hubieren opuesto, y aun sobre la posteridad de los que le hubieren hecho fuerza, el conquistador, aun en justa guerra, no adquiere por su victoria derecho al dominio. Libres están los dichos de sujeción alguna hacia él, y si su primer gobierno se disolviere, en franquía se hallan para empezar y erigir otro para sí.

186. Verdad es que el vencedor, usualmente por la fuerza que sobre ellos tiene, les obliga, hincándoles la espada en el pecho, a postrarse ante sus condiciones y

a someterse al gobierno que le pluguere depararles; mas lo que se pregunta: es ¿qué derecho tiene a ello? Si se dice que se sometieron por su consentimiento ello autorizará que tal consentimiento sea título necesario para que el vencedor les gobierne. Faltará sólo considerar si las promesas arrancadas por la fuerza y contra el derecho sabrán ser tenidas por consentimiento, y hasta qué punto habrán de obligar. Sobre ello diré que en modo alguno obligan; porque de cualquier cosa que por la fuerza se me quite conservo todavía el derecho, como el otro está obligado a puntual devolución. El que me arrebató el caballo deberá seguidamente devolverlo, y me asiste a mí todavía el derecho de recobrarlo. Por igual razón, quien me arrancó una promesa está obligado a devolución expedita, esto es, a sacarme de la obligación de ella; o bien puedo yo recuperarla, esto es, decidir si la cumplo o no. Porque dado que la ley de la naturaleza sólo me impone obligación según las reglas por ella prescritas, no puede por la violación de estas reglas obligarme; y es hacer tal imponerme una exacción por la fuerza. Ni altera en lo más mínimo el caso decir que prometí; como no excusa la fuerza ni transfiere derecho mi acto de meter mano al bolsillo y entregar la bolsa a un ladrón que me la pide con la pistola apuntándome al pecho.

187. De todo lo cual se sigue que el gobierno del vencedor, impuesto por la fuerza a vencidos contra quienes no tuviere derecho de guerra o que no hubieren tomado parte contra él en, la guerra en que le asistiere tal derecho, no podrá someterlos a obligación.

188. Pero supongamos ahora que todos los hombres de aquella comunidad, como miembros del mismo cuerpo político, puedan ser tenidos como participantes de dicha guerra injusta, por la que fueron vencidos, quedando así sus vidas a merced del vencedor.

189. Digo que esto no concierne a sus hijos todavía en minoridad. Porque ya que un padre no posee, en sí mismo, poder sobre la vida o libertad de su hijo, no habrá acto suyo por el que se perdiera el derecho a ellas; de suerte que los hijos, fuere cual fuere la suerte de sus padres, serán hombres libres, y el poder absoluto del vencedor no pasa de las personas de los vencidos, y con ellos expira; y aunque

les hubiere gobernado como esclavos, sujetos a su poder arbitrario y absoluto, carecen de tal derecho de domino sobre los hijos de ellos. Sobre éstos no tendrá poder más que por su propio consentimiento, por mucho que pudiera obligarles a decir o hacer; y no gozará de autoridad legítima mientras la fuerza, y no la elección, a sumisión les obligue.

190. Cada hombre nació con un doble derecho. Primeramente, de libertad para su persona; y sobre ésta no tiene poder hombre alguno, mas la libre disposición de ella en aquél mismo radica. En segundo lugar, el derecho ante cualquier otro hombre de heredar, con sus hermanos, los bienes de su padre.

191. Por el primero de ellos el hombre es naturalmente libre de sujeción a ningún gobierno, aunque haya nacido en lugar que se hallare bajo tal jurisdicción. Pero si repudia el legítimo gobierno del país en que naciera, debe también abandonar el derecho que le perteneció, según aquellas leyes, y las posesiones que le vinieran de sus pasados, dado que el gobierno hubiera sido establecido por su consentimiento.

192. Por el segundo, los habitantes de cualquier país, que desciendan y deriven el título de sus haciendas, de los vencidos, y se hallen bajo un gobierno impuesto contra su libre consentimiento, retendrán el derecho a la posesión de sus pasados, aunque no consientan libremente en el gobierno cuyas ásperas condiciones doblegaron, por la fuerza, a los poseedores de aquel país. Porque no habiendo cobrado jamás el primer conquistador derecho a aquellos territorios, los descendientes de quienes se vieron obligados a someterse por la fuerza al yugo de un gobierno, o subordinadamente a los tales reclamaren, tendrán siempre el derecho a zafarse y librarse de la usurpación o tiranía impuesta por la espada, hasta que sus gobernantes les pongan en tal estilo de gobierno que ya de buen grado y por elección en él consientan. Lo que jamás pudiera suponerse acaeceder, hasta que fueren dejados en estado pleno de libertad para escoger su gobierno y gobernantes, o al menos hasta que tuvieren leyes permanentes a que hubieren, por sí mismos o por sus representantes, dado libre aquiescencia, y también se les hubiere cedido la propiedad que les correspondiera: lo cual

significa ser tan propietarios de lo suyo que nadie pueda, sin consentimiento, suyo, tomar parte alguna de ello; sin lo cual los hombres, bajo cualquier gobierno, no serán hombres libres, sino esclavos inequívocos bajo fuerza de guerra. Y ¿quién duda que los cristianos griegos, descendientes de los antiguos poseedores de aquel país, puedan justamente descartar el yugo turco, bajo el cual por tanto tiempo gimieron, en cuanto contaren con poder para ello?

193. Pero aun si se otorgara que el vencedor en justa guerra tuviera derecho a las haciendas, a las personas de los vencidos (del que manifiestamente carece), no podría de ahí deducirse el poder absoluto en la seguida de su gobierno, porque siendo hombres libres todos los descendientes de aquéllos, si recibieren de él haciendas y posesiones para vivir en su país, sin lo cual éste nada valiera, valdrá la merced por la propiedad que con, tuviere, y la naturaleza de ésta radica en no poder, sin el consentimiento de su dueño, serle arrebatada.

194. Sus personas son libres por derecho nativo, y sus propiedades, mayores o menores, les pertenecen y están a su disposición y no a la de él: de otra suerte no serían propiedad. Supóngase que el vencedor da a un hombre mil estadales para sí y sus herederos a perpetuidad; y que a otro arrienda mil estadales, con carácter vitalicio, mediante la renta de cincuenta o quinientas libras al año. ¿No tendrá el primero derecho a sus mil estadales para siempre, y el segundo durante su vida, si pagare la renta precitada? ¿No tendrá el arrendatario, de por vida, la propiedad en todo cuanto consiga fuere de su renta por encima de ella, por su trabajo y fatigas, durante dicho término, suponiendo que doblare la renta? ¿Puede cualquiera decir que el rey o vencedor, tras su concesión, tendrá expedito, por su poder de vencedor, quitar toda parte de la tierra a los herederos del primero, o al segundo durante su vida, supuesto que éste pagare la renta? ¿O podrá arrebatarse a su antojo los bienes o dineros que hayan conseguido sobre dicha tierra? Si pudiere, todos los contratos libres y voluntarios del mundo cesarán y serán nulos: el puro poder bastará para disolverlos en cualquier tiempo, con lo que todas las mercedes y promesas de gentes en autoridad vendrán a resultar pura burla y maquinación fraudulenta. Porque, ¿puede haber nada más ridículo que decir: esto doy a ti y a

los tuyos para siempre, y hágalo en el más seguro y solemne modo de cesión, pero queda entendido que tengo el derecho, si se me antojare, de quitártelo de nuevo mañana mismo?

15S. No he de debatir, ahora, si los príncipes se eximen de las leyes de su país; pero de una cosa estoy seguro, y es de que deben sujeción a las leyes de, Dios y la naturaleza. Nadie, ningún poder puede eximirles de la obligación de esos eternos mandatos. Y ellos son tales y tan fuertes cuando se trata de promesas que la misma Omnipotencia queda por ellas vinculada. Concesiones, promesas y juramentos, vínculos son que ligan al Todopoderoso, digan lo que dijeren algunos lisonjeros ante los príncipes de este mundo, los cuales, todos juntos, con todas sus gentes a ellos unidos, son, en comparación del magno Dios, como una gota de balde, o motas de polvo en la balanza: insignificancia y nada.

196. El caso de la conquista, resumido, aparece así: El vencedor, si su causa fuere justa, conseguirá poder despótico sobre las personas de cuantos efectivamente ayudaron y concurrieron a la guerra contra él, y el derecho de compensar daños habidos y costos mediante el trabajo y haciendas de ellos, de suerte que no agravie el derecho ajeno. Sobre el resto de las gentes, si las hubiere habido renuentes a la guerra, y sobre los hijos de los propios cautivos, y las posesiones de éstos y aquéllos, no tendrá poder, y así no le incumbe, en virtud de su conquista, título alguno legítimo de dominio sobre ellos, o que pueda derivar a su posteridad; mas si es agresor, y se pone en estado de guerra contra ellos, no ha de tener mejor derecho al principado, él ni ninguno de sus sucesores, del que tuvieron Hingar o Hubba, los daneses, en Inglaterra, o Espartaco, si hubiere conquistado a Italia: su único derecho es que su yugo fuere quebrantado en cuanto Dios otorgare a los caídos en sujeción valor y oportunidad para hacerlo. Así, a pesar de cualesquiera títulos que los reyes de Asiria tuvieran sobre Judá, habidos por la espada, Dios ayudó a Ezequías para que sacudiera el dominio de aquel imperio conquistador. "Y el Señor estuvo con Ezequías, y él prosperó; por lo cual siguió adelante y se rebeló contra el, rey de Asiria y no le sirvió". Lo que evidencia que sacudir el poder que por fuerza, y no por derecho, había cobrado

señorío, no es, aun que llevare el nombre de rebelión, ofensa ante Dios, sino que Este, la permite y sostiene, aunque hubieren intervenido, bien que conseguidos por la fuerza, convenios y promesas; porque es muy probable, para cualquiera que leyere la historia de Ahaz y Ezequías atentamente, que los asirios sometieron a Ahaz y le depusieron, e, hicieron rey a Ezequías en vida de su padre, y que Ezequías, por convenio, rindió su homenaje y pagó su tributo hasta el tiempo dicho.

CAPÍTULO XVII

DE LA USURPACIÓN

197. Así como la conquista puede ser llamada usurpación extranjera; así la usurpación es una especie de conquista doméstica, con una diferencia: que al usurpador jamás puede asistirle derecho, no pudiendo haber usurpación más que cuando uno entrare en posesión de lo que a otro pertenece. Esta, mientras de usurpación no pasa, es cambio sólo de personas, mas no de las formas y leyes del gobierno, porque si el usurpador extendiere más allá su poder de lo que por derecho perteneciera a los legítimos príncipes o gobernantes de la república, ya se tratara de tiranía unida a la usurpación.

198. En todos los gobiernos legítimos la designación de las personas que deben gobernar es tan natural y necesaria parte de la institución como la misma forma de gobierno, cuando ésta en su establecimiento viniere originariamente del pueblo. Casi tanta anarquía es no tener forma de gobierno alguno, como convenir que será monárquico, mas no determinar el modo de designar a la persona en quien residirá el poder y será monarca. Todas las repúblicas, pues, tienen, con su forma de gobierno, reglas también para designar y transferir el derecho a quiénes deban tener alguna participación en la autoridad pública; y quienquiera que entrare en el ejercicio de parte alguna del poder por otras vías que las prescritas por la ley de la comunidad carecerá de derecho a ser obedecido, aunque siguiere preservada la forma de la sociedad política; pues no es él la persona designada por las leyes y por tanto aquella a quien diera el pueblo su consentimiento, ni puede tal

usurpador, ni nadie que de él descendiere, cobrar título cierto hasta que, a la vez, tenga el pueblo libertad de consenso y haya efectivamente consentido en admitir y confirmar en él aquel poder que hasta entonces fuera usurpado.

CAPÍTULO XVIII

DE LA TIRANÍA

199. Así como usurpación es ejercicio de poder a que otro tuviere derecho, tiranía es el ejercicio de poder allende el derecho a lo que no tiene derecho nadie; y ello es hacer uso del poder que cada cual tiene en su mano, no para el bien de los que bajo él se encontraren, sino para su separada y particular ventaja. Cuando el gobernante, sea cual fuere su título, no cumple la ley, sino su voluntad, ya la autoridad y sus mandatos y acciones no se dirigen a preservar las propiedades de su pueblo, sino la satisfacción de sus ambiciones, venganzas, codicia o cualquier otra desenfrenada demasía.

200. Si alguien pudiere dudar de que esta sea la verdad o razón, por proceder de la oscura mano de un súbdito, espero que la autoridad de un rey le dará crédito. El rey Jaime, en su discurso al Parlamento de 1603, dijo así: "En toda ocasión preferiré el bienestar del público y de toda la comunidad política en la elaboración de buenas leyes y constituciones, a cualesquiera fines míos particulares y privados; entendiendo siempre que la riqueza y bienestar de la comunidad habrán de ser mi mayor bienestar y felicidad terrena, punto en el cual el rey legítimo difiere netamente del tirano; porque reconozco que el específico y mayor punto de diferencia que exista entre un rey legítimo y un tirano usurpador es éste: que mientras el soberbio, ambicioso tirano piensa que su reino y sus gentes están sólo ordenados a la satisfacción de sus deseos y apetitos desrazonables, el recto y justo rey debe, al contrario, reconocerse como destinado a procurar la riqueza y propiedad de sus gentes." Y en otra ocasión, en su discurso al Parlamento de 1609, pronunció estas palabras: "El rey se obliga, por doble juramento, a la observancia de las leyes fundamentales del reino: tácitamente", por ser rey y estar asó obligado a proteger tanto a las gentes como las leyes de su reino; y

expresamente, por el juramento de su coronación; de suerte que todo justo rey, en su asentado reino, estará obligado a observar la alianza hecha con su pueblo, por sus leyes, haciendo que el gobierno a ellas corresponda, según el pacto que Dios hiciera con Noé después del diluvio: De aquí en adelante, sementera y cosecha y frío y calor y verano e invierno y día y noche no cesarán mientras la tierra permaneciere. Y por tanto un rey, gobernando en su asentado reino, deja de ser rey, y degenera en tirano apenas deje de regir según sus leyes." Y tanto más adelante: "Así, pues todos los reyes que no fueren tiranos o perjuros tendrán por ventura ceñirse a lo que sus leyes les marcaren; y los que les persuaden de lo contrario víboras son y pestes, a la vez contra ellos y contra la comunidad." De tal suerte ese docto rey, con buen entendimiento de las nociones de las cosas, establece que la diferencia entre un rey y un tirano consiste sólo en esto: que uno hace de las leyes límites de su poder, y del bien del público el fin de su gobierno; y el otro fuerza cuanto hay a abrir paso a su propio albedrío y apetito.

201. Es engaño creer que esta falta se dé tan sólo en las monarquías. Otras formas de gobierno están igualmente expuestas a ella: porque siempre que el poder, puesto en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y la preservación de sus propiedades, sea aplicado a otros fines, y sirva para empobrecer, hostigar o someter las gentes a irregulares, arbitrarios mandatos de los encumbrados, al punto se convierte en tiranía; bien los que tal usaren fueren muchos o uno sólo. Así leemos de los treinta tiranos de Atenas cómo de uno en Siracusa; y el dominio intolerable de los decenviros en Roma no fue cosa mejor.

202. Siempre que la ley acaba la tiranía empieza, si es la ley transgredida para el daño ajeno; y cualquiera que hallándose en, autoridad excediere el poder que le da la ley, y utilizare la fuerza a sus órdenes para conseguir sobre el súbdito lo que la ley no autoriza, cesará por ello de ser magistrado; y pues que obra sin autoridad podrá ser combatido, como cualquier otro hombre que por fuerza invade el derecho ajeno. Ello es cosa admitida por lo que toca a magistrados subordinados. Quien tiene autoridad para aprehender mi persona en la calle, puede ser resistido como ladrón y salteador si intenta forzar mi casa para la ejecución de un

mandamiento, con saber yo él tiene su orden y autoridad legal que le facultaría para detenerme fuera de mis paredes. Y bien quisiera que me esclarecieran por qué razón esta defensa que existe contra los magistrados inferiores no haya de mantenerse contra los más empinados. ¿Será razonable que el primogénito, por contar con la mayor parte de la hacienda de su padre, deduzca de ello el derecho a arrebatar cualquiera de las partes de sus hermanos menores? ¿O que un rico, dueño de toda una comarca, tenga por tal título derecho a adueñarse cuando le pluguiere de la casita y huerto de su pobre vecino? La posesión legal de sumo poder y riqueza, con gran exceso relativamente a la común fortuna de los hijos de Adán, lejos de constituir excusa, y mucho menos razón de opresión y rapiña, que no otra cosa es dañar a otro sin autoridad para ello, será notable agravante. Porque a sobrepasar los límites de la autoridad no tiene más derecho el encumbrado funcionario que el más chico, ni fuera ello más justificable en un rey que en un alguacil. Pero será mucho más grave en aquél en quien se depositó mayor trecho de confianza, posiblemente por la, ventaja de su educación y consejeros, que le valen mejor conocimiento, y por tener menos motivo para hacerlo, pues ya goza de mucha mayor parte que sus demás hermanos.

203. ¿Cabe, pues, oponerse a los mandatos de un príncipe? ¿Podrá resistírsele cada vez que uno se sintiere vejado, y tuviere una sombra de sospecha de que no se le guardó justicia? Eso desgoznaría y derribaría cualquier especie de régimen; y en vez de orden y gobierno no dejara sino confusión y anarquía.

204. A eso respondo: Que la fuerza no debe oponerse más que al uso injusto e ilegal de la fuerza. Quien se opusiere en cualquier otro caso, sobre sí atrae la justa sentencia de Dios y el hombre a la vez; por lo cual no habrá de sobrevenir (como tan a menudo se supusiera) peligro o confusión. Lo cual en cuatro puntos se establece:

205. Primero. En algunos países la persona del príncipe es, por ley, sagrada; de suerte que cualesquiera cosas mandare o hiciere seguirá en su persona libre de todo interrogatorio o violencia, jamás expuesto a la fuerza o a censura o condena judicial de ninguna especie. Mas cabrá hacer oposición a los actos de cualquier

funcionario subalterno u otro por él comisionado; a menos que, poniéndose el príncipe efectivamente en estado de guerra contra su pueblo, disuelva el gobierno y los remita a aquella forma de defensa que a cada cual pertenece el estado de naturaleza. Porque de cosas tales ¿quién acertaría a pronosticar, el porvenir? Y un reino vecino ofreció al mundo singular ejemplo. En todos los demás casos el carácter sagrado de la persona, del príncipe le exime de toda inconveniencia, por lo que está asegurado, mientras el gobierno siguiere en pie, contra cualquier daño y violencia; e imposible fuera hallar más sabia ordenación. Porque no siendo probable que el daño que pueda hacer personalmente acaezca a menudo, ni a mucho se extienda, no sabiendo por su sola fuerza subvertir las leyes ni oprimir el cuerpo popular (aun si algún príncipe hubiera de tal flaqueza y malevolencia que a ello estuviere dispuesto), el inconveniente de algunos daños particulares a las veces acaecederó cuando un rey temerario asciende al trono, bien compensado quedará por la paz del público y seguridad del gobierno en la persona del principal magistrado, puesto así fuera de los alcances del peligro; pues es más seguro para el cuerpo social el riesgo de que sufran unos pocos particulares tal cual vez, que la exposición fácil y por leves motivos de la cabeza del Estado.

206. Segundo. Pero tal privilegio, sólo a la persona del rey perteneciente, no impide que sean interrogados, adversados y resistidos quienes emplearen fuerza injusta, aunque pretendieren tener de aquél una comisión no autorizada por la ley, como es notorio en el caso de quien tiene regio mandato para prender a un hombre; lo que es pleno encargo del rey, y con todo no podrá allanar la casa de tal hombre en cumplimiento del mandato, ni ejecutar éste en ciertos días ni en ciertos lugares, aunque su comisión no expresare tales excepciones; mas tiene la ley sus lindes y, si alguien los traspasare, no le excusará la comisión regia. Porque habiendo sido dada la autoridad al rey por sola ley, no puede facultar a ninguno para que contra ella proceda, o justificarle por su comisión si tal hiciere. La comisión o mandato de cualquier magistrado en lo que no le, incumbiere autoridad alguna, es tan nula e insignificante como la de cualquier particular, y la diferencia entre éste y aquél es que el magistrado tiene cierta autoridad hasta tal punto y a tales fines, y en particular, ninguna; porque no es la comisión, sino la autoridad lo

que da el derecho de obrar, y no puede haber autoridad contra las leyes. Pero a pesar de tal resistencia la persona y autoridad del rey siguen aseguradas, y no hay, pues, peligro para el gobernante o gobierno

207. Tercero. Supuesto un gobierno en que la persona del principal magistrado no fuere tenida por sagrada, ni siquiera allí la doctrina de la legitimidad de la resistencia a cualquier ejercicio ilegítimo de su poder le pondrá en peligro a cada liviana ocasión, como tampoco embrollará al gobierno; porque donde la parte agraviada sepa hallar su remedio y reparación a sus daños por apelación a la ley, no podrá haber pretexto para la fuerza, que únicamente será lícita cuando fuere estorbada la apelación a la ley. Pues ninguna fuerza por hostil deberá ser tenida, como no suprima el remedio de tal apelación; y es sólo esta especie de fuerza la que pone a quien la usare en estado de guerra, legitimando el acto de resistir. Un hombre, espada en mano, me pide mi bolsa en la carretera, cuando tal vez no me queden sino unos ochavos en el bolsillo. A este hombre podré lícitamente matar. Habré entregado a otro cien libras sólo para que me las tuviere mientras yo descabalgare; y al hallarme de nuevo en pie se niega él a devolvérmelas y saca su espada para defender la posesión de ellas por la fuerza. El daño que ese hombre me causa es cien o acaso mil veces mayor que el que tal vez se propusiera el otro (ése a quien maté antes de que en realidad me causara ninguno); y con todo, pude legítimamente matar a aquél y no podré legítimamente tocarle a éste un pelo de la ropa. La razón de ello es sencillísima; por usar el primero fuerza que amenazaba mi vida, hubiérame faltado tiempo, de haber recurrido a la ley, para asegurarla; y perdida aquélla, perdía toda posibilidad de apelación. La ley no pudiera devolver la vida a mis despojos. Hubiera sido la pérdida irreparable; en prevención de lo cual la ley de naturaleza me dio el derecho de destruir a quien, poniéndose en estado de guerra contra mí, amagara mi destrucción. Pero en el otro caso, no hallándose mi vida en peligro, cabíame el beneficio de apelar a la ley, y alcanzar por este medio reparación de mis cien libras.

208. Cuarto. Pero silos actos ilegítimos del magistrado fueren mantenidos (por el poder que le asiste), y el remedio, por la ley debido, resultare por el mismo poder

estorbado, con todo, el derecho a la resistencia, ni por tan manifiestos actos de tiranía, no perturbará de repente ni por fútiles motivos al gobierno. Porque si ellos no abarcan más que algunos casos de particulares, por más que tuvieren éstos derecho a defenderse y a recobrar por la fuerza lo que por fuerza ilegal se les hubiere arrebatado, sin duda su derecho no les llevaría tan fácilmente a una contienda en que estuvieran seguros de sucumbir, pues es imposible para uno o unos pocos vejados perturbar al gobierno cuando el cuerpo popular no se diera por concernido: como si un loco furioso o un agitador temerario se propusiera derribar a un Estado sólidamente establecido, con lo que las gentes se sentirán tan poco movidas a seguir al uno como al otro.

209. Pero si esos actos ilegales se hubieren extendido a la mayoría del pueblo, o si el daño y opresión hubiere tocado sólo a algunos, pero en casos tales que precedente y consecuencia parecieren amenazar a todos, y todos se persuadiesen de que con ellos peligran sus haciendas, libertades y vidas, y acaso su misma religión, no acertaré yo a decir cómo podría impedírseles la resistencia a la fuerza ilegal contra ellos usada. Confieso ser este inconveniente a que se exponen todos los gobiernos, cualesquiera que fueren, cuando los gobernantes se hallan en aprieto debido a la general sospecha de su pueblo, que es el más peligroso estado, posiblemente, en que puedan verse, y aquel en que menos deberán ser compadecidos, pues les hubiera sido tan fácil no llegar a él. Pues es imposible para un gobernante, si de veras se propusiere el bien de su pueblo y la preservación a un tiempo de sus gentes y sus leyes, no dejárselo ver ni sentir, como lo fuera para un padre de familia no dejar a sus hijos ver que les ama y les guarda solicitud.

210. Mas si todo el mundo observare que los pretextos van por un lado y las acciones por otro; y que se recurre a artificios para eludir la ley; y ya el depósito de confianza de la prerrogativa (que es poder arbitrario dejado, para ciertas cosas, a mano de príncipes: mirando al bien, no al daño, del pueblo) usado viniere contrariamente al fin para que fue dado; y viere el pueblo elegidos a ministros y magistrados inferiores por condición de adecuados a aquellos fines, y favorecidos

o descartados según los favorecieren o adversaren; y se produjeren a la vista diversos experimentos del poder arbitrario, y resultare que por bajo cuerda favorece una religión, contra la cual en público protestara el más dispuesto a introducirla, mientras gozaban sus operaciones del mayor valimiento; y cuando apareciere que lo que no hay que hacer es con todo aprobado, y a todo preferido, y una larga seguida de acciones demostrare que todos los consejos tendieron al mismo plan, ¿cómo podrá todavía uno evitar en su propio espíritu la convicción del camino que toman las cosas, o dejar de buscar trazas para salvarse? No vacilará más en ello que en creer que el capitán de la nave en que se hallare le iba a conducir a él y demás compañeros de Argel, si le viere siempre gobernando hacia aquel rumbo, aunque vientos contrarios, vías de agua a bordo y falta de hombres y provisiones a menudo le obligaran a torcer su curso por algún tiempo, mas para constantemente volver a él en cuanto los vientos, la mudanza del tiempo y otras circunstancias se lo consintieran.

CAPÍTULO XIX

DE LA DISOLUCIÓN DEL GOBIERNO

211. Quien quisiere hablar con su tanto de claridad de la disolución del gobierno deberá distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la pura disolución de aquél. Lo que constituyó la comunidad, y sacó a los hombres del suelto estado de naturaleza hacia una sociedad política, fue el acuerdo a que cada cual llegó con los demás para integrarse y obrar como un solo cuerpo, y así formar una república determinada. El usual y casi único modo por que tal unión se disuelve es la irrupción de una fuerza extranjera vencedora. Porque en tal caso, no pudiendo ya ellos mantenerse y sustentarse como cuerpo entero e independiente, la unión a tal cuerpo atañedera, y cuyo ser fue, deberá naturalmente cesar, y por tanto volver cada cual al estado en que antes se hallara, con libertad de movimiento y de procurar lo necesario a su seguridad, como lo entendiere oportuno, en alguna otra sociedad política. Siempre que la sociedad fuere disuelta es evidente que el gobierno de ella no ha de poder permanecer: Las espadas de los vencedores a menudo cercenan los gobiernos de raíz y hacen menuzas de las

sociedades, separando a los súbditos o esparcida multitud de la protección y aseguramiento en aquella sociedad que hubiera debido preservarles de la fuerza embravecida. Está el mundo demasiado informado y ya harto adelante de su historia para que sea menester decir más sobre este modo de disolución del gobierno; y no hará falta mucha argumentación para demostrar que, disuelta la sociedad, imposible es que el gobierno permanezca, tan imposible como que subsista la fábrica de una casa cuando sus materiales fueron desparramados y removidos por un torbellino o emburujados en confuso acervo por un terremoto.

212. Además de ese trastorno venido de fuera, sus modos hay de que los gobiernos puedan ser disueltos desde dentro:

Primero. Por alteración del legislativo. Consistiendo la sociedad civil en un estado de paz entre los que a ella pertenecieren, en quienes excluye el estado de guerra el poder arbitral establecido en el legislativo para extinguir todas las diferencias que puedan surgir entre cualesquiera de ellos, será en el legislativo donde los miembros de una comunidad política estén unidos y conjuntos en un coherente ser vivo. Esta es el alma que da forma, vida y unidad a la comunidad política; por donde los diversos miembros gozan de mutua influencia, simpatía y conexión; de suerte que, al ser quebrantado o disuelto el legislativo, síguense la disolución y la muerte. Porque la esencia y unión de la sociedad consiste en tener una voluntad; y el legislativo, una vez establecido por la mayoría, vale por la declaración y, por decirlo así, el mantenimiento de la voluntad predicha. La constitución del legislativo es el acto primero y fundamental de la sociedad, mediante el cual se provee a la continuación de los vínculos de ella bajo dirección de personas y límites de leyes, a cargo de gentes para ello autorizadas, por consentimiento y designación del pueblo, sin el cual ningún hombre o número de éstos podrá tener allí autoridad de hacer leyes obligatorias para los demás. Cuando uno cualquiera, o varios, por su cuenta hicieren leyes sin que el pueblo para tal oficio les hubiere nombrado, serán éstas sin autoridad, y que el pueblo no estará, pues, obligado a obedecer. Por tal medio, entonces, viene éste de nuevo a hallarse fuera de sujeción, y puede constituir para sí un nuevo legislativo, como mejor le plazca, en

plena libertad para resistir la fuerza de quienes, sin autoridad, buscaren imponerles cualesquiera medidas. Cada cual se hallará a la disposición de su albedrío propio cuando los que tuvieren, por delegación de la sociedad, la declaración de la voluntad pública a su cargo, quedaren de aquélla excluidos, y otros usurparen su lugar sin autoridad o delegación para ello.

213. Siendo lo que antecede comúnmente causado en la comunidad política por quienes abusan del poder que en ella les compete, difícil será considerar tal hecho correctamente y discernir a quién correspondiere la culpa, sin saber la forma de gobierno en que acaece. Supongamos, pues que el legislativo se halle en la coincidencia de tres distintas personas: primero, una sola persona hereditaria, con poder ejecutivo supremo y constante, y asimismo con el de convocar y disolver las otras dos dentro de ciertos periodos de tiempo; segundo, una asamblea de nobleza hereditaria; tercero, una asamblea de representantes escogidos, pro tempore, por el pueblo. Supuesta dicha forma de gobierno, será evidente:

214. Primero, que cuando esa persona única o príncipe estableciere su voluntad arbitraria en vez de las leyes, que son voluntad de la sociedad declarada por el legislativo, sufrirá el legislativo mudanza. Porque siendo éste, en efecto, el legislador cuyas normas y leyes son llevadas a ejecución, y requieren obediencia, apenas otras leyes sean instauradas y otras normas alegadas e impuestas, ajenas todas a lo que el legislativo constituido por la sociedad promulgara, es evidente que habrá mudanza en el legislativo. Quienquiera que introdujere nuevas leyes, sin estar para ello autorizado por fundamental designación de la sociedad, o acaso subvirtiere las antiguas, desconoce y derriba el poder que las hiciera, y establece así un legislativo nuevo.

215. Segundo, que si estorbare el príncipe al legislativo que se congregare a su debido tiempo, o se consagrare libremente a su labor, en seguimiento de los fines por que fue constituido, habrá en el legislativo mudanza. Porque no consiste el legislativo en cierto número de hombres, no, ni en su reunión, como no gozaren además de libertad para debatir y de tiempo para reflexionar lo que al bien de la sociedad conviniere. Si libertad y tiempo son arrebatados, o alterados, de suerte

que se prive a la sociedad del debido ejercicio del poder de aquéllos, el legislativo sufrirá verdadera alteración. Pues no son los nombres los que constituyen los gobiernos, sino el uso y ejercicio de los poderes que se discurrió les acompañaran; de modo que quien arrebatara la libertad, o estorba la labor del legislativo en sus debidos periodos, arrebatara en efecto el legislativo y pone fin al gobierno.

216. Tercero, que cuando por el poder arbitrario del príncipe los electores o modos de elección fueren alterados sin el consentimiento del pueblo y adversamente al interés común, también el legislativo será alterado. Porque si escogiere a otros distintos de los autorizados por la sociedad, o de otro modo que el prescrito por ella, los escogidos no constituirán el legislativo nombrado por el pueblo.

217. Cuarto, que también la entrega del pueblo a la sujeción de un poder extranjero, ya por el príncipe, ya por el legislativo, es ciertamente cambio del legislativo y disolución del gobierno. Porque habiendo sido fin de las gentes al entrar en sociedad la preservación de una sociedad libre y entera, gobernada por sus propias leyes; piérdese aquél en cuanto se hallaren abandonados a un poder extraño.

218. Evidente es la causa, en una constitución del estilo dicho, de que la disolución del gobierno en los casos mencionados deba ser imputada al príncipe, porque disponiendo él de la fuerza, tesoro y departamentos del Estado en su ejercicio, y aun muchas veces persuadiéndose él mismo, u oyendo en lisonjas de otros, que, como supremo magistrado, no ha de poder ser intervenido, sólo él estará en condición de efectuar grandes avances en la senda de tales mudanzas, bajo el pretexto de la autoridad legal, y tendrá en su mano aterrorizar o suprimir a los adversarios como facciosos, sediciosos y enemigos del gobierno, mientras que ninguna otra parte del legislativo o pueblo ha de ser por sí misma capaz de intentar ninguna alteración del legislativo sin rebelión abierta y visible, harto susceptible de saltar a la vista y que cuando prevaleciere, determinaría efectos muy poco distintos del de una conquista extranjera. Además, asistiendo al príncipe, en tal forma de gobierno, el poder de disolver las dos restantes partes del

legislativo, y por tanto de convertirlas en gentes particulares, jamás pudieran éstas, en oposición a él o sin su concurso, alterar el legislativo por una ley, por ser el consentimiento de aquél necesario para dar a cualesquiera decretos de ellas su sanción. Pero en cuanto contribuyeren en algún modo las demás partes del legislativo á cualquier intento contra el gobierno, y ya promovieren, ya no estorbaran, como pudieren, tales propósitos, culpables serán y participantes en ese delito, que es ciertamente el mayor de que puedan hacerse reos unos hombres hacia otros.

219. Hay otro modo de disolverse un gobierno, y es el siguiente: Cuando aquel en quién reside el supremo poder ejecutivo descuida y abandona ese cometido, de suerte que las ya hechas leyes no puedan ser puestas en ejecución, ello viene a ser demostrablemente reducción total a la anarquía; y así, en efecto, disuelve el gobierno. Porque no hechas las leyes como declaraciones en sí, mas para ser; por su ejecución, vínculos sociales que conserven cada parte del cuerpo político en su debido lugar y empeño, cuando aquella totalmente cesare, el gobierno visiblemente cesará, trocándose el pueblo en confusa muchedumbre sin orden ni conexión. Donde ya no existiere administración de justicia para el aseguramiento de los derechos de cada cual, ni ninguno de los restantes poderes sobre la comunidad para dirección de su fuerza o cuidado de las necesidades públicas, no quedará ciertamente gobierno. Cuando no pudieren ser ejecutadas las leyes será como si no las hubiere; y un gobierno sin leyes es, a lo que entiendo, un misterio de la vida política inasequible a la capacidad del hombre, e incompatible con la sociedad humana.

220. En estos y parecidos casos, cuando el gobierno fuere disuelto, el pueblo se hallará en libertad de proveer para sí, erigiendo nuevo legislativo que del antiguo difiera por el cambio de personas, o la forma, o ambas cosas, como mejor lo entendiere para su seguridad y su bien. Porque no puede jamás, por falta ajena, perder su nativo y original derecho a preservarse a sí mismo, lo que sólo ha de alcanzar por un legislativo estable y por la justa e imparcial ejecución de las leyes a él debidas. Mas no es el estado de la humanidad tan desvalido que sólo deba

suponérsela capaz de emplear tal remedio cuando fuere demasiado lo andado para buscar alguno. Decir al pueblo que puede proveer para sí erigiendo un nuevo legislativo, cuando ya por la opresión, artificio, o entrega a un poder extranjero desapareció el antiguo, equivaldría a decirle que vendrá el alivio cuando fuere demasiado tarde, e incurable el mal. No montaría ello más, en efecto, que a encargales que sean primero esclavos y luego se preocupen de su libertad, y decirles, cuando llevaren carga de cadenas, que bien pueden obrar como hombres libres. Eso, como de aquí no pase, más es burla que remedio; y los hombres jamás podrán asegurarse contra la tiranía si no hubiere medio de ponerse a salvo antes que su dominio sea perfecto; y por lo tanto, no sólo asistirá a las gentes el derecho a salir de ella, sino también a impedir que se produzca.

221. Hay, pues, en segundo lugar, otro modo de disolución de los gobiernos: la acción del legislativo o del príncipe, cualquiera de los dos contrario al depósito de confianza de que gozan, por leyes contra tal confianza, cuando se propusieren invadir la propiedad de los súbditos, y hacerse ellos, o cualquier parte de la comunidad, señores o dueños arbitrarios de las vidas, libertades o fortunas de las gentes.

222. La razón de entrar los hombres en régimen social es la preservación de su propiedad; y su fin al escoger y autorizar un legislativo, que se hagan leyes y establezcan medidas, como guardas y valladares de las propiedades de toda la sociedad, para limitar y moderar el dominio de cada parte y miembro de ella. Porque supuesto que jamás haya de ser tenido por albedrío social que pueda el legislativo destruir lo que cada cual se proponía asegurar a su entrada en la sociedad, y a cuyo fin el pueblo se sometiera por sí mismo a legisladores de su hechura, siempre que los legisladores intentaren arrebatarse y destruir la propiedad de las gentes, o reducirles a esclavitud bajo el poder arbitrario, pondránse en estado de guerra con el pueblo, quien se hallará en aquel punto absuelto de toda ulterior obediencia, y quedará abandonado al común refugio procurado por Dios a todos los hombres contra la fuerza y la violencia. Siempre, pues, que el legislativo transgrediere esta norma fundamental de la sociedad, ya fuere por ambición,

temor, locura o corrupción, e intentare aferrar para si o poner en manos de quienquiera que fuere el poder absoluto sobre las vidas, libertades y haciendas de las gentes, por tal violación de confianza perderá todo derecho a aquel poder que el pueblo dejara en sus manos para fines totalmente opuestos: el cual retorna al pueblo, y éste cobra el derecho de reasumir su libertad primera y, mediante el establecimiento de un nuevo legislativo (del estilo que juzgare oportuno), proveer a su sosiego y seguridad, que es el fin que a entrar en régimen social indujera a todos. Lo que dije tocante al legislativo en general, es también cierto por lo que se refiere al sumo ejecutivo, quien gozando de un doble depósito de confianza, uno referente a su parte en el legislativo y otro en lo que concierne a la ejecución de la ley, obra contra ambos cuando emprende la instauración de su voluntad arbitraria como ley de la sociedad. Obra también contrariamente a aquel depósito de confianza cuando se sirve de la fuerza, tesoro y departamentos de la sociedad para corromper a los representantes y ganarles como valedores de sus fines, y manifiestamente compromete de antemano a los electores e impone a su elección al persuadido al logro de sus particulares fines, por solicitudes, amenazas, promesas u otra inducción cualquiera, y les emplea para conseguir el buen éxito de quienes hicieron promesa anticipada de lo que irían a votar y a promulgar. Gobernar así a candidatos y electores, con ese nuevo molde de procedimiento electoral, ¿será algo distinto de cercenar al gobierno de raíz y emponzoñar el venero cierto de la seguridad pública? Porque si el pueblo se reservó la elección de sus representantes como valladar de su propiedad, hízolo por el solo fin de que éstos fueran siempre libremente escogidos; y, con esta libertad designados, libremente obraran y aconsejaran sobre las necesidades de la comunidad política y el bien publico, según después de examen y maduro debate se entendiera que requieren ellos. Y esto no podrán hacer quienes hubieren dado sus votos antes de oír el debate y sopesar las razones de cada lado. Preparar una asamblea de ese tenor e intentar establecer a declarados cómplices, por su propia voluntad, como verdaderos representantes del pueblo y legisladores de la república es, sin duda, insuperable violación de confianza, y declaración perfecta del propósito de subvertir el gobierno. Y si a ello se añadieren las recompensas y castigos

visiblemente empleados con igual fin, y todas las artes que la ley pervertida utiliza para apartar y destruir cuanto se hallare al paso de tal propósito y no quisiere plegarse y consentir en la tradición de las libertades de su país, ya no cabrá duda sobre la naturaleza de la acción. Fácil es determinar qué poder convendrá que tuvieren en la sociedad quienes así emplean el suyo opuestamente a la confianza que les acompañara en su institución primera, y nadie puede dejar de ver que el que una vez intentara acciones de, esta especie no habrá ya de ser tenido por merecedor de crédito.

223. Acaso se arguya que hallándose el pueblo ignorante y en, perfecto descontento, fundar el gobierno en la opinión inestable y humor incierto de las gentes, fuera exponerle a ruina cierta; y que ningún gobierno sería capaz de dilatada permanencia si el pueblo levantara un nuevo legislativo cada vez que por el antiguo se sintiere agraviado. A eso respondo con la aseveración contraria. El pueblo, no se desprende tan fácilmente de sus formas antiguas como algunos se complacen en sugerir. Cuesta harto convencerle de la necesidad de enmendar faltas notorias en la fábrica a que se hubieren acostumbrado.. Y si existieren defectos desde lo antiguo, u, otros adventicios introducidos por el tiempo o la corrupción, no será tan hacedera la reforma, aunque todo el mundo se diere cuenta de la ocasión que la facilitaría. Esta lentitud y aversión del pueblo a salirse de sus constituciones añejas ha sido advertida en este reino en muchas revoluciones, de esta edad y otras anteriores, y todavía nos tiene asidos, o, tras algún intervalo de estéril prueba, volvió a asirnos a nuestro antiguo legislativo compuesto de rey, lores y comunes; y a pesar de tanta excitación para que fuera quitada la corona a algunos de nuestros príncipes, jamás se consiguió que llegara el pueblo a confiaría a una línea distinta.

224. Pero se dirá que esta hipótesis suministra levadura para frecuentes rebeliones. A ello he de responder:

Primero. Que no ha de procurarla más ella que otra ninguna. Porque cuando las gentes se ven sumidas en el infortunio y expuestas a los malos tratamientos del poder arbitrario, por más que proclamaréis a vuestros gobernantes, todo lo

ahincadamente que os viniere en gana, hijos de Júpiter, y aun que fueren ellos sagrados y divinos, bajados del cielo o por él autorizados, pregonados como el ser o cosa que se os antojare, acontecerá siempre lo mismo: el pueblo al que por lo común se tratare dañosamente y contra toda ley, estará dispuesto en cualquier ocasión a descargarse de la pesadumbre que en tal demasía le agobia. Deseará y buscará una oportunidad, que en las mudanzas, flaquezas y accidentes de los negocios humanos rara vez dilata ofrecerse. Corta será la edad en este mundo de quien no haya visto ejemplos de ello en su tiempo; y harto poco habrá vivido quien no pudiese alegar ejemplos de esta clase en toda clase de gobiernos de la tierra.

225. Segundo. Respondo que tales revoluciones no vienen en pos de cada torpe manejillo de los negocios públicos. Grandes errores por parte de los gobernantes, muchas leyes injustas e inconvenientes y todos los resbalones de la fragilidad humana, soportados serán por el pueblo sin motín ni murmullo. Pero si una larga cadena de abusos, prevaricaciones y artificios, convergiendo todos a lo mismo, alcanzan que el pueblo se entere del propósito y no pueda dejar de percibir lo que por debajo cunde, y advierta adonde va a ir a parar, no será extraño que se levante e intente poner la autoridad en mano que le asegure los fines para los cuales fuera erigido el gobierno, y en cuya carencia, los antiguos nombres y formas especiosas no sólo distan mucho de ser mejores sino que son harto más graves que el estado de naturaleza o pura anarquía; los inconvenientes son en ambos casos igualmente grandes y allegados; pero el remedio en aquél es más arduo y remoto.

226. Tercero. Respondo que el poder que al pueblo asiste de proveer de nuevo para su seguridad mediante un nuevo legislativo, cuando sus legisladores hubieren obrado contrariamente a su depósito de confianza, invadiendo la propiedad de aquél, es el mejor valladar contra la rebelión y el medio más probable para impedirlo. Porque siendo la rebelión no precisamente oposición a las personas sino a una autoridad, únicamente fundada ésta en constituciones y leyes de gobierno, aquellos, quienesquiera que fueren, que por la fuerza irrumpen en ellas, y por la fuerza justifican la violación cometida, son propia y

verdaderamente rebeldes. Pues dado que los hombres, al entrar en la sociedad y régimen civil, excluyeron la fuerza e introdujeron leyes para la preservación de la propiedad, paz y unidad entre sí, quienes erigieren de nuevo la fuerza opuestamente a las leyes, incurrirán en el rebellare, que quiere decir volver al estado de guerra, y serán propiamente rebeldes; y para los que estuvieren en el poder, con sus pretensiones de autoridad, la tentación de la fuerza en sus manos y la probable lisonja de cuantos les rodeen, el mejor modo de evitar el mal estará en mostrarles el peligro e injusticia de aquello en que se sienten instigadísimos a precipitarse.

227. En ambos casos antedichos, ya el de cambio en el legislativo, o de acción de los legisladores contraria al fin por que fueron establecidos, los culpables son reos de rebelión. Porque si alguien por la fuerza deja de lado al legislativo establecido en cualquier sociedad, y las leyes por él hechas de acuerdo con su depósito de confianza, apartado habrá el poder de arbitraje que convinieron todos para decisión pacífica de sus controversias y freno al estado de guerra entre ellos. Quienes removieren o cambiaren el legislativo apartarán ese poder decisivo, que en ninguno puede residir más que por designación y consentimiento del pueblo; y así pues, al destruir la autoridad que el pueblo creó y que nadie más puede establecer, e introducir un poder por el pueblo no autorizado, lo que en efecto introduce es un estado de guerra, que es el de fuerza sin autoridad; de suerte que al remover el legislativo por la sociedad instaurado, a cuyas decisiones el pueblo se apegaba y unía como a las de su propio albedrío, desatan el nudo y nuevamente exponen al pueblo al estado de guerra. Y si quienes por la fuerza desechan el legislativo son rebeldes, los mismos legisladores, como se ha visto, no serán menos tenidos por tales cuando ellos, establecidos para la protección y preservación del pueblo, sus libertades y propiedades, por fuerza las invadan y quieran derrocar; por lo que al ponerse en estado de guerra contra quienes les elevaran a protectores y guardianes de la paz, serán propiamente, y con la peor agravación imaginable, rebellantes, rebeldes.

228. Pero si los que dicen que tal doctrina es fundamento de rebelión quisieren dar a entender que tal vez ocasionara guerras civiles o intestinos hervores decir al pueblo que se tenga por suelto dé su obediencia cuando se produjeran ilegales acometidas contra sus libertades o propiedades, y que podrá oponerse a la violencia ilegal de quienes fueron sus magistrados si éstos sus propiedades invadieren, contrariamente a la confianza depositada en ellos; y que, por lo tanto, no deberá ser tal doctrina consentida, por destructora de la paz del mundo, bien pudieran decir entonces, con igual fundamento, que los hombres de bien no podrán oponerse a los salteadores o piratas, pues de ello se siguiera acaso desorden o matanza. Si algún daño en tales casos ocurriera, no convendrá cargarle a quien su propio derecho proteja, sino al invasor del de su vecino. Y quisiera yo que se considerara, supuesto que el inocente hombre de bien se viera obligado a abandonar cuanto posee, por amor de la paz, a quien sobre él pusiere mano violenta, qué clase de paz hubiera en el mundo, si la compusieran pura violencia y rapiña y la mantuviera el solo provecho de bandidos y opresores. ¿Quién no tuviera por notable aquella paz entre el poderoso y el mezquino según la cual la oveja, sin resistencia, alzare la garganta a que el imperioso lobo se la despedazara? El antro de Polifemo nos ofrece acabadísimo dechado de tal paz. Gobierno fue aquél en que Ulises y sus compañeros no debían hacerse a más menester que al de sufrir apaciblemente que les devoraran. Y no cabe duda que Ulises, como varón avisado, les predicaría la obediencia pasiva y les exhortaría a tranquila sumisión, representándoles cuánto importaba la paz a la humanidad, y mostrándoles cada inconveniente acaecido si ofrecieren resistencia a Polifemo, que a la sazón les señoreaba.

229. No hay más fin del gobierno que el bien de la humanidad; y ¿qué ha de ser mejor para ella: que el pueblo se halle expuesto incesantemente a la desenfrenada voluntad de la tiranía, o que los gobernantes se expusieran tal cual vez a la oposición, por exorbitantes en el uso de su poder y empleo de éste para la destrucción, en vez de preservación, de las propiedades de su pueblo?

230. Y nadie diga que de ello vayan a nacer daños tan a menudo como se antojare a un espíritu intrigante o turbulento desear la alteración del gobierno. Verdad es que tales hombres podrán agitarse a su capricho, pero ello no será más que para su justa ruina y perdición. Porque hasta que el daño se hiciere general, y los malos designios de los gobernantes resultaren visibles, o perceptibles sus intentos, para la mayor parte, el pueblo, más dispuesto a sufrir que a enderezar el entuerto por la resistencia, habrá de permanecer en sosiego. Los ejemplos de injusticias particulares u opresión, en tal o cual lugar, de un desdichado, no le mueven. Pero si invadiere a las gentes la persuasión, fundada en prueba manifiesta, de que se traman designios contra sus libertades, y ya el curso y tendencia general de los eventos no pudiera darles sino graves sospechas de la dañada intención de sus gobernantes, ¿sobre quién habrá de recaer la censura? ¿Y quien habrá de poder remediarlo si éstos, en cuyas manos estuvo evitar que se suscitara, dan ocasión a tal sospecha? ¿Habrá que recriminar a las gentes porque tengan seso a fuer de criaturas racionales, y no puedan pensar sobre las cosas más que como las hallaren y sintieren? ¿Y no será la culpa de quien dispuso de tal suerte las cosas, mejor que de aquellos que no hubieran querido deber juzgarlas en tal estado? Concedo que la soberbia, ambición y turbulencia de particulares promovieron a veces grandes desordenes en las repúblicas, y hartas facciones han sido fatales a estados y reinos. Pero dejo a la historia imparcial el esclarecimiento de si el daño empezó las más de las veces en el desenfreno popular y el deseo de sacudirse la autoridad legítima de sus gobernantes, o en la insolencia de éstos y sus intentos para conseguir y ejercer un poder arbitrario sobre su pueblo. Seguro estoy de que cualquiera, gobernante o súbdito, que por fuerza emprendiere invadir los derechos de príncipe o pueblo, y preparare el derrocamiento de la constitución y máquina de cualquier gobierno justo, será culpable del mayor crimen que, a mi juicio, pueda cometer el hombre, y deberá responder por todo el estrago de sangre, rapiña y desolación que al hacer añicos un gobierno se causa al país; y quien tal hiciere, con justicia es estimado enemigo común y peste de la humanidad, y en conformidad con tal juicio habrá de ser tratado.

231. Conviene a todos que súbditos o extranjeros que atentaren por la fuerza contra las propiedades de cualesquiera gentes, por la fuerza podrán ser resistidos; mas recientemente fue negado que pudieran serlo magistrados que lo propio hicieran; cómo si quienes gozan por ley los mayores privilegios y ventajas, cobraran por ello el poder de romper aquellas leyes por cuyo único valimiento se hallan en mejor lugar que sus hermanos, siendo así que su ofensa es por ello mayor: tanto por su ingratitud tras haberles concedido la ley la mayor parte, como por la violación de la confianza que sus hermanos depositaran en ellos.

232. Quienquiera que usare la fuerza sin derecho como hace en la sociedad civil todo el que la usare fuera de la ley se pondrá en estado de guerra con aquellos a quienes dirigiera su uso, y en tal estado cancelados quedan todos los vínculos anteriores, y cada cual tiene derecho a defenderse a sí mismo y a resistir al agresor. Ello es tan evidente que el propio Barclay ese mantenedor sumo del poder y carácter sagrado de los reyes se ve obligado a confesar que es lícito que el pueblo en algunos casos resista a su rey; y hácelo, precisamente, en un capítulo en que pretende demostrar que veda la ley divina al pueblo toda especie de rebelión. Por lo cual resulta evidente, aun según su misma doctrina, que si el pueblo puede en ciertos casos resistir, no será rebelión toda resistencia al príncipe. Estas son sus palabras: "Quod si quis dicat, Ergone populus tyrannicae crudelitati et filiori jugulum semper praebbit? Ergone multitudo civitates suas fame, ferro et flammá vastan, seque, conjuges, et liberos fortunae ludibrio et tyranni libidini expoñi, inque omnia vitae pericula omnesque miseriae et molestias á rege deduci paffentur?, Num illis quod omni animantium generi est á naturá tributum, denegari debet, ut sc vim vi repellant, seseque aid injuná tueantur? Hujc breviter responsum sit, populo universo negari!. defensionem, quae, juris naturalis est, neque ultionem quae praeter naturam est adversus regem concedi debere. Quapropter si rex in singulare tantum personas aliquot privatum odium exercent, sed corpus etiam reipublicae, cujus ips'e caput est . e., totum populum, vel insiguem aliquam ejus parte in et intoleranda saevitia tyrannide divexet; populo, quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuria potestas competit, sed tuendi se tantum, non enim in principem invadendi: et restituendae injuriae illatae, non

recedendi á debita reverentiá propter acceptum injuriam. Prae sentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulciscendi etiam reipublicae, cujus ips'e caput est ~. e., totum populum, vel insignem aliquam ejus partem immani et intolerandá saevitia tyrannide divexet; populo, quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab irjuriá potestas competit, sed tuendi se tantum, nom enim in' principem invadendi: et restituendae injuriae illatae, non recedendi ~ debita reverentiá propter acceptum injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulciscendi jus habet. Horum enim, alteruin á naturá est, ut vitam scili~t corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam, ut inferior de superion supplicium sumat. Quod itaque populus malum, antequam~factum sit, impedire potest, ne fiat, id postquam factum est, in regem authorem sceleris vindicare non potest, populus igitur hoc amplius quam privatus, quispiam habet: Quod huic, vel ipsis adversarijs iudicibus, excepto Buchanano, nullum nisi in patientia remedium superest. Cum ille si intolerabilis tyrannis est (modicum enim ferre omnino debet) resistere cum reverentiá possit." Barclay, Contra Monarchomachos, lib. III, cap. 8.

Lo que traducido, dice así:

233. "Mas si alguno dijere: ¿Deberá siempre el pueblo permanecer expuesto a la verdad y furor de la tiranía; deberá ver devastadas sus ciudades por el hambre, el hierro y las llamas, y a sus esposas e hijos expuestos a la lujuria y ludibrio del tirano, y a sí mismo y a sus familias reducidos por su rey a la ruina y a todas las miserias de la necesidad y la opresión: y con todo permanecer quedos? ¿Estará vedado sólo a los hombres el común privilegio de oponer la fuerza a la fuerza, que la naturaleza tan liberalmente concede a todas las demás criaturas para su preservación del daño? Respondo que la defensa propia, parte es de la ley de naturaleza; y no podrá ser negada a la comunidad ni contra el mismo rey; mas, vengarse de él, en modo alguno le será permitido, por no ser a tal ley conforme. Así pues, si el rey mostrare odio no sólo a algunos particulares, sino empeñándose contra el cuerpo de la comunidad política, de la que es cabeza, y con mal trato intolerable tiranizare cruelmente a todas, o considerable parte de sus

gentes, en tal caso tendrá el pueblo derecho de resistir y defenderse del daño, mas habrá de ser con la caución de que tan sólo se defiendan a sí mismos, pero a su príncipe no ataquen. Reparar pueden los daños sufridos, mas no deberán, bajo provocación alguna, exceder los límites de la debida reverencia y respeto. Rechazar podrán el actual intento, mas no vengar pasadas violencias. Porque es natural en nosotros defender vida y miembros; mas que un inferior castigare a un superior, cosa fuera contra naturaleza. Podrá el pueblo impedir, antes de que llegare a ejecución, el daño contra él planeado, pero una vez fuere llevado a cabo no deberá vengarlo en el rey aunque fuere autor del crimen. Este es, pues, el privilegio del pueblo en general sobre lo que a cualquier particular correspondiere: Que a los particulares sólo se asigna por nuestros mismos adversarios (con la sola excepción de Buchanan) la paciencia por remedio, pero el cuerpo popular puede, con reverencia, hacer oposición a la tiranía intolerable, pues cuando es sólo moderada deberán soportarla."

234. Hasta tal punto el gran abogado del poder monárquico permite la resistencia.

235. Cierto es que le supone dos limitaciones, sin objeto práctico:

Primero. Dice que deberá ser con reverencia.

Segundo. Deberá ser sin retribución o castigo; y la razón que da es "que un inferior no puede castigar a un superior".

Primero. Cómo pudiere resistirse a la fuerza sin atacar uno a su vez, o cómo pudiere atacar con reverencia, cosas son que requerirían no poca habilidad para su trueque en inteligibles. Quien se opusiere a una acometida con su solo escudo para recibir los golpes, o en cualquier otra posición más respetuosa, sin una espada en la mano para abatir la confianza y fuerza del agresor, no tardaría en llegar a la postre de su resistencia y en descubrir que tal defensa no sirve más que para ganarse el trato más acerbo. Este es modo de resistencia tan ridículo como el de lucha discurrido por Juvenal: Ubit tu pulsas, ego vapulo tantum. Y el desenlace del combate será inevitablemente el mismo por él descrito:

Libertas pauperis haec est;

Pulsatus rogat, pugnans concisus, adorat,

Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti.

Tal será siempre el resultado de esa resistencia imaginaria en que los hombres no devolvieren golpe por golpe. Así que quien pueda resistir deberá verse autorizado a dar recio. Y dejemos que nuestro autor, u otro cualquiera, admita un coscorrón en la cabeza o un corte en la cara, con toda la reverencia y respeto que le pareciere del caso. Quien consiguiera reconciliar golpes y reverencia bien podría, a lo que entiendo, recibir por sus trabajos una respetuosa, urbana tunda en cuanto se pusiere a tiro.

Segundo. En cuanto a su opinión de que "un inferior no puede castigar a, un superior", esto, hablando en general, es verdad: se entiende, mientras el superior lo fuere efectivamente. Pero la resistencia de fuerza contra fuerza es estado de guerra que nivela a las partes, Y cancela toda antigua relación de reverencia, respeto y superioridad; siendo ya la única diferencia: que el que se opone al agresor injusto tiene sobre él superioridad, y el derecho, cuando prevaleciere, de castigar al ofensor, a la vez por la violación de la paz y todos los males a ella consecutivos. Barclay, más coherentemente, pues, consigo mismo, en otro lugar niega que sea lícito resistir al rey en cualquier caso. Pero el siguiente pasaje señala dos casos por los que el rey puede perder su realeza. Son estas sus palabras:

"Quid ergo, nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantem arma capere et invadere jure suo suaque auctoritate liceat? Nulli certe quamdiu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat, Regem honorificato, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit; nos aliás igitur in eum populo potestas est quam si id committat propter quod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber; ' hoc modo populus et superior' efficitur, reverso ad eum scilicet jure illo quod ante

regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quae hunc affectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, duo tantum invenio, duos, inquam, casus quibus rex ipso facto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit Winzerus. Horum unus est, si regnum disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque Romanum atque adeo urbem ipsam ferro flamaque vastare, ac novas sibi sedes quaerere decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciavit se neque civem neque principem senatui amplius fore, inque animo habuerit, interempto utriusque ordinis electissimo, quoque Alexandriam commigrare, ac ut populum uno ictu interimeret, unam ejus cervicem optavit. Talia cum rex aliquis meditatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum, ilico abjicit, ac proinde imperium in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti, dominium.

236. "Alter casus est, si rex in alicujus clientelam se contulit, ac regnum quod liberum a majoribus et populo traditum accepit, alienae ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non eadem mente id agit populo plane ut incommodet; tamen quia quod praecipuum est regiae dignitatis amisit, ut summus scilicet in regno secundum Deum sit, et solo Deo inferior, atque populum etiam totum ignorantem vel invitum, cujus libertatem sartam et tectam conservare debuit, in alterius gentis ditionem et potestatem dedit, hanc velut quadam renga abalienatione effecit, ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat, nec in eum cui collatum voluit, juris quiequam transferat, atque ita eo facto liberum jam et suae potestatis populum relinquit, cujus rei exemplum unum annales Scotici suppeditant." Barclay, *Contra Monarchomachos*, lib. III, cap. 16.

Lo que puede ser traducido así:

237. "¿No habrá, pues, caso en que el pueblo pueda por derecho, y mediante su propia autoridad, valerse, tomar las armas y prevalecer sobre su rey cuando éste imperiosamente les tiranizare? Ninguno, mientras permaneciere rey. Honrad al rey y Quien resiste al poder resiste a la ordenación de Dios, oráculos divinos son que jamás han de permitirlo. El pueblo, por tanto, jamás alcanzará sobrepujar su poder

salvo en el caso de que el rey hiciere algo por lo que dejara de serlo; porque si se despojare de su corona y dignidad, y volviere al estado de persona particular, y el pueblo se convirtiere en libre y superior, el poder de que gozaron en el interregno, antes de que por rey le coronaran, otra vez a manos de ellos volviera. Son empero muy raros los extravíos que pueden dar lugar a este curso del negocio. Después de considerarlo bien por toda faceta; dos se me ocurren exclusivamente. Dos casos hay, digo, mediante los cuales un rey, ipso, facto, deja de serlo y pierde todo poder y autoridad eminente sobre su pueblo: los mismos son también considerados por Winzerus. Acaece el primero si él intentare derribar el gobierno, esto es, si tuviere el propósito de arruinar su reino, como se cuenta de Nerón que habla decidido destruir el senado y pueblo de Roma, y devastar la ciudad por el fuego y la espada, para luego trasladarla a algún nuevo paraje; y de Calígula, quien abiertamente declaró que no iba a ser más cabeza del pueblo o senado, y que abrigaba el pensamiento de acabar con los más ejemplares varones de ambos rangos, y después retirarse a Alejandría, y que deseaba el pueblo no tuviera más que un cuello, con lo que a todos despacharía de un golpe. Designios tales, mueven al rey en cuya mente anidan y que seriamente, los fomentare, a abandonar al punto todo pensamiento y cuidado de la república y, por lo tanto pierde su derecho al poder de gobernar a sus súbditos, como dueño pierde su dominio sobre los esclavos a quienes abandonare."

238. "Acaece el otro caso cuando un rey a otro se somete, y sujeta su reino, herencia de sus pasados, puesto libremente por el pueblo en sus manos, al dominio ajeno. Porque aunque tal vez pudiere no abrigar la intención de perjudicar al pueblo, con todo, por haber perdido mediante ello la principal parte de su dignidad real, esto es, su condición de próximo e inmediatamente inferior a Dios, supremo en su reino, y también por haber traicionado o forzado a su pueblo, cuya libertad hubiera debido conservar esmeradamente, al dejar que por una nación extranjera fuere señoreado, por ésta, como si dijéramos, enajenación de su reino, perderá el poder que en él antes tuviera, sin transferir en un ápice derecho a aquellos a quienes le hubiere librado; de suerte que por tal acto deja al pueblo en

libertad y a su propia disposición. Se halla un ejemplo de ello en los anales escoceses."

239. En esos casos Barclay, el gran campeón de la monarquía absoluta, se ve obligado a reconocer que cabe resistir a un rey y puede éste perder la realeza. Lo que significa, reduciéndolo, para no multiplicar los casos, a fórmula breve, que no lo que obrare sin autoridad, dejará de ser rey y podrá ser resistido: porque en cuanto cesare la autoridad, cesará igualmente el rey, convirtiéndose en parejo a los demás hombres que de autoridad carecen. Y los dos casos que cita difieren poco de los arriba mencionados, en cuanto al carácter de destructores de los gobiernos; sólo que omitió el principio de que emana su doctrina; y es la violación de confianza al no preservar la forma de gobierno convenida y al no proponerse el fin del gobierno en sí, que es el bien público y la preservación de la propiedad. Cuando un rey se hubiere destronado a sí mismo, y entrado en estado de guerra con su pueblo, ¿qué impedirá a éste perseguir al que ya no es rey, como hicieran con cualquier otro hombre que acometiera batallar contra ellos? Barclay y los de su opinión bien podrían decírnoslo. Bilson, obispo de nuestra iglesia, descolladamente porfiado en lo que toca al poder y prerrogativa de los príncipes, reconoce, si no me equivoco, en su tratado de la Sujeción cristiana que los príncipes podrán perder el derecho a su poder y el título a la obediencia de sus súbditos. Y si fuere menester autoridad en caso en que el dictamen de la razón es tan notorio, podría remitir a mi lector a Bracton, Fortescue, y al autor del Espejo, y otros escritores a quienes no cabe tener en sospecha de ignorantes de nuestro gobierno, o de enemigos de él. Pero estimé que el solo Hooker podía bastar para satisfacer a esa categoría de personas que, fiando en su parecer en cuanto al gobierno eclesiástico, por hado extraño se ven obligados a negar los principios en que lo funda. Valdría más que consideraran los tales si están siendo en ello instrumento de artífices más astutos, para echar abajo su propia fábrica. Seguro estoy de que la política civil que ellos sustentan es tan nueva, tan peligrosa y tan destructora a la vez de gobernantes y pueblo, que así como anteriores edades no hubieran jamás soportado su primera mención, cabrá esperar que los venideros, rescatados de las imposiciones de esos contra maestros egipcios, aborrezcan la

memoria de los aduladores serviles que mientras lo tuvieron por proficuo resolvieron todo gobierno en tiranía absoluta, y hubieran querido que los hombres todos nacieran a lo que su espíritu mezquino les daba por aptos: la esclavitud.

240. Probable es que, a este punto llegado, se formule la común pregunta: ¿Quién habrá de juzgar si el príncipe o el legislativo obraron contrariamente a su depósito de confianza? Porque tal vez hombres facciosos y de torpe inclinación podrán difundir entre el pueblo que así acaezca, cuando el príncipe sólo se valiere de su debida prerrogativa. A esto responderé que el pueblo será juez; porque ¿a quién incumbirá juzgar si su mandatario o diputado obra bien y según la confianza en él depositada, sino a quien le diputara y debió guardar, por haberle diputado, poder suficiente para deponerle si a la confianza faltare? Si ello es razonable en casos particulares de gentes privadas, ¿por qué habría de ocurrir diversamente en los de mayor momento, que al bienestar de millones conciernen, y en que, además, el mal, de no ser prevenido, será mayor, y el enderezamiento harto difícil, caro y peligroso?

241. Pero es más, la pregunta "¿Quién será juez?" no puede significar que no existe juez alguno. Porque donde falta judicatura en la tierra para decidir las controversias entre los hombres, será juez el Dios de los cielos. Sólo Él, ciertamente, es juez de toda rectitud. Pero todo hombre es juez por sí mismo, y en cualquier caso lo propio que en éste, de si otro hombre hubiere entrado en guerra contra él, y si él hubiere de apelar al supremo Juez, como hiciera Jefté.

242. Si surgiere controversia entre un príncipe y algunas de sus gentes en materia en que la ley anduviere tácita o dudosa, y el asunto fuere de gran monta, entiendo que el árbitro adecuado en tal caso sería el cuerpo popular. En efecto, en los casos en que el príncipe goza de su depósito de confianza, y está exento de las comunes, ordinarias normas de la ley, si algunas gentes se hallaren vejadas, y entendieren que el príncipe obra contrariamente a dicho depósito de confianza o pasa más allá de sus términos, ¿quién tan adecuado para el juicio como el cuerpo popular (que en el comienzo otorgara aquel depósito de confianza) en lo tocante a la extensión que se hubieren propuesto darle? Pero si el príncipe, o quienquiera

que anduviere en la administración, declinara ese modo de sentencia, ya sólo al cielo cabría apelar. La fuerza usada entre personas que no reconocen a un superior de la tierra, o que no consienten la apelación a un juez de este mundo, es propiamente un estado de guerra, en que sólo al cielo puede apelarse, y en tal estado la parte agraviada deberá juzgar por sí misma cuando le convendrá hacer uso de tal apelación y obrar en consecuencia.

243. Para terminar. El poder que cada individuo cedió a la sociedad al entrar en ella, jamás podrá revertir a los individuos mientras la sociedad durare, mas permanecerá en la comunidad perennemente, porque sin ello no habría comunidad ni república, lo que fuera contrario al convenio original; así pues cuando la sociedad hubiere situado el legislativo en cualquier asamblea de varones, para que en ellos y sus sucesores prosiguiera, con .dirección y autoridad para el modo de determinación de tales sucesores, el legislativo jamás podrá revertir al pueblo mientras tal gobierno durare, pues habiendo establecido el legislativo con poder para continuar indefinidamente, abandonáronle su poder político y no está en sus manos recobrarle. Pero si hubieren fijado límites a la duración de ese legislativo, y dado por temporal este poder supremo en cualquier persona o asamblea; o bien cuando los extravíos de quienes se hallaren en autoridad, se la hicieren perder, por incumplimiento, ya ella a la sociedad habrá de revertir, tras este incumplimiento de los gobernantes, o aquella establecida determinación de tiempo; e incumbirá al pueblo el derecho de obrar como supremo, y de continuar el legislativo por sio darle nueva forma, o pasarle a nuevas manos, como por mas apto lo tuviere.

El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura G W. F. Hegel. ²⁹

He ahí por qué este espíritu no se forma solamente un mundo sino un mundo doble, separado y contrapuesto. El mundo del espíritu ético es su propia presencia; cada potencia de dicho mundo es en esta unidad y, en la medida en que las dos potencias se diferencian, en equilibrio con el todo. Nada tiene la significación de lo negativo de la autoconciencia; incluso el espíritu que ha expirado se halla presente en la sangre del parentesco, en el sí mismo de la familia, y la potencia universal del gobierno es la voluntad, el sí mismo del pueblo.

Pero, aquí, lo presente significa solamente una realidad objetiva que tiene su conciencia más allá; todo momento singular, como esencia, recibe ésta y con ella la realidad de un otro y, en la medida en que es real, su esencia es un otro que su realidad. Nada tiene un espíritu fundado en él mismo e inmanente, sino que es fuera de sí en un espíritu extraño el equilibrio del todo no es la unidad que permanece en sí misma ni su aquietamiento que ha retornado a sí, sino que se basa en el extrañamiento de lo contrapuesto.

El todo es, por consiguiente, como cada momento singular, una realidad [Realität] extrañada (alienada) de sí; se quiebra en un reino en el que la autoconciencia es real, lo mismo que su objeto, y otro, el reino de la pura conciencia, que más allá del primero no tiene presencia real, sino que es en la fe. Ahora bien, así como el mundo ético retorna de la separación en ley humana y ley divina y de sus figuras y su conciencia retorna de la separación en saber e inconsciencia a su destino, al sí mismo como la potencia negativa de esta oposición, también retornarán al sí mismo estos dos reinos del espíritu extraño de sí; pero si era el primer Sí mismo con validez inmediata, la persona singular, el segundo, que retorna a sí de su enajenación, será el sí mismo universal, la conciencia que ha captado el concepto, y estos mundos espirituales, todos los momentos de los cuales afirman de sí una realidad plasmada y una subsistencia no espiritual, se disolverán en la pura intelección. Ésta, como el sí mismo que se capta a sí mismo, consume la cultura; no aprehende nada más que el sí mismo, y lo aprehende todo como el sí mismo, es decir, lo concibe todo, cancela toda objetividad y convierte todo ser en sí en un ser para sí. Vuelta contra la fe como el reino extraño de la esencia situado en el más allá, es la Ilustración [Aufklärung]. Esta consume el extrañamiento también en aquel reino a que va a refugiarse el espíritu extraño como a la conciencia de la quietud igual a sí misma; le trastorna a este espíritu el orden doméstico implantado aquí por él, introduciendo en aquel reino los instrumentos del mundo del más acá de que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su conciencia pertenece igualmente al mundo del más acá. En esta empresa negativa, la pura intelección se realiza [realisiert] a sí misma, a la par que hace surgir su propio

objeto, la esencia absoluta incognoscible y lo útil. Y puesto que, de este modo, la realidad ha perdido toda sustancialidad y ya nada en ella es en sí, se ha derribado, al igual que el reino de la fe, el del mundo real [reale], y esta revolución hace surgir la libertad absoluta, con lo que el espíritu antes extrañado ha retornado total mente a sí, abandona este terreno de la cultura y pasa a otro terreno, al terreno de la conciencia moral.

I. EL MUNDO DEL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ

El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu, elevándose por sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia. Este mundo, contrapuesto a aquel extrañamiento, no por ello se halla libre precisamente de él, sino que más bien es simplemente la otra forma del extrañamiento, que consiste cabalmente en tener la conciencia en dos mundos distintos, abarcando ambos. La que aquí se considera no es, por tanto, la autoconciencia de la esencia absoluta tal y como es en y para sí, no es la religión, sino que es la fe, en tanto que la evasión del mundo real y en tanto que no es, por consiguiente, en y para sí. Esta evasión del reino de la presencia es, por tanto, en ella misma y de un modo inmediato, una doble evasión. La pura conciencia es el elemento al que se eleva el espíritu, pero no es solamente el elemento de la fe, sino que es asimismo el del concepto; ambos entran en juego, por tanto, juntos y entrelazados, y aquél sólo puede ser tenido en cuenta en oposición a éste.

a. LA CULTURA Y SU REINO DE LA REALIDAD

El espíritu de este mundo es la esencia espiritual impregnada por una autoconciencia que se sabe presente de un modo inmediato como esta autoconciencia que es para sí y que sabe la esencia como una realidad opuesta a ella. Pero la existencia de este mundo, lo mismo que la realidad de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento en que esta personalidad suya se enajena, haciendo surgir con ello su mundo y comportándose frente a éste como frente a un mundo extraño y como si de ahora en adelante tuviera que apoderarse

de él. Pero la renuncia a su ser para sí es ella misma la creación de la realidad, y gracias a ella se apodera, por tanto, inmediatamente, de ésta. Dicho de otro modo, la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad [Realität] en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Esta igualdad con todos no es, por tanto, aquella igualdad del derecho, no es aquel inmediato ser reconocido y valer de la autoconciencia sencillamente porque es, sino que vale porque, gracias a la mediación del extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal. La universalidad privada de espíritu del derecho asume dentro de sí y legitima todo modo natural del carácter como del ser allí. Pero la universalidad que aquí vale es la universalidad que ha devenido y es por esto real.

[1. La cultura, como extrañamiento del ser natural]

Por tanto, aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la cultura. La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu del extrañamiento del ser natural. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto fin como ser allí del individuo; y es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad. Esta individualidad se forma como lo que en sí es, y solamente así es en sí y tiene un ser ahí real; en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia. Aunque el sí mismo se sabe aquí realmente como este sí mismo, su realidad consiste, sin embargo, en la superación del sí mismo natural; la naturaleza determinada originaria se reduce, por tanto, a la diferencia no esencial de la magnitud, a una mayor o menor energía de la voluntad. Pero el fin y el contenido de ésta sólo pertenecen a la sustancia universal misma y sólo pueden ser un universal; la particularidad de una naturaleza que deviene fin y contenido es algo impotente e irreal; es una especie que se esfuerza en vano y ridículamente por ponerse en obra; es la contradicción consistente en atribuir a lo particular la realidad que es inmediatamente lo universal. por tanto, si de un modo falso se pone la individualidad en la particularidad de la naturaleza y del carácter, no se encontrarán en el mundo real individualidades ni caracteres algunos, sino que los

individuos tendrán el mismo ser allí los unos para los otros; aquella pretendida individualidad sólo será precisamente el ser allí supuesto, que en este mundo, en que sólo cobra realidad lo que se enajena a sí mismo y, por tanto, solamente lo universal, carece de permanencia. Lo supuesto vale, por tanto, como lo que es, como una especie. Especie [Art] no es, aquí, exactamente, lo mismo que espèce, "el más terrible de todos los apodos, ya que designa la mediocridad y expresa el más alto grado del desprecio". Especie [Art] y ser bueno en su especie [in seiner Art], son expresiones alemanas que dan a este significado un matiz honesto, como si no se quisiera decir algo tan malo o como si, de hecho, dichas expresiones no entrañasen todavía la conciencia de lo que es la especie y de lo que es la cultura y la realidad.

Lo que, en relación con el individuo singular, se manifiesta como su cultura es el momento esencial de la sustancia misma, a saber, el tránsito inmediato de su universalidad pensada a la realidad o el alma simple de ella que hace que el en sí sea algo reconocido y tenga un ser allí. El movimiento de la individualidad que se forma es, por tanto, de un modo inmediato, el devenir de esta individualidad como de la esencia objetiva universal, es decir, el devenir del mundo real. Éste, aunque haya devenido por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de una realidad fija. Pero, cierta al mismo tiempo de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia tiende a apoderarse de él; y adquiere este poder sobre él por medio de la cultura, que, vista por este lado, se manifiesta como la autoconciencia que se pone en consonancia con la realidad en la medida en que se lo consiente la energía del carácter originario y del talento. Lo que aquí se manifiesta como la fuerza del individuo bajo la que entra la sustancia, superándose así, es lo mismo que la realización de dicha sustancia. En efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, es decir, en enajenarse su sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma

El Estado GW.F. Hegel ³⁰

Sólo en el Estado tiene el hombre una existencia conforme a la Razón. El fin de toda educación es que el individuo deje de ser algo puramente subjetivo y se objective en el Estado. El individuo puede ciertamente utilizar el Estado como medio para alcanzar esto o aquello; pero la verdad exige que cada cual quiera la cosa misma y elimine lo inesencial. Todo cuanto es el hombre, se lo debe al Estado: en él reside su ser. Todo su valor, toda su realidad espiritual, no los tiene sino por el Estado. Lo que constituye su realidad espiritual es el hecho de que la Razón, que es su propio ser, se convierte para él en objeto en su calidad de sujeto cognoscente y se presenta a él como una objetividad inmediatamente existente. De este modo es el hombre conciencia; así participa en las costumbres, en las leyes, en la vida ética y estatal. Porque la verdad es la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad general; y en el Estado, lo universal se expresa en las leyes, en determinaciones racionales y universales. [...]

El Estado es, pues, la forma histórica específica en la que la libertad adquiere existencia objetiva y goza de objetividad. Porque la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad. Sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, porque se obedece a sí misma, permanece en sí.

“Dios y el Estado” Mijail Bakunin” (Fragmentos) ³¹

El Principio de Autoridad ¿Quiénes tienen razón, los idealistas o los materialistas? Una vez planteada así la cuestión, vacilar se hace imposible. Sin duda alguna los idealistas se engañan y/o los materialistas tienen razón. Sí, los hechos están antes que las ideas; el ideal, como dijo Proudhon, no más que una flor de la cual son raíces las condiciones materiales de existencia. Toda la historia intelectual y moral, política y social de la humanidad es un reflejo de su historia económica.

Todas las ramas de la ciencia moderna, concienzuda y seria, convergen a la proclamación de esa grande, de esa fundamental y decisiva verdad: el mundo social, el mundo puramente humano, la humanidad, en una palabra, no es otra cosa que el desenvolvimiento último y supremo para nosotros al menos relativamente a nuestro planeta, La manifestación más alta de la animalidad. Pero como todo desenvolvimiento implica necesariamente una negación, la de la base o del punto de partida, la humanidad es al mismo tiempo y esencialmente una negación, la negación reflexiva y progresiva de la animalidad en los hombres; y es precisamente esa negación tan racional como natural, y que no es racional más que porque es natural, a la vez histórica y lógica, fatal como lo son los desenvolvimientos y las realizaciones de todas las leyes naturales en el mundo, la que constituye y crea el ideal, el mundo de las convicciones intelectuales y morales, las ideas.

Nuestros primeros antepasados, nuestros adanes y vuestras evas, fueron, si no gorilas, al menos primos muy próximos al gorila, omnívoros, animales inteligentes y feroces, dotados, en un grado infinitamente más grande que los animales de todas las otras especies, de dos facultades preciosas: la facultad de pensar y la facultad, la necesidad de rebelarse. Estas dos facultades, combinando su acción progresiva en la historia, representan propiamente el “factor”, el aspecto, la potencia negativa en el desenvolvimiento positivo de la animalidad humana, y crean, por consiguiente, todo lo que constituye la humanidad en los hombres

La Biblia, que es un libro muy interesante y a veces muy profundo cuando se lo considera como una de las más antiguas manifestaciones de la sabiduría y de la fantasía humanas que han llegado hasta nosotros, expresa esta verdad de una manera muy ingenua en su mito del pecado original. Jehová, que de todos los buenos dioses que han sido adorados por los hombres es ciertamente el más envidioso, el más vanidoso, el más feroz, el más injusto, el más sanguinario, el más déspota y el más enemigo de la dignidad y de la libertad humanas, que creó a Adán y a Eva por no sé qué capricho (sin duda para engañar su hastío que debía de ser terrible en su eternamente egoísta soledad, para procurarse nuevos esclavos), había puesto generosamente a su disposición toda la Tierra, con todos sus frutos y todos los animales, y no había puesto a ese goce completo más que un límite. Les había prohibido expresamente que tocaran los frutos del árbol de la ciencia.

Quería que el hombre, privado de toda conciencia de sí mismo, permaneciese un eterno animal, siempre de cuatro patas ante el Dios eterno, su creador su amo. Pero he aquí que llega Satanás, el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos. Avergüenza al hombre de su ignorancia de su obediencia animal; lo emancipa e imprime sobre su frente el sello de la libertad y de la humanidad, impulsándolo a desobedecer y a comer del fruto de la ciencia.

Se sabe lo demás. El buen Dios, cuya ciencia innata constituye una de las facultades divinas, habría debido advertir lo que sucedería; sin embargo, se enfureció terrible y ridículamente: maldijo a Satanás, al hombre y al mundo creados por él, hiriéndose, por decirlo así, en su propia creación, como hacen los niños cuando se encolerizan; y no contento con alcanzar a nuestros antepasados en el presente, los maldijo en todas las generaciones del porvenir, inocentes del crimen cometido por aquellos. Nuestros teólogos católicos y protestantes hallan que eso es muy profundo y muy justo, precisamente porque es monstruosamente inicuo y absurdo.

Luego, recordando que no era sólo un Dios de venganza y de cólera, sino un Dios de amor, después de haber atormentado la existencia de algunos millares de pobres seres humanos y de haberlos condenado a un infierno eterno, tuvo piedad del resto y para salvarlo, para reconciliar su amor eterno y divino con su cólera eterna y divina siempre ávida de víctimas y de sangre, envió al mundo, como una víctima expiatoria, a su hijo único a fin de que fuese muerto por los hombres. Eso se llama el misterio de la redención, base de todas las religiones cristianas. ¡Y si el divino salvador hubiese salvado siquiera al mundo humano! Pero no; en el paraíso prometido por Cristo, se sabe, puesto que es anunciado solemnemente, que o habrá más que muy pocos elegidos. El resto, la inmensa mayoría de las generaciones presentes y del porvenir, arderá eternamente en el infierno. En tanto, para consolarnos, Dios, siempre justo, siempre bueno, entrega la tierra al gobierno de los Napoleón III, de los Guillermo I, de los Fernando de Austria y de los Alejandro de todas las Rusias.

Tales son los cuentos absurdos que se divulgan y tales son las doctrinas monstruosas que se enseñan en pleno siglo XIX, en todas las escuelas populares de Europa, por orden expresa de los gobiernos. ¡A eso se llama civilizar a los pueblos! ¿No es evidente que todos esos gobiernos sean los envenenadores sistemáticos, los embrutecedores interesados de las masas populares?

Me he dejado arrastrar lejos de mi asunto, por la cólera que se apodera de mí siempre que pienso en los innobles y criminales medios que se emplean para conservar las naciones en una esclavitud eterna, a fin de poder esquilmarlas mejor, sin duda alguna. ¿Qué significan los crímenes de todos los Tropmann del mundo en presencia de ese crimen de lesa humanidad que se comete diariamente, en pleno día, en toda la superficie del mundo civilizado, por aquellos mismos que se atreven a llamarse tutores y padres de pueblos?

Vuelvo al mito del pecado original. Dios dio la razón a Satanás y reconoció que el diablo o había engañado a Adán y a Eva prometiéndoles la ciencia y la libertad, como recompensa del acto de desobediencia que les había inducido a cometer; porque tan pronto como hubieron comido del fruto prohibido, Dios se dijo a sí mismo (véase la Biblia): “He aquí que el hombre se ha convertido en uno de nosotros, sabe del bien y del mal; impidámosle, pues, comer del fruto de la vida eterna, a fin de que no se haga inmortal como nosotros.” Dejemos ahora a un lado la parte fabulesca de este mito y consideremos su sentido verdadero. El sentido es muy claro. El hombre se ha emancipado, se ha separado de la animalidad y se ha constituido como hombre; ha comenzado su historia y su desenvolvimiento propiamente humano por un acto de desobediencia y de ciencia, es decir, por la rebeldía y por el pensamiento.

Tres elementos o, si queréis, tres principios fundamentales, constituyen las condiciones esenciales de todo desenvolvimiento humano, tanto colectivo como individual, en la historia: 1º la animalidad humana; 2º el pensamiento, y 3º la rebeldía. A la primera corresponde propiamente la economía social y privada; la segunda, la ciencia, y a la tercera, la libertad. Los idealistas de todas las escuelas, aristócratas y burgueses, teólogos y metafísicos, políticos y moralistas, religiosos, filósofos o poetas, sin olvidar los economistas liberales, adoradores desenfrenados de lo ideal, como se sabe, se ofenden mucho cuando se les dice que el hombre, con toda su inteligencia magnífica, sus ideas sublimes y sus aspiraciones infinitas, no es, como todo lo que existe en el mundo, más que materia, más que un producto de esa vil materia.

Podríamos responderles que la materia de que hablan los materialistas materia espontánea y eternamente móvil, activa, productiva; materia química u orgánicamente determinada, y manifestada por las propiedades o las fuerzas mecánicas, físicas, animales o inteligentes que le son inherentes por fuerza no tiene nada en común con la vil materia de los idealistas. Esta última, producto de su falsa abstracción, es efectivamente un ser estúpido, inanimado, inmóvil,

incapaz de producir la menor de las cosas, un caput mortum, una rastrera imaginación opuesta a esa bella imaginación que llaman Dios, ser supremo anteel que a materia, la materia de ellos, despojada por ellos mismos de todo lo que constituye la naturaleza real, representa necesariamente la suprema Nada.

Han quitado a la materia la inteligencia, la vida, todas las cualidades determinantes, las relaciones activas o las fuerzas, el movimiento mismo sin el cual la materia no sería siquiera pesada, no dejándole más que la imponderabilidad y la inmovilidad absoluta en el espacio; han atribuido todas esas fuerzas, propiedades y manifestaciones naturales, al ser imaginario creado por su fantasía abstractiva; después, tergiversando los papeles, han llamado a ese producto de su imaginación, a ese fantasma, a ese Dios que es la Nada: “Ser supremo”.

Por consiguiente han declarado que el ser real, la materia, el mundo, es la Nada. Después de eso vienen a decirnos gravemente que esa materia es incapaz de reducir nada, ni aun de ponerse en movimiento por sí misma, y que, por consiguiente, ha debido ser creada por Dios. En otro escrito he puesto al desnudo los absurdos verdaderamente repulsivos a que se es llevado fatalmente por esa imaginación de un Dios, sea personal, sea creador y ordenador de los mundos; sea impersonal y considerado como una especie de alma divina difundida en todo el universo, del que constituiría el principio eterno; o bien como idea indefinida y divina, siempre presente y activa en el mundo y manifestada siempre por la totalidad de seres materiales y finitos.

Aquí me limitaré a hacer resaltar un solo punto. Se concibe perfectamente el desenvolvimiento sucesivo del mundo material, tanto como de la vida orgánica, animal, y de la inteligencia históricamente progresiva, individual y social, del hombre en ese mundo. Es un movimiento por completo natural de lo simple a lo compuesto, de abajo arriba o de lo inferior a lo superior; un movimiento conforme a todas nuestras experiencias diarias, y, por consiguiente, conforme también a

nuestra lógica natural, a las propias leyes de nuestro espíritu, que, no conformándose nunca y no pudiendo desarrollarse más que con la ayuda de esas mismas experiencias, no es, por decirlo así, más que la reproducción mental, cerebral, o su resumen reflexivo. El sistema de los idealistas nos presenta completamente lo contrario.

Es el trastorno absoluto de todas experiencias humanas y de ese buen sentido universal y común que es condición esencial de toda entente humana y que, elevándose de esa verdad tan simple tan unánimemente reconocida de que dos más dos son cuatro, hasta las consideraciones científicas más sublimes y más complicadas, no admitiendo por otra parte nunca nada que no sea severamente confirmado por la experiencia o por la observación de las cosas o de los hechos, constituye la única base seria de los conocimientos humanos.

En lugar de seguir la vía natural de abajo arriba, e lo inferior a lo superior y de lo relativamente simple a lo complicado; en lugar de acompañar prudente, racionalmente, el movimiento progresivo y real del mundo llamado inorgánico al mundo orgánico, vegetal, después animal, y después específicamente humano; de la materia química o del ser químico a la materia viva o al ser vivo, y del ser vivo al ser pensante, los idealistas, obsesionados, cegados e impulsados por el fantasma divino que han heredado de la teología, toman el camino absolutamente contrario. Proceden de arriba a abajo, de lo superior a lo inferior, de lo complicado a lo simple. Comienzan por Dios, sea como persona, sea como sustancia o idea divina, y el primer paso que dan es una terrible voltereta de las alturas sublimes del eterno ideal al fango del mundo material; de la perfección absoluta a la imperfección absoluta; del pensamiento al Ser, o más bien del Ser supremo a la Nada.

Cuándo, cómo y por qué el ser divino, eterno, infinito, lo Perfecto absoluto, probablemente hastiado de sí mismo, se ha decidido al salto mortal desesperado; he ahí lo que ningún idealista, ni teólogo, ni metafísico, ni poeta ha sabido

comprender jamás él mismo ni explicar a los profanos. Todas las religiones pasadas y presentes y todos los sistemas de filosofía trascendentes ruedan sobre ese único o inicuo misterio. Santos hombres, legisladores inspirados, profetas, Mesías, buscaron en él la vida y no hallaron más que la tortura y la muerte. Como la esfinge antigua, los ha devorado, porque no han sabido explicarlo. Grandes filósofos, desde Heráclito y Platón hasta Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, sin hablar de los filósofos hindúes, han escrito montones de volúmenes y han creado sistemas tan ingeniosos como sublimes, en los cuales dijeron de paso muchas bellas y grandes cosas y descubrieron verdades inmortales, pero han dejado ese misterio, objeto principal de sus investigaciones trascendentes, tan insondable como lo había sido antes de ellos.

Pero puesto que los esfuerzos gigantes como de los más admirables genios que el mundo conoce y que durante treinta siglos al menos han emprendido siempre de nuevo ese trabajo de Sísifo no han culminado sino en la mayor incomprensión aún de ese misterio, ¿podremos esperar que nos será descubierto hoy por las especulaciones rutinarias de algún discípulo pedante de una metafísica artificiosamente recalentadas y eso en una época en que todos los espíritus vivientes y serios se han desviado de esa ciencia explicable, surgida de una transacción, históricamente explicable sin duda, entre la irracionalidad de la fe y la sana razón científica? Es evidente que este terrible misterio es inexplicable, es decir, que es absurdo, porque lo absurdo es lo único que no se puede explicar.

Es evidente que el que tiene necesidad de él para su dicha, para su vida, debe renunciar a su razón y, volviendo, si puede, a la ingenua, ciega, estúpida, repetir con Tertuliano y con todos los creyentes sinceros estas palabras que resumen la quintaesencia misma de la teología: *Credo quia absurdum*. Entonces toda discusión cesa, y no queda más que la estupidez triunfante de la fe. Pero entonces se promueve también otra cuestión: ¿Cómo puede nacer en un hombre inteligente e instruido la necesidad de creer en ese misterio? Que la creencia en Dios

creador, ordenador y juez, maldiciente, salvador y bienhechor del mundo se haya conservado en el pueblo, y sobre todo en las poblaciones rurales, mucho más aún que en el proletariado de las ciudades, nada más natural.

El pueblo desgraciadamente, es todavía muy ignorante; y es mantenido en su ignorancia por los esfuerzos sistemáticos de todos los gobiernos, que consideran esa ignorancia, no sin razón, como una de las condiciones más esenciales de su propia potencia. Aplastado por su trabajo cotidiano, privado de ocio, de comercio intelectual, de lectura, en fin, de casi todos los medios y de una buena parte de los estimulantes que desarrollan la reflexión en los hombres, el pueblo acepta muy a menudo, sin crítica y en conjunto las tradiciones religiosas que, envolviéndolo desde su nacimiento en todas las circunstancias de su vida, y artificialmente mantenidas en su seno por una multitud de envenenadores oficiales de toda especie, sacerdotes y laicos, se transforman en él en una suerte de hábito mental moral, demasiado a menudo más poderoso que su buen sentido natural.

Hay otra razón que explica y que legitima en cierto modo las creencias absurdas del pueblo. Es la situación miserable a que se encuentra fatalmente condenado por la organización económica de la sociedad en los países más civilizados de Europa. Reducido, tanto intelectual y moralmente como en su condición material al mínimo de una existencia humana, encerrado en su vida como un prisionero en su prisión, sin horizontes, sin salida, sin porvenir mismo, si se cree a los economistas, el pueblo debería tener el alma singularmente estrecha y el instinto achatado de los burgueses para no experimentar la necesidad de salir de ese estado; pero para eso no hay más que tres medios, dos de ellos ilusorios y el tercero real.

Los dos primeros son el burdel y la iglesia, el libertinaje del cuerpo y el libertinaje del alma; el tercero es la revolución social. De donde concluyo que esta última únicamente, mucho más al menos que todas las propagandas teóricas de los librepensadores, será capaz de destruir hasta los mismos rastros de las creencias religiosas y de los hábitos de desarreglo en el pueblo, creencias y hábitos que

están más íntimamente ligados de lo que se piensa; que, sustituyendo los goces a la vez ilusorios y brutales de ese libertinaje corporal y espiritual, por los goces tan delicados como reales de la humanidad plenamente realizada en cada uno de nosotros y en todos, la revolución social únicamente tendrá el poder de cerrar al mismo tiempo todos los burdeles y todas las iglesias.

Hasta entonces, el pueblo, tomado en masa, creerá, y si no tiene razón para creer, tendrá al menos el derecho. Hay una categoría de gentes que, si no cree, debe menos aparentar que cree. Son todos los atormentadores, todos los opresores y todos los explotadores de la humanidad. Sacerdotes, monarcas, hombres de Estado, hombres de guerra, financistas públicos privados, funcionarios de todas las especies, policías, carceleros y verdugos, monopolizadores, capitalistas, empresarios y propietarios, abogados, economistas, políticos de todos los colores, hasta el último comerciante, todos repetirán al unísono estas palabras de Voltaire: Si Dios no existiese habría que inventarlo. Porque, comprenderéis, es precisa una religión para el pueblo. Es la válvula de seguridad.

Existe, en fin, una categoría bastante numerosa de almas honestas, pero débiles, que, demasiado inteligentes para tomar en serio los dogmas cristianos, los rechazan en detalle, pero no tienen ni el valor, ni la fuerza, ni la resolución necesarios para rechazarlos totalmente. Dejan a vuestra crítica todos los absurdos particulares de la religión, se burlan de todos los milagros, pero se aferran con desesperación al absurdo principal, fuente de todos los demás, al milagro que explica y legitima todos los otros milagros: a la existencia de Dios. Su Dios no es el ser vigoroso y potente, el Dios brutalmente positivo de la teología.

Es un ser nebuloso, diáfano, ilusorio, de tal modo ilusorio que cuando se cree palparle se transforma en Nada; es un milagro, un ignis fatuus que ni calienta ni ilumina. Y, sin embargo, sostienen y creen que si desapareciese, desaparecería

todo con él. Son almas inciertas, enfermizas, desorientadas en la civilización actual, que no pertenecen ni al presente ni al porvenir, pálidos fantasmas eternamente suspendidos entre el cielo y la tierra, y que ocupan entre la política burguesa y el socialismo del proletariado absolutamente la misma posición. No se sienten con fuerza ni para pensar hasta el fin, ni para querer, ni para resolver, y pierden su tiempo y su labor esforzándose siempre por conciliar lo inconciliable.

En la vida pública se llaman socialistas burgueses. Ninguna discusión con ellos ni contra ellos es posible. Están demasiado enfermos. Pero hay un pequeño número de hombres ilustres, de los cuales nadie se atreverá a hablar sin respeto, y de los cuales nadie pensará en poner en duda ni la salud vigorosa, ni la fuerza de espíritu, ni la buena fe. Baste citar los nombres de Mazzini, de Michelet, de Quinet, de John Stuart Mill. Almas generosas y fuertes, grandes corazones, grandes espíritus, grandes escritores y, el primero, resucitador heroico y revolucionario de una gran nación, son todos los apóstoles del idealismo y los adversarios apasionados del materialismo, y por consiguiente también del socialismo, en filosofía como en política.

Es con ellos con quienes hay que discutir esta cuestión. Comprobemos primero que ninguno de los hombres ilustres que acabo de mencionar, ni ningún otro pensador idealista un poco importante de nuestros días, se ha ocupado propiamente de la parte lógica de esta cuestión. Ninguno ha tratado de resolver filosóficamente la posibilidad del salto mortale divino de las regiones eternas y puras del espíritu al fango del mundo material. ¿Tienen temor a abordar esa insoluble contradicción y desesperan de resolverla después que han fracasado los más grandes genios de la historia, o bien a han considerado como suficientemente resuelta ya? Es su secreto.

El hecho es que han dejado a un lado la demostración teórica de la existencia de un Dios, y que no han desarrollado más que las razones y las consecuencias prácticas de ella. Han hablado de ella todos como de un hecho universalmente

aceptado y como tal imposible de convertirse en objeto de una duda cualquiera, limitándose, por toda prueba, a constatar la antigüedad y la universalidad misma de la creencia en Dios. Esta unanimidad imponente, según la opinión de muchos hombres y escritores ilustres, y para no citar sino los más renombrados de ellos, según la opinión elocuentemente expresada de Joseph de Maistre y del gran patriota italiano Giuseppe Mazzini, vale más que todas las demostraciones de la ciencia; y si la idea de un pequeño número de pensadores consecuentes y aun muy poderosos, pero aislados, le es contraria, tanto peor, dicen ellos, para esos pensadores y para su lógica, porque el consentimiento general, la adopción universal y antigua de una idea han sido considerados en todos los tiempos como la prueba más victoriosa de su verdad.

El sentimiento de todo el mundo, una convicción que se encuentra y se mantiene siempre y en todas partes, no podría engañarse. Debe tener su raíz en una necesidad absolutamente inherente a la naturaleza misma del hombre. Y puesto que ha sido comprobado que todos los pueblos pasados y presentes han creído y creen en la existencia de Dios, es evidente que los que tienen la desgracia de dudar de ella, cualquiera que sea la lógica que los haya arrastrado a esa duda, son excepciones anormales, monstruos. Así, pues, la antigüedad y la universalidad de una creencia serían, contra toda la ciencia y contra toda lógica, una prueba suficiente e irreductible de su verdad. ¿Y por qué? Hasta el siglo de Copérnico y de Galileo, todo el mundo había creído que el Sol daba vueltas alrededor de la Tierra. ¿No se engañó todo el mundo? ¿Hay cosa más antigua y más universal que la esclavitud? La antropofagia quizá.

Desde el origen de la sociedad histórica hasta nuestros días hubo siempre y en todas partes explotación del trabajo forzado de las masas, esclavas, siervas o asalariadas, por alguna minoría dominante; la opresión de los pueblos por la iglesia y por el estado. ¿Es preciso concluir que esa explotación y esa opresión sean necesidades absolutamente inherentes a la existencia misma de la sociedad humana? He ahí ejemplos que muestran que la argumentación de los abogados

del buen Dios no prueba nada. Nada es en efecto tan universal y tan antiguo como lo inicuo y lo absurdo, y, al contrario, son la verdad la justicia las que, en el desenvolvimiento de las sociedades humanas, son menos universales y más jóvenes; lo que explica también el fenómeno histórico constante de las persecuciones inauditas de que han sido y continúan siendo objeto aquellos que las proclaman, primero por parte de los representantes oficiales, patentados e interesados de las creencias “universales” y “antiguas”, y a menudo por parte también de aquellas mismas masas populares que, después de haberlos atormentado, acaban siempre por adoptar y hacer triunfar sus ideas.

Para nosotros, materialistas y socialistas revolucionarios, no hay nada que nos asombre ni nos espante en ese fenómeno histórico. Fuertes en nuestra conciencia, nuestro amor a la verdad, en esa pasión lógica que constituye por sí una gran potencia, y al margen de la cual no hay pensamiento; fuertes en nuestra pasión por la justicia y en nuestra fe inquebrantable en el triunfo de la humanidad sobre todas las bestialidades teóricas prácticas; fuertes, en fin, en la confianza y en el apoyo mutuos que se prestan el pequeño número de los que comparten nuestras convicciones, nos resignamos por nosotros mismos a todas las consecuencias de ese fenómeno histórico, en el que vemos la manifestación de una ley social tan natural, tan necesaria y tan invariable como todas las demás leyes que gobiernan el mundo.

Esta ley es una consecuencia lógica, inevitable, del origen animal de la sociedad humana; ahora bien, frente a todas las pruebas científicas, psicológicas, históricas que se han acumulado en nuestros días, tanto como frente a los hechos de los alemanes, conquistas de Francia, que dan hoy una demostración tan brillante de ello, no es posible, verdaderamente, dudar de la realidad de ese origen. Pero desde el momento que se acepta ese origen animal del hombre, se explica todo. La historia se nos aparece, entonces, como la negación revolucionaria, ya sea lenta, apática, adormecida, ya sea apasionada y poderosa del pasado. Consiste

precisamente en la negación progresiva de la animalidad primera del hombre por el desenvolvimiento de su humanidad.

El hombre, animal feroz, primo del gorila, ha partido de la noche profunda del instinto animal para llegar a la luz del espíritu, lo que explica de una manera completamente natural todas sus divagaciones pasadas, y nos consuela en parte de sus errores presentes. Ha partido de la esclavitud animal y después de atravesar su esclavitud divina, término transitorio entre su animalidad y su humanidad, marcha hoy a la conquista y a la realización de su libertad humana. De donde resulta que la antigüedad de una creencia, de una idea, lejos de probar algo en su favor, debe, al contrario, hacémosla sospechosa.

Porque detrás de nosotros está nuestra animalidad y ante nosotros la humanidad, y la luz humana, la única que puede calentarnos e iluminarnos, la única que puede emanciparnos, nos hace dignos, libres, dichosos, y la realización de la fraternidad entre nosotros no está al principio, sino, relativamente a la época en que vive, al fin de la historia. No miremos, pues, nunca atrás, miremos siempre hacia adelante, porque adelante está nuestro sol y nuestra salvación; y si es permitido, si es útil y necesario volver nuestra vista al estudio de nuestro pasado, no es más que para comprobar lo que hemos sido y lo que no debemos ser más, lo que hemos creído y pensado, y lo que no debemos creer ni pensar más, lo que hemos hecho y lo que no debemos volver a hacer.

Esto por lo que se refiere a la antigüedad. En cuanto a la universalidad de un error, no prueba más que una cosa: la similitud, si no la perfecta identidad de la naturaleza humana en todos los tiempos y bajo todos los climas. Y puesto que se ha comprobado que los pueblos de todas las épocas de su vida han creído, y creen todavía, en Dios, debemos concluir simplemente que la idea divina, salida de nosotros mismos, es un error históricamente necesario en el desenvolvimiento de la humanidad, y preguntarnos por qué y cómo se ha producido en la historia, por qué la inmensa mayoría de la especie humana la acepta aún como una

verdad. En tanto que no podamos darnos cuenta de la manera cómo se produjo la idea de un mundo sobrenatural y divino y cómo ha debido fatalmente producirse en el desenvolvimiento histórico de la conciencia humana, podremos estar científicamente convencidos del absurdo de esa idea, pero no llegaremos a destruirla nunca en la opinión de la mayoría. En efecto: no estaremos en condiciones de atacarla en las profundidades mismas del ser humano, donde ha nacido, y, condenados una lucha estéril, sin salida y sin fin, deberemos contentarnos siempre con combatirla sólo en la superficie, en sus innumerables manifestaciones, cuyo absurdo, apenas derribado por los golpes del sentido común, renacerá inmediatamente bajo una forma nueva no menos insensata.

En tanto que persista la raíz de todos los absurdos que atormentan al mundo, la creencia en Dios permanecerá intacta, no cesará de echar nuevos retoños. Es así como en nuestros días, en ciertas regiones de la más alta sociedad, el espiritismo tiende a instalarse sobre las ruinas del cristianismo. No es sólo en interés de las masas, sino también en de la salvación de nuestro propio espíritu debemos forzarnos en comprender la génesis histórica de la idea de Dios, la sucesión de las causas que desarrollaron produjeron esta idea en la conciencia de los hombres.

Podremos decirnos y creernos ateos: en tanto que no hayamos comprendido esas causas, nos dejaremos dominar más o menos por los clamores de esa conciencia universal de la que no habremos sorprendido el secreto; y, vista la debilidad natural del individuo, aun del más fuerte ante la influencia omnipotente del medio social que lo rodea, corremos siempre el riesgo de volver a caer tarde o temprano, y de una manera o de otra, en el abismo del absurdo religioso. Los ejemplos e esas conversiones vergonzosas son frecuentes en la sociedad actual. He señalado ya la razón práctica principal del poder ejercido aún hoy por las creencias religiosas sobre las masas. Estas disposiciones místicas no denotan tanto en sí una aberración del espíritu como un profundo descontento del corazón. Es la protesta instintiva y apasionada del ser humano contra las estrecheces, las

chaturas, los dolores y las vergüenzas de una existencia miserable. Contra esa enfermedad, he dicho, no hay más que un remedio: la revolución social.

Entre tanto, otras veces he tratado de exponer las causas que presidieron el nacimiento y el desenvolvimiento histórico de las alucinaciones religiosas en la conciencia del hombre. Aquí no quiero tratar esa cuestión de la existencia de un Dios, o del origen divino del mundo y del hombre, más que desde el punto de vista de su utilidad moral y social, y sobre la razón teórica de esta creencia no diré más que pocas palabras, a fin de explicar mejor mi pensamiento. Todas las religiones, con sus dioses, sus semidioses y sus profetas, sus Mesías y sus santos, han sido creadas por la fantasía crédula de los hombres, no llegados aún al pleno desenvolvimiento y a la plena posesión de sus facultades intelectuales; en consecuencia de lo cual, el cielo religioso no es otra cosa que un milagro donde el hombre, exaltado por la ignorancia y la fe, vuelve a encontrar su propia imagen, pero agrandada y trastrocada, es decir, divinizada. La historia de las religiones, la del nacimiento, de la grandeza y de la decadencia de los dioses que se sucedieron en la creencia humana, no es nada más que el desenvolvimiento de la inteligencia y de la conciencia colectiva de los hombres.

A medida que, en su marcha históricamente regresiva, descubrían, sea en sí mismos, sea en la naturaleza exterior, una fuerza, una cualidad o un defecto cualquiera, lo atribuían a sus dioses, después de haberlos exagerado, ampliado desmesuradamente, como lo hacen de los niños, por un acto de su fantasía religiosa. Gracias a esa modestia y a esa piadosa generosidad de los hombres creyentes y crédulos, el cielo se ha enriquecido con los despojos de la tierra y, por una consecuencia necesaria, cuanto más rico se volvía el cielo, más miserable se volvía la tierra. Una vez instalada la divinidad, fue proclamada naturalmente la causa, la razón, el árbitro y el dispensador absoluto de todas las cosas: el mundo no fue ya nada, la divinidad lo fue todo; y el hombre, su verdadero creador, después de haberla sacado de la nada sin darse cuenta, se arrodilló ante ella, la adoró y se proclamó su criatura y su esclavo.

El cristianismo es, precisamente, la religión por excelencia, porque expone y manifiesta, en su plenitud, la naturaleza, la propia esencia de todo sistema religioso, que es el empobrecimiento, el sometimiento, el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad. Siendo Dios todo, el mundo real y el hombre no son nada. Siendo Dios la verdad, la justicia, el bien, lo bello, la potencia y la vida, el hombre es la mentira, la iniquidad, el mal, la fealdad, la impotencia y la muerte. Siendo Dios el amo, el hombre es el esclavo. Incapaz de hallar por sí mismo la justicia, la verdad y la vida eterna, no puede llegar a ellas más que mediante una revelación divina. Pero quien dice revelación, dice reveladores, Mesías, profetas, sacerdotes y legisladores inspirados por Dios, mismo; y una vez reconocidos aquellos como representantes de la divinidad en la Tierra, como los santos institutores de la humanidad, elegidos por Dios mismo para dirigirla por la vía de la salvación, deben ejercer necesariamente un poder absoluto.

Todos los hombres les deben una obediencia ilimitada y pasiva, porque contra la razón divina no hay razón humana y contra la justicia de Dios no hay justicia terrestre que se mantengan. Esclavos de Dios, los hombres deben serlo también de la iglesia y del Estado, en tanto que este último es consagrado por la iglesia. He ahí lo que el cristianismo comprendió mejor que todas las religiones que existen o que han existido, sin exceptuar las antiguas religiones orientales, que, por lo demás, no han abarcado más que pueblos concretos y privilegiados, mientras que el cristianismo tiene la pretensión de abarcar la humanidad entera; y he ahí lo que, de todas las sectas cristianas, sólo el catolicismo romano ha proclamado y realizado con una consecuencia rigurosa.

Por eso el cristianismo es la religión absoluta, la religión última, y la iglesia apostólica y romana la única consecuente, legítima y divina. Que no parezca mal a los metafísicos y a los idealistas religiosos, filósofos, políticos o poetas: la idea de Dios implica la abdicación de la razón humana y de la justicia humana, es la negación más decisiva de la libertad humana y lleva necesariamente a la

esclavitud los hombres, tanto en la teoría como en la práctica. A menos de querer la esclavitud y el envilecimiento de los hombres, como lo quieren los jesuitas, como lo quieren los monjes, los pietistas o los metodistas protestantes, no podemos, no debemos hacer la menor concesión ni al dios de la teología ni al de la metafísica porque en ese alfabeto místico, el que comienza por decir A deberá fatalmente acabar diciendo Z, y el que quiere adorar a Dios debe, sin hacerse ilusiones pueriles, renunciar bravamente a su libertad y a su humanidad.

Si Dios existe, el hombre es esclavo; ahora bien, el hombre puede y debe ser libre: por consiguiente, Dios no existe. Desafío a quienquiera que sea a salir de ese círculo, y ahora, escojamos. ¿Es necesario recordar cuánto y cómo embrutece y corrompen las religiones a los pueblos? Matan en ellos la razón, ese instrumento principal de la emancipación humana, y los reducen a la imbecilidad, condición esencial de su esclavitud. Deshonran el trabajo humano y hacen de él un signo y una fuente de servidumbre. Matan la noción y el sentimiento de la justicia humana, haciendo inclinar siempre la balanza del lado de los pícaros triunfantes, objetos privilegiados de la gracia divina. Matan la altivez y la dignidad, no protegiendo más que a los que se arrastran y a los que se humillan. Ahogan en el corazón de los pueblos todo sentimiento de fraternidad humana, llenándolo de crueldad divina. Todas las religiones son crueles, todas están fundadas en la sangre, porque todas reposan principalmente sobre la idea del sacrificio, es decir, sobre la inmolación perpetua de la humanidad a la insaciable venganza de la divinidad.

En ese sangriento misterio, el hombre es siempre la víctima, y el sacerdote, hombre también, pero hombre privilegiado por la gracia, es el divino verdugo. Eso nos explica por qué los sacerdotes de todas las religiones, los mejores, los más humanos, los más suaves, tienen casi siempre en el fondo de su corazón y si no en el corazón en su imaginación, en espíritu (y ya se sabe la influencia formidable que una u otra ejercen sobre el corazón de los hombres) por qué hay, digo, en los sentimientos de todo sacerdote algo de cruel y de sanguinario.

Todo esto, nuestros ilustres idealistas contemporáneos lo saben mejor que nadie. Son hombres sabios e conocen la historia de memoria; y como son al mismo tiempo hombres vivientes, grandes almas penetradas por un amor sincero y profundo hacia el bien de la humanidad, han maldito y zaherido todos estos efectos, todos estos crímenes de la religión con una elocuencia sin igual. Rechazan con indignación toda solidaridad con el Dios de las religiones positivas y con sus representantes pasados y presentes sobre la Tierra. El Dios que adoran o que creen adorar se distingue precisamente de los dioses reales de la historia, en que no es un Dios positivo, ni determinado de ningún modo, ya sea teológico, ya sea metafísicamente. No es ni el ser supremo de Robespierre y de Rousseau, ni el Dios panteísta de Spinoza, ni siquiera el Dios a la vez trascendente e inmanente y muy equívoco de Hegel.

Se cuidan bien de darle una determinación positiva cualquiera, sintiendo que toda determinación lo sometería a la acción disolvente de la crítica. No dirán de él si es un Dios personal o impersonal, si ha creado o si no ha creado el mundo; no hablarán siquiera de su divina providencia. Todo eso podría comprometerlos. Se contentarán con decir: "Dios" y nada más. Pero, ¿qué es su Dios? No es siquiera una idea, es una aspiración. Es el nombre genérico de todo lo que les parece de, bueno, bello, noble, humano.

Pero, ¿por qué dicen entonces: "hombre"? ¡Ah! es que el rey Guillermo de Prusia y Napoleón III y todos sus semejantes son igualmente hombres; y he ahí lo que más les embaraza. La humildad real nos presenta el conjunto de todo lo que hay de más sublime, de más bello y de todo lo que hay de más vil y de más monstruoso en el mundo. ¿Cómo salir de ese atolladero? Llaman a lo uno divino y a lo otro bestial, representándose la divinidad y la animalidad como los dos polos entre los cuales se coloca la humanidad. No quieren o no pueden emprender que esos tres términos no formen más que uno y que si se los separa se los destruye

No están fuertes en lógica, y se diría que la desprecian. Es eso lo que los distingue de los metafísicos y deístas, y lo que imprime a sus ideas el carácter de un idealismo práctico, sacando mucho menos sus inspiraciones del desenvolvimiento severo de un pensamiento, que de las experiencias, casi diré de las emociones, tanto históricas y colectivas como individuales de la vida. Eso da a su propaganda una apariencia de riqueza y de potencia vital, pero una apariencia solamente porque la vida misma se hace estéril cuando esparalizada por una contradicción lógica. La contradicción es ésta: quieren a Dios y quieren a la humanidad. Se obstinan en poner juntos esos dos términos, que, una vez separados, no pueden encontrarse de nuevo más que para destruirse recíprocamente.

Dicen de un tirón: “Dios y la libertad del hombre”; “Dios y la dignidad, la justicia, la igualdad, la fraternidad y la prosperidad de los hombres”, sin preocuparse de la lógica fatal conforme a la cual, si Dios existe todo queda condenado a la no existencia. Porque si Dios existe es necesariamente el amo eterno, supremo, absoluto, y si amo existe el hombre es esclavo; pero si es esclavo, no hay para él ni justicia ni igualdad ni fraternidad ni prosperidad posibles. Podrán, contrariamente al buen sentido y a todas las experiencias de la historia, reventarse a su Dios animado del más tierno amor por la libertad humana: un amo, haga lo que quiera y por liberal que quiera mostrarse, no deja de ser un amo y su existencia implica necesariamente la esclavitud de todo lo que se encuentra por debajo de él.

Por consiguiente, si Dios existiese, no habría para él más que un solo medio de servir a la libertad humana: dejar de existir. Como celoso amante de la libertad humana y considerándolo como la condición absoluta de todo lo que adoramos y respetamos en la humanidad, doy vuelta a la frase de Voltaire y digo: si Dios existiese realmente, habría que hacerlo desaparecer. La severa lógica que me dicta estas palabras es demasiado evidente para que tenga necesidad de desarrollar más esta argumentación. Y me parece imposible que los

Hombres ilustres a quienes mencioné, tan célebres y tan justamente respetados, no hayan sido afectados por ella y no se hayan percatado de la contradicción en que caen al hablar de Dios y de la libertad humana a la vez. Para que lo hayan pasado por alto, a sido preciso que hayan pensado que esa inconsecuencia o que esa negligencia lógica era necesariaprácticamente para el bien mismo de la humanidad

Quizá también, al hablar de la libertad como de una cosa que es para ellos muy respetable y muy querida, la comprenden de distinto modo a como nosotros la entendemos, nosotros, materialistas y socialistas revolucionarios. En efecto; no hablan de ella sin añadir inmediatamente otra palabra, la de autoridad, una palabra y una cosa que detestamos de todo corazón. ¿Qué es la autoridad? ¿Es el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiestan en el encadenamiento y en la sucesión fatal de los fenómenos, tanto del mundo físico como del mundo social? En efecto; contra esas leyes, la rebeldía no sólo está prohibida, sino que es imposible. Podemos desconocerlas o no conocerlas siquiera, pero no podemos desobedecerlas, porque constituyen la base y las condiciones mismas de nuestra existencia; nos envuelven, nos penetran, regulan todos nuestros movimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos; de manera que, aun cuando las queramos desobedecer, no hacemos más que manifestar su omnipotencia.

Sí, somos absolutamente esclavos de esas leyes. Pero no hay nada de humillante en esa esclavitud. Porque la esclavitud supone un amo exterior, un legislador que se encuentre al margen de aquel a quien ordena; mientras que estas leyes no están fuera de nosotros, nosson inherentes, constituyen nuestro ser, todo nuestro ser, tanto corporal como intelectual y moral; no vivimos, no respiramos, no obramos, no pensamos, no queremos sino mediante ellas. Fuera de ellas no somos nada, no somos. ¿De dónde procedería, pues, nuestro poder y nuestro querer rebelamos contra ellas?. Frente a las leyes naturales no hay para el hombre más

que una sola libertad posible: la de reconocerlas y de aplicarlas cada vez más, conforme al fin de la emanación o de la humanización, tanto colectiva como individual que persigue.

Estas leyes, una vez reconocidas, ejercen una autoridad que no es discutida por la masa de los hombres. Es preciso, por ejemplo, ser loco o teólogo, o por lo menos un metafísico, un jurista, o un economista burgués para rebelarse contra esa ley según a cual dos más dos suman cuatro. Es preciso tener fe para imaginarse que no se quemará uno en el fuego y que no se ahogará en el agua, a menos que se recurra a algún subterfugio fundado aun sobre alguna otra ley natural. Pero esas rebeldías, o más bien esas tentativas esas locas imaginaciones de una rebeldía imposible no forman más que una excepción bastante rara; porque, en general, se puede decir que la masa de los hombres, en su vida cotidiana, se deja gobernar de una manera casi absoluta por el buen sentido, lo que equivale a decir por la suma de las leyes generalmente reconocidas.

La gran desgracia es que una gran cantidad de leyes naturales ya constadas como tales por la ciencia, permanezcan desconocidas para las masas populares, gracias a los cuidados de esos gobiernos tutelares que no existen, como se sabe, más que para el bien de los pueblos... Hay otro inconveniente: la mayor parte de las leyes naturales inherentes al desenvolvimiento de la sociedad humana, y que son también necesarias, invariables, fatales, como las leyes que gobiernan el mundo físico, no han sido debidamente comprobadas y reconocidas por la ciencia misma.

Una vez que hayan sido reconocidas primero por la ciencia y que la ciencia, por medio de un amplio sistema de educación y de instrucción populares, las hayan hecho pasar a la conciencia de todos, la cuestión de la libertad estará perfectamente resuelta. Los autoritarios más recalcitrantes deben reconocer que entonces no habrá necesidad de organización política ni de dirección ni de legislación, tres cosas que, ya sea que emanen de la voluntad del soberano, ya

que resulten de los votos de un parlamento elegido por sufragio universal ya cuando estén conformes con el sistema de las leyes naturales lo que no tuvo lugar jamás y no tendrá jamás lugar, son siempre igualmente funestas y contrarias a la libertad de las masas, porque les impone un sistema de leyes exteriores y, por consiguiente, despóticas.

La libertad del hombre consiste únicamente en esto, que obedece a las leyes naturales, porque las ha reconocido él mismo como tales y no porque le hayan sido impuestas exteriormente por una voluntad extraña, divina o humana cualquiera, colectiva o individual. Suponed una academia de sabios, compuesta por los representantes más ilustres de la ciencia; suponed que esa academia sea encargada de la legislación, de la organización de la sociedad y que, sólo inspirándose en el puro amor a la verdad, no le dicte más que leyes absolutamente conformes a los últimos descubrimientos de la ciencia.

Y bien, yo pretendo que esa legislación y esa organización serán una monstruosidad, y esto por dos razones: La primera, porque la ciencia humana es siempre imperfecta necesariamente y, comparando lo que se ha descubierto con lo que queda por descubrir, se puede decir que está todavía en la cuna. De suerte que si quisiera forzar la vida práctica de los hombres, tanto colectiva como individual, a conformarse estrictamente, exclusivamente con los últimos datos de la ciencia se condenaría a la sociedad y a los individuos a sufrir el martirio sobre el lecho de Procusto, que acabaría pronto por dislocarlos y por sofocarlos, pues la vida es siempre infinitamente más amplia que la ciencia.

La segunda razón es ésta: una sociedad que obedeciere a la legislación de una academia científica, no porque hubiere comprendido su carácter racional por sí misma (en cuyo caso la existencia de la academia sería inútil), sino porque una legislación tal, emanada de esa academia, se impondría en nombre de una ciencia venerada sin comprenderla, sería, no una sociedad de hombres, sino de brutos. Sería una segunda edición de esa pobre república del Paraguay que se dejó

gobernar tanto tiempo por la Compañía de Jesús. Una sociedad semejante no dejaría de caer bien pronto en el más bajo grado del idiotismo.

Pero hay una tercera razón que hace imposible tal gobierno: es que una academia científica revestida de esa soberanía digamos que absoluta, aunque estuviere compuesta por los hombres más ilustres, acabaría infaliblemente y pronto por corromperse moral e intelectualmente. Esta es hoy, ya, con los pocos privilegios que se les dejan, la historia de todas las academias. El mayor genio científico, desde el momento en que se convierte en académico, en sabio oficial, patentado, cae inevitablemente y se adormece. Pierde su espontaneidad, su atrevimiento revolucionario, y esa energía incómoda y salvaje que caracteriza la naturaleza de los grandes genios, llamados siempre a destruir los mundos caducos y a echar los fundamentos de mundos nuevos. Gana sin duda en cortesía, sabiduría utilitaria y práctica, lo que pierde en potencia de pensamiento. Se corrompe, en una palabra.

Es propio del privilegio y de toda posición privilegiada el matar el espíritu y el corazón de los hombres. El hombre privilegiado, sea política, sea económicamente, es un hombre intelectual y moralmente depravado. He ahí una ley social que no admite ninguna excepción, y que se aplica tanto a las naciones enteras como a las clases, a las compañías como a los individuos. Es la ley de la igualdad, condición suprema de la libertad y de la humanidad. El objetivo principal de este libro es precisamente desarrollarla y demostrar la verdad en todas las manifestaciones de la vida humana. Un cuerpo científico al cual se haya confiado el gobierno de la sociedad, acabará pronto por no ocuparse absolutamente nada de la ciencia, sino de un asunto distinto; y ese asunto, como sucede con todos los poderes establecidos, será el de perpetuarse a sí mismo, haciendo que la sociedad confiada a sus cuidados se vuelva cada vez más estúpida, y por consiguiente más necesitada de su gobierno y de su dirección.

Pero lo que es verdad para las academias científicas es verdad igualmente para todas las asambleas constituyentes y legislativas, aunque hayan salido del

sufragio universal. Este puede renovar su composición, es verdad, pero eso no impide que se forme en unos pocos años un cuerpo de políticos, privilegiados de hecho, o de derecho, y que, al dedicarse exclusivamente a la dirección de los asuntos públicos de un país, acaban formar una especie de aristocracia o de oligarquía política. Ved si no los Estados Unidos de América y Suiza. Por tanto, nada de legislación exterior y de legislación interior, pues por otra parte una es inseparable de la otra, y ambas tienden al sometimiento de la sociedad y a la brutificación de los legisladores mismos.

¿Se desprende de esto que rechazo toda autoridad? Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero. Para esta o la otra, ciencia especial me dirijo a tal o cual sabio. Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto ni el sabio. Les escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber, pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y de control. No me contento con consultar una sola autoridad especialista, consulto varias; comparo sus opiniones, y elijo la que me parece más justa.

Pero no reconozco autoridad infalible, ni aun en cuestiones especiales; por consiguiente, no obstante el respeto que pueda tener hacia la honestidad y la sinceridad de tal o cual individuo, no tengo fe absoluta en nadie. Una fe semejante sería fatal a mi razón, la libertad y al éxito mismo de mis empresas; me transformaría inmediatamente en un esclavo estúpido y en un instrumento de la voluntad y de los intereses ajenos. Si me inclino ante la autoridad de los especialistas si me declaro dispuesto a seguir, en una cierta medida durante todo el tiempo que me parezca necesario sus indicaciones y aun su dirección, es porque esa autoridad no me es impuesta por nadie, ni por los hombres ni por Dios.

De otro modo la rechazaría con honor y enviaría al diablo sus consejos, su dirección y su ciencia, seguro de que me harían pagar con la pérdida de mi

libertad y de mi dignidad los fragmentos de verdad humana, envueltos en muchas mentiras, que podrían darme Me inclino ante la autoridad de los hombres especiales porque me es impuesta por la propia razón. Tengo conciencia de no poder abarcar en todos sus detalles y en sus desenvolvimientos positivos más que una pequeña parte de la ciencia humana. La más grande inteligencia no podría abarcar el todo. De donde resulta para la ciencia tanto como para la industria, la necesidad de la división y de la asociación del trabajo.

Yo recibo y doy, tal es la vida humana. Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutua, pasajera y sobre todo voluntaria. Esa misma razón me impide, pues, reconocer una autoridad fija, constante y universal, porque no hay hombre universal, hombre que sea capaz de abarcar con esa riqueza de detalles (sin la cual la aplicación de la ciencia a la vida no es posible), todas las ciencias, todas las ramas de la vida social. Y si una tal universalidad pudiera realizarse en un solo hombre, quisiera prevalerse de ella para imponemos su autoridad, habría que expulsar a ese hombre de la sociedad, porque su autoridad reduciría inevitablemente a todos los demás a la esclavitud y a la imbecilidad.

No pienso que la sociedad deba maltratar a los hombres de genio como ha hecho hasta el presente. Pero no pienso tampoco que deba engordarlos demasiado, ni concederles sobre todo privilegios o derechos exclusivos de ninguna especie; y esto por tres razones: primero, porque sucedería a menudo que se tomaría a un charlatán por un hombre de genio; luego, porque, por este sistema de privilegios, podría transformar en un charlatán a un hombre de genio, desmoralizarlo y embrutecerlo, y en fin, porque se daría uno a sí mismo un déspota.

Resumo. Nosotros reconocemos, pues, la autoridad absoluta de la ciencia, porque la ciencia no tiene otro objeto que la reproducción mental, reflexiva y todo lo sistemática que sea posible, de las leyes naturales inherentes a la vida tanto

material como intelectual y moral del mundo físico y del mundo social; esos dos mundos no constituyen en realidad más que un solo y mismo mundo natural. Fuera de esa autoridad, la única legítima, porque es racional y está conforme a la naturaleza humana, declaramos que todas las demás son mentirosas, arbitrarias, despóticas y funestas. Reconocemos la autoridad absoluta de la ciencia, pero rechazamos la infalibilidad y la universalidad de los representantes de la ciencia.

En nuestra iglesia séame permitido servirme un momento de esta expresión que por otra parte detesto; la iglesia y el Estado mis dos bestias negras, en nuestra iglesia, como en la iglesia protestante, nosotros tenemos un jefe, un Cristo invisible, la ciencia; y como los protestantes, consecuentes aún que los protestantes, no quieren sufrir ni papas ni concilios, ni cónclaves de cardenales infalibles, ni obispos, ni siquiera sacerdotes, nuestro Cristo se distingue del Cristo protestante y cristiano en que este último es un ser personal, y el nuestro es impersonal; el Cristo cristiano, realizado ya en un pasado eterno, se presenta como un ser perfecto, mientras que la realización y el perfeccionamiento de nuestro Cristo, de la ciencia, están siempre en el porvenir, lo que equivale a decir que no se realizarán jamás. No reconociendo la autoridad absoluta más que ciencia absoluta, no comprometemos de ningún momento nuestra libertad.

Entiendo por las palabras “ciencia absoluta”, la única verdaderamente universal que reproduciría idealmente el universo, en toda su extensión y en todos sus detalles infinitos, el sistema o la coordinación de todas las leyes naturales que se manifiestan en el desenvolvimiento incesante de los mundos. Es evidente que esta ciencia, objeto sublime de todos los esfuerzos del espíritu humano, no se realizará nunca en su plenitud absoluta. Nuestro Cristo quedará, pues, eternamente inacabado, lo cual debe rebajar mucho el orgullo de sus representantes patentados entre nosotros. Contra ese Dios hijo, en nombre del cual pretenderían imponernos autoridad insolente y pedantesca, apelaremos al Dios padre, que es el mundo real, la vida real de lo cual El no es más que una expresión demasiado imperfecta y de

quien nosotros somos los representantes inmediatos, los seres reales, que viven, trabajan, combaten, aman, aspiran, gozan y sufren.

Pero aun rechazando la autoridad absoluta, universal e infalible de los hombres de ciencia, nos inclinamos voluntariamente ante la autoridad respetable, pero relativa, muy pasajera, muy restringida, de los representantes de las ciencias especiales, no exigiendo nada mejor que consultarles en cada caso y muy agradecidos por las indicaciones preciosas que quieran darnos, a condición de que ellos quieran recibirlas de nosotros sobre cosas y en ocasiones en que somos más sabios que ellos; y en general, no pedimos nada mejor que ver a los hombres dotados de un gran saber, de una gran experiencia, de un gran espíritu y de un gran corazón sobre todo, ejercer sobre nosotros una influencia natural y legítima, libremente aceptada, y nunca impuesta en nombre de alguna autoridad oficial cualquiera que sea, terrestre o celeste.

Aceptamos todas las autoridades naturales y todas las influencias de hecho, ninguna de derecho; porque toda autoridad o toda influencia de derecho, y como tal oficialmente impuesta, al convertirse pronto en una opresión y en una mentira, nos impondría infaliblemente, como creo haberlo demostrado suficientemente, la esclavitud y el absurdo. En una palabra, rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiadas, patentadas, oficiales y legales, aunque salgan del sufragio universal, convencidos de que no podrán actuar sino en provecho de una minoría dominadora y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sometida.

He aquí en qué sentido somos realmente anarquistas. Los idealistas modernos entienden la autoridad de una manera completamente diferente. Aunque libre de las supersticiones tradicionales de todas las religiones existentes, asocian, sin embargo, a esa idea de autoridad un sentido divino, absoluto. Esta autoridad no es la de una verdad milagrosamente revelada, ni la de una verdad rigurosa y científicamente demostrada. La fundan sobre un poco de argumentación casi

filosófica, y sobre mucha fe vagamente religiosa, sobre mucho sentimiento ideal, abstractamente poético

Su religión es como un último ensayo de divinización de lo que constituye la humanidad en los hombres. Eso es todo lo contrario de la obra que nosotros realizamos. En vista de la libertad humana, de la dignidad humana y de la prosperidad humana, creemos deber quitar al cielo los bienes que ha robado a la tierra, para devolverlos a la tierra; mientras que esforzándose por cometer un nuevo latrocinio religiosamente heroico, ellos querrían al contrario, restituir de nuevo al cielo, a ese divino ladrón hoy desenmascarado pasado a su vez a saco por la impiedad audaz y por el análisis científico de los librepensadores, todo lo que la humanidad contiene de más grande, de más bello, de más noble. Les parece, sin duda, que, para gozar de una mayor autoridad entre los hombres, las ideas y las cosas humanas deben ser investidas de alguna sanción divina.

¿Cómo se anuncia esa sanción? No por un milagro o en las religiones positivas, sino por la grandeza o por la santidad misma de las ideas y de las cosas: lo que es grande, lo que es bello, lo que es noble, lo que es justo, es reputado divino. En este nuevo culto religioso, todo hombre que se inspira en estas ideas, en estas cosas, se transforma en un sacerdote, inmediatamente consagrado por Dios mismo. ¿Y la prueba? Es la grandeza misma de las ideas que expresa, y de las cosas que realiza: no tiene necesidad de otra. Son tan santas que no pueden habersido inspiradas más que por Dios

He ahí, en pocas palabras, toda su filosofía: filosofía de sentimientos, no de pensamientos reales, una especie de pietismo metafísico. Esto parece inocente, pero no lo es, y la doctrina muy precisa, muy estrecha y muy seca que se oculta bajo la ola intangible de esas formas poéticas, conduce a los mismos resultados desastrosos que todas las religiones positivas; es decir, a la negación más completa de la libertad y de la dignidad humanas. Proclamar como divino todo lo que haya de grande, justo, noble, bello en la humanidad, es reconocer,

implícitamente, que la humanidad habría sido incapaz por sí misma de producirlo; lo que equivale a decir que abandonada a sí misma su propia naturaleza es miserable, inicua, vil y fea.

Henos aquí vueltos a la esencia de toda religión, es decir, a la denigración de la humanidad para mayor gloria de la divinidad. Y desde el momento que son admitidas la inferioridad natural del hombre y su incapacidad profunda para elevarse por sí, fuera de toda inspiración divina, hasta las ideas justas y verdaderas, se hace necesario admitir también todas las consecuencias ideológicas, políticas y sociales de las religiones positivas. Desde el momento que Dios, el ser perfecto y supremo se pone frente a la humanidad, los intermediarios divinos, los elegidos, los inspirados de Dios salen de la tierra para ilustrar, dirigir y para gobernar en su nombre a la especie humana especie humana.

¿No se podría suponer que todos los hombres son igualmente inspirados por Dios? Entonces no habría necesidad de intermediarios, sin duda. Pero esta suposición es imposible, porque está demasiado contradicha por los hechos. Sería preciso entonces atribuir a la inspiración divina todos los absurdos y los errores que se manifiestan, y todos los horrores, las torpezas, las cobardías y las tonterías que se cometen en el mundo humano. Por consiguiente, no hay en este mundo más que pocos hombres divinamente inspirados. Son los grandes hombres de la historia, los genios virtuosos como dice el ilustre ciudadano y profeta italiano Giuseppe Mazzini. Inmediatamente inspirados por Dios mismo y apoyándose en el consentimiento universal, expresado por el sufragio popular *Dio e Popo*, están llamados a gobernar la sociedad humana. Henos aquí de nuevo en la iglesia y en el Estado.

Es verdad que en esa organización nueva, establecida, como todas las organizaciones políticas antiguas, por la gracia de Dios, pero apoyada esta vez, al menos en la forma, a guisa de concesión necesaria al espíritu moderno, y como en los preámbulos de los decretos imperiales de Napoleón III, sobre la voluntad

(ficticia) del pueblo; la iglesia no se llamará ya iglesia, se llamará escuela. Pero sobre los bancos de esa escuela no se sentarán solamente los niños: estará el menor eterno, el escolar reconocido incapaz para siempre de sufrir sus exámenes, de elevarse a la ciencia de sus maestros y de pasarse sin su disciplina: el pueblo. El Estado no se llamará ya monarquía, se llamará república, pero no dejará de ser Estado, es decir, una tutela oficial yrelarmente establecida por una minoría de hombres competentes, de hombres de genio o de talento, virtuosos, para vigilar y para dirigir la conducta de ese gran incorregible y niño terrible: el Pueblo.

Los profesores de la escuela y los funcionarios del Estado se haránrepublicanos; pero no serán por eso menos tutores, pastores, y el pueblo permanecerá siendo lo que ha sido eternamente hasta aquí: un rebaño. Cuidado entonces con los esquiladores; porque allí donde hay un rebaño, habrá necesariamente también esquiladores y aprovechadores del rebaño. El pueblo, en ese sistema, será el escolar y el pupilo eterno. A pesar de su soberanía completamente ficticia, continuará sirviendo de instrumento a pensamientos, a voluntades y por consiguiente también a intereses que no serán los suyos. Entre esta situación y la que llamamos de libertad, de verdadera libertad, hay un abismo. Habrá, bajo formas nuevas, la antigua opresión y la antigua esclavitud, y allí donde existe la esclavitud, están la miseria, el embrutecimiento, la verdadera materialización de la sociedad, tanto de las clases privilegiadas, como de las masas.

Al divinizar las cosas humanas, los idealistas llegan siempre al triunfo de un materialismo brutal. Y esto por una razón muy sencilla: lo divino se evapora y sube hacia su patria, el cielo, y en la tierra queda solamente lo brutal. Si, el idealismo en teoría tiene por consecuencia necesaria el materialismo más brutal en la práctica; o, sin duda, para aquellos que lo predicán de buena fe el resultado ordinario para ellos es ver atacado, de esterilidad todos sus esfuerzos , sino para los que se esfuerzan por realizar sus preceptos en la vida, para la sociedad entera, en tanto ésta se deja dominar por las doctrinas idealistas.

Para demostrar este hecho general y que puede parecer extraño al principio, pero que se explica generalmente cuando se reflexiona más, las pruebas históricas no faltan. Comparad las dos últimas civilizaciones del mundo antiguo, la civilización griega y la civilización romana. ¿Cuál es la civilización más materialista, la más natural por su punto de partida y la más humana e ideal en sus resultados? La civilización griega. ¿Cuál es al contrario la más abstractamente ideal en su punto de partida que sacrifica la libertad material del hombre a la libertad ideal del ciudadano, representada por la abstracción del derecho jurídico, y el desenvolvimiento natural de la sociedad a la abstracción del Estado, y cuál es la más brutal en sus consecuencias. La civilización romana, sin duda.

La civilización griega, como todas las civilizaciones antiguas, comprendida la de Roma, ha sido exclusivamente nacional y ha tenido por base la esclavitud. Pero a pesar de estas dos grandes faltas históricas, no ha concebido menos y realizado la idea de la humanidad, y ennoblecido y realmente idealizado la vida de los hombres; ha transformado los rebaños humanos en asociaciones libres de hombres libres; ha creado las ciencias, las artes, una poesía, una filosofía inmortales y las primeras nociones del respeto humano por la libertad.

Con la libertad política y social ha creado el libre pensamiento. Y al final de la Edad Media, en la época del Renacimiento, ha bastado que algunos griegos emigrados aportasen algunos de sus libros inmortales a Italia para que resucitaran la vida, la libertad, el pensamiento, la humanidad, enterrados en el sombrío calabozo del catolicismo. La emancipación humana, he ahí el nombre de la civilización griega. ¿Y el nombre de la civilización romana? Es la conquista con todas sus brutales consecuencias. ¿Y su última palabra? La omnipotencia de los Césares. Es el envilecimiento y la esclavitud de las naciones y de los hombres.

Y hoy aún, ¿qué es lo que mata, qué es lo que aplasta brutalmente, materialmente, en todos los países de Europa, la libertad y la humanidad? Es el triunfo del principio cesarista o romano. Comparad ahora dos civilizaciones

modernas: la civilización italiana y la civilización alemana. La primera representa, sin duda, en su carácter general, el materialismo; la segunda representa, al contrario, todo lo que hay de más abstracto, de más puro y de más trascendente en idealismo. Veamos cuáles son los frutos prácticos de una y de otra. Italia ha prestado ya inmensos servicios a la causa de la emancipación humana.

Fue la primera que resucitó y que aplicó ampliamente el principio de la libertad en Europa y que dio a la humanidad sus títulos de nobleza: la industria, el comercio, la poesía, las artes, las ciencias positivas, el libre pensamiento. Aplastada después por tres siglos de despotismo imperial y papas, y arrastrada al lodo por su burguesía dominante, aparece hoy, es verdad, muy decaída en comparación con lo que ha sido. Y sin embargo, ¡qué diferencia si se la compara con Alemania! En Italia, a pesar de esa decadencia, que esperamos pasajera, se puede vivir y respirar humanamente, libremente, rodeado de un pueblo que parece haber nacido para la libertad. Italia aun su burguesía puede mostrados con orgullo hombres como Mazzini y Garibaldi.

En Alemania se respira la atmósfera de una inmensa esclavitud política y social, filosóficamente explicada y aceptada por un gran pueblo con una resignación y una buena voluntad reflexivas. Sus héroes hablo siempre de la Alemania presente, no de la Alemania del porvenir; de la Alemania nobiliaria, burocrática, política y burguesa, no de la Alemania proletaria son todo lo contrario de Mazzini y de Garibaldi: son hoy Guillermo I, el feroz e ingenuo representante del dios protestante, son los señores Bismarck y Moltke, los generales Manteufel Werder. En todas sus relaciones internacionales, Alemania desde que existe, ha sido lenta, sistemáticamente invasora, conquistadora, ha estado siempre dispuesta a extender sobre los pueblos vecinos su propio sometimiento voluntario; y después que se ha constituido en potencia unitaria, se convirtió en una amenaza, en un peligro para la libertad de toda Europa. El nombre de Alemania, hoy, es la servilidad brutal y triunfante.

Para mostrar cómo el idealismo teórico se transforma incesante y fatalmente en materialismo práctico, no hay más que citar el ejemplo de todas las iglesias cristianas, y naturalmente, y ante todo, el de la iglesia apostólica y romana. ¿Qué hay de más sublime, en el sentido ideal, de más desinteresado, de más apartado de todos los intereses de esta tierra que la doctrina de Cristo predicada por esa iglesia, y qué hay de más brutalmente materialista que la práctica constante de esa misma iglesia desde el siglo octavo, cuando comenzó a constituirse como potencia? ¿Cuál ha sido y cuál es aún el objeto principal de todos sus litigios contra los soberanos de Europa? Los bienes temporales, las rentas de la iglesia, primero, y luego la potencia temporal, los privilegios políticos de la iglesia.

Es preciso hacer justicia a esa iglesia, que ha sido la primera en descubrir en la historia moderna la verdad incontestable, pero muy poco cristiana, de que la riqueza y el poder económico y la opresión política de las masas son los dos términos inseparables del reino de la idealidad divina sobre la tierra: la riqueza que consolida y aumenta el poder que descubre y crea siempre nuevas fuentes de riquezas, y ambos que aseguran mejor que el martirio y la fe de los apóstoles, y mejor que la gracia divina, el éxito de la propaganda cristiana. Es una verdad histórica que las iglesias protestantes no desconocen tampoco. Hablo naturalmente de las iglesias independientes de Inglaterra, de Estados Unidos y de Suiza, no de las iglesias sometidas de Alemania.

Estas no tienen iniciativa propia; hacen lo que sus amos, sus soberanos temporales, que son al mismo tiempo sus jefes espirituales, les ordenan hacer. Se sabe que la propaganda protestante, la de Inglaterra y la de Estados Unidos sobre todo, se relaciona de una manera estrecha con la propaganda de los intereses materiales, comerciales, de esas dos grandes naciones; y se sabe también que esta última propaganda no tiene por objeto de ningún modo el enriquecimiento y la prosperidad material de los países en los que penetra, en compañía de la palabra de Dios, sino más bien la explotación de esos países, en vista del enriquecimiento

y de la prosperidad material creciente de ciertas clases, muy explotadoras y muy piadosas a la vez, en su propio país.

En una palabra, no es difícil probar, con la historia en la mano, que la iglesia, que todas las iglesias, cristianas y no cristianas, junto a su propaganda espiritualista, y probablemente para acelerar y consolidar su éxito, no han descuidado jamás la organización de grandes compañías para la explotación económica de las masas, del trabajo de las masas bajo la protección con la bendición directa y especial de una divinidad cualquiera; que todos los Estados que, en su origen, como se sabe, no han sido, con todas sus instituciones políticas y jurídicas y sus clases dominantes y privilegiadas, nada más que sucursales temporales de esas iglesias, no han tenido igualmente por objeto principal más que esa misma explotación en beneficio de las minorías laicas, indirectamente legitimadas por la iglesia; y que en general la acción del buen Dios y de todos los idealistas divinos sobre la tierra ha culminado por siempre y en todas partes, en la fundación del materialismo próspero del pequeño número sobre el idealismo fanático y constantemente excitado de las masas.

Lo que vemos hoy es una prueba nueva. Con excepción de esos grandes corazones y de esos grandes espíritus extraviados que he nombrado, ¿quiénes son hoy los defensores más encarnizados del idealismo? Primeramente todas las cortes soberanas. En Francia fueron Napoleón III y su esposa Eugenia; son todos sus ministros de otro tiempo, cortesanos y ex mariscales, desde Rouher y Bazaine hasta Fleury y Pietri; son los hombres y las mujeres de ese mundo imperial, que han idealizado también y salvado a Francia. Son esos periodistas y esos sabios: los Cassagnac, los Girardin, los Duvemois, los Veuillot, los Leverrier, los Dumas.

Es en fin la negra falange de los y de las jesuitas de toda túnica; es toda la nobleza y toda la alta y media burguesía de Francia. Son los doctrinarios liberales y los liberales sin doctrina: los Guizot, los Thiers, los Jules Favre, los Jules Simon,

todos defensores encarnizados de la explotación burguesa. En Prusia, en Alemania, es Guillermo I, el verdadero demostrador actual del buen Dios sobre la tierra; son todos los generales, todos sus oficiales pomeranos y de los otros, todo su ejército que, fuerte en su fe religiosa, acaba de conquistar Francia de la manera ideal que se sabe.

En Rusia es el zar y toda su corte; son los Muraviev y los Berg, todos los degolladores y los piadosos convertidores de Polonia. En todas partes, en una palabra, el idealismo, religioso o filosófico el uno no es sino la traducción más o menos libre del otro, sirve de bandera a la fuerza sanguinaria y brutal, a la explotación material desvergonzada; mientras que, al contrario, la bandera del materialismo teórico, la bandera roja de la igualdad económica y de la justicia social, ha sido levantada por el idealismo práctico de las masas oprimidas y hambrientas, que tienden a realizar la más grande libertad y el derecho humano de cada uno en la fraternidad de todos los hombres sobre la tierra.

¿Quiénes son los verdaderos idealistas no los idealistas de la abstracción, sino de la vida; no del cielo, sino de la tierra y quiénes son los materialistas? Es evidente que el idealismo teórico o divino tiene condición esencial el sacrificio de la lógica, de la razón humana, la renunciación a la ciencia. Se ve, por otra parte, que al defender las doctrinas idealistas se halla uno forzosamente arrastrado al partido de los opresores y de los explotadores de las masas populares. He ahí dos grandes razones que parecían deber bastar para alejar del idealismo todo gran espíritu, todo gran corazón.

¿Cómo es que nuestros ilustres idealistas contemporáneos, a quienes, ciertamente, no es el espíritu, ni el corazón, ni la buena voluntad lo les falta, y que han consagrado su existencia entera al servicio de la humanidad, cómo es que se obstinan en permanecer en las filas de los representantes de una doctrina en lo sucesivo condenada y deshonrada? Es preciso que sean impulsados a ello por

una razón muy poderosa. No pueden ser ni la lógica ni la ciencia, porque la ciencia y la lógica han pronunciado su veredicto contra la doctrina idealista.

No pueden ser tampoco los intereses personales, porque esos hombres infinitamente por encima de todo lo que tiene nombre de interés personal. Es preciso que sea una poderosa razón moral. ¿Cuál? No puede haber más una: esos hombres ilustres piensan sin duda, que las teorías o las creencias idealistas son esencialmente necesarias para la dignidad y la grandeza moral del hombre, y que las teorías materialistas, al contrario, lo rebajan al nivel de los animales. ¿Y si la verdad fuera todo lo contrario? Todo desenvolvimiento, he dicho, implica la negación del punto de partida. El punto de partida, según la escuela materialista, es material, y la negación debe ser necesariamente ideal.

Partiendo de la totalidad del mundo real, o de lo que se llama abstractamente la materia, se llega lógicamente a la idealización real, es decir, a la humanización, a la emancipación plena y entera de la sociedad. Al contrario, y por la misma razón, siendo ideal el punto de partida de la escuela idealista, esa escuela llega forzosamente a la materialización de sociedad, a la organización de un despotismo brutal y de una explotación inicua e innoble, bajo la forma de la iglesia y del Estado. El desenvolvimiento histórico del hombre, según la escuela materialista, es una ascensión progresiva; en el sistema idealista, no puede haber más que una caída continua.

En cualquier cuestión humana que se quiera considerar, se encuentra siempre esa misma contradicción esencial entre las dos escuelas. Por tanto, como hice observar ya, el materialismo parte de la animalidad para constituir la humanidad; el idealismo parte de la divinidad para constituir la esclavitud y condenar a las masas a una animalidad sin salida. El materialismo niega el libre albedrío y llega a la constitución de la libertad; el idealismo, en nombre de la dignidad humana, proclama el libre albedrío y sobre las ruinas de toda libertad funda la autoridad.

El materialismo rechaza el principio de autoridad porque lo considera, con mucha razón, como el corolario de la animalidad y, al contrario, el triunfo de la humanidad, que según él es el fin y el sentido principal de la historia, no es realizable más que por la libertad. En una palabra, en toda cuestión hallaréis a los idealistas en flagrante delito siempre de materialismo práctico, mientras que, al contrario, veréis a los materialistas perseguir y realizar las aspiraciones, los pensamientos más ampliamente ideales

La historia, en el sistema de los idealistas, he dicho ya, no puede ser más que una caída continua. Comienzan con una caída terrible, de la cual no se vuelven a levantar jamás: por el salto mortale divino de las regiones sublimes de la idea pura, absoluta, a la materia. Observad aun en qué materia: no en una materia eternamente activa y móvil, llena de propiedades y fuerzas, de vida y de inteligencia, tal como se presenta a nosotros en el mundo real; sino en la materia abstracta, empobrecida, reducida a la miseria absoluta por el saqueo en regla de esos prusianos del pensamiento, es decir, de esos teólogos y metafísicos que la desprovieron de todo para dárselo a su emperador, a su Dios; en esa materia que, privada de toda propiedad, de toda acción y de todo movimiento propios, no representa ya, en oposición a la idea divina, más que la estupidez, la impenetrabilidad, la inercia y la inmovilidad absolutas.

La caída es tan terrible que la divinidad, la persona o la idea divina, se aplasta, pierde la conciencia de sí misma y no se vuelve a encontrar jamás. ¡Y en esa situación desesperada, es forzada aún a hacer milagros! Porque desde el momento en que la materia es inerte, todo movimiento que se produce en el mundo, aun en el material, es un milagro, no puede ser sino el efecto de una intervención divina, de la acción de Dios sobre la materia. Y he ahí que esa pobre divinidad, desgraciada y casi anulada por su caída, permanece algunos millares de siglos en ese estado de desvanecimiento, después se despierta lentamente, esforzándose siempre en vano por recuperar algún vago recuerdo de sí misma; y cada movimiento que hace con ese fin en la materia se transforma en una

creación, en una formación nueva, en un milagro nuevo. De este modo pasa por todos los grados de la materialidad y de la bestialidad; primero gas, cuerpo químico simple o compuesto, mineral, se difunde luego por la tierra como organismo vegetal y animal, después se concentra en el hombre. Aquí parece volver a encontrarse a sí misma, porque en cada ser humano arde unachispa angélica, una partícula de su propio ser divino, el alma inmortal

¿Cómo ha podido llegar a alojarse una cosa absolutamente inmaterial en una cosa absolutamente material?, ¿Cómo ha podido el cuerpo contener, encerrar, paralizar, limitar el espíritu puro? He ahí una de esas cuestiones que sólo la fe, esa afirmación apasionada estúpida de lo absurdo, puede resolver. Es el más grande de los milagros. Aquí, no tenemos sino que constatar los efectos, las consecuencias prácticas de ese milagro. Después de millares de siglos de vanos esfuerzos para volver a sí misma, la divinidad, perdida y esparcida en la materia que anima y que pone en movimiento, encuentra un punto de apoyo, una especie de hogar para su propio recogimiento.

Es el hombre, es su alma mortal aprisionada singularmente en un cuerpo mortal. Pero cada hombre considerado individualmente es infinitamente restringido, demasiado pequeño para encerrar la inmensidad; no puede contener más que una pequeña partícula, inmortal como el todo, pero infinitamente más pequeña que el todo. Resulta de ahí que el ser divino, el ser absolutamente inmaterial, el espíritu, es divisible como la materia. He ahí un misterio del que es preciso dejar la solución a la fe.

Si Dios entero puede alojarse en cada hombre, entonces cada hombre sería Dios. Tendríamos una inmensa cantidad de dioses, limitado cada cual por todos los otros y, sin embargo, siendo infinito cada uno; contradicción que implicaría necesariamente la destrucción mutua de los hombres, la imposibilidad de que hubiese más que uno. En cuanto a las partículas, esto es otra cosa: nada más racional, en efecto, que a partícula sea limitada por otra, y que sea más pequeña

que el todo. Sólo que aquí se presenta otra contradicción. Ser limitado, ser más grande o más pequeño, son atributos de la materia, no del espíritu. Del espíritu tal como lo entienden los materialistas, sí, sin duda, porque, según los materialistas, el espíritu real no es más que el funcionamiento del organismo por completo material del hombre; y entonces la grandeza o la pequeñez del espíritu dependen en absoluto de la mayor o menor perfección material del organismo humano.

Pero estos mismos atributos de limitación y de grandeza relativa no pueden ser atribuidos al espíritu tal como lo entienden los idealistas, al espíritu absolutamente inmaterial, al espíritu que existe fuera de toda materia. En él no puede haber ni más grande ni más pequeño, ni ningún límite entre los espíritus, porque no hay más que un espíritu: Dios. Si se añade que las partículas infinitamente pequeñas y limitadas que constituyen las almas humanas son al mismo tiempo inmortales, se colmará la contradicción. Pero ésta es una cuestión de fe. Pasemos a otra cosa

He ahí, pues, a la divinidad desgarrada, y arrojada por partes infinitamente pequeñas en una inmensa cantidad de seres de todo sexo, de toda edad, de todas las razas y de todos los colores. Esa es una situación excesivamente incómoda y desgraciada para ella porque las partículas divinas se conocen unas a otras poco, al principio de su existencia humana, que comienzan por devorarse mutuamente. Por tanto, en medio de este estado de barbarie y de brutalidad por completo animal, las partículas divinas, las almas humanas, conservan como un vago recuerdo de su divinidad primitiva, son invenciblemente arrastradas hacia su Todo; se buscan, lo buscan.

Esa es la divinidad misma, difundida y perdida en el mundo material, que se busca en los hombres está de tal modo destruida por esa multitud de prisiones humanas en que se encuentra repartida, que al buscarse comete un montón de tonterías. Comenzando por el fetichismo, se busca y se adora a sí misma, tan pronto en una piedra, como en un trozo de madera, o en un trapo. Es muy probable también que no hubiese salido nunca del trapo si la otra divinidad que no

se ha dejado caer en la materia, y que se ha conservado en el estado de espíritu puro en las alturas sublimes del ideal absoluto, o en las regiones celestes, no hubiese tenido piedad de ella. He aquí un nuevo misterio.

Es el de la divinidad que se escinde en dos mitades, pero igualmente totales e infinitas ambas, y de las cuales una Dios padre se conserva en las puras regiones inmatrimales; mientras que la otra Dios hijo se ha dejado caer en la materia. Vamos a ver al momento establecerse relaciones continuas de arriba a abajo y de abajo arriba entre estas dos divinidades, separada una de otra; y estas relaciones, consideradas como un solo acto eterno y constante, constituirán el Espíritu Santo. Tal es, en su verdadero sentido teológico y metafísico, el grande, el terrible misterio de la trinidad cristiana. Pero dejemos lo antes posible estas alturas y veamos lo que pasa en la tierra. Dios padre, viendo, desde lo alto de su esplendor eterno, que ese pobre Dios hijo, achatado y pasmado por su caída, se sumergió y perdió de tal modo en la que, aun llegado al estado humano, no consigue encontrarse, se decide, por fin, a ayudarlo.

Entre esa inmensa cantidad de partículas a la vez inmortales, divinas e infinitamente pequeñas en que el Dios hijo se diseminó hasta el punto de no poder volver a reconocerse, el Dios padre eligió las que le agradaron más y las hizo sus inspirados, sus profetas, sus “hombres de genio virtuosos”, los grandes bienhechores y legisladores de la humanidad: Zoroastro, Buda, Moisés, Confucio, Licurgo, Solón, Sócrates, el divino Platón, y Jesucristo, sobre todo, la completa realización de Dios hijo, en fin, recogida y concentrada en una sola persona humana; todos los apóstoles, San Pedro, San Pablo y San Juan, sobre todo; Constantino el Grande, Mahoma; después Carlomagno, Gregorio VII, Dante; según unos Lutero también, Voltaire y Rousseau, Robespierre y Dantón, y muchos otros grandes y santos personajes históricos de los que es imposible recapitular todos los nombres, pero entre los cuales, como ruego, como ruego que no se olvide a San Nicolás.

Henos aquí, pues, llegados a la manifestación de Dios sobre la tierra. Pero tan pronto como Dios aparece, el hombre se anula. Se dirá que no se anula del todo, puesto que él mismo es una partícula de Dios. ¡Perdón! Admito que una partícula, una parte de un tododeterminado, limitado, por pequeña que sea la parte, sea una cantidad, un tamaño positivo. Pero una parte, una partícula de lo infinitamente grande, comparada con él, es, necesariamente, infinitamente pequeña. Multiplicad los millones y millones por millones y millones; su producto, en comparación con lo infinitamente grande, será infinitamente pequeño, lo infinitamente pequeño es igual a cero. Dios es todo, por consiguiente el hombre y todo el mundo real con él, el universo, no son nada. No saldréis de ahí.

Dios aparece, el hombre se anula; y cuanto más grande se hace la divinidad, más miserable se vuelve la humanidad. He ahí toda la historia de todas las religiones; he ahí el efecto de todas las inspiraciones y de todas las legislaciones divinas. En historia el nombre de Dios es la terrible maza histórica con la cual los hombres divinamente inspirados, los grandes “genios virtuosos” han abatido la libertad, la dignidad, la razón y la prosperidad de los hombres. Hemos tenido primeramente la caída de Dios. Tenemos ahora una caída que nos interesa mucho más: la del hombre, causada por la sola aparición o manifestación de Dios en la tierra. Ved, pues, en qué error profundo se encuentran nuestros queridos e ilustres idealistas.

Hablándonos de Dios, creen, quieren elevarnos, emanciparnos, ennoblecernos y, al contrario, nos aplastan y nos envilecen. Con el nombre de Dios se imaginan poder establecer la fraternidad entre los hombres, y, al contrario, crean el orgullo, el desprecio; siembran la discordia, el odio, la guerra, fundan la esclavitud. Porque con Dios vienen necesariamente los diferentes grados de inspiración divina; la humanidad se divide en muy inspirados, menos inspirados y en no inspirados de ningún modo. Todos son igualmente nulos ante Dios, es verdad; pero comparados entre sí, los unos son más grandes que los otros; y no solamente de hecho lo que no sería nada, porque una desigualdad de hecho se pierde por sí misma en la colectividad, cuando no encuentra nada, ninguna ficción o institución legal a cual

pueda engancharse; no, los unos son más grandes que los otros por el derecho divino de la inspiración: lo que constituye de inmediato una desigualdad fija, constante, petrificada.

Los más inspirados deben ser escuchados y obedecidos por los menos inspirados. He ahí al fin el principio de autoridad bien establecido, y con él las dos instituciones fundamentales de la esclavitud: la Iglesia y el Estado. De todos los despotismos el de los doctrinarios o de los inspirados religiosos es el peor. Son tan celosos de la gloria de su Dios y del triunfo de su idea, que no les queda corazón ni para la libertad, ni para la dignidad, ni aun para los sufrimientos de los hombres vivientes, de los hombres reales. El celo divino, la preocupación por la idea acaban por desecar en las almas más tiernas, en los corazones más solidarios, las fuentes del amor humano.

Considerando todo lo que es, todo lo que se hace en el mundo, desde el punto de vista de la eternidad o de la idea abstracta, tratan con desdén las cosas pasajeras; pero toda la vida de los hombres reales, de los hombres de carne y hueso, no está compuesta más que de cosas pasajeras; ellos mismos no son más que seres que pasan y que, una vez pasados, son reemplazados por otros igualmente pasajeros, pero que no vuelven jamás en persona. Lo que hay de permanente o de relativamente eterno en los hombres reales, es el hecho de la humanidad que, al desenvolverse constantemente, pasa, cada vez más rica, de una generación a otra. Digo relativamente eterno, porque una vez destruido nuestro planeta y puede por menos de perecer tarde o temprano, pues lo que ha comenzado debe necesariamente terminar, una vez descompuesto nuestro planeta, para servir sin duda de elemento a alguna formación nueva en el sistema del universo, el único realmente eterno, ¿quién sabe lo que pasará con todo nuestro desenvolvimiento humano?

Por consiguiente, como el momento de esa disolución está inmensamente lejos de nosotros, podemos considerar a la humanidad como eterna, dada en relación a la

vida humana, tan corta. Pero este mismo hecho de la humanidad progresiva no es real y viviente más que en tanto que se manifiesta y se realiza en tiempos determinados, en lugares determinados, en hombres realmente vivos, y no en su ideal general. La idea general es siempre una abstracción y por eso mismo, en cierto modo, una negación de la vida real. En mi Apéndice Consideraciones filosóficas he comprobado esta propiedad del pensamiento humano, y por consiguiente, también de la ciencia, de no poder aprehender y nombrar en los hechos reales más que su sentido general, sus relaciones generales, sus leyes generales; en una palabra, lo que es permanente en sus transformaciones continuas, pero jamás su aspecto material, individual, y, por decirlo así, palpitante de realidad y de vida, pero por eso mismo fugitivo, no la realidad misma; el pensamiento de la vida, no la vida. He ahí su límite, el único límite verdaderamente infranqueable para ella, porque está fundado sobre la naturaleza misma del pensamiento humano, que es el único órgano de la ciencia.

Sobre esta naturaleza se fundan tres derechos incontestables y la gran misión de la ciencia, pero también su impotencia vital y su acción malhechora siempre que, por sus representantes oficiales, patentados, se atribuye el derecho de gobernar la vida. La misión de la ciencia es ésta: Al constatar las relaciones generales de las cosas pasajeras y reales y al reconocer las leyes generales inherentes al desenvolvimiento de los fenómenos, tanto del mundo físico como del mundo social, planta, por decirlo así, los jalones inmutables de la marcha progresiva de la humanidad, indicando a los hombres las condiciones generales cuya observación rigurosa es necesaria y cuya ignorancia u olvido serán siempre fatales.

En una palabra, la ciencia es la brújula de la vida, pero no es la vida. La ciencia es inmutable, impersonal, general, abstracta, insensible, como las leyes de que no es más que la reproducción ideal, reflexiva o mental, es decir, cerebral (para recordamos que la ciencia misma no es más que un producto material de un órgano material, de la organización material del hombre, del cerebro). La vida es fugitiva, pasajera, pero también palpitante de realidad y de, individualidad, de

sensibilidad, de sufrimientos, de alegrías, de aspiraciones, de necesidades y de pasiones. Es ella la que espontáneamente crea las cosas y todos los seres reales. La ciencia no crea nada, constata y reconoce solamente las creaciones de la vida. Y siempre que los hombres de ciencia, saliendo de su mundo abstracto, se mezclan a la creación viviente en el mundo real, todo lo que proponen o lo que crean es pobre, ridículamente abstracto, privado de sangre y de vida, muerto nonato, semejante al humunculus creado por Wagner, el discípulo pedante del inmortal doctor Fausto. Resulta de ello que la ciencia tiene por misión única esclarecer la vida, no gobernarla.

El gobierno de la ciencia y de los hombres de ciencia aunque se llamen positivistas, discípulos de Auguste Comte, o discípulos de la escuela doctrinaria del comunismo alemán, no puede ser sino impotente, ridículo, inhumano y cruel, opresivo, explotador, malhechor. Se puede decir que los hombres de ciencia, como tales, lo que he dicho de los teólogos y de los metafísicos: no tienen ni sentido ni corazón para los seres individuales y vivientes. No se les puede hacer siquiera un reproche por ello, porque es la consecuencia natural de su oficio.

En tanto que hombres de ciencia no se preocupan, no pueden interesarse más que por las generalidades, por las leyes... [Faltan tres páginas del manuscrito de Bakunin] ... no son exclusivamente hombres de ciencia, son también más o menos hombres de la vida. Pero no hay que fiarse demasiado, y si se puede estar seguro poco más o menos de que ningún sabio se atreverá a tratar hoy a un hombre como se trata a un conejo, es de temer siempre que el gobierno de los sabios, si se le deja hacer, querrá someter a los hombres vivos a experiencias científicas, sin duda menos crueles pero que no serían menos desastrosas para sus víctimas humanas. Si los sabios no pueden hacer experiencias sobre el cuerpo de los hombres, no querrán nada mejor que hacerlas sobre el cuerpo social, y he ahí lo que hay que impedir a toda costa.

En su organización actual, monopolistas de la ciencia y que quedan, como tales, fuera de la vida social, los sabios forman ciertamente una casta aparte que ofrece mucha analogía con la casta de los sacerdotes. La abstracción científica es su Dios, las individualidades vivientes y reales son las víctimas, y ellos son los inmoladores consagrados y patentados. La ciencia no puede salir de la esfera de las abstracciones. Bajo este aspecto, es infinitamente inferior al arte, el cual tampoco tiene propiamente que ver más que con los tipos generales y las situaciones generales, pero que, por un artificio que le es propio, sabe encarnar en formas que aunque no sean vivas, en el sentido de la vida real, no provocan menos en nuestra imaginación el sentimiento o el recuerdo de esa vida; individualiza en cierto modo los tipos y las acciones que concibe y, por esas individualidades sin carne y sin hueso, y como tales permanentes e inmortales, que tiene el poder de crear, nos recuerda las individualidades vivientes, reales, que aparecen y que desaparecen ante nuestros ojos.

El arte es, pues, en cierto modo la vuelta de la abstracción a la vida. La ciencia es, al contrario, la inmolación perpetua de la vida fugitiva, pasajera, pero real, sobre el altar de las abstracciones eternas. La ciencia es tan poco capaz de aprehender la individualidad de un hombre como la de un conejo. Es decir, es tan indiferente para una como para otra. No es que ignore el principio de la individualidad. La concibe perfectamente como principio, pero no como hecho.

Sabe muy bien que todas las especies animales, comprendida la especie humana, no tienen existencia real más que en un número indefinido de individuos que nacen y que mueren, haciendo lugar a individuos nuevos igualmente pasajeros. Sabe que a medida que se eleva de las especies animales a las especies superiores, el principio de la individualidad se determina más, los individuos aparecen más completos y más libres. Sabe en fin que el hombre, el último y el más perfecto animal de esta tierra, presenta la individualidad más completa y más digna de consideración, a causa de su capacidad de concebir y de concretar, de personificar en cierto modo en sí mismo, y en su existencia tanto

social como privada, la ley universal. Sabe, cuando no está viciada por el doctrinarismo teológico, metafísico, político o jurídico, o aun por un orgullo estrictamente científico, y cuando no es sorda a los instintos y a las aspiraciones espontáneas de la vida, sabe (y ésta es su última palabra), que el respeto al hombre es la ley suprema de la humanidad, y que el grande, el verdadero fin de la historia, el único legítimo, es la humanización y la emancipación, es la libertad, la prosperidad real, la felicidad de cada individuo que vive en sociedad.

Porque, al fin de cuentas, a menos de volver a caer en la ficción liberticida del bien público representado por el Estado, ficción fundada siempre sobre la inmolación sistemática de las masas populares, es preciso reconocer que la libertad y la prosperidad colectivas no son reales más que cuando representan la suma de las libertades y de las prosperidades individuales. La ciencia sabe todo eso, pero no va, no puede ir más allá. Al constituir la abstracción su propia naturaleza, puede muy bien concebir el principio de la individualidad real y viva, pero no puede tener nada que ver con individuos reales y vivientes.

Se ocupa de los individuos en general, pero no de Pedro o de Santiago, no de tal o cual otro individuo, que no existen, que no pueden existir para ella. Sus individuos no son, digámoslo aún, más que abstracciones

Por consiguiente, no son esas individualidades abstractas, sino los individuos reales, vivientes, pasajeros, los que hacen la historia. Las abstracciones no tienen piernas para marchar, no marchan más que cuando son llevadas por hombres reales. Para esos seres reales, compuestos no sólo de ideas sino realmente de carne y sangre, la ciencia no tiene corazón. Los considera a lo sumo como carne de desenvolvimiento intelectual y social. ¿Qué le importan las condiciones particulares y la suerte fortuita de Pedro y de Santiago? Se haría ridícula, abdicaría, se aniquilaría si quisiese ocuparse de ellas de otro modo que como de un ejemplo en apoyo de sus teorías eternas. Y sería ridículo querer que lo hiciera,

porque no es ésa su misión. No puede percibir lo concreto; no puede moverse más que en abstracciones.

Su misión es ocuparse de la situación y de las condiciones generales de la existencia y del desenvolvimiento, sea de la especie humana en general, sea de tal raza, de tal pueblo, de tal clase o categoría de individuos; de las causas generales de su prosperidad o de su decadencia, y de los medios generales para hacerlos avanzar en toda suerte de progresos. Siempre que realice amplia y racionalmente esa labor, habrá cumplido todo su deber, y sería verdaderamente ridículo e injusto exigirle más. Pero sería igualmente ridículo, sería desastroso confiarle una misión que es incapaz de ejecutar. Puesto que su propia naturaleza la obliga a ignorar la existencia y la suerte de Pedro y de Santiago, no hay que permitirle, ni a ella ni a nadie en su nombre, gobernar a Pedro y a Santiago. Porque sería muy capaz de tratarlos poco más o menos que como trata a los conejos.

O más bien, continuaría ignorándolos; pero sus representantes patentados, hombres de ningún modo abstractos, sino al contrario muy vivientes, que tienen intereses muy reales, cediendo a la influencia perniciosa que ejerce fatalmente el privilegio sobre los hombres, acabarían por esquilmarlos en nombre de la ciencia como los han esquilgado hasta aquí los sacerdotes, los políticos de todos los colores y los abogados, en nombre de Dios, del estado y del derecho jurídico. Lo que predico es, pues, hasta un cierto punto, la rebelión de la vida contra la ciencia, o más bien contra el gobierno de la ciencia. No para destruir la ciencia eso sería un crimen de lesa humanidad, sino para ponerla en su puesto, de manera que no pueda volver a salir de él. Hasta el presente toda la historia humana no ha sido más que una inmolación perpetua y sangrienta de millones de pobres seres humanos a una abstracción despiadada cualquiera: Dios, patria, poder el estado, honor nacional, derechos históricos, derechos jurídicos, libertad política, bien público.

Tal ha sido hasta hoy el movimiento natural, espontáneo y fatal de las sociedades humanas. No podemos hacer nada ahí, debemos aceptarlo en cuanto al pasado, como aceptamos todas las fatalidades naturales. Es preciso creer que, ésa era la única ruta posible para la educación de la especie humana. Porque no hay que engañarse: aun cediendo la parte más grande a los artificios maquiavélicos de las clases gobernantes, debemos reconocer que ninguna minoría hubiese sido bastante poderosa para imponer todos esos terribles sacrificios a las masas, si no hubiese habido en esas masas mismas un movimiento vertiginoso, espontáneo, que las llevase a sacrificar se siempre de nuevo a una de esas abstracciones devoradoras que, como los vampiros de la historia, se alimentaron siempre de sangre humana.

Que los teólogos, los políticos y los juristas hallen eso muy bien, se concibe. Sacerdotes de esas abstracciones, no viven más que de esa continua inmolación de las masas populares. Que la metafísica dé también su consentimiento a ello, no debe asombrarnos tampoco. No tiene otra misión que la de legitimar y racionalizar todo lo posible lo que es inicuo y absurdo. Pero que la ciencia positiva misma haya mostrado hasta aquí idénticas tendencias, he ahí lo que debemos constatar y deplorar. No ha podido hacerlo más que por dos razones: primero, porque, constituida al margen de la vida popular, está presentada por un cuerpo privilegiado; y además porque se ha colocado ella misma, hasta aquí, como el fin absoluto y último de todo desenvolvimiento humano; mientras que, mediante una crítica juiciosa, de que es capaz y que en última instancia se verá forzada a ejecutar contra sí misma, habría debido comprender que es realmente un medio necesario para la realización de un fin mucho más elevado: el de la completa humanización de la situación real de todos los individuos reales que nacen, viven y mueren sobre la tierra. La inmensa ventaja de la ciencia positiva sobre la teología, la metafísica, la política y el derecho jurídico, consiste en esto: que en lugar de las abstracciones mentirosas y funestas predicadas por esas doctrinas, plantea abstracciones verdaderas que experimentan la naturaleza general o la lógica misma de las cosas, sus relaciones generales y las leyes

generales de su desenvolvimiento. He ahí lo que la separa profundamente de todas las doctrinas precedentes y lo que le asegurará siempre una gran posición en la sociedad humana.

Constituirá en cierto modo su conciencia colectiva. Pero hay un aspecto por el que se asocia absolutamente a todas esas doctrinas: que no tiene y no puede tener por objeto más que las abstracciones, y es forzada, por su naturaleza misma, a ignorar los individuos reales, al margen de los cuales, aun las abstracciones más verdaderas no tienen existencia real. Para remediar este defecto radical, he aquí la diferencia que deberá establecerse entre la acción práctica de las doctrinas precedentes y la ciencia positiva.

Las primeras se han prevalido de la ignorancia de las masas para sacrificarlas con voluptuosidad a sus abstracciones, por lo demás siempre muy lucrativas para sus representantes corporales. La segunda, reconociendo su incapacidad absoluta para concebir los individuos reales e interesarse en su suerte, debe definitivamente y absolutamente, renunciar al gobierno de la sociedad; porque, si se mezclase en él, no podría obrar de otro modo que sacrificando siempre los hombres vivientes, que ignora, a sus abstracciones que forman el único objeto de sus preocupaciones legítimas. La verdadera ciencia de la historia, por ejemplo, no existe todavía, y apenas si se comienzan hoy a entrever las condiciones inmensamente complicadas de esa ciencia. Pero supongámosla en fin realizada: ¿qué podrá darnos?

Reproducirá el cuadro razonado y fiel del desenvolvimiento natural de las condiciones generales, tanto materiales como ideales, tanto económicas como políticas, de las sociedades que han tenido una historia. Pero ese cuadro universal de la civilización, por detallado que sea, no podrá nunca contener más que apreciaciones generales y por consiguiente abstractas. En este sentido, los millares de millones de individuos que han formado la materia viva y sufriente de esa historia a la vez triunfal y lúgubre desde el punto de vista de la inmensa

hecatombe de víctimas “aplastadas bajo su carro”, los millares de millones de individuos os curos, pero sin los cuales no habría sido obtenido ninguno de los grandes resultados abstractos de la historia y que, notadlobien, no aprovecharon jamás ninguno de esos resultados esos individuos no encontrarán lamás humilde plaza en la historia. Han vivido, han sido inmolados, en bien de la humanidad abstracta; he ahí todo.¿Habrá que reprocharle eso a la ciencia de la historia? Sería ridículo e injusto.

Los individuos son inapercibibles por el pensamiento, por la reflexión, aun por la palabra humana,que no es capaz de expresar más que abstracciones; inapercibibles en el presente lo mismoque en el pasado. Por tanto, la ciencia social misma, la ciencia del porvenir, continuar áignorándolos forzosamente. Todo lo que tenemos el derecho a exigir de ella es que nos indique, con una mano firme y fiel, las causas generales de los sufrimientos individuales; entre esas causas no olvidará, sin duda, la inmolación y la subordinación, demasiado habituales todavía, de los individuos vivientes a las generalidades abstractas; y que al mismo tiempo nos muestre las condiciones generales necesarias para la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad.

He ahí su misión, he ahí también sus límites, más alláde los cuales la acción de la ciencia social no podría ser sino impotente y funesta. Porque más allá de esos límites comienzan las pretensiones doctrinarias y gubernamentales de susrepresentantes patentados, de sus sacerdotes. Y es tiempo de acabar con todos los papas y todos los sacerdotes: no los queremos ya aunque se llamen demócratas socialistas.

Otra vez más, la única misión de la ciencia es iluminar la ruta. Pero sólo la vida,liberada de todos los obstáculos gubernamentales y doctrinarios y devuelta a la plenitud desu acción espontánea, puede crear.¿Cómo resolver esta antinomia? Por una parte la ciencia es indispensable a la organización racional de la sociedad; porotra, incapaz de interesarse por lo que es real y viviente, no debe

mezclarse en la organización real o práctica de la sociedad. Esta contradicción no puede ser resuelta más que de un solo modo: la liquidación de la ciencia como ser moral existente al margen de la vida social de todo el mundo, y representada, como tal, por un cuerpo de patentados, y su difusión entre las masas populares. Estando llamada la ciencia en lo sucesivo a representarla conciencia colectiva de la sociedad, debe realmente convertirse en propiedad de todo el mundo. Por eso, sin perder nada de su carácter universal del que no podrá jamás apartarse, bajo pena de cesar de ser ciencia, y aun continuando ocupándose exclusivamente de las causas generales, de las condiciones reales y de las relaciones generales, de los individuos y de las cosas, se fundirá en la realidad con la vida inmediata y real de todos los individuos humanos.

Este era un movimiento análogo a aquél que ha hecho decir a los protestantes, al comienzo de la Reforma religiosa, que no había necesidad de sacerdotes, pues el hombre se convertiría en adelante en su propio sacerdote y gracias a la intervención invisible, única, de Jesucristo, había llegado a tragarse en fin su propio Dios. Pero no se trata aquí ya ni de nuestro señor Jesucristo, ni del buen Dios, ni de la libertad política, ni del derecho jurídico, todas cosas reveladas, sea teológica, sea metafísicamente, y todas igualmente indigestas, como se sabe.

El mundo de las abstracciones científicas no es revelado; es inherente al mundo real, del cual no es más que la expresión y la representación general o abstracta tanto que forma una región separada, representada especialmente por el cuerpo de los sabios, ese mundo ideal nos amenaza con ocupar, frente al mundo real, el puesto del buen Dios y con reservar a sus representantes patentados el oficio de sacerdotes. Por esa razón, por la instrucción general, igual para todos y para todas, hay que disolver la organización social separada de la ciencia, a fin de que las masas, cesando de ser rebaños dirigidos y esquilados por los pastores privilegiados, puedan tomar en sus manos sus propios destinos históricos. Pero en tanto que las masas no hayan llegado a ese grado de instrucción, ¿serán necesario

que se dejen gobernar por los hombres de ciencia? ¡No lo quiera Dios! Sería mejor que vivieran sin la ciencia antes de dejarse gobernar por los sabios.

El gobierno de los sabios tendría por primera consecuencia hacer inaccesible al pueblo la ciencia y sería necesariamente un gobierno aristocrático, porque la institución actual de la ciencia es una institución aristocrática. ¡La aristocracia de la inteligencia! Desde el punto de vista práctico la más implacable, desde el punto de vista social la más arrogante y la más insultante: tal sería el poder constituido en nombre de la ciencia. Ese régimen sería capaz de paralizar la vida y el movimiento de la sociedad. Los sabios, siempre presuntuosos, siempre llenos de suficiencia, y siempre impotentes, querrían mezclarse en todo, y todas las fuentes de la vida se secarían bajo su soplo abstracto y sabio.

Una vez más, la vida, no la ciencia, crea la vida; la acción espontánea del pueblo mismo es la única que puede crear la liberación popular. Sin duda, sería muy bueno que la ciencia pudiese, desde hoy, iluminar la marcha espontánea del pueblo hacia su emancipación pero más vale la ausencia de luz que una luz vertida con parsimonia desde afuera con el fin evidente de extraviar al pueblo.

Por otra parte, el pueblo no carecerá absolutamente de luz. No en vano ha recorrido la larga carrera histórica y ha pagado sus errores con siglos de sufrimientos horribles. El resumen práctico de esas dolorosas experiencias constituye una especie de ciencia tradicional que, bajo ciertos aspectos, equivale perfectamente a la ciencia teórica. En fin, una parte de la juventud estudiosa, aquellos de entre los burgueses estudiosos que sienten bastante odio contra la mentira, contra la hipocresía, contra la iniquidad y contra la cobardía de la burguesía, para encontraren sí el valor de volverle las espaldas, y bastante pasión para abrazar sin reservas la causa justa y humana del proletariado, esos serán, como lo he dicho ya, los instructores fraternales del pueblo; aportándole conocimientos que le faltan aún, harán perfectamente inútil el gobierno de los sabios.

Si el pueblo debe preservarse del gobierno de los sabios, con mayor razón debepremunirse contra el de los idealistas inspirados. Cuanto más sinceros son esos creyentes yesos poetas del cielo, más peligrosos se vuelven. La abstracción científica, lo he dicho ya, esuna abstracción racional, verdadera en su esencia, necesaria a la vida de la que esrepresentación teórica, conciencia. Puede, debe ser absorbida y digerida por la vida. Laabstracción idealista, Dios, es un veneno corrosivo que destruye y descompone la vida, quela falsea y la mata. El orgullo de los idealistas, no siendo personal, sino un orgullo divino, es invencible e implacable. Puede, debe morir, pero no cederá nunca, y en tanto que le quedeun soplo, tratará de someter el mundo al talón de su Dios, como los lugar tenientes de Prusia,esos idealistas prácticos de Alemania, quisieran verlo aplastado bajo la bota con espuelas desu rey.

Es la misma fe los objetivos no son siquiera y diferentes y el mismo resultado de lafe: la esclavitud.Es al mismo tiempo el triunfo del materialismo más craso y más brutal: no hay necesidad de demostrarlo por lo que se refiere a Alemania, porque habría que estar verdaderamente ciego para no verlo, en los tiempos que corren. Pero creo necesario aun demostrarlo con relación al idealismo divino.

El hombre, como todo el resto del mundo, es un ser completamente material. Eleespíritu, la facultad de pensar, de recibir y de reflejar las diversas sensaciones, tanto exteriores como interiores, de recordarlas después de haber pasado y de reproducirlas por laimaginación, de compararlas y distinguir las, de abstraer determinaciones comunes y de crearpor eso mismo generales o abstractas, a fin de formar las ideas agrupando y combinando las nociones según modos diferentes, la inteligencia en una palabra, el único creador de todo nuestro mundo ideal, es una propiedad del cuerpo animal y principalmente de la organización completamente material del cerebro.Lo sabemos de una manera muy segura, por la experiencia universal, que no ha desmentido nunca hecho alguno y que todo hombre puede verificar a cada instante de su vida.

En todos los animales, sin exceptuar las especies más inferiores, encontramos un cierto grado de inteligencia y vemos que en la serie de las especies la inteligencia animal se desarrolla tanto más cuanto más la organización de una especie se aproxima a la del hombre; pero que en el hombre solamente llega a esa potencia de abstracción que constituye propiamente el pensamiento. La experiencia universal, que en definitiva es el único origen, la fuente de todos nuestros conocimientos, nos demuestra, pues: 1º), que toda inteligencia está siempre asociada a un cuerpo animal cualquiera, y 2º), que la intensidad, la potencia de esa función animal depende de la perfección relativa de la organización animal.

Este segundo resultado de la experiencia universal no es aplicable solamente a las diferentes especies animales; lo comprobamos igualmente en los hombres, cuyo poder intelectual y moral depende, de una manera demasiado evidente, de la mayor o menor perfección de su organismo, como raza, como nación, como clase y como individuos, para que sea necesario insistir demasiado sobre este punto. Por otra parte, es cierto que ningún hombre ha visto nunca ni podido ver el espíritu puro, separado de toda forma material, existiendo independientemente de un cuerpo animal cualquiera.

Pero si nadie lo ha visto, ¿cómo han podido los hombres llegar a creer en su existencia? Porque el hecho de esa creencia es notorio y, si no universal, como lo pretenden los idealistas, al menos es muy general; y como tal es digno de nuestra atención respetuosa, porque una creencia general, por tonta que sea, ejerce siempre una influencia demasiado poderosa sobre los destinos humanos para que esté permitido ignorarla o hacer abstracción de ella. El hecho de esa creencia histórica se explica, por otra parte, de una manera natural y racional. El ejemplo que nos ofrecen los niños y los adolescentes, incluso muchos hombres que han pasado la edad de la mayoría, nos prueba que el hombre puede ejercer largo tiempo sus facultades mentales antes de darse cuenta la manera cómo las ejerce, antes de llegar a la conciencia clara de ese ejercicio.

En ese período del funcionamiento del espíritu inconsciente de sí mismo, de esa acción de la inteligencia ingenua o creyente, el hombre, obsesionado por el mundo exterior e impulsado por ese aguijón interior que se llama la vida, crea cantidad de imaginaciones, de nociones y de ideas, necesariamente muy imperfectas al principio, muy poco conformes a la realidad de las cosas y de los hechos que se esfuerzan por expresar. Y como no tiene la conciencia de su propia acción inteligente, como no sabe todavía que es él mismo el que ha producido y el que continúa produciendo esas imaginaciones, esas nociones, esas ideas, como ignora su origen subjetivo, es decir, las considera naturalmente, necesariamente, como seres objetivos, como seres reales, en absoluto independientes de él, que existen por sí y en sí.

Es así cómo los pueblos primitivos, al salir lentamente de su inocencia animal, han creado sus dios es habiéndolos creado, no pensando que fue en ellos mismos los creadores únicos, los han adorado; considerándolos como seres reales, infinitamente superiores ellos mismos, les han atribuido la omnipotencia y se han reconocido sus criaturas, sus esclavos. A medida que las ideas humanas se desenvolvían más, los dioses, que como hice observar ya, no fueron nunca más que la reverberación fantástica, ideal, poética o la imagen trastornada, se idealizaban también.

Primero fetiches groseros, se hicieron poco a poco espíritus puros, con existencia fuera del mundo visible, y en fin, a continuación de un largo desenvolvimiento histórico, acabaron por confundirse en un solo ser divino, espíritu puro, eterno, absoluto, creador y amo de los mundos. En todo desenvolvimiento, justo o falso, real o imaginario, colectivo o individual, es siempre el primer paso el que cuesta, el primer acto el más difícil. Una vez franqueado ese paso y realizado ese primer acto, el resto transcurre naturalmente, como una consecuencia necesaria. Lo que era difícil en el desenvolvimiento histórico de esa terrible locura religiosa que continúa obsesionándonos y aplastándonos, era poner un mundo divino tal cual, fuera del mundo real.

Ese primer acto de locura, tan natural desde el punto de vista fisiológico y por consiguiente necesario en la historia la humanidad, no se realiza de un solo golpe. Han sido necesarios no sé cuántos siglos para desarrollar y para hacer penetrar esa creencia en los hábitos mentales de los hombres. Pero, una vez establecida, se ha vuelto omnipotente, como lo es necesariamente toda cura que se apodera del cerebro humano. Considerando a un loco: cualquiera que sea el objeto especial de su locura, hallaréis que la idea oscura y fija que le obsesiona le parece la más natural del mundo, y al contrario, las cosas naturales y reales que están en contradicción con esa idea, le parecerán locuras ridículas y odiosas.

Y bien, la religión es una locura colectiva, tanto más poderosa cuanto que es una locura tradicional y que su origen se pierde en una antigüedad excesivamente lejana. Como locura colectiva, ha penetrado en todos los detalles, tanto públicos como privados de la existencia social de un pueblo, se ha encarnado en la sociedad, se ha convertido por decirlo así en el alma el pensamiento colectivo. Todo hombre es envuelto desde su nacimiento en ella, la mama con la leche de la madre, la absorbe con todo lo que oye, en todo lo ve.

Ha sido tan alimentado, tan envenenado, tan penetrado en todo su ser por ella, que más tarde, por poderoso que sea su espíritu natural, tiene necesidad de hacer esfuerzos inauditos para libertarse y no lo consigue nunca de una manera completa. Nuestros idealistas modernos son una demostración de esto y nuestros materialistas doctrinarios, los comunistas alemanes, son otra. No han sabido deshacerse de la religión del Estado. Una vez bien establecido el mundo sobrenatural, el mundo divino en la imaginación tradicional de los pueblos, el desenvolvimiento de los diversos sistemas religiosos ha seguido su curso natural y lógico, siempre conforme, por otra parte, al desenvolvimiento contemporáneo y real de las relaciones económicas y políticas que han sido en todo tiempo, en el mundo de la fantasía religiosa, la reproducción fiel y la consagración divina.

Es así como la locura colectiva e histórica que se llama religión se ha desarrollado desde el fetichismo, pasando por todos los grados del politeísmo, hasta el monoteísmo cristiano. El segundo paso, en el desenvolvimiento de las creencias religiosas y el más difícil después del establecimiento de un mundo divino separado, fue precisamente esa transición del politeísmo al monoteísmo, del materialismo religioso de los paganos a la fe espiritualista de los cristianos. Los dioses paganos y éste fue su carácter principal, eran ante todo dioses exclusivamente nacionales. Después, como eran numerosos, conservaron necesariamente, más o menos, un carácter material o, más bien, es porque eran materiales por lo que fueron tan numerosos, pues la diversidad es uno de los atributos principales del mundo real. Los dioses paganos no eran aún propiamente la negación de las cosas reales: no eran más que su exageración fantástica.

Hemos visto cuánto costó esa transición al pueblo judío, del que constituyó, por decirlo así, toda la historia. Moisés y los profetas se complacían en predicarle el Dios único; el pueblo volvía a caer en su idolatría primitiva, en la fe antigua, comparativamente mucho más natural, más cómoda en muchos buenos dioses, más materiales, más humanos, más palpables. Jehová mismo, su dios único, el dios de Moisés y de los profetas, era un dios excesivamente nacional aunque no se servía, para recompensar y castigar a sus fieles, a su pueblo elegido, más que de argumentos materiales, a menudo estúpidos y siempre brutales y feroces. No parece que la fe en su existencia haya implicado la negación de la existencia de los dioses primitivos.

El dios judío no renegaba de la existencia de esos rivales, sólo que no quería que su pueblo los adorase a su lado, porque ante todo Jehová era un dios muy envidioso y su primer mandamiento fue éste: "Soy el señor tu Dios y no adorarás a otros dioses más que a mí." Jehová no fue más que un esbozo primero, muy material, muy grosero del idealismo moderno. No era, por lo demás, sino un dios nacional, como el dios ruso que adoran los generales rusos súbditos del zar y patriotas del imperio de todas las Rusias, como el dios alemán que, sin duda, van

a proclamar bien pronto los pietistas y los generales alemanes súbditos de Guillermo I, en Berlín.

El ser supremo no puede ser un Dios nacional, debe ser el de la humanidad entera. El ser supremo no puede ser tampoco un ser material, debe ser lanegación de toda materia, el espíritu puro. Para la realización del culto del ser supremo hansido necesarias dos cosas: 1º) una realización de la humanidad por la negación de las nacionalidades y de los cultos nacionales; 2º) un desenvolvimiento ya muy avanzado de las ideas metafísicas para espiritualizar al Jehová tan grosero de los judíos. La primera condición fue cumplida por los romanos de una manera muy negativa, sin duda: por la conquista de la mayor parte de los países conocidos de los antiguos y por la destrucción de sus instituciones nacionales. Gracias a ellos el altar de un dios único y supremo pudo establecerse sobre las ruinas de otros millares de altares nacionales.

Los dioses de todas las naciones vencidas, reunidos en el Panteón, se anularon mutuamente. Ese fue el primer esbozo, muy tosco y por completo negativo, de la humanidad. En cuanto a la segunda condición, la espiritualización de Jehová, fue realizada por los griegos mucho antes de la conquista de su país por los romanos. Ellos fueron los creadores de la metafísica. Grecia, en su cuna histórica, había encontrado un mundo divino que se estableció definitivamente en la fe tradicional de sus pueblos; ese mundo le había sido legado y materialmente aportado por el Oriente.

En su período instintivo, anterior a su historia política, lo había desarrollado y humanizado prodigiosamente por sus poetas, y cuando comenzó propiamente su historia tenía una religión hecha, la más simpática y la más noble de todas las religiones que hayan existido jamás, en cuanto una religión, es decir, una mentira, pueda ser noble y simpática. Sus grandes pensadores y ningún pueblo los tuvo mayores que Grecia al encontrar el mundo divino establecido, no sólo fuera del

pueblo, sino también en él mismo como hábito de sentir y de pensar, lo tomaron necesariamente por punto de partida.

Fue ya mucho que no hicieran teología, es decir, que no perdieran el tiempo en reconciliar la razón naciente con los absurdos de tal o cual otro Dios, como lo hicieron en la Edad Media los escolásticos. Dejaron a los dioses fuera de sus especulaciones y se asociaron directamente a la idea divina, una, invisible, omnipotente, eterna y absolutamente espiritualista, pero no personal. Desde el punto de vista del espiritualismo, los metafísicos griegos fueron, mucho más que los judíos, los creadores del dios cristiano. Los judíos no han añadido más que la brutal personalidad de su Jehová. Que un genio sublime como el gran Platón haya podido estar absolutamente convencido de la realidad de la idea divina, eso nos demuestra cuán contagiosa es, cuán omnipotente es la tradición de la locura religiosa, aun en relación con los más grandes espíritus.

Por lo demás, no hay que, asombrarse, pues aún en nuestros días, el mayor genio que ha existido después de Aristóteles y Platón, Hegel, a pesar de la crítica por lo demás imperfecta y muy metafísica de Kant, que había demolido la objetividad o la realidad de las ideas divinas, se ha esforzado por reinstaurarlas de nuevo sobre su trono trascendente celeste.

Es verdad que procedió de una manera tan poco cortés que ha matado definitivamente al buen dios, ha quitado a esas ideas su corona divina, mostrando a quien supo leerlo que no fueron nunca más que una pura creación del espíritu humano que recorrió la historia en busca de sí mismo. Para poner fin a todas las locuras religiosas y al milagro divino, no le hacía falta más que pronunciar una gran definición que fue dicha después de él, casi al mismo tiempo, por otros dos grandes espíritus, sin ningún acuerdo mutuo y sin que hubiesen nunca oído hablar uno del otro: por Ludwig Feuerbach, el discípulo y el demolidor de Hegel, en Alemania, y por August Comte, el fundador de la filosofía positiva, en Francia. He aquí esa definición: "La metafísica se reduce a la psicología."

Todos los sistemas de metafísica no han sido más que la psicología humana que se desarrolla en la historia. Ahora ya no nos es difícil comprender cómo han nacido las ideas divinas, cómo han sido creadas sucesivamente por la facultad abstractiva del hombre. Pero en la época de Platón ese conocimiento era imposible. El espíritu colectivo, y por consiguiente también el espíritu individual, aun el del mayor genio, no estaba maduro para eso. Apenas había dicho con Sócrates: "Conócete a ti mismo". Ese conocimiento de sí mismo no existía más que en el estado de intuición; en realidad era nulo.

Era imposible que el espíritu humano imaginase que era él el único creador del mundo divino. Lo encontró ante él, lo encontró como historia, como sentimiento, como hábito de pensar, e hizo necesariamente de él un objeto de sus más elevadas especulaciones. Así es como nació la metafísica y como las ideas divinas, bases del espiritualismo, fueron desarrolladas y perfeccionadas. Es verdad que después de Platón hubo en el desenvolvimiento del espíritu como un movimiento inverso.

Aristóteles, el verdadero padre de la ciencia y de la filosofía positiva, no negó el mundo divino, sino que se ocupó de él lo menos posible. Fue el primero que estudió como un analista y un experimentador que era, la lógica, las leyes del pensamiento humano, y al mismo tiempo el mundo físico, no en su esencia ideal, ilusoria, sino en su aspecto real. Sus seguidores, los griegos de Alejandría, establecieron la primera escuela de científicos positivos. Fueron ateos. Pero su ateísmo quedó sin influencia en sus contemporáneos. La ciencia tendió más y más a aislarse de la vida. Después de Platón la idea divina fue rechazada de la metafísica misma; eso hicieron los epicúreos y los escépticos, dos sectas que contribuyeron mucho a depravar la aristocracia humana pero que permanecieron sin influencia alguna sobre las masas. Otra escuela infinitamente más influyente sobre las masas se formó en Alejandría. Fue la escuela de los neoplatónicos.

Confundiendo en una mezcolanza impura las imaginación esmonstruosas de Oriente con las ideas e Platón, ellos fueron los verdaderos preparadores y más tarde los elaboradores de los dogmas cristianos. Por consiguiente, el egoísmo personal y grosero de Jehová, la dominación no menos brutal y grosera de los romanos y la ideal especulación metafísica de los griegos, materializada por el contacto del Oriente, tales fueron los tres elementos históricos que constituyeron a religión espiritualista de los cristianos.

Para establecer sobre las ruinas de sus altares tan numerosos el altar de un dios único y supremo, amo del mundo, ha sido preciso que fuera destruida primero la existencia autónoma de las diferentes naciones que imponían el mundo pagano o antiguo. Es lo que hicieron brutalmente los romanos que, al conquistar la mayor parte del mundo conocido de los antiguos, crean en cierto modo el primer esbozo, sin duda por completo negativo y burdo, de la humanidad.

Un dios que se levantaba así por encima de todas las diferencias nacionales, tanto materiales como sociales, de todos los países, que era como su negación directa debía ser necesariamente un ser inmaterial y abstracto. Pero la fe tan difícil en la existencia de un ser semejante no ha podido nacer de un solo golpe. Por tanto, como lo he demostrado en el mencionado Apéndice Consideraciones filosóficas, fue largamente preparada y desarrollada por la metafísica griega, la primera en establecer de una manera filosófica la noción de la idea divina, modelo eternamente creador y siempre reproducido por el mundo visible.

Pero la divinidad concebida y creada por la filosofía griega era una divinidad impersonal, pues ninguna metafísica, si es consecuente y seria, se podía elevar, o más bien rebajar, a la idea de un dios personal. Ha sido preciso encontrar, pues, un dios que fuese único y que fuese muy personal a la vez. Se encontró en la persona, muy brutal, muy egoísta, muy cruel de Jehová, el dios nacional de los judíos. Pero los judíos, a pesar de ese espíritu nacional exclusivo que los distingue aún hoy, se habían convertido de hecho, mucho antes del nacimiento de Cristo, en el

pueblo más internacional del mundo. Arrastrados en parte como cautivos, pero mucho más aún por esa pasión mercantil que constituye uno de los rasgos principales de su carácter nacional, se habían esparcido por todos los países, llevando a todas partes el culto a Jehová, al que se volvían tanto más fieles cuanto más los abandonaba.

En Alejandría, ese Dios terrible de los judíos conoció personalmente la divinidad metafísica de Platón, ya muy corrompida por el contacto con el Oriente y que se corrompió más aún después por el suyo. A pesar de su exclusivismo nacional, envidioso y feroz, no pudo resistir a la larga los encantos de esa divinidad ideal e impersonal de los griegos. Se casó con ella, y de ese matrimonio nació el dios espiritualista no espiritual de los cristianos. Se sabe que los neoplatónicos de Alejandría fueron los principales creadores de la teología cristiana. Pero la teología no constituye todavía la religión, como los elementos históricos no bastan para crear la historia.

Yo llamo elementos históricos a las disposiciones y condiciones generales de un desenvolvimiento real cualquiera: por ejemplo, en este caso, la conquista de los romanos y el encuentro del dios de los judíos con la divinidad ideal de los griegos. Para fecundar los elementos históricos, para hacerles producir una serie de transformaciones históricas nuevas, es preciso un hecho vivo, espontáneo, sin el cual harían podido quedar muchos siglos aún en estado de elementos, sin producir nada. Este hecho no faltó al cristianismo: fue la propaganda, el martirio y la muerte de Jesús. No sabemos casi nada de ese grande y santo personaje; todo lo que los evangelios nos dicen es tan contradictorio y tan fabuloso que apenas podemos tomar de allí algunos rasgos reales y vivientes.

Lo que es cierto es que fue el predicador del pobre pueblo, el amigo, el consolador de los miserables, de los ignorantes, de los esclavos y de las mujeres, y que fue muy amado por éstas. Prometió a todos los que eran oprimidos, a todos los que sufrían aquí abajo y el número es inmenso, la vida eterna. Fue, como es natural,

crucificado por los representantes de la moral oficial y del orden público de la época. Sus discípulos, y los discípulos de sus discípulos, pudieron esparcirse, gracias a la conquista de los romanos, que habían destruido las barreras nacionales y llevaron, en efecto, la propaganda del evangelio a todos los países conocidos de los antiguos.

En todas partes fueron recibidos con los brazos abiertos por los esclavos y por las mujeres, las dos clases más oprimidas, las que más sufrían y naturalmente también las más ignorantes del mundo antiguo. Si hicieron algunos prosélitos en el mundo privilegiado e instruido, no lo debieron, en gran parte, mas que a la influencia de las mujeres. Su propaganda más amplia se ejerció casi exclusivamente en el pueblo, tan desgraciado como embrutecido por la esclavitud. Ese fue el primer despertar, la primera rebelión del proletariado.

El gran honor del cristianismo, su mérito incontestable y todo el secreto de su triunfo, no fue por otra parte en absoluto legítimo, fue el de haberse dirigido a ese público doliente inmenso, a quien el mundo antiguo, que constituía una aristocracia intelectual y política estrecha y feroz, negaba hasta los últimos atributos y los derechos más elementales de la humanidad. De otro modo no habría podido nunca difundirse. La doctrina que enseñaban los apóstoles de Cristo, por consoladora que haya podido aparecer a los desgraciados, era demasiado repulsiva, demasiado absurda desde el punto de vista de la razón humana, para que los hombres ilustrados hubieran podido aceptarla.

¡Con qué triunfo habla el apóstol San Pablo del escándalo de la fe y del triunfo de esa divina locura rechazada por los poderosos y los sabios del siglo, pero tanto más apasionadamente aceptada por los sencillos, por los ignorantes y por los pobres de espíritu! efecto, era preciso un profundo descontento de la vida, una gran sed del corazón y una pobreza poco menos que absoluta de espíritu para aceptar el absurdo cristiano, el más atrevido y monstruoso de todos los absurdos religiosos. No era sólo la negación de todas las instituciones políticas, sociales y

religiosas de la antigüedad: era el derrumbamiento absoluto del sentido común y de toda razón humana.

El ser efectivamente existente, el mundo real, fue considerado en lo sucesivo como la nada; producto de la facultad abstracta del hombre, la última, la suprema abstracción, en la que esa facultad, habiendo superado todas las cosas existentes y hasta las determinaciones más generales del ser real, tales como las ideas del espacio y del tiempo, no teniendo nada que superar ya, se reposa en la contemplación de su vacío y de la inmovilidad absoluta; esta abstracción, este caput mortuum absolutamente vacío de todo contenido, el verdadero nada, Dios, es proclamado el único real, eterno, omnipotente.

El Todo real es declarado nulo, y el nulo absoluto, es declarado el Todo. La sombra se convierte en el cuerpo y el cuerpo se desvanece como una sombra. Eso fue de una audacia y un absurdo inauditos, el verdadero escándalo de la fe, el triunfo de la tontería creyente sobre el espíritu, para las masas; y para algunos, la ironía triunfante de un espíritu fatigado, corrompido, desilusionado y disgustado de la investigación honesta y seria de la verdad; la necesidad de aturdirse y de embrutecerse, necesidad que se encuentra a menudo en los espíritus extenuados: Credo quod absurdum. Creo lo absurdo; y no creo sólo lo absurdo; creo precisamente y sobre todo en ello porque es absurdo. Es así como muchos espíritus distinguidos y esclarecidos de nuestros días creen en el magnetismo animal, en el espiritismo, en las mesas móviles y ¿por qué irtan lejos?: creen en el cristianismo, en el idealismo, en Dios. La creencia del proletariado antiguo, lo mismo que la de las masas modernas después, era más robusta, de gusto menos elevado y más sencillo.

La propaganda cristiana se había dirigido a su corazón, no a su espíritu; a sus aspiraciones eternas, a sus sufrimientos, a su esclavitud, no a su corazón que dormía aún y para la cual las contradicciones lógicas, la evidencia del absurdo, no podían existir, por consiguiente. La sola cuestión que le interesaba era saber

cuándo sonaría la hora de la liberación prometida, cuándo llegaría el reino de Dios. En cuanto a los dogmas teológicos, no se preocupaba de ellos, porque no los comprendía de ningún modo. El proletariado convertido al cristianismo constituía la potencia material ascendente, no el pensamiento teórico.

En cuanto a los dogmas cristianos, fueron elaborados, como se sabe, en una serie de trabajos teológicos, literarios, y en los concilios, principalmente por los neoplatónicos convertidos del Oriente. El espíritu griego había caído tan bajo que en el cuarto siglo de la Era Cristiana, época del primer concilio, ya encontramos la idea de un Dios personal, espíritu puro, eterno absoluto, creador y señor supremo del mundo, con existencia fuera del mundo, unánimemente aceptada por todos los padres de la Iglesia; y como consecuencia lógica de este absurdo absoluto, la creencia desde entonces natural y necesaria en la inmaterialidad y en la inmortalidad del alma humana, alojada y aprisionada en un cuerpo mortal, pero mortal sólo en parte; porque en ese cuerpo mismo hay una parte que, aun siendo corporal, es inmortal como el alma y debe resucitar como el alma. ¡Tan difícil ha sido, aun para los padres de la Iglesia, representarse el espíritu puro al margen de toda forma corporal!

Es preciso observar que, en general, el carácter de o razonamiento teológico y metafísico también, es tratar de explicar un absurdo por otro. Ha sido una dicha para el cristianismo haber hallado el mundo de los esclavos. Tuvo otra dicha: la invasión de los bárbaros. ¡Los bárbaros eran buenas gentes, llenas de fuerza natural y sobre todo animadas e impulsadas por una gran necesidad y por una gran capacidad de vivir; bandidos a toda prueba, capaces de devastarlo todo y de arrasarlo todo, lo mismo que sus sucesores, los alemanes actuales; mucho menos sistemáticos y pedantes en su bandolerismo que estos últimos, mucho menos morales, menos sabios; pero por el contrario, mucho más independientes y más altivos, capaces de ciencia y no incapaces de libertad, como los burgueses de la Alemania moderna.

Pero con todas estas grandes cualidades, no eran nada más que bárbaros, es decir, tan indiferentes como los esclavos antiguos de los cuales muchos, por lo demás, pertenecían a su raza con respecto a todas las cuestiones de la teología y de la metafísica. De suerte que una vez rota su repugnancia práctica, no fue difícil convertirlos teóricamente al cristianismo. Durante diez siglos consecutivos, el cristianismo, armado de la omnipotencia de la Iglesia y del Estado, y sin concurrencia alguna de parte de unos o de otros, pudo depravar, bastardear y falsear el espíritu de Europa. No tuvo concurrentes, puesto que fuera de la Iglesia no había pensadores, ni aun gentes instruidas. Si se levantaron herejías en su seno, no atacaron nunca más que los desenvolvimientos teológicos prácticos del dogma fundamental, no el dogma mismo.

La creencia en Dios, espíritu puro y creador del mundo, y la creencia en la inmaterialidad del alma permanecieron intactas. Esta doble creencia se convirtió en la base ideal de toda la civilización occidental y oriental de Europa, y penetró, se encarnó en todas las instituciones, en todos los detalles de la vida, tanto pública como privada de todas las clases como de las masas. ¿Se puede uno asombrar, después de esto, que se haya mantenido esa creencia hasta nuestros días, y que continúe ejerciendo su influencia desastrosa aun sobre espíritus escogidos como Mazzini, Michelet, Quinet, y tantos otros?

Hemos visto que el primer ataque fue promovido contra ella por el Renacimiento, que produjo héroes y mártires como Vanini, como Giordano Bruno y como Galileo y que, bien que ahogado pronto por el ruido, el tumulto y las pasiones de la reforma religiosa, continuó silenciosamente su trabajo invisible legando a los más nobles espíritus de cada generación nueva esa obra de la emancipación humana mediante la instrucción de lo absurdo, hasta que, en fin, en la segunda mitad del siglo XVIII reaparece de nuevo a la luz del día, levantando atrevidamente la bandera del ateísmo y del materialismo. Se pudo creer entonces que el espíritu humano iba, por fin, a libertarse, una vez por todas, de todas las obsesiones divinas.

Fue un error. La mentira divina, de que se había alimentado la humanidad para no hablar más que del mundo cristiano durante dieciocho siglos, debía mostrarse, una vez más, más poderosa que la humana verdad.

No pudiendo servirse de la gente negra, de los cuervos consagrados de la iglesia, de los sacerdotes católicos o protestantes que habían perdido todo crédito, se sirvió de los sacerdotes laicos, de los mentirosos y de los sofistas de túnica corta, entre los cuales el papel principal fue dado a dos hombres fatales: uno, el espíritu más falso, el otro, la voluntad más doctrinariamente despótica del siglo pasado: a J. J. Rousseau y a Robespierre.

El primero representa el verdadero tipo de la estrechez de la mezquindad sombría, de la exaltación, sin otro objeto que su propia persona, del entusiasmo en frío de la hipocresía a la vez sentimental e implacable, de la mentira forzada del idealismo moderno. Se le puede considerar como el verdadero creador de la reacción moderna. En apariencia el escritor más democrático del siglo XVIII, incuba en sí el despotismo despiadado del estadista. Fue el profeta del Estado doctrinario, como Robespierre, su digno y fiel discípulo, que trató de convertirse en el gran sacerdote. Habiendo oído decir a Voltaire que si no hubiese existido Dios habría sido necesario inventarlo, J. J. Rousseau inventó el ser supremo, el dios abstracto y estéril de los deístas. Y en nombre de ese ser supremo y de la virtud hipócrita ordenada por el ser supremo, Robespierre guillotiné a los hebertistas primero, luego al genio mismo de la revolución, a Dantón, en cuya persona asesinó la república, preparando así el triunfo, desde entonces necesario, de la dictadura de Bonaparte I. Después de este gran triunfo, la reacción idealista buscó y encontró servidores menos fanáticos, menos terribles, medidos por la talla considerablemente empequeñecida de la burguesía de nuestro siglo.

En Francia fueron Chateaubriand, Lamartine y ¿es preciso decirlo? ¿Y por qué no? hay que decirlo todo, cuando es verdad fue Víctor Hugo mismo, el demócrata,

el republicano, el casisocialista de hoy, y tras él toda la cohorte melancólica y sentimental de espíritus flacos y pálidos, quienes constituyeron, bajo la dirección de esos maestros, la escuela del romanticismo moderno. En Alemania fueron los Schlegel, los Tieck, los Novalis, los Werner, fue Schelling, y tantos otros aun cuyos nombres no merecen siquiera ser mencionados. La literatura creada por esa escuela fue el verdadero reino de los espectros y de los fantasmas. No soportaban la luz del día, pues el claroscuro era el único elemento en que podía vivir. No soportaba tampoco el contacto br utal de las masas; era la literatura de las almas tiernas, delicadas, distinguidas, que aspiraban al cielo, a su patria, y que vivían como a su pesar sobre a tierra.

Tenía horror y desprecio a la política, a las cuestiones del día; pero cuando hablaba por azar de ellas, se mostraba francamente reaccionaria, tomando partido de la Iglesia contra la insolencia de los librepensadores, de los reyes contra los pueblos, y de todas las aristocracias contra la vil canalla de las calles. Por lo demás, como acabo de decir, lo que dominaba en la escuela era una indiferencia casi completa ante las cuestiones políticas. En medio de las nubes en que vivían, no podía distinguir más que dos puntos reales: el desenvolvimiento rápido del materialismo burgués y el desencadenamiento desenfrenado de las vanidades individuales. Para comprender esa literatura es preciso buscar la razón de ser en la transformación que se había operado en el seno de la clase burguesa desde la revolución de 1793. Desde el Renacimiento y la Reforma hasta esa revolución, la burguesía, si no en Alemania, al menos en Italia, en Francia, en Suiza, en Inglaterra, en Holanda, fue el héroe y representó el genio revolucionario de la historia.

De su seno salieron en su mayoría los librepensadores del siglo XV, los grandes reformadores religiosos de los dos siglos siguientes y los apóstoles de la emancipación humana del siglo pasado, comprendidos estavez también los de Alemania. Ella sola, naturalmente apoyada en las simpatías y en los brazos del pueblo que tenía fe en ella, hizo la revolución del 89 y la del 93. Había proclamado

la decadencia de la realeza y de la iglesia, la fraternidad de los pueblos, los derechos del hombre y del ciudadano. He ahí sus títulos de gloria: son inmortales.

Desde entonces se escindió. Una parte considerable de adquirentes de bienes nacionales, enriquecidos y apoyándose esta vez no sobre el proletariado de las ciudades, sino sobre la mayor parte de los campesinos de Francia que se habían hecho igualmente propietarios agrícolas, aspiraba a la paz, al restablecimiento del orden público, a la fundación de un gobierno regular y poderoso. Aclamó, pues, con felicidad la dictadura del primer Bonaparte y, aunque se mantuviese volteriana, no vio con malos ojos su Concordato con el Papa y el restablecimiento de la iglesia oficial en Francia: “¡La religión es tan necesaria para el pueblo!”; lo que quiere decir que, ya saciada, esa parte de la burguesía comenzó desde entonces a comprender que era urgente, en interés de la conservación de su posición y de sus bienes adquiridos, engañar el hambre no satisfecha del pueblo con las promesas de un maná celeste.

Fue entonces cuando comenzó a predicar Chateaubriand, Napoleón cayó. La Restauración devolvió a Francia, con la monarquía legítima, la potencia de la iglesia y de la aristocracia nobiliario, que se rehicieron, si no con todo, al menos con una considerable parte de su antiguo poder. Esta reacción arrojó a la burguesía a la revolución; y con el espíritu revolucionario se despertó otra vez en ella también la incredulidad. Con Chateaubriand a un lado, volvió a comenzar a leer a Voltaire. No legó hasta Diderot: sus nervios debilitados no soportaban ya un alimento tan fuerte. Voltaire, a la vez incrédulo y teísta, le convenía, al contrario, mucho. Béranger Paul Louis Courier expresaron perfectamente esta tenencia nueva.

El “Dios de las buenas gentes” y el ideal del rey burgués, a la vez liberal y democrático, dibujado sobre el fondo majestuoso y en lo sucesivo inofensivo de las victorias gigantescas del imperio, tal fue en esa época, el alimento intelectual cotidiano de la burguesía de Francia. Lamartine, aguijoneado por la envidia

vanidosamente ridícula de elevarse a la altura del gran poeta inglés Byron, había comenzado sus himnos fríamente delirantes en honor del dios de los gentiles hombres y de la monarquía legítima. Pero sus cantos no repercutían más que en los salones aristocráticos.

La burguesía no los oía. Su poeta era Béranger, y Courier, su escritor político. La revolución de julio tuvo por consecuencia el ennoblecimiento de sus gustos. Sesabe que todo burgués de Francia lleva en sí el tipo imperecedero del burgués gentil hombre, que no deja nunca de aparecer tan pronto como adquiere un poco de riqueza y de poder. En 1830, la rica burguesía había reemplazado definitivamente a la antigua nobleza en el poder. Tendió naturalmente a fundar una nueva aristocracia: aristocracia del capital, sin duda, ante todo, pero también aristocracia de inteligencia, de buenas maneras y de sentimientos delicados. La burguesía comenzó a sentirse religiosa. No fue por su parte una simple imitación de las costumbres aristocráticas, sino que era al mismo tiempo una necesidad de posición.

El proletariado le había hecho un último servicio, ayudándola a derribar una vez más a la nobleza. Ahora, la burguesía no tenía necesidad de su ayuda, porque se sentía sólidamente sentada a la sombra del trono de junio, y la alianza con el pueblo, desde entonces inútil, comenzaba a hacérsele incómoda. Era preciso devolverlo a su lugar, lo que no podía hacerse naturalmente sin provocar una gran indignación en las masas. Se hizo necesario contenerlas. ¿Pero en nombre de qué? ¿En nombre del interés burgués crudamente confesado? Eso hubiese sido demasiado cínico. Cuanto más injusto e inhumano es un interés, más necesidad tiene, de ser sancionado, y ¿dónde hallar la sanción, sino en la religión, esa buena protectora de todos los hartos, y esa consoladora tan útil de todos los que tienen hambre? Y más que nunca, la burguesía triunfante sintió que la religión era absolutamente necesaria para el pueblo.

Después de haber ganado sus títulos imperecederos de gloria en la oposición, tanto religiosa y filosófica como política, en la protesta y en la revolución se había convertido en fin en la clase dominante, y por eso mismo en la defensora y la conservadora del Estado, pues este último se había convertido a su vez en la institución regular de la potencia exclusiva de esa clase. El Estado es la fuerza y tiene para sí ante todo el derecho de la fuerza, el argumento triunfante del fusil. Pero el hombre está hecho tan singularmente que esa argumentación, por elocuente que parezca, no le basta a la larga. Para imponerle respeto, es preciso una sanción moral cualquiera. Es preciso, además, que esa sanción sea de tal modo evidente y sencilla que pueda convencer a las masas, que, después de haber sido reducidas por la fuerza del Estado, deben ser inducidas luego al reconocimiento moral de su derecho. No hay más que dos medios para convencer a las masas de la bondad de una institución social cualquiera.

El primero, el único real, pero también el más difícil, porque implica la abolición del Estado es decir la abolición de la explotación políticamente organizada e la mayoría por una minoría cualquiera, sería la satisfacción directa y completa de todas las necesidades, de todas las aspiraciones humanas de las masas; lo que equivaldría a la liquidación completa de la existencia tanto política como económica de la clase, burguesa, y como acabo de decirlo, a la abolición del Estado. Este medio sería, sin duda, saludable para las masas, pero funesto para los intereses burgueses.

Por consiguiente, no hay ni que hablar de él. Hablemos de otro medio, que, funesto para el pueblo solamente, es, al contrario, precioso para la salvación de los privilegios burgueses. Este otro medio no puede ser más que la religión. Es ese milagro eterno el que arrastra a las masas a la busca de los tesoros divinos, mientras que, mucho más moderada, la clase dominante se contenta con compartir, muy desigualmente por otra parte y dando siempre más al que más posee, entre sus propios miembros, los miserables bienes de la tierra y los

despojos humanos del pueblo, comprendida su libertad política y social. No existe, no puede existir Estado sin religión.

Tomad los Estados más libres del mundo, los Estados Unidos de América o la Confederación Helvética, por ejemplo, y ved qué papel tan importante desempeña la providencia divina, esa sanción suprema de todos los Estados, en todos los discursos oficiales. Pero siempre que un jefe de Estado habla de Dios, sea Guillermo I, emperador knutogermánico, o Grant, presidente de la gran república, estad seguros que se prepara de nuevo a esquilmar a su pueblo rebaño. La burguesía francesa, liberal, volteriana e impulsada por su temperamento a un positivismo, por no decir a un materialismo, singularmente estrecho y brutal, convertida, por su triunfo de 1830 en la clase del Estado, ha debido, pues, darse necesariamente una religión oficial. La cosa no era fácil. No podía ponerse francamente bajo el yugo del catolicismo romano. Había entre ella y la Iglesia de Roma un abismo de sangre y de odio y, por práctica y prudente que se hubiese vuelto, no llegaría nunca a reprimir en su seno una pasión desarrollada por la historia.

Por lo demás, la burguesía francesa se habría cubierto de ridículo si hubiera vuelto a la iglesia para tomar parte en las piadosas ceremonias del culto divino, condición esencial de una conversión meritoria y sincera. Muchos lo han tratado de hacer, pero su heroísmo no tuvo otro resultado que el escándalo estéril. En fin, la vuelta al catolicismo era imposible a causa de la contradicción insoluble que existe entre la política invariable de Roma y el desenvolvimiento de los intereses económicos y políticos de la clase media. Bajo este aspecto, el protestantismo es mucho más cómodo. Es la religión burguesa por excelencia. Concede justamente tanta libertad como es necesaria para los burgueses, y ha encontrado el medio de conciliar las aspiraciones celestes con el respeto que reclaman los intereses terrestres.

Así vemos que es sobre todo en los países protestantes donde se desarrollaron el comercio y la industria. Pero era imposible para la burguesía de Francia hacerse

protestante. Para pasar de una religión a otra al menos que sea por cálculo, como proceden alguna vez los judíos en Rusia y en Polonia, que se hacen bautizar tres, cuatro veces, a fin de recibir remuneraciones nuevas, para cambiar de religión, hay que tener una gran fe religiosa. Y bien, en el corazón exclusivamente positivo del burgués francés, no hay lugar para ese grano. Profesa la indiferencia más profunda para todas las cuestiones, exceptuada la de la bolsa ante todo, y la de su vanidad social después.

Es tan indiferente ante el protestantismo como ante el catolicismo. Por otra parte, la burguesía francesa no habría podido abrazar el protestantismo sin ponerse en contradicción con la rutina católica de la mayoría del pueblo francés, lo que hubiese constituido una gran imprudencia de parte de una clase que quería gobernar Francia. No quedaba más que un medio: el de volver a la religión humanitaria y revolucionaria del siglo XVIII. Pero esa religión lleva demasiado lejos.

Por consiguiente, la burguesía tuvo que crear, para sancionar el nuevo Estado, el Estado burgués que acababa de fundar, una religión nueva, que pudiese ser, sin demasiado ridículo ni escándalo, la religión profesada altamente por toda la clase burguesa. Es así como nació el Ateísmo doctrinario. Otros han hecho, mucho mejor de lo que yo sabría hacerlo, la historia del nacimiento y del desenvolvimiento de esa escuela, que tuvo una influencia tan decisiva y, puedo decirlo sin dudar, tan funesta sobre la educación política, intelectual y moral de la juventud burguesa de Francia. Data de Benjamín Constant y Madame Staël, pero su verdadero fundador fue Royer Collard; sus apóstoles: los señores Guizot, Cousin, Villemain y muchos otros; su objetivo abiertamente confesado: la reconciliación de la revolución con la reacción, o para hablar el lenguaje de la escuela, del principio de libertad con el de autoridad, naturalmente en provecho de esta última.

Esta reconciliación significaba, en política, el escamoteo de la libertad popular en provecho de la dominación burguesa, representada por el Estado monárquico y

constitucional; en filosofía, la sumisión reflexiva de la libre razón a los principios eternos de la fe. Se sabe que esta filosofía fue elaborada principalmente por Cousin, el padre del eclecticismo francés. Hablador superficial y pedante; inocente de toda concepción original, de todo pensamiento propio, pero muy fuerte en lugares comunes que ha cometido el error de confundir con el sentido común, este filósofo ilustre ha preparado sabiamente, para el uso de la juventud estudiante de Francia, un plato metafísico a su modo y cuyo consumo, obligatorio en todas las escuelas del Estado por debajo de la universidad, ha condenado a varias generaciones consecutivas a una indigestión cerebral. Imagínese una ensalada filosófica compuesta de los sistemas más opuestos, una mezcla de padres de la Iglesia, escolásticos, de Descartes y de Pascal, de Kant y de psicólogos escoceses, superpuesto a las ideas divinas e innatas de Platón y recubierto de la capa de inmanencia hegeliana, acompañada necesariamente de una ignorancia tan desdeñosa como completa de las ciencias naturales y que prueba como dos y dos son cinco la existencia de un dios personal.

En nombre de esa ficción que apela tanto al interés colectivo, al derecho colectivo como a la voluntad y a la libertad colectivas, los absolutistas jacobinos, los revolucionarios de la escuela de J. J. Rousseau y de Robespierre, proclaman la teoría amenazadora e inhumana del derecho absoluto del Estado, mientras que los absolutistas monárquicos la apoyan, con mucha mayor consecuencia lógica, en la gracia de dios. Los doctrinarios liberales, al menos aquellos que toman las teorías liberales en serio, parten del principio de la libertad individual, se colocan primeramente, se sabe, como adversarios de la del Estado. Son ellos los primeros que dijeron que el gobierno es decir, el cuerpo de funcionarios organizado de una manera o de otra, y encargado especialmente de ejercer la acción, el Estado es un mal necesario, y que toda la civilización consistió en esto, en disminuir cada vez más sus atributos y sus derechos.

Sin embargo, vemos que en la práctica, siempre que ha sido puesta seriamente en tela de juicio la existencia del Estado, los liberales doctrinarios se mostraron

partidarios del derecho absoluto del Estado, no menos fanáticos que los absolutistas monárquicos y jacobinos. Su culto incondicional del Estado, en apariencia al menos tan completamente opuesto a sus máximas liberales, se explica de dos maneras: primero prácticamente, por los intereses de su clase, pues la inmensa mayoría de los liberales doctrinarios pertenecen a la burguesía. esa clase tan numerosa y tan respetable no exigiría nada mejor que se le concediese el derecho o, más bien, el privilegio de la más completa anarquía; toda su economía social, la base real de su existencia política, no tiene otra ley, como es sabido, que esa anarquía expresada en estas palabras tan célebres: "Laissez faire et laissez passer". Pero no quiere esa anarquía más que para sí misma y sólo a condición de que las masas, "demasiado ignorantes para disfrutarla sin abusar", queden sometidas a la más severa disciplina del Estado. Porque si las masas, cansadas de trabajar para otros, se insurreccionasen, toda la existencia política y social de la burguesía se derrumbaría.

Vemos también en todas partes y siempre que, cuando la masa de los trabajadores se mueve, los liberales burgueses más exaltados se vuelven inmediatamente partidarios tenaces de la omnipotencia del Estado. Y como la agitación de las masas populares se hace de día en día un mal creciente y crónico, vemos a los burgueses liberales, aun en los países más libres, convertirse más y más al culto del poder absoluto. Al lado de esta razón práctica, hay otra de naturaleza por completo teórica y que obliga igualmente a los liberales más sinceros a volver siempre al culto del Estado son y se llaman liberales porque toman la libertad individual por base y por punto de partida de su teoría, y es precisamente porque tienen ese punto de partida o esa base que deben llegar, por una fatal consecuencia, al reconocimiento del derecho absoluto del Estado.

La libertad individual no es, según ellos, una creación, un producto histórico de la sociedad. Pretenden que es anterior a toda sociedad, y que todo hombre la trae al nacer, con su alma inmortal, como un don divino. De donde resulta que el hombre es algo, que no es siquiera completamente él mismo, un ser entero y en cierto

modo absoluto más que fuera de la sociedad. Siendo libre anteriormente y fuera de la sociedad, forma necesariamente esta última por un acto voluntario y por una especie de contrato, sea instintivo o tácito, sea reflexivo o formal. en una palabra, en esa teoría no son los individuos los creados por la sociedad, son ellos, al contrario, los que la crean, impulsados por alguna necesidad exterior,tales como el trabajo y la guerra.

Se ve que en esta teoría, la sociedad propiamente dicha no existe; la sociedad humana natural, el punto de partida real de toda civilización humana, el único ambiente en el cual puede nacer realmente y desarrollarse la personalidad y la libertad de los hombres, le es perfectamente desconocida. No reconoce de un lado más que a los individuos, seres existentes por sí mismos y libres de sí mismos, y por otro, a esa sociedad convencional, formada arbitrariamente por esos individuos y fundada en un contrato, formal o tácito, es decir, al Estado (Saben muy bien que ningún Estado histórico ha tenido jamás un contrato por base y que todos han sido fundados por la violencia, por la conquista.

Pero esa ficción del contrato libre, base del Estado, les es necesaria, y se la conceden sin más ceremonias). Los individuos humanos, cuya masa convencionalmente reunida forma el Estado,aparecen, en esta teoría, como seres completamente singulares y llenos de contradicciones.dotados cada uno de un alma inmortal y de una libertad o de un libre arbitrio inherentes, son, por una parte, seres infinitos, absolutos y como tales complejos en sí mismos, por si mismos,bastándose a sí y no teniendo necesidad de nadie, en rigor ni siquiera de dios, porque,siendo inmortales e infinitos, ellos mismos son dioses.

Por otra parte, son seres brutalmente materiales, débiles, imperfectos, limitados y absolutamente dependientes de la naturaleza exterior, que los lleva, los envuelve y acaba por arrastrarlos tarde o temprano. Considerados desde el primer punto de vista, tienen tan poca necesidad de la sociedad, que esta última aparece más bien como un impedimento a la plenitud de su ser, a su libertad perfecta.Hemos visto,

desde el principio del cristianismo, hombres santos y rígidos que, tomando la inmortalidad y la salvación de sus almas en serio, han roto sus lazos sociales y huyendo de todo comercio humano, buscaron en la soledad la perfección, la virtud, dios. Han considerado la sociedad, con mucha razón, con mucha consecuencia lógica, como una fuente de corrupción, y el aislamiento absoluto del alma, como la condición de todas las virtudes.

Si salieron alguna vez de su soledad no fue nunca por necesidad, sino por generosidad, por caridad cristiana hacia los hombres que, al continuar corrompiéndose en el medio social, tenían necesidad de sus consejos, de sus oraciones y de su dirección. Fue siempre para salvar a los otros, nunca para salvarse y para perfeccionarse a sí mismos. Arriesgaban al contrario la pérdida de sus almas al volver a esa sociedad de que habían huido con horror como de la escuela de todas las corrupciones, y una vez acabada su santa obra, volvían lo más pronto posible a su desierto para perfeccionarse allí de nuevo por la contemplación incesante de su ser individual, de su alma solitaria en presencia de dios solamente.

Este es un ejemplo que todos aquellos que creen todavía hoy en la inmortalidad del alma, en la libertad innata o en el libre arbitrio, debían seguir, por poco que deseen salvar sus almas y prepararlas dignamente para la vida eterna. Lo repito aún, los santos anacoretas que llegaban a fuerza de aislamiento a una imbecilidad completa, eran perfectamente lógicos. desde el momento que el alma es inmortal, es decir, infinita por su esencia, libre y de sí misma, debe bastarse. Únicamente los seres pasajeros, limitados y finitos pueden completarse mutuamente; el infinito no se completa. Al encontrar a otro, que no es él mismo, se siente, al contrario, restringido; por tanto, debe huir, ignorar todo lo que no es él mismo. En rigor, he dicho, el alma debía poder pasarse sin dios. Un ser infinito en sí no puede reconocer otro que le sea igual a su lado, ni menos aún que le sea superior por encima de sí mismo.

Todo ser tan infinito como él mismo y distinto de él, le pondría un límite y por consecuencia haría de él un ser determinado y finito. Reconociendo un ser tan infinito como ella, fuera de sí, el alma inmortal se reconoce por tanto, necesariamente, un ser finito. Porque lo infinito no es realmente tal más que si lo abarca todo y no deja nada afuera de sí. Con mayor razón, un ser infinito no podrá, no deberá reconocer otro ser infinito y superior. La infinitud no admite nada relativo, nada comparativo; estas palabras, infinitud superior e infinitud inferior, implican, pues, un absurdo. La teología, que tiene el privilegio de ser absurda, y que cree en las cosas precisamente porque son absurdas, ha puesto por encima de las almas humanas inmortales y por consecuencia infinitas, la infinitud superior, absoluta de dios.

Pero para corregirse, ha creado la ficción de Satanás, que representa precisamente la rebelión de un ser infinito contra la existencia de una infinitud absoluta, contra dios. Y lo mismo que Satanás se ha rebelado contra la infinitud superior de dios, los santos anacoretas del cristianismo, demasiado humildes para rebelarse contra dios, se han rebelado contra la infinitud igual de los hombres, contra la sociedad. Han declarado con mucha razón que no tenían necesidad de ello para salvarse; y que, puesto que por una fatalidad extraña para infinitos (una palabra ilegible en el original) y decaídos, la sociedad de dios, la contemplación de sí mismos en presencia de esa infinitud absoluta les bastaba. Y lo declaro aún, es un ejemplo a seguir para todos los que creen en la inmortalidad del alma. Desde este punto de vista, la sociedad no puede ofrecerles más que una perdición segura.

En efecto, ¿que da a los hombres? Las riquezas materiales primeramente, que no pueden ser producidas en proporción suficiente más que por el trabajo colectivo. Pero para quien cree en una existencia eterna, ¿no deben ser esas riquezas un objeto de desprecio? Jesucristo ha dicho a sus discípulos: “No amontonéis tesoros en esta tierra, porque donde están vuestros tesoros está vuestro corazón”; y otra vez: “es más fácil que una maroma pase por el agujero de una aguja, que un rico

entre en el reino de los cielos” (Me imagino la cara que deben poner los piadosos y ricos burgueses protestantes de Inglaterra y de Estados Unidos, de Alemania, de Suiza, al leer estas sentencias tan decisivas y tan desagradables para ellos). Jesucristo tiene razón; entre la codicia de las riquezas materiales y la salvación de las almas inmortales, hay una incompatibilidad absoluta.

Y entonces, por poco que se crea realmente en la inmortalidad del alma, ¿no vale más renunciar al confort y al lujo que da sociedad y vivir de raíces, como hicieron los anacoretas, salvando su alma para la eternidad, que perderla al precio de algunas decenas de años de goces materiales? Este cálculo es tan sencillo, tan evidentemente justo, que estamos forzados a pensar que los piadosos y ricos burgueses, banqueros, industriales, comerciantes, que hacen tan excelentes negocios por los medios que se sabe, aun llevando siempre palabras del evangelio en los labios, no tienen en cuenta de ningún modo la inmortalidad del alma y que abandonan generosamente al proletariado esa inmortalidad, reservándose humildemente para sí mismos los miserables bienes materiales que amontonan sobre la tierra. Aparte de los bienes materiales, ¿qué da la sociedad?

Los afectos carnales, humanos, terrestres, la civilización y la cultura del espíritu, cosas todas inmensas desde el punto de vista humano, pasajero y terrestre, pero que ante la eternidad, ante la inmortalidad, ante diosson iguales a cero. La mayor sabiduría humana, ¿no es locura ante dios? Una leyenda de la iglesia oriental cuenta que dos santos anacoretas se habían encarcelado voluntariamente durante algunas decenas de años en una isla desierta, aislándose además uno de otro y pasando día y noche en la contemplación y en la oración, habiendo llegado a tal punto que perdieron el uso de la palabra; de todo su antiguo diccionario, no habían conservado más que tres o cuatro palabras que, reunidas, no representaban sentido alguno, pero que no expresaban menos ante dios las aspiraciones mas sublimes de sus almas.

Vivían naturalmente de raíces, como los animales herbívoros. Desde el punto de vista humano, esos dos hombres eran imbéciles o locos, pero desde el punto de vista divino, desde el de la creencia en la inmortalidad del alma, se han revelado calculadores mucho más profundos que Galileo y Newton. Porque sacrificaron algunas decenas de años de prosperidad terrestre y de espíritu mundano para ganar la beatitud eterna y el espíritu divino. Por tanto es evidente que, dotado de un alma inmortal, de una infinitud y de una libertad inherentes a esa alma, el hombre es un ser eminentemente antisocial. Y si hubiese sido siempre prudente, exclusivamente preocupado de su eternidad, si hubiese tenido ánimo para despreciar todos los bienes, todos los afectos y todas las vanidades de esta tierra, no habría nunca salido de ese estado de inocencia o de imbecilidad divina y no se habría formado nunca la sociedad.

En una palabra, Adán y Eva no habrían probado el fruto del árbol de la ciencia y nosotros viviríamos todos como animales en el paraíso terrestre que dios les había asignado por morada.

Pero desde el momento que los hombres quisieron saber, civilizarse, humanizarse, pensar, hablar y gozar de los bienes materiales, han debido salir necesariamente de su soledad y organizarse en sociedad. Porque tanto como son interiormente infinitos, inmortales, libres, tanto son exteriormente limitados, mortales, débiles y dependientes del mundo exterior. Considerados desde el punto de vista de su existencia terrestre, es decir, no ficticia, sino real, la masa de los hombres presenta un espectáculo de tal modo degradante, tan melancólicamente pobre de iniciativa, de voluntad y de espíritu, que es preciso estar dotado verdaderamente de una gran capacidad de ilusionarse para encontrar en ellos una alma inmortal y la sombra de un libre arbitrio cualquiera. se presentan a nosotros como seres absoluta y fatalmente determinados: determinados ante todo por la naturaleza exterior, por la configuración del suelo y por todas las condiciones materiales de su existencia; determinados por las innumerables relaciones políticas, religiosas y sociales, por los hábitos, las costumbres, las leyes, por todo

un mundo de prejuicios o de pensamientos elaborados lentamente por los siglos pasados, y que se encuentran al nacer a la vida en sociedad, de la cual ellos no fueron jamás los creadores, sino los productos, primero, y más tarde los instrumentos. Sobre mil hombres apenas se encontrará uno del que se pueda decir, desde un punto de vista, no absoluto, sino solamente relativo, que quiere y que piensa por sí mismo.

La inmensa mayoría de los individuos humanos, no solamente en las masas ignorantes, sino también en las clases privilegiadas, no quieren y no piensan más que lo que todo el mundo quiere y piensa a su alrededor; creen sin duda querer y pensar por sí mismos, pero no hacen más que reproducir servilmente, rutinariamente, con modificaciones por completo imperceptibles y nulas, los pensamientos y las voluntades ajenas.

Esa servilidad, esa rutina, esas fuentes inagotables de la trivialidad, esa ausencia de rebelión en la voluntad de iniciativa, en el pensamiento de los individuos son las causas principales de la lentitud desoladora del desenvolvimiento histórico de la humanidad. A nosotros, materialistas y realistas, que no creemos ni en la inmortalidad del alma ni en el libre arbitrio, esa lentitud, por afligente que sea, se nos aparece como un hecho natural. Partiendo del estado de ignorancia, el hombre no llega sino dificultosamente a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad. Ante todo no puede tener ni esa conciencia, ni esa libertad; nace animal feroz y esclavo, y no se humaniza y no se emancipa progresivamente más que en el seno de la sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; y no puede hacerlo más que por los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esa sociedad, que es, por consiguiente, la base y el punto de partida natural de su humana existencia.

Resulta de ahí que el hombre no realiza su libertad individual o bien su personalidad más que completándose con todos los individuos que lo rodean, y

sólo gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, al margen de la cual, de todos los animales feroces que existen sobre la tierra, permanecería siempre él, sin duda, el más estúpido y el más miserable. En el sistema de los materialistas, el único natural y lógico, la sociedad, lejos de aminorarla y de limitarla, crea, al contrario, la libertad de los individuos humanos.

Es la raíz, el árbol y la libertad es su fruto. Por consiguiente, en cada época el hombre debe buscar su libertad, no al principio, sino al fin de la historia, y se puede decir que la emancipación real y completa de cada individuo humano es el verdadero, el gran objeto, el fin supremo de la historia. Muy otro es el punto de vista de los idealistas. En su sistema, el hombre se produce primeramente como un ser inmortal y libre y acaba por convertirse en un esclavo. Como espíritu inmortal y libre, infinito y completo en sí, no tiene necesidad de sociedad; de donde resulta que si se une en sociedad, no puede ser más que por una especie de decadencia, o bien porque olvida y pierde la conciencia de su inmortalidad y de su libertad.

Ser contradictorio, infinito en el interior como espíritu, pero dependiente, defectuoso material en el exterior, es forzado a asociarse, no en vista de las necesidades de su alma, sino para la conservación de su cuerpo. La sociedad no se forma, pues, más que por una especie de sacrificio de los intereses y de la independencia del alma a las necesidades despreciables del cuerpo. Es una verdadera decadencia y una sumisión del individuo interiormente inmortal y libre, una renuncia, al menos parcial, a su libertad primitiva.

Se conoce la frase sacramental que en la jerga de todos los partidarios del Estado y del derecho jurídico expresa esa decadencia y ese sacrificio, ese primer paso fatal hacia el sometimiento humano. El individuo que goza de una libertad completa en el estado natural, es decir antes de que se haya hecho miembro de ninguna sociedad, sacrifica al entrar en esa última, una parte de esa libertad, a fin de que la sociedad le garantice todo lo demás.

A quien demanda la explicación de esa frase, se le responde ordinariamente con otra : La libertad de cada individuo no debe tener otros límites que la de todos los demás individuos. En apariencia, nada más justo ¿no es cierto? Y sin embargo esa frase contiene engermen toda la teoría del despotismo. Conforme a la idea fundamental de los idealistas de todas las escuelas y contrariamente a todos los hechos reales, el individuo humano aparece como un ser absolutamente libre en tanto y sólo en tanto que queda fuera de la sociedad, de donde resulta que esta última, considerada y comprendida únicamente como sociedad jurídica y política, es decir como Estado, es la negación de la libertad. He ahí el resultado del idealismo; es todo lo contrario, como se ve, de las deducciones del materialismo, que, conforme a lo que pasa en el mundo real, hacen proceder de la sociedad la libertad individual de los hombres como una consecuencia necesaria del desenvolvimiento colectivo de la humanidad. La definición materialista, realista y colectivista de la libertad, por completo opuesta a la de los idealistas, es ésta.

El hombre no se convierte en hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social, lo único que es capaz de transformar la superficie terrestre en una morada favorable a los desenvolvimientos de la humanidad; y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie. No puede emanciparse del yugo de su propia naturaleza, es decir no puede subordinar los instintos y los movimientos de su propio cuerpo a la dirección de su espíritu cada vez más desarrollado, más que por la educación y por la instrucción; pero una y otra son cosas eminentes, exclusivamente sociales; porque fuera de la sociedad el hombre habría permanecido un animal salvaje o un santo, lo que significa poco más o menos lo mismo.

En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre para el hombre como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean. La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales. No puedo decirme y sentirme libre más que en presencia y ante otros hombres. En presencia de un animal de una especie inferior no soy ni libre ni hombre, porque ese animal es incapaz de concebir y por consiguiente también de reconocer mi humanidad. No soy humano y libre yo mismo más que en tanto que reconozco la libertad y la humanidad de todos los hombres que me rodean. Un antropófago que come a su prisionero, tratándolo de bestia salvaje, no es un hombre, sino un animal.

Ignorando la humanidad de sus esclavos ignora su propia humanidad. Toda sociedad antigua nos proporciona una prueba de eso: los griegos, los romanos, no se sentían libres como hombres, no se consideraban como tales por el derecho humano; se creían privilegiados como griegos, como romanos, solamente en el seno de su propia patria, en tanto que independiente, inconquistada, y en tanto que conquistaba, al contrario, a los demás países, por la protección especial de sus dioses nacionales; y no se asombraban, ni creían tener el derecho y el deber de rebelarse cuando, vencidos, creían ellos mismos en la esclavitud.

Es el gran mérito del cristianismo haber proclamado la humanidad de todos los seres humanos, comprendidas entre ellos las mujeres, la igualdad de todos los hombres ante la ley. Pero ¿cómo la proclamó? en el cielo, para la vida futura, no para la vida presente y real, no sobre la tierra. Por otra parte, esa igualdad en el porvenir es también una mentira, porque el número de los elegidos es excesivamente restringido, como se sabe. Sobre ese punto, los teólogos de las sectas cristianas más diferentes están unánimes.

Por tanto la llamada igualdad cristiana culmina en el más evidente privilegio, en el de algunos millares de elegidos por la gracia divina sobre los millones de perjudicados. Por lo demás, esa igualdad de todos ante dios, aunque debiera realizarse para cada uno, no sería más que la igual nulidad y la esclavitud igual de todos ante un amo supremo. El fundamento del culto cristiano y la primera condición de salvación ¿no es la renunciación a la dignidad humana y el desprecio de esa dignidad en presencia de la grandeza divina? Un cristiano no es un hombre, porque no tiene la conciencia de la humanidad y porque, al no respetar la dignidad humana en sí mismo, no puede respetarla en otro y no respetándola en otro, no puede respetarla en sí.

Un cristiano puede ser un profeta, un santo, un sacerdote, un rey, un general, un ministro, un funcionario, el representante de una autoridad cualquiera, un gendarme, un verdugo, un noble, un burgués explotador o un proletario subyugado, un opresor o un oprimido, un torturador o un torturado, un amo o un asalariado, pero no tiene el derecho a llamarse hombre, porque el hombre no es realmente tal más que cuando respeta y cuando ama la humanidad y la libertad de todo el mundo, y cuando su libertad y su humanidad son respetadas, amadas, suscitadas y creadas por todo el mundo. No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que merodean, hombres y mujeres, son igualmente libres.

La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad. Es al contrario la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad, porque una vez más no puedo decirme verdaderamente libre más que cuando mi libertad, o, lo que quiere decir lo mismo, cuando mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que consisten en no obedecer a ningún otro hombre y en no determinar mis actos más

que conforme a mis convicciones propias, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmados por el asentimiento de todo el mundo. Mi libertad personal, confirmada así por la libertad de todo el mundo, se extiende hasta el infinito. Se ve que la libertad, tal como es concebida por los materialistas, es una cosa muy positiva, muy compleja y sobre todo eminentemente social, porque no puede ser realizada más que por la sociedad y sólo en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos.

Se pueden distinguir en ellas tres momentos de desenvolvimiento, tres elementos de los cuales el primero es eminentemente positivo y social; es el pleno desenvolvimiento y el pleno goce de todas las facultades y potencias humanas para cada uno por la educación, por la instrucción científica y por la prosperidad material, cosas todas que no pueden ser dadas a cada uno más que por trabajo colectivo, material e intelectual, muscular y nervioso de la sociedad entera. El segundo elemento o momento de la libertad es negativo. Es la rebelión del individuo humano contra toda autoridad divina y humana, colectiva e individual.

Primeramente es la rebelión contra la tiranía del fantasma supremo de la teología, contra dios. Es evidente que en tanto tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra. Nuestra razón y nuestra voluntad serán igualmente anuladas. En tanto que creamos deberle una obediencia absoluta, y frente a un dios no hay otra obediencia posible, deberemos por necesidad someternos pasivamente y sin la menor crítica a la santa autoridad de sus intermediarios y de sus elegidos: Mesías, profetas, legisladores, divinamente inspirados, emperadores, reyes y todos sus funcionarios y ministros, representantes y servidores consagrados de las dos grandes instituciones que se imponen a nosotros como establecidas por dios mismo para la dirección de los hombres: de la iglesia y del Estado.

Toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción

de dios, es, pues, la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa más que cuando hayan aniquilado completamente la ficción nefasta de un amo celeste. Es en consecuencia la rebelión de cada uno contra la tiranía de los hombres, contra la autoridad tanto individual como social representada y legalizada por el Estado. Aquí, sin embargo, es preciso entenderse bien, y para entenderse hay que comenzar por establecer una distinción bien precisa entre la autoridad oficial y por consiguiente tiránica de la sociedad organizada en Estado, y la influencia y la acción naturales de la sociedad no oficial, sino natural sobre cada uno de sus miembros. La rebelión contra esa influencia natural de la sociedad es mucho más difícil para el individuo que la rebelión contra la sociedad oficialmente organizada, contra el Estado, aunque a menudo sea tan inevitable como esta última. La tiranía social, a menudo aplastadora y funesta, no presenta ese carácter de violencia imperativa, de despotismo legalizado y formal que distingue la autoridad del Estado.

No se impone como una ley a la que todo individuo está forzado a someterse bajo pena de incurrir en un castigo jurídico. Su acción es más suave, más insinuante, más imperceptible, pero mucho más poderosa que la de la autoridad del Estado. Domina a los hombres por los hábitos, por las costumbres, por la masa de los sentimientos y de los prejuicios tanto de la vida material como del espíritu y del corazón, y que constituye lo que llamamos la opinión pública. envuelve al hombre desde su nacimiento, lo traspasa, lo penetra, y forma la base misma de su existencia individual desuerte que cada uno no es en cierto modo más que el cómplice contra sí mismo, más o menos, y muy a menudo sin darse cuenta siquiera. Resulta que para rebelarse contra esa influencia que la sociedad ejerce naturalmente sobre él, el hombre debe rebelarse, al menos en parte, contra sí mismo, porque con todas sus tendencias y aspiraciones materiales, intelectuales y morales, no es nada más que el producto de la sociedad. De ahí ese poder inmenso ejercido por la sociedad sobre los hombres.

Desde el punto de vista de la moral absoluta, es decir desde el del respeto humano y voy a decir al momento cómo la entiendo, ese poder de la sociedad puede ser bienhechor, como puede ser también malhechor. Es bienhechor cuando tiende al desenvolvimiento de la ciencia, de la prosperidad material, de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad fraternales de los hombres; es malhechor cuando tiene tendencias contrarias. Un hombre nacido en una sociedad de animales queda, con pocas excepciones, un animal; nacido en una sociedad gobernada por sacerdotes, se convierte en un idiota, en un beato; nacido en una banda de ladrones, será, probablemente, un ladrón; nacido en la burguesía, será un explotador del trabajo ajeno; y si tiene la desgracia de nacer en la sociedad de los semidioses que gobiernan la tierra, nobles, príncipes, hijos de reyes, será, según el grado de su capacidad, de sus medios y de su poder, un despreciador, un esclavizador de la humanidad, un tirano.

En todos estos casos, para la humanización misma del individuo, surebelión contra la sociedad que lo ha visto nacer se hace indispensable. Pero, lo repito, la rebelión del individuo contra la sociedad es una cosa más difícil que su rebelión contra el Estado. El Estado es una institución histórica, transitoria, una forma pasajera de la sociedad, como la iglesia misma de la cual no es sino el hermano menor, pero no tiene el carácter fatal e inmutable de la sociedad, que es anterior a todos los desenvolvimientos de la humanidad y que, participando plenamente de la omnipotencia de las leyes, de la acción y de las manifestaciones naturales, constituye la base misma de toda existencia humana.

El hombre, al menos desde que dio su primer paso hacia la humanidad, desde que ha comenzado a ser un ente humano, es decir un ser que habla y que piensa más o menos, nace en la sociedad como la hormiga nace en el hormiguero y como la abeja en su colmena; no la elige, al contrario, es producto de ella, y está fatalmente sometido a las leyes naturales que presiden sus desenvolvimientos necesarios, como a todas las otras leyes naturales. La sociedad es anterior y a la vez sobrevive a cada individuo humano, como la naturaleza misma; es eterna

como la naturaleza, o más bien, nacida sobre la tierra, durará tanto como dure nuestra tierra. Una revuelta radical contra la sociedad sería, pues, tan imposible para el hombre como una revuelta contra la naturaleza, pues la sociedad humano es por lo demás sino la última gran manifestación de la creación de la naturaleza sobre esta tierra; y un individuo que quiera poner en tela de juicio la sociedad, es decir la naturaleza en general y especialmente su propia naturaleza, se colocaría por eso mismo fuera de todas las condiciones de una real existencia, se lanzaría en la nada, en el vacío absoluto, en la abstracción muerta, en dios.

Se puede, pues, preguntar con tan poco derecho si la sociedad es un bien o un mal, como es imposible preguntar si la naturaleza, ser universal, material, real, único, supremo, absoluto, es un bien o un mal; es más que todo eso: es un inmenso hecho positivo y primitivo anterior a toda conciencia, a toda idea, a toda apreciación intelectual y moral, es la base misma, es el mundo en el que fatalmente y más tarde se desarrolla para nosotros lo que llamamos el bien y el mal. No sucede lo mismo con el Estado; y no vacilo en decir que el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como lo será tarde o temprano su extinción completa, tan necesario como lo han sido la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas de los hombres.

El Estado no es la sociedad, no es más que una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta. Ha nacido históricamente en todos los países del matrimonio de la violencia, de la rapiña, del saqueo, en una palabra de la guerra y de la conquista con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones. Ha sido desde su origen, y permanece siendo todavía en el presente, la sanción divina de la fuerza brutal y de la iniquidad triunfante. Es, en los mismos países más democráticos como los Estados Unidos de América y Suiza (una palabra ilegible en el manuscrito) regular del privilegio de una minoría cualquiera y de la esclavización real de la inmensa mayoría.

La rebelión es mucho mas fácil contra el Estado, porque hay en la naturaleza misma del Estado algo que provoca la rebelión. El Estado es la autoridad, es la fuerza, es la ostentación y la infatuación de la fuerza. No se insinúa, no procura convertir: y siempre que interviene lo hace de muy mala gana porque su naturaleza no es persuadir, sino imponer,obligar.Por mucho que se esfuerce por enmascarar esa naturaleza como violador legal de la voluntad de los hombres, como negación permanente de su libertad. Aun cuando manda el bien, lo daña y lo deteriora, precisamente porque lo manda y porque toda orden provoca y suscita las rebeliones legítimas de la libertad; y porque el bien, desde el momento que es ordenado, desde el punto de vista de la verdadera moral, de la moral humana, no divina, sin duda, desde el punto de vista del respeto humano y de la libertad, se convierte en mal.

La libertad, la moralidad y la dignidad del hombre consisten precisamente en esto: que hacen el bien, no porque les es ordenado, sino porque lo concibe, lo quieren y lo aman.La sociedad no se impone formalmente, oficialmente, autoritariamente; se impone naturalmente, y es a causa de eso mismo que su acción sobre el individuo es incomparablemente más poderosa que la del Estado. Crea y forma todos los individuos quehacen y que se desarrollan en su seno. Hace pasar a ellos lentamente, desde el día de su nacimiento hasta el de su muerte, toda su propia naturaleza material, intelectual y moral; se individualiza, por decirlo así, en cada uno.

El individuo humano real es tan poco un ser universal y abstracto que cada uno, des de el momento que se forma en las entrañas de la madre, se encuentra ya determinado y particularizado por una multitud de causas y de acciones materiales, geográficas, climatológicas, etnográficas, higiénicas y por consiguiente económicas, que constituyen propiamente la naturaleza material exclusivamente particular de su familia, de su clase, de su nación, de su raza, y en tanto que las inclinaciones y las aptitudes de los hombres dependen del conjunto de todas esas

influencias exteriores o físicas, cada uno nace con una naturaleza o un carácter individual materialmente determinado.

Además, gracias a la organización relativamente superior del cerebro humano, cada hombre aporta al nacer, en grados por lo demás diferentes, no ideas y sentimientos innatos, como lo pretenden los idealistas, sino la capacidad a la vez material y formal de sentir, de pensar, de hablar y de querer. No aporta consigo más que la facultad de formar y de desarrollar las ideas y, como acabo de decirlo, un poder de actividad por completo formal, sin contenido alguno ¿Quién le da su primer contenido? La sociedad. No es este el lugar de investigar cómo se han formado las primeras nociones y las primeras ideas, cuya mayoría eran naturalmente muy absurdas en las sociedades primitivas. Todo lo que podemos decir con plena certidumbre es que ante todo no han sido creadas aislada y espontáneamente por el espíritu milagrosamente iluminado de individuos inspirados, sino por el trabajo colectivo, frecuentemente imperceptible del espíritu de todos los individuos que han constituido parte de esas sociedades, y del cual los individuos notables, los hombres de genio, no han podido nunca dar la más fiel o la más feliz expresión, pues todos los hombres de genio han sido como Voltaire: “tomaban su bien en todas partes donde lo encontraban”.

Por tanto es el trabajo intelectual colectivo de las sociedades primitivas el que ha creado las primeras ideas. Estas ideas no fueron al principio nada más que simples comprobaciones, naturalmente muy imperfectas, de los hechos naturales y sociales y las conclusiones aún menos racionales sacadas de esos hechos. tal fue el comienzo de todas las representaciones, imaginaciones y pensamientos humanos. El contenido de estos pensamientos, lejos de haber sido creado por una acción espontánea del espíritu humano, le fue dado primeramente por el mundo real tanto exterior como interior.

El espíritu del hombre, es decir, el trabajo o el funcionamiento completamente orgánico y por consiguiente material de su cerebro, provocado por las impresiones

exteriores e interiores que le transmiten sus nervios, no añade más que una acción formal, que consiste en comparar y en combinar esas impresiones de cosas y de hechos en sistemas justos o falsos. Es así cómo nacieron las primeras ideas. Por la palabra se precisaron esas ideas, o más bien esas primeras imaginaciones, y se fijaron, transmitiéndose de un individuo a otro; de suerte que las imaginaciones individuales de cada uno se encontraron, se controlaron, se modificaron, se complementaron mutuamente y, confundiéndose más o menos en un sistema único, acabaron por formar la conciencia común, el pensamiento colectivo de la sociedad. Este pensamiento, transmitido por la tradición de una generación a otra, y desarrollándose cada vez más por el trabajo intelectual de los siglos, constituye el patrimonio intelectual y moral de una sociedad, de una clase, de una nación.

Cada generación nueva encuentra en su cuna todo un mundo de ideas, de imaginaciones y de sentimientos que recibe como una herencia de los siglos pasados. Ese mundo no se presenta al principio al hombre recién nacido bajo su forma ideal, como sistema de representaciones y de ideas, como religión, como doctrina; el niño sería incapaz de recibirlo y de concebirlo bajo esa forma; pero se impone a él como un sistema de hecho encarnado y realizado en las personas y en todas las cosas que lo rodean, y que habla a sus sentidos por todo lo que oye y lo que ve desde el primer día de su vida. Porque las ideas y las representaciones humanas, no habiendo sido desde el principio nada más que productos de hechos reales, tanto naturales como sociales, es decir, el reflejo o la repercusión en el cerebro humano y la reproducción, por decirlo así, ideal y más o menos racional de esos hechos por el órgano absolutamente material del pensamiento humano, adquirieron más tarde, desde que se han establecido bien la conciencia colectiva de una sociedad cualquiera, de la manera que acabo de explicarlo, el poder de convertirse a su vez en causas productoras de hechos nuevos, no propiamente naturales, sino sociales. Acaban por modificar y por transformar, muy lentamente, es verdad, la existencia, los hábitos y las instituciones humanas, en una palabra, todas las relaciones de los hombres en la sociedad, y por su encarnación en las

cosas más diarias de la vida de cada uno, se vuelven sensibles, palpables para todos, aun para los niños.

De suerte que cada generación nueva se penetra de ellas desde su más tierna infancia, y cuando llega a la edad viril, donde comienza propiamente el trabajo de su propio pensamiento, necesariamente acompañado de una crítica nueva, encuentra en sí, lo mismo que en la sociedad que la rodea, todo un mundo de representaciones o de representaciones fijas que le sirven de punto de partida y le dan en cierto modo la materia prima o el material para su propio trabajo intelectual y moral. A ese número pertenecen las imaginaciones tradicionales y comunes que los metafísicos, engañados por la manera por completo imperceptible e insensible con que, desde afuera, penetran y se imprimen en el cerebro de los niños, antes aún de que lleguen a la conciencia de sí, llaman falsamente ideas innatas. DIOS Y EL ESTADO: NOTAS SOBRE ROUSSEAU (continuación)

Tales son las ideas generales o abstractas sobre la divinidad y sobre el alma, ideas completamente absurdas, pero inevitables, fatales en el desenvolvimiento histórico del espíritu humano, que, no llegando sino muy lentamente, a través de muchos siglos, al conocimiento racional y crítico de sí mismo y de sus manifestaciones propias, parte siempre del absurdo para llegar a la verdad y de la esclavitud para conquistar la libertad; ideas sancionadas por la ignorancia universal y por la estupidez de los siglos, tanto como por el interés bien entendido de las clases privilegiadas, hasta el punto de que hoy mismo no se podría pronunciar una abiertamente y en un lenguaje popular contra ellas, sin rebelar a una gran parte de las masas populares y sin correr el peligro de ser lapidado por la hipocresía burguesa. Al lado de estas ideas abstractas, y siempre en alianza íntima con ellas, el adolescente encuentra en la sociedad y, a consecuencia de la influencia omnipotente ejercida por esta última sobre su infancia, encuentra en sí mismo una cantidad de otras representaciones e ideas mucho más determinadas y que se refieren de cerca de la vida real del hombre, a su existencia cotidiana.

Tales son las representaciones sobre la naturaleza y sobre el hombre, sobre la justicia, sobre los deberes y los derechos de los individuos y de las clases, sobre las conveniencias sociales, sobre la familia, sobre la propiedad, sobre el Estado y muchas otras aun que regulan las relaciones entre los hombres. Todas estas ideas que encuentra al nacer, encarnadas en las cosas y en los hombres, y que se imprimen en su propio espíritu por la educación y por la instrucción que recibe antes de que haya llegado a la conciencia de sí mismo, las encuentra más tarde consagradas, explicadas, comentadas por las teorías que expresan la conciencia universal o el prejuicio colectivo y por todas las instituciones religiosas, políticas y económicas de la sociedad de que constituye parte. Está de tal modo impregnado él mismo por ellas, que, estuviere o no interesado en defenderlas, es involuntariamente su cómplice por todos sus hábitos materiales, intelectuales y morales. De lo que hay que asombrarse, pues, no es de la acción omnipotente que esas ideas, que expresan la conciencia colectiva de la sociedad, ejercen sobre la masa de los hombres; sino al contrario, que se encuentren en esa masa individuos que tienen el pensamiento, la voluntad y el valor para combatirlas. Porque la presión de la sociedad sobre el individuo es inmensa, y no hay carácter bastante fuerte, ni inteligencia bastante poderosa que puedan considerarse al abrigo del alcance de esa influencia tan despótica como irresistible.

Nada prueba mejor el carácter social del hombre que esa influencia. Se diría que la conciencia colectiva de una sociedad cualquiera, encarnada tanto en las grandes instituciones públicas como en todos los detalles de la vida privada, y que sirven de base a todas sus teorías, forma una especie de medio ambiente, una especie de atmósfera intelectual y moral, perjudicial, pero absolutamente necesaria para la existencia de todos sus miembros. Los domina, los sostiene al mismo tiempo, asociándolos entre sí por relaciones habituales y necesariamente determinadas por ella; inspirando a cada uno la seguridad, la certidumbre, y constituyendo para todos la condición suprema de la existencia de gran número, la trivialidad, la rutina. La gran mayoría de los hombres, no sólo en las masas populares, sino en las clases privilegiadas e instruidas tanto y a menudo aún más que en

las incultas, están intranquilos y no se sienten en paz consigo mismos más que cuando en sus pensamientos y en todos los actos de su vida siguen fielmente, ciegamente la tradición y la rutina: “Nuestros padres han pensado y hecho así, nosotros debemos pensar y obrar como ellos; todo el mundo piensa y obra así a nuestro alrededor, ¿por qué habríamos de pensar y de obrar de otro modo que como todo el mundo?”.

Estas palabras expresan la filosofía, la convicción y la práctica de las 99/100 partes de la humanidad, tomada indiferentemente en todas las clases de la sociedad. Y como lo he observado ya, ese es el mayor impedimento para el progreso y para la emancipación más rápida de la especie humana. ¿Cuáles son las causas de esta lentitud desoladora y tan próxima al estancamiento que constituyen, según mi opinión, la mayor desgracia de la humanidad? Esas causas son múltiples. Entre ellas, una de las más considerables, sin duda, es la ignorancia de las masas. Privadas general y sistemáticamente de toda educación científica, gracias a los cuidados paternales de todos los gobiernos y de las clases privilegiadas, que consideran útil mantenerlas el más largo tiempo posible en la ignorancia, en la piedad, en la fe, tres sustantivos que expresan poco más o menos la misma cosa, ignoran igualmente la existencia y el uso de ese instrumento de emancipación intelectual que se llama la crítica, sin la cual no puede haber revolución moral y social completa.

Las masas a quienes interesa tanto rebelarse contra el orden de cosas establecido, se adaptaron más o menos a la religión de sus padres, a esa providencia de las clases privilegiadas. Las clases privilegiadas, que no tienen ya, digan lo que quieran, ni la fe ni la piedad, se han adaptado a ella a su vez por su interés político y social. Pero es imposible decir que sea esa la razón única de su apego pasional a las ideas dominantes. Por mala opinión que tenga del valor actual, intelectual y moral de esas clases, no puedo admitir que sea sólo el interés el móvil de sus pensamientos y de sus actos. Hay sin duda en toda clase y en todo partido un grupo más o menos numeroso de explotadores inteligentes, audaces y

conscientemente deshonestos, llamados hombres fuertes, libres de todo prejuicio intelectual y moral, igualmente indiferentes frente a todas las convicciones y que se sirven de todos si es necesario para llegar a su fin.

Pero esos hombres distinguidos forman siempre en las clases más corrompidas sólo una minoría muy ínfima; la multitud es tan carneril en ellas como en el pueblo mismo. Sufre naturalmente la influencia de sus intereses es que le hacen de la reacción una condición de existencia. Pero es imposible admitir que, al esgrimir la reacción, no obedezca más que a un sentimiento de egoísmo. Una gran masa de hombres, aun pasablemente corrompidos, cuando obra colectivamente no podría ser tan depravada. Hay en toda asociación numerosa y con más razón en asociaciones tradicionales, históricas, como las clases, aunque hayan llegado hasta el punto de haberse vuelto absolutamente maléfica y contrarias al interés y al derecho de todo el mundo, un principio de moralidad, una religión, una creencia cualquiera, sin duda muy poco racional, la mayor parte de las veces ridícula y por consiguiente muy estrecha, pero sincera, y que constituye la condición moral indispensable de su existencia.

El error común y fundamental de todos los idealistas, error que por otra parte es una consecuencia muy lógica de todo su sistema, es buscar la base de la moral en el individuo aislado, siendo la verdad que no se encuentra y no puede encontrarse más que en los individuos asociados. Para probarlo, comencemos por examinar, una vez por todas, al individuo aislado o absoluto de los idealistas. Ese individuo humano solitario y abstracto es una ficción, semejante a la de Dios, pues ambas han sido creadas simultáneamente por la fantasía creyente o por la razón infantil, no reflexiva, ni experimental, ni crítica, sino imaginativa de los pueblos, primero, y más tarde desarrolladas, explicadas y dogmatizadas por las teorías teológicas y metafísicas de los pensadores idealistas.

Ambas, representando un abstracto vacío de todo contenido incompatible con una realidad cualquiera, de la ficción de Dios: en Consideraciones filosóficas

probaré aún más su absurdo. Ahora quiero analizar la ficción tan inmoral como absurda de ese individuo humano, absoluto o abstracto, que los moralistas de las escuelas idealistas toman por base de sus teorías políticas y sociales. No me será difícil probar que el individuo humano que preconizan y que aman, es un ser perfectamente inmoral. Es el egoísmo personificado, el ser antisocial por excelencia. Puesto que está dotado de un alma inmortal, es infinito y completo en sí; por consiguiente no tiene necesidad de nadie, ni aun de dios, y con más razón no tiene necesidad tampoco de otros hombres. Lógicamente, no debía soportar la existencia de un individuo superior tan infinito y tan inmortal o más inmortal y más infinito que él mismo, sea a su lado, sea por encima de él.

Debería ser el único hombre sobre la tierra, qué digo, debería ser el único ser, el mundo. Porque lo infinito que halla cualquier cosa fuera de sí, encuentra un límite, no es ya infinito, y dos infinitos que se encuentran se anulan. ¿Por qué los teólogos y los metafísicos, que se muestran por otra parte lógicos tan sutiles, han cometido y continúan cometiendo la inconsecuencia de admitir la existencia de muchos hombres igualmente inmortales, es decir igualmente infinitos, y por encima de ellos la de un dios todavía más inmortal y más infinito? Han sido forzados por la imposibilidad absoluta de negar la existencia real, la mortalidad tanto como la independencia mutua de los millones de seres humanos que han vivido y que viven sobre esta tierra.

Este es un hecho del que, a pesar de toda su buena voluntad, no pueden hacer abstracción. Lógicamente, habrían debido concluir que las almas no son inmortales, que no tienen existencia separada de sus envolturas corporales y mortales, y que al limitarse y encontrarse en una dependencia mutua, encontrando fuera de ellas mismas una infinidad de objetos diferentes, los individuos humanos, como todo lo que existe en este mundo, son seres pasajeros, limitados y finitos. Pero al reconocer eso, deberían renunciar a las bases mismas de sus teorías ideales, deberían colocarse bajo la bandera del materialismo puro, o de la ciencia experimental y racional. Es a lo que los invita también la voz poderosa del

siglo. Permanecen sordos a esa voz. Su naturaleza de inspirados, de profetas, de doctrinarios y de sacerdotes, y su espíritu impulsado por las sutiles mentiras de la metafísica, habituado a los crepúsculos de las fantasías ideales, se rebelan contra las conclusiones francas y contra la plena luz de la verdad simple.

Les tienen tal horror que prefieren soportarla contradicción que crean ellos mismos por esa ficción absurda del alma inmortal, a tener que buscar la solución en un absurdo nuevo, en la ficción de dios. Desde el punto de vista de la teoría, dios no es realmente otra cosa que el último refugio y la expresión suprema de todos los absurdos y contradicciones del idealismo. En la teología, que representa la metafísica infantil e ingenua, aparece como la base y la causa primera del absurdo, pero en la metafísica propiamente dicha, es decir en la teología sutilizada y racionalizada, constituye al contrario la última instancia y el supremo recurso, en el sentido que todas las contradicciones que parecen insolubles en el mundo real, son explicadas en dios y por dios, es decir por el absurdo envuelto todo lo posible en una apariencia de racional. La existencia de un dios personal, la inmortalidad del alma, son dos ficciones inseparables, son los dos polos del mismo absurdo absoluto, el uno provoca el otro y el uno busca vanamente su explicación, su razón de ser en el otro.

Así, para la contradicción evidente que hay entre la infinitud supuesta de cada hombre y el hecho real de la existencia de muchos hombres, por consiguiente una cantidad de seres infinitos que se encuentra, fuera uno del otro, limitándose necesariamente; entre su inmortalidad y su mortalidad; entre su dependencia natural y su independencia absoluta recíprocas, los idealistas no tienen nada más que una sola respuesta: dios; y si esa respuesta no os explica nada, y no os satisface, tanto peor para vosotros. No pueden daros otra. La ficción de la inmortalidad del alma y la de la moral individual, que es su consecuencia necesaria, son la negación de toda moral. Y bajo este aspecto, es preciso hacer justicia a los teólogos que, mucho más consecuentes, más lógicos que los metafísicos, niegan atrevidamente lo que hoy se ha convenido en llamar la moral

independiente; declarando con mucha razón, desde el momento que se admite la inmortalidad del alma y la existencia de dios, que es preciso reconocer también que no puede haber más que una sola moral, la ley divina, revelada, la moral religiosa, es decir la relación del alma inmortal con dios por la gracia de dios.

Fuera de esa relación irracional, milagrosa y mística, la única santa y la única salvadora, y fuera de las consecuencias que se derivan de ella para el hombre, todas las otras relaciones son malas. La moral divina es la negación absoluta de la moral humana. La moral divina ha encontrado su perfecta expresión en esta máxima cristiana: "Amarás a dios más que a ti mismo y amarás a tu prójimo tanto como a ti mismo", lo que implica el sacrificio de sí mismo y del prójimo a dios. Pasar por el sacrificio de sí mismo, puede ser calificado de locura; pero el sacrificio del prójimo es, desde el punto de vista humano, absolutamente inmoral. ¿Y por qué es que soy forzado a un sacrificio inhumano? Por la salvación de mi alma. Esa es la última palabra del cristianismo. Por consiguiente, para complacer a dios y para salvar mi alma debo sacrificar a mi prójimo. Este es el egoísmo absoluto. Este egoísmo no disminuido, ni destruido, sino sólo enmascarado en el catolicismo, por la colectividad forzada y por la unidad autoritaria, jerárquica y despótica de la iglesia, aparece en toda su franqueza cínica en el protestantismo, que es una especie de "¡sálvese quien pueda!" religioso.

Los metafísicos a su vez se esfuerzan por amenguar ese egoísmo, que es el principio inherente y fundamental de todas las doctrinas ideales, hablando muy poco, lo menos posible, de las relaciones del hombre con dios y mucho de las relaciones mutuas de los hombres. Lo que no es de ningún modo hermoso, ni franco, ni lógico de su parte; porque, desde el momento que se admite la existencia de dios, se está forzado a reconocer las relaciones del hombre con dios; y se debe reconocer que en presencia de esas relaciones con el ser absoluto y supremo, todas las otras relaciones son necesariamente simuladas. Bien dios no es dios, o bien su presencia lo absorbe, lo destruye todo. Pero pasemos adelante... Los metafísicos buscan, pues, la moral en las relaciones de los hombres entre sí, y al

mismo tiempo, pretenden que es un hecho absolutamente individual, una ley divina escrita en el corazón de cada hombre, independientemente de sus relaciones con los otros individuos humanos.

Tal es la contradicción inextricable sobre la que está fundada la teoría moral de los idealistas. Desde el momento que llevo, anteriormente a todas mis relaciones con la sociedad y por consiguiente independientemente de toda influencia de esa sociedad sobre mi propia persona, una ley escrita primitivamente por Dios mismo en mi corazón, esa ley es necesariamente extraña e indiferente, si no hostil a mi existencia en la sociedad; no puede concernir a mis relaciones con los hombres, y no puede regular más que mis relaciones con Dios, como lo afirma muy lógicamente la teología.

En cuanto a los hombres, desde el punto de vista de esa ley, me son perfectamente extraños. Habiéndose formado la ley moral e inscripto en mi corazón al margen de todas mis relaciones con los hombres, no puede tener nada que ver con ellos. Pero, se dirá, esa ley os manda precisamente amar a los hombres, tanto como a vosotros mismos, porque son vuestros semejantes, y no hacerles nada que no queráis vosotros que se os haga, observar frente a ellos la igualdad, la ecuación moral, la justicia. A esto respondo que si es verdad que la ley moral contiene ese mandamiento, debo concluir que no ha sido formada y que no ha sido escrita aisladamente en mi corazón; supone necesariamente la existencia anterior de mis relaciones con otros hombres, mis semejantes; por consiguiente la ley no crea esas relaciones, sino que, hallándolas establecidas, las regula solamente, y en cierto modo en su manifestación desarrollada, su explicación y su producto.

De donde resulta que la ley moral no es un hecho individual, sino social, una creación de la sociedad. Si fuera de otro modo, la ley moral inscripta en mi corazón sería absurda, regularía mis relaciones con seres con quienes no tendría relación alguna y de quienes ignoraría la existencia. Para eso los metafísicos

tienen una respuesta. Dicen que cada individuo humano la trae al nacer, inscrita por la mano de dios en su corazón, pero que no se encuentra al principio en él más que en el estado latente, sólo en el estado de potencia, no realizada, ni manifestada por el individuo mismo, que no puede realizarla y que no puede descifrarla en sí más que desenvolviéndose en la sociedad de sus semejantes; que el hombre, en una palabra, no llega a la conciencia de esa ley, que le es inherente, más que por sus relaciones con los otros hombres. Por esta explicación, si no racional, al menos muy plausible, hemos aquí llevados a la doctrina de las ideas, de los sentimientos y de los principios innatos.

Se conoce esa doctrina; el alma humana, inmortal e infinita en su esencia, pero corporalmente determinada, limitada, entorpecida y por decirlo así cegada y aniquilada en su existencia real, contiene todos esos principios eternos y divinos, pero sin darse cuenta, sin saber absolutamente nada. Inmortal, debe ser necesariamente eterna en el pasado tanto como en el provenir. Porque si hubiese tenido un comienzo, tendría inevitablemente un fin; no sería inmortal. ¿Qué ha sido, que ha hecho durante toda esa eternidad que deja tras sí? Solo dios lo sabe; en cuanto a ella misma no se recuerda, lo ignora. Es un gran misterio, lleno de contradicciones palpables, para resolver las cuales es preciso apelar a la contradicción suprema, a dios.

Lo cierto es que conserva sin saberlo, en no se sabe qué lugar misterioso de su ser, todos los principios divinos. Pero perdida en su cuerpo terrestre, embrutecida por las condiciones groseramente materiales de su nacimiento y de su existencia sobre la tierra, no tiene la capacidad de concebirlas, ni el poder de volverlas a recordar. Es como si no las tuviese. Pero he aquí que, en la sociedad, una multitud de almas humanas, todas igualmente inmortales por su esencia, y todas igualmente embrutecidas, envilecidas y materializadas en su existencia real, se encuentran de nuevo. Al principio se reconocen tan poco que un alma materializada come a la otra. La antropofagia, se sabe, fue la primera práctica del género humano. Luego, haciéndose siempre una guerra encarnizada, cada cual se

esfuerzo por someter a los demás; es el largo período de la esclavitud, período que está muy lejos de haber llegado a su término.

Ni en la antropofagia ni en la esclavitud se encuentra, sin duda, rasgo alguno de principios divinos. Pero en esa lucha incesante de los pueblos y de los hombres entre sí, que constituye la historia, y después de los sufrimientos sin número que son su resultado más claro, las almas se despiertan poco a poco, salen de su entorpecimiento, de su embrutecimiento, vuelven a sí mismas, se reconocen y profundizan cada vez más en su ser íntimo, provocadas y suscitadas mutuamente; por lo demás comienzan a recordarse, a presentir primero, a entrever después y a percibir claramente los principios que Dios ha trazado con su propia mano desde la eternidad.

Este despertar y este recuerdo no se efectúan primero en las almas más infinitas y más inmortales, lo que sería absurdo; pues el infinito no admite ni más ni menos, lo que hace que el alma del más grande idiota sea tan infinita e inmortal como la del mayor genio; se efectúan en las almas menos groseramente materializadas, y por consecuencia más capaces de despertarse y de recordarse.

Esto es, en hombres de genio, en los inspirados de Dios, en los reveladores, en los profetas. Una vez que estos grandes y santos hombres, iluminados y provocados por el espíritu, sin ayuda del cual nada grande ni bueno se hace en este mundo, una vez que han vuelto a encontrar en sí mismos una de esas divinas verdades que todo hombre lleva inconscientemente en su alma, se hace naturalmente mucho más fácil a los hombres más groseramente materializados la realización de ese mismo descubrimiento en sí mismos.

Y es así como toda gran verdad, todos los principios eternos manifestados primero en la historia como revelaciones divinas, se reducen más tarde a verdades divinas, sin duda, pero que cada uno, no obstante, puede y debe encontrar en sí y reconocer como la base de su propia esencia infinita, o de su alma inmortal. Esto

explica cómo una verdad al principio revelada por un solo hombre, al difundirse poco a poco en el exterior, hace sus discípulos, primero poco numerosos y ordinariamente perseguidos tanto por los amos como por las masas y por los representantes oficiales de la sociedad; pero al difundirse más y más, a causa misma de sus persecuciones, acaba por invadir tarde o temprano la conciencia colectiva y después de haber sido largo tiempo una verdad exclusivamente individual, se transforma al fin en una verdad socialmente aceptada: realizada bien o mal, en las instituciones públicas y privadas de la sociedad, se convierte en ley. Tal es la teoría general de los moralistas de la escuela metafísica.

A primera vista, he dicho, es muy plausible y parece reconciliar las cosas más dispares: la revelación divina y la razón humana, la inmortalidad y la independencia absolutas de los individuos, con su mortalidad y su dependencia absolutas, el individualismo y el socialismo. Pero al examinar esta teoría y sus consecuencias desde más cerca, nos será fácil reconocer que no es más que una reconciliación aparente que cubre bajo una falsa máscara de racionalismo y de socialismo, el antiguo triunfo del absurdo divino sobre la razón humana y del egoísmo individual sobre la solidaridad social. En última instancia, culmina en la separación y en el aislamiento absoluto de los individuos, y por consiguiente en la negación de toda moral.

A pesar de sus pretensiones de racionalismo puro, comienza por la negación de toda razón, por el absurdo, por la ficción del infinito perdido en lo finito, o por la suposición de un alma, de una cantidad de almas inmortales alojadas y aprisionadas en cuerpos mortales. Para corregir y explicar ese absurdo se vio obligada a recurrir a otro, el absurdo por excelencia, a dios, especie de alma inmortal, personal, inmutable, alojada y aprisionada en un universo pasajero y mortal y que sin embargo conserva su omnisciencia y omnipotencia. Cuando se le plantean cuestiones indiscretas, que es naturalmente incapaz de resolver, porque el absurdo no se resuelve ni se explica, responde con esa terrible palabra, dios, lo absoluto misterioso, que, al no significar absolutamente nada o al significar lo

imposible, según ella, lo resuelve, lo explica todo. Esto es cosa suya y su derecho; es por eso que, heredera e hija más o menos obediente de la teología, se llama metafísica.

Lo que tenemos que considerar aquí son las consecuencias morales de su teoría. Comprobemos primero que su moral, a pesar de su apariencia socialista, es una moral profundamente, exclusivamente individual, después de lo cual no nos será difícil probar que, teniendo ese carácter dominante, es en efecto la negación de toda moral. En esta teoría, el alma inmortal e individual de cada hombre, infinita o absolutamente completa por su esencia, y como tal no teniendo absolutamente necesidad de ningún ser, ni de relaciones con otros seres para completarse, se encuentra aprisionada y como aniquilada de antemano en un cuerpo mortal. En ese estado de decadencia, cuyas razones sin duda nos quedarán eternamente desconocidas, porque el espíritu humano es incapaz de explicarlas y porque la explicación se encuentra sólo en el misterio absoluto, en dios; reducida a ese estado de materialidad y de dependencia absoluta frente al mundo exterior, el alma humana tiene necesidad de la sociedad para despertar, para volver en sí, para conocerse y conocer los principios divinos depositados por dios mismo desde la eternidad en su seno y que constituyen su propia esencia.

Tales son el carácter y la parte socialista de esta teoría. Pues las relaciones de hombre a hombre y de cada individuo humano con todos los demás, la vida social en una palabra, no aparecen más que como un medio necesario de desenvolvimiento, como un punto de tránsito, no como el fin; el fin absoluto y último para cada individuo es él mismo, al margen de todos los demás individuos humanos; es él mismo en presencia de la individualidad absoluta, ante dios. Ha tenido necesidad de los hombres para salir de su aniquilamiento terrestre, para encontrarse de nuevo, para volver a percibir su esencia inmortal, pero, una vez encontrada, no naciendo en lo sucesivo su vida más que de ella misma, le vuelve la espalda y queda sumergida en la contemplación del absurdo místico, en la adoración de su dios.

Si conserva entonces aún algunas relaciones con los hombres, no es por necesidad moral, ni, en consecuencia, por amor hacia ellos, porque no se ama más que lo que se necesita y a quien tiene necesidad de vosotros; y el hombre que ha encontrado su esencia infinita e inmortal, completo en sí, no tiene necesidad más que de dios, que, por un misterio que sólo comprenden los metafísicos, parece poseer una infinitud más infinita y una inmortalidad más inmortal que la de los hombres; sostenido en lo sucesivo por la omnisapiencia y la omnipotencia divinas, el individuo, recogido y libre en sí, no puede tener necesidad de otros hombres.

Por consiguiente, si continúa guardando algunas relaciones con ellos, no puede ser más que por dos razones. Primero, porque en tanto que permanezca rebozado en su cuerpo mortal, tiene necesidad de comer, de abrigarse, de cubrirse, de defenderse tanto de la naturaleza exterior como de los ataques de los hombres mismos, y cuando es un hombre civilizado, tiene necesidad de una cantidad de cosas materiales que constituyen la comodidad, el confort, el lujo, y de las cuales algunas, desconocidas por nuestros padres, son consideradas hoy por todo el mundo como objetos de primera necesidad. Habría podido muy bien seguir el ejemplo de los santos de los siglos pasados, aislándose en alguna caverna y alimentándose de raíces. Pero parece que eso no está ya en los gustos de los santos modernos, que piensan, sin duda, que la comodidad material es necesaria para la salvación del alma.

Por consiguiente, tienen necesidad de todas estas cosas; pero estas cosas no pueden ser producidas más que por el trabajo colectivo de los hombres: el trabajo aislado de un solo hombre sería incapaz de producir la millonésima parte de ello. De donde resulta que el individuo, en posesión de su alma inmortal y de su libertad interior independiente de la sociedad, el santo moderno, tiene materialmente necesidad de esta sociedad, sin necesitarla de ningún modo, desde el punto de vista moral. ¿Pero cuál es el nombre que se debe dar a relaciones que, no siendo

motivadas más que por las necesidades exclusivamente materiales, no se encuentran al mismo tiempo sancionadas, apoyadas por una necesidad moral cualquiera?

Evidentemente, no puede haber más que uno solo, es el de explotación. Y en efecto, en la moral metafísica y en la sociedad burguesa que tiene, como se sabe, esa moral por base, cada individuo se convierte necesariamente en el explotador de la sociedad, es decir, de todos, y el Estado, bajo sus formas diferentes, desde el Estado teocrático y la monarquía más absoluta hasta la república más democrática basada en el sufragio universal más amplio, no es otra cosa que el regulador y la garantía de esa explotación mutua. En la sociedad burguesa, fundada en la moral metafísica, cada individuo, por la necesidad o por la lógica misma de su posición, aparece como un explotador de los demás, porque tiene necesidad de todos materialmente y no tiene necesidad de nadie moralmente.

Por tanto, cada uno, huyendo de la solidaridad social como de un estorbo a la plena libertad de su alma, pero buscándola como un medio necesario para el mantenimiento de su cuerpo, no la considera más que desde el punto de vista de su utilidad material, personal, y no le importa, no le da más que lo que es absolutamente necesario para tener, no el derecho, sino el poder de asegurarse esa utilidad para sí mismo. Cada cual la considera, en una palabra, como lo haría un explotador. Pero aun cuando todos son igualmente explotadores, es preciso que haya en ella felices y desdichados, porque toda explotación supone explotados. Hay pues, explotadores, que lo son al mismo tiempo en potencia y en realidad; y otros, el gran número, el pueblo, que no lo son solamente más que en potencia, en el querer, pero no en la realidad. Realmente son los eternos explotados.

En economía social, he ahí a que llega la moral metafísica o burguesa: a una guerra sin tregua ni cuartel entre todos los individuos, a una guerra encarnizada en que perece el mayor número para asegurar el triunfo y la prosperidad de una

minoría. La segunda razón que puede inducir a un individuo, llegado a la plena posesión de sí mismo, a conservar relaciones con los otros hombres, es el deseo de agradar a dios y el deber de cumplir su segundo mandamiento; el primero es amar a dios más que a sí mismo, y el segundo amar a los hombres, al prójimo, como a sí mismo y hacerles, por amor a dios, todo el bien que desee uno que le hagan.

Notad estas palabras: "por amor a dios"; expresan perfectamente el carácter del único amor humano posible en la moral metafísica, que consiste precisamente en no amar a los hombres por sí, por propia necesidad, sino sólo para complacer al amo soberano. Por lo demás, debe ser así; porque desde el momento que la metafísica admite la existencia de un dios y las relaciones del hombre con dios, debe, como la teología, subordinarle todas las relaciones humanas.

La idea de dios destruye todo lo que no es dios, reemplazando todas las realidades humanas y terrestres por ficciones divinas. En la moral metafísica, he dicho, el hombre llegado a la conciencia de su alma inmortal y de su libertad individual ante dios y en dios, no puede amar a los hombres, porque moralmente no tiene necesidad de ello, y porque no puede amar, he añadido aún, más que lo que tiene necesidad de vosotros. Si se cree a los teólogos y a los metafísicos, la primera condición es perfectamente cumplida en las relaciones del hombre con dios, porque pretenden que el hombre no puede pasarse sin dios.

El hombre, pues, puede y debe amar a dios, puesto que tiene tanta necesidad de él. En cuanto a la segunda condición, la de no poder amar más que lo que tiene necesidad de ese amor, no se encuentra realizada en las relaciones del hombre con dios. Sería una impiedad decir que dios puede tener necesidad del amor de los hombres. Porque tener necesidad significa carecer de una cosa que es necesaria a la plenitud de la existencia; es, pues, una manifestación de debilidad, una opinión de pobreza. Dios, absolutamente completo en sí, no puede tener necesidad de nadie, ni de nada. No teniendo ninguna necesidad del amor de los hombres, no

puede amarlos; y lo que se llama su amor hacia los hombres no es más que su aplastamiento absoluto, semejante y naturalmente más formidable aún que aquel que el poderoso emperador de Alemania ejercita hoy en relación a todos sus súbditos.

El amor de los hombres hacia dios se parece también mucho al de los alemanes hacia este monarca, tan poderoso hoy que, después de dios, no conocemos poder más grande que el suyo. El amor verdadero, real, expresión de una necesidad mutua e igual, no puede existir más que entre iguales. El amor del superior al inferior es el aplastamiento, la opresión, el desprecio, es el egoísmo, el orgullo, la vanidad triunfantes en el sentimiento de una grandeza fundada sobre el rebajamiento ajeno. El amor del inferior al superior es la humillación, los terrores y las esperanzas del esclavo que espera de su amo la desgracia o la dicha. Tal es el carácter del llamado amor de dios hacia los hombres y de los hombres hacia dios. Es el despotismo de uno y la esclavitud de los otros. ¿Qué significan, pues, estas palabras: amar a los hombres y hacerles bien por amor de dios? Es tratarlos como dios quiere que sean tratados. ¿Y cómo quiere que sean tratados? Como esclavos. Dios, por su naturaleza, está obligado a considerarlos como esclavos absolutos; considerándolos como tales, no puede obrar de otro modo que tratándolos como tales.

Para emanciparlos no tendría más que un solo medio: abdicar, anularse y desaparecer. Pero eso equivaldría a exigir demasiado de su omnipotencia. Puede, para conciliar el amor extraño que siente hacia los hombres con su eterna justicia, no menos singular, sacrificar su único hijo, como nos cuenta el evangelio; pero abdicar, suicidarse por amor a los hombres no lo hará nunca menos que no se le obligue a ello por la crítica científica. En tanto que la fantasía crédula de los hombres le permita existir, será siempre soberano absoluto, amo de esclavos. Es, pues, evidente que tratar a los hombres según dios manda, no puede significar otra cosa que tratarlos como esclavos.

El amor a los hombres según dios es el amor a su esclavitud. Yo, individuo inmortal y completo, gracias a dios, y que me siento libre precisamente porque soy esclavo de dios, no tengo necesidad de ningún hombre para hacer más completa mi existencia intelectual y moral, pero conservo mis relaciones con ellos para obedecer a dios, y al amarlos por amor a dios, al tratarlos según dios, quiero que sean esclavos de dios como yo mismo. Por tanto, si agrada al amo soberano elegir me para hacer prevalecer su voluntad sobre la tierra, sabré obligarlos a ello. Tal es el verdadero carácter de lo que los adoradores de dios, sinceros y serios, llaman su amor humano. No es tanto la abnegación de los que aman como el sacrificio forzado de aquellos que son objeto o más bien víctimas de ese amor.

No es su emancipación, es su servidumbre para mayor gloria de dios. Y es así como la autoridad divina se transforma en autoridad humana y como la iglesia funda el Estado. Según la teoría, todos los hombres deberían servir a dios de esa manera. Pero se sabe, todos son llamados, pero pocos los elegidos. Y por lo demás, si todos fuesen igualmente capaces de cumplirlo, es decir, si todos hubiesen llegado al mismo grado de perfección intelectual y moral, de santidad y de libertad en dios, ese servicio mismo se volvería inútil. Si es necesario, es que la inmensa mayoría de los individuos humanos no han llegado a ese punto, de donde resulta que esa masa aun ignorante y profana debe ser amada y tratada según dios, es decir, gobernada, subyugada por una minoría de santos que, de una manera o de otra, dios no deja nunca de elegir él mismo y de establecer en una posición privilegiada que les permita cumplir ese deber.

La frase sacramental para el gobierno de las masas populares, para su propio bien sin duda, para la salvación de sus almas, si no para la de sus cuerpos, en los Estados teocráticos y aristocráticos, para los santos y los nobles, y en los estatutos doctrinarios, liberales, hasta republicanos y basados sobre el sufragio universal, para los inteligentes y los ricos, es la misma: "Todo por el pueblo, nada para el pueblo". Lo que significa que los santos, los nobles, o bien las gentes privilegiadas, sea desde el punto de vista de la inteligencia científicamente desarrollada, se

desde el de la riqueza, mucho más próximos al ideal o adios, dicen unos, a la razón, a la justicia y a la verdadera libertad, dicen los otros, que las masas populares, tienen la santa y noble misión de conducirlos. Sacrificando sus intereses y descuidando sus propios asuntos, deben consagrarse a la dicha de su hermano menor, el pueblo.

El gobierno no es un placer, es un penoso deber: no se busca en él la satisfacción, sea de la ambición, sea de la vanidad, sea de la avaricia personal, sino sólo la ocasión desacrificarse en beneficio de todo el mundo. Es por eso, sin duda, que el número de los competidores en las funciones oficiales es siempre tan pequeño, y por lo que, reyes y ministros, grandes y pequeños funcionarios, no aceptan el poder más que a disgusto. Tales son, pues, en la sociedad concebida según la teoría de los metafísicos, los dos géneros diferentes, y aun opuestos, de relaciones que pueden existir entre los individuos. El primero es el de la explotación y el segundo el del gobierno. Si es verdad que gobernar significa sacrificarse por el bien de aquellos a quienes se gobierna, esta segunda relación está, en efecto, en plena contradicción con la primera, con la de la explotación. Pero entendámonos. Según la teoría ideal, sea teológica, sea metafísica, estas palabras, el bien de las masas, no pueden significar su bienestar terrestre ni su dicha temporal; ¿qué importan algunas docenas de años de vida terrestre en comparación con la eternidad?

Se debe, pues, gobernar a las masas, no en vista de esa felicidad grosera que nos dan las potencias materiales de la tierra, sino en vista de su salvación eterna. Las privaciones y los sufrimientos materiales pueden ser aun considerados como una falta de educación, habiéndose demostrado que demasiados gozos corporales matan el alma inmortal. Pero entonces la contradicción desaparece: explotar y gobernar significan la misma cosa, lo uno completa lo otro y le sirve de medio y de fin. Explotaciones y gobierno, el primero al dar los medios para gobernar, y al constituir la base necesaria y el fin de todo gobierno, que a su vez legaliza y garantiza el poder de explotar, son los dos términos inseparables de todo lo que

se llama política. Desde el principio de la historia han formado propiamente la vida real de los Estados: teocráticos, monárquicos, aristocráticos y hasta democráticos.

Anteriormente y hasta la gran revolución de fines del siglo XVIII, su alianza íntima había sido enmascarada por las ficciones religiosas, legales y caballerescas; pero desde que la mano brutal de la burguesía desgarró todos los velos, por lo demás pasablemente transparentes, desde que su soplo revolucionario disipó todas sus vanas imaginaciones, tras las cuales la iglesia y el Estado, la teocracia, la monarquía y la aristocracia habían podido realizar tan largo tiempo, tranquilamente, todas sus ignominias históricas; desde que la burguesía cansada de ser yunque se convirtió en martillo a su vez; desde que inauguró el Estado moderno, en una palabra, esa alianza fatal se ha convertido para todos en una verdad revelada e indiscutible. La explotación es el cuerpo visible, y el gobierno es el alma del régimen burgués.

Y, como acabamos de verlo, uno y otro, en esa alianza tan íntima, son, desde el punto de vista histórico tanto como práctico, la expresión necesaria y fiel del idealismo metafísico, la consecuencia inevitable de esa doctrina burguesa que busca la libertad y la moral de los individuos fuera de la solidaridad social. Esta doctrina culmina en el gobierno explotador de un pequeño número de dichosos o de elegidos, en la esclavitud explotada del gran número, y para todos, en la negación de toda moralidad y de toda libertad.

Después de haber mostrado cómo el idealismo, partiendo de las ideas absurdas de dios, de la inmortalidad de las almas, de la libertad primitiva de los individuos y de su moral independientes de la sociedad, llega fatalmente a la consagración de la esclavitud y de la moralidad, debo mostrar ahora cómo la ciencia real, el materialismo y el socialismo este segundo término no es, por otra parte, más que el justo y completo desenvolvimiento del primero, precisamente porque toman por punto de partida la naturaleza material y la esclavitud natural y primitiva de los hombres y porque se obligan por eso mismo a buscar la emancipación de los

hombres, no fuera, sino en el seno mismo de la sociedad, no contra ella, sino por ella, deben culminar también necesariamente en el establecimiento de la más amplia libertad de los individuos y de la moralidad humana. (El manuscrito se interrumpe aquí)

El Principio del Estado De todo esto resulta que el cristianismo es la negación más decisiva y la más completa de toda solidaridad entre los hombres, es decir de la sociedad, y por consiguiente también de la moral, puesto que fuera de la sociedad, creo haberlo demostrado, no quedan más que relaciones religiosas del hombre aislado con su dios, es decir consigo mismo. Los metafísicos modernos, a partir del siglo XVII, han tratado de restablecer la moral, fundándola, no en dios, sino en el hombre. Por desgracia, obedeciendo a las tendencias de su siglo, tomaron por punto de partida, no al hombre social, vivo y real, que es el doble producto de la naturaleza y de la sociedad, sino el yo abstracto del individuo, al margen de todos sus lazos naturales y sociales, aquel mismo a quien divinizó el egoísmo cristiano y a quien todas las iglesias, tanto católicas como protestantes, adoran como su dios. ¿Cómo nació el dios único de los monoteístas?

Por la eliminación necesaria de todos los seres reales y vivos. Para explicar lo que entendemos por eso, es necesario decir algunas cosas sobre la religión. No quisiéramos hablar de ella, pero en el tiempo que corre es imposible tratar cuestiones políticas y sociales sin tocar la cuestión religiosa. Se pretendió erróneamente que el sentimiento religioso no es propio más que de los hombres; se encuentran perfectamente todos los elementos constitutivos en el reino animal, y entre esos elementos el principal es el miedo. “El temor de dios ‘dicen los teólogos’ es el comienzo de la sabiduría”.

Y bien, ¿no se encuentra ese temor excesivamente desarrollado en todos los animales, y no están todos los animales constantemente amedrentados? Todos experimentan un terror instintivo ante la omnipotencia que los produce, los cría, los nutre, es verdad, pero al mismo tiempo los aplasta, los envuelve por todas partes,

que amenaza su existencia a cada hora y que acaba siempre por matarlos. Como los animales de todas las demás especies no tienen ese poder de abstracción y de generalización de que sólo el hombre está dotado, no se representan la totalidad de los seres que nosotros llamamos naturaleza, pero la sienten y la temen.

Ese es el verdadero comienzo del sentimiento religioso. No falta en ellos siquiera la adoración. Sin hablar del estremecimiento de alegría que experimentan todos los seres vivos al levantarse el sol, ni de sus gemidos a la aproximación de una de esas catástrofes naturales terribles que los destruyen por millares; no se tiene más que considerar, por ejemplo, la actitud del perro en presencia de su amo. ¿No está por completo en ella la del hombre ante dios? Tampoco ha comenzado el hombre por la generalización de los fenómenos naturales, y no ha llegado a la concepción de la naturaleza como ser único más que después de muchos siglos de desenvolvimiento moral. El hombre primitivo, el salvaje, poco diferente del gorila, compartió sin duda largo tiempo todas las sensaciones y las representaciones instintivas del gorila; no fue sino a la larga como comenzó a hacerlas objeto de sus reflexiones, primero necesariamente infantiles, darles un nombre y por eso mismo a fijarlas en su espíritu naciente.

Fue así cómo tomó cuerpo el sentimiento religioso que tenía en común con los animales de las otras especies, cómo se transformó en una representación permanente y en el comienzo de una idea, la de la existencia oculta de un ser superior y mucho más poderoso que él y generalmente muy cruel y muy malhechor, del ser que le ha causado miedo, en una palabra, de su dios. Tal fue el primer dios, de tal modo rudimentario, es verdad, que, el salvaje que lo busca por todas partes para conjurarlo, cree encontrarlo a veces en un trozo de madera, en un trapo, en un hueso o en una piedra: esa fue la época del fetichismo de que encontramos aún vestigios en el catolicismo. Fueron precisos aún siglos, sin duda para que el hombre salvaje pasase del culto de los fetiches inanimados al de los fetiches vivos, al de los brujos.

Llega a él por una larga serie de experiencias y por el procedimiento de la eliminación: no encontrando la potencia temible que quería conjurar en los fetiches, la busca en el hombre dios, el brujo. Más tarde y siempre por ese mismo procedimiento de eliminación y haciendo abstracción del brujo, de quien por fin la experiencia le demostró la impotencia, el salvaje adoró sucesivamente todos los fenómenos más grandiosos y terribles de la naturaleza: la tempestad, el trueno, el viento y, continuando así, de eliminación en eliminación, ascendió finalmente al culto del sol y de los planetas.

Parece que el honor de haber creado ese culto pertenece a los pueblos paganos. Eso era ya un gran progreso. Cuanto más se alejaba del hombre la divinidad, es decir la potencia que causa miedo, más respetable y grandiosa parecía. No había que dar más que un solo gran paso para el establecimiento definitivo del mundo religioso, y ese fue el de la adoración de una divinidad invisible. Hasta ese salto mortal de la adoración de lo visible a la adoración de lo invisible, los animales de las otras especies habían podido, con rigor, acompañar a su hermano menor, el hombre, en todas sus experiencias teológicas. Porque ellos también adoran a su manera los fenómenos de la naturaleza. No sabemos lo que pueden experimentar hacia otros planetas; pero estamos seguros de que la Luna y sobre todo el Sol ejercen sobre ellos una influencia muy sensible.

Pero la divinidad invisible no pudo ser inventada más que por el hombre. Pero el hombre mismo, ¿por qué procedimiento ha podido descubrir ese ser invisible, del que ninguno de sus sentidos, ni su vista han podido ayudarle a comprobar la existencia real, y por medio de qué artificio ha podido reconocer su naturaleza y sus cualidades? ¿Cuáles, en fin, ese ser supuesto absoluto y que el hombre ha creído encontrar por encima y fuera de todas las cosas? El procedimiento no fue otro que esa operación bien conocida del espíritu que llamamos abstracción o eliminación, y el resultado final de esa operación no puede ser más que el abstracto absoluto, la nada. Y es precisamente esa nada a la cual el hombre adora como su dios.

Elevándose por su espíritu sobre todas las cosas reales, incluso su propio cuerpo, haciendo abstracción de todo lo que es sensible o siquiera visible, inclusive el firmamento con todas las estrellas, el hombre se encuentra frente al vacío absoluto, a la nada indeterminada, infinita, sin ningún contenido, sin ningún límite. En ese vacío, el espíritu del hombre que lo produjo por medio de la eliminación de todas las cosas, no pudo encontrar necesariamente más que a sí mismo en estado de potencia abstracta; viéndolo todo destruido y no teniendo ya nada que eliminar, vuelve a caer sobre sí en una inacción absoluta; y considerándose en esa completa inacción un ser diferente de sí, se presenta como su propio dios y se adora.

Dios no es, pues, otra cosa que el yo humano absolutamente vacío a fuerza de abstracción o de eliminación de todo lo que es real y vivo. Precisamente de ese modo lo concibió Buda, que, de todos los reveladores religiosos, fue ciertamente el más profundo, el más sincero, el más verdadero. Sólo que Buda no sabía y no podía saber que era el espíritu humano mismo el que había creado ese dios nada. Apenas hacia el fin del siglo último comenzó la humanidad a percatarse de ello, y sólo en nuestro siglo, gracias a los estudios mucho más profundos sobre la naturaleza y sobre las operaciones del espíritu humano, se ha llegado a dar cuenta completa de ello.

Cuando el espíritu humano creó a dios, procedió con la más completa ingenuidad; y sin saberlo, pudo adorarse en su dios nada. Sin embargo, no podía detenerse ante esa nada que había hecho él mismo, debía llenarla a cualquier precio y hacerla volver a la tierra, a la realidad viviente. Llegó a ese fin siempre con la misma ingenuidad y por el procedimiento más natural, más sencillo. Después de haber divinizado su propio yo en ese estado de abstracción o de vacío absoluto, se arrodilló ante él, lo adoró y lo proclamó la causa y el autor de todas las cosas; ese fue el comienzo de la teología. Dios, la nada absoluta, fue proclamado el único ser vivo, poderoso y real, y el mundo viviente y por consecuencia necesaria la

naturaleza, todas las cosas efectivamente reales y vivientes, al ser comparadas con ese dios fueron declaradas nulas.

Es propio de la teología hacer de la nada lo real y de lo real la nada. Procediendo siempre con la misma ingenuidad y sin tener la menor conciencia de lo que hacía, el hombre usó de un medio muy ingenioso y muy natural a la vez para llenar el vacío espantoso de su divinidad: le atribuyó simplemente, exagerándolas siempre hasta proporciones monstruosas, todas las acciones, todas las fuerzas, todas las cualidades y propiedades, buenas o malas, benéficas o maléficas, que encontró tanto en la naturaleza como en la sociedad. Fue así como la tierra, entregada al saqueo, se empobreció en provecho del cielo, que se enriqueció con sus despojos.

Resultó de esto que cuanto más se enriqueció el cielo la habitación de la divinidad, más miserable se volvió la tierra; y bastaba que una cosa fuese adorada en el cielo, para que todo lo contrario de esa cosa se encontrase realizada en este bajo mundo. Eso es lo que se llama ficciones religiosas; a cada una de esas ficciones corresponde, se sabe perfectamente, alguna realidad monstruosa; así, el amor celeste no ha tenido nunca otro efecto que el odio terrestre, la bondad divina no ha producido sino el mal, y la libertad de dios significa la esclavitud aquí abajo.

Veremos pronto que lo mismo sucede con todas las ficciones políticas y jurídicas, pues unas y otras son por lo demás consecuencias o transformaciones de la ficción religiosa. La divinidad asumió de repente ese carácter absolutamente maléfico. En las religiones panteístas de Oriente, en el culto de los brahmanes y en el de los sacerdotes de Egipto, tanto como en las creencias fenicias y siríacas, se presenta ya bajo un aspecto bien terrible. El Oriente fue en todo tiempo y es aún hoy, en cierta medida al menos, la patria de la divinidad despótica, aplastadora y feroz, negación del espíritu de la humanidad. Esa es también la patria de los esclavos, de los monarcas absolutos y de las castas.

En Grecia la divinidad se humaniza su unidad misteriosa, reconocida en Oriente sólo por los sacerdotes, su carácter atroz y sombrío son relegados en el fondo de la mitología helénica, al panteísmo sucede el politeísmo. El Olimpo, imagen de la federación de las ciudades griegas, es una especie de república muy débilmente gobernada por el padre de los dioses, Júpiter, que obedece él mismo los decretos del destino. El destino es impersonal; es la fatalidad misma, la fuerza irresistible de las cosas, ante la cual debe plegarse todo, hombres y dioses.

Por lo demás, entre esos dioses, creados por los poetas, ninguno es absoluto; cada uno representa sólo un aspecto, una parte, sea del hombre, sea de la naturaleza en general, sin cesar sin embargo de ser por eso seres concretos y vivos. Se completan mutuamente y forman un conjunto muy vivo, muy gracioso y sobre todo muy humano. Nada de sombrío en esa religión, cuya teología fue inventada por los poetas, añadiendo cada cual libremente algún dios o alguna diosa nuevos, según las necesidades de las ciudades griegas, cada una de las cuales se honraba con su divinidad tutelar, representante de su espíritu colectivo. Esa fue la religión, no de los individuos, sino de la colectividad de los ciudadanos de tantas patrias restringidas y (la primera parte de una palabra ilegible)...mente libres, asociadas por otra parte entre sí más o menos por una especie de federación imperfectamente organizada y muy (una palabra ilegible).

De todos los cultos religiosos que nos muestra la historia, ese fue ciertamente el menos teológico, el menos serio, el menos divino y a causa de eso mismo el menos malhechor, el que obstaculizó menos el libre desenvolvimiento de la sociedad humana. La sola pluralidad de los dioses más o menos iguales en potencia era una garantía contra el absolutismo; perseguido por unos, se podía buscar la protección de los otros y el malcausado por un dios encontraba su compensación en el bien producido por otro. No existía, pues, en la mitología griega esa contradicción lógica y moralmente monstruosa, del bien y del mal, de la belleza y la fealdad, de la bondad y la maldad, del amor y el odio concentrados en una sola y misma persona, como sucede fatalmente en el dios del monoteísmo.

Esa monstruosidad la encontramos por completo activa en el dios de los judíos y de los cristianos. Era una consecuencia necesaria de la unidad divina; y, en efecto, una vez admitida esa unidad, ¿cómo explicar la coexistencia del bien y del mal? Los antiguos persas habían imaginado al menos dos dioses: uno, el de la luz y del bien, Ormuzd; el otro, el del mal y de las tinieblas, Ahriman; entonces era natural que se combatieran, como se combaten el bien y el mal y triunfan sucesivamente en la naturaleza y en la sociedad. Pero, ¿cómo explicar que un solo y mismo dios, omnipotente, todo verdad, amor, belleza, haya podido darnacimiento al mal, al odio, a la fealdad, a la mentira? Para resolver esta contradicción, los teólogos judíos y cristianos han recurrido a las invenciones más repulsivas y más insensatas. Primeramente atribuyeron todo el mal a Satanás. Pero Satanás, ¿de dónde procede? ¿Es, como Ahriman, el igual de dios? De ningún modo; como el resto de la creación, es obra de dios.

Por consiguiente, ese dios fue el que engendró el mal. No, responden los teólogos; Satanás fue primero un ángel de luz y desde su rebelión contra dios se volvió ángel de las tinieblas. Pero si la rebelión es un mal lo que está muy sujeto a caución, y nosotros creemos al contrario que es un bien, puesto que sin ella no habría habido nunca emancipación social, si constituye un crimen, ¿quién ha creado la posibilidad de ese mal? Dios, sin duda, os responderán aun los mismos teólogos, pero no hizo posible el mal más que para dejar a los ángeles y a los hombres el libre arbitrio. ¿Y qué es el libre arbitrio? Es la facultad de elegir entre el bien y el mal, y decidir espontáneamente sea por uno sea por otro. Pero para que los ángeles y los hombres hayan podido elegir el mal, para que hayan podido decidirse por el mal, es preciso que el mal haya existido independientemente de ellos, ¿y quién ha podido darle esa existencia, sino dios ?

También pretenden los teólogos que, después de la caída de Satanás, que precedió a la del hombre, dios, sin duda esclarecido por esa experiencia, no queriendo que otros ángeles siguieran el ejemplo de Satanás les privó del libre

arbitrio, no dejándoles mas que la facultad del bien, de suerte que en lo sucesivo son forzosamente virtuosos y no se imaginan otra felicidad que la de servir eternamente como criados a ese terrible señor. Pero parece que dios no ha sido suficientemente esclarecido por su primera experiencia, puesto que, después de la caída de Satanás, creó al hombre y, por ceguera o maldad, no dejó de concederle ese don fatal del libre arbitrio que perdió a Satanás y que debía perderlo también a él.

La caída del hombre, tanto como la de Satanás, era fatal, puesto que había sido determinada desde la eternidad en la presciencia divina. Por lo demás, sin remontar tan alto, nos permitiremos observar que la simple experiencia de un honesto padre de familia habría debido impedir al buen dios someter a esos desgraciados primeros hombres a la famosa tentación. El más simple padre de familia sabe muy bien que basta que se impida a los niños tocar una cosa para que un instinto de curiosidad invencible los fuerce absolutamente a tocarla. Por tanto, si ama a los hijos y si es realmente justo y bueno, les ahorrará esa prueba tan inútil como cruel. Dios no tuvo ni esa razón ni esa bondad, ni esa (una palabra ilegible) y aunque supiese de antemano que Adán y Eva debían sucumbir a la tentación, en cuanto se cometió ese pecado, he lo ahí que se deja llevar por un furor verdaderamente divino. No se contenta con maldecir a los desgraciados desobedientes, maldice a toda su descendencia hasta el fin de los siglos, condenando a los tormentos del infierno a millares de hombres que eran evidentemente inocentes, puesto que ni siquiera habían nacido cuando se cometió el pecado.

No se contentó con maldecir a los hombres, maldijo con ellos a toda la naturaleza, su propia creación, que había encontrado él mismo tan bien hecha. Si un padre de familia hubiese obrado de ese modo, ¿no se le habría declarado loco de atar? ¿Cómo se han atrevido los teólogos a atribuir a su dios lo que habrían considerado absurdo, cruel (una palabra ilegible), anormal de parte de un hombre? ¡Ah, es que han tenido necesidad de ese absurdo! ¿Cómo, si no, habrían

podido explicar la existencia del mal en este mundo que debía haber salido perfecto de manos de un obrero tan perfecto, de este mundo creado por dios mismo?

Pero, una vez admitida la caída, todas las dificultades se allanan y se explican. Lo pretenden al menos. La naturaleza, primero perfecta, se vuelve de repente imperfecta, toda la máquina se descompone; a la armonía primitiva sucede el choque desordenado de las fuerzas; la paz que reinaba al principio entre todas las especies de animales, deja el puesto a esa carnicería espantosa, al devoramiento mutuo; y el hombre, el rey de la naturaleza, la sobrepasa en ferocidad. La tierra se convierte en el valle de sangre y de lágrimas, y la ley de Darwin la lucha despiadada por la existencia triunfa en la naturaleza y en la sociedad. El mal desborda sobre el bien, Satanás ahoga a dios. Y una inepticia semejante, una fábula tan ridícula, repulsiva, monstruosa, ha podido ser seriamente repetida por grandes doctores en teologías durante más de quince siglos, ¿qué digo?, lo es todavía; más que eso, es oficialmente, obligatoriamente enseñada en todas las escuelas de Europa. ¿Qué hay que pensar, pues, después de eso de la especie humana? ¿Y no tienen mil veces razón los que pretenden que traicionamos aun hoy mismo nuestro próximo parentesco con el gorila? Pero el espíritu (una palabra ilegible) de los teólogos cristianos no se detiene en eso.

En la caída del hombre y en sus consecuencias desastrosas, tanto por su naturaleza como por sí mismo, han adorado la manifestación de la justicia divina. Después han recordado que Dios no sólo era la justicia, sino que era también el amor absoluto y, para conciliar uno con otro, he aquí lo que inventaron: Después de haber dejado esa pobre humanidad durante millares de años bajo el golpe de su terrible maldición, que tuvo por consecuencia la condena de algunos millares de seres humanos a la tortura eterna, sintió despertarse el amor en su seno, ¿y qué hizo? ¿Retiró del infierno a los desdichados torturados? No, de ningún modo; eso hubiese sido contrario a su eterna justicia. Pero tenía un hijo único; cómo y por qué lo tenía, es uno de esos misterios profundos que los teólogos, que se lo dieron,

declaran impenetrable, lo que es una manera naturalmente cómoda para salir del asunto y resolver todas las dificultades. Por tanto, ese padre lleno de amor, en su suprema sabiduría, decide enviar a su hijo único a la tierra, a fin de que se haga matar por los hombres, para salvar, no las generaciones pasadas, ni siquiera las del porvenir, sino, entre las últimas, como lo declara el Evangelio mismo y como lo repiten cada día tanto la iglesia católica como los protestantes, sólo un número muy pequeño de elegidos.

Y ahora la carrera está abierta; es, como lo dijimos antes, una especie de carrera de apuesta, un sálvese el que pueda, por la salvación del alma. Aquí los católicos y los protestantes se dividen: los primeros pretenden que no se entra en el paraíso más que con el permiso especial del padre santo, el papa; los protestantes afirman, por su parte, que la gracia directa e inmediata del buen dios es la única que abre las puertas. Esta grave disputa continúa aún hoy; nosotros no nos mezclamos en ella.

Resumamos en pocas palabras la doctrina cristiana: Hay un dios, ser absoluto, eterno, infinito, omnipotente; es la omnisapientia, la verdad, la justicia, la belleza y la felicidad, el amor y el bien absolutos. En él todo es infinitamente grande, fuera de él está la nada. Es, en fin de cuentas, el ser supremo, el ser único. Pero he aquí que de la nada que por eso mismo parece haber tenido una existencia aparte, fuera de él, lo que implica una contradicción y un absurdo, puesto que si dios existe en todas partes y llena con su ser el espacio infinito, nada, ni la misma nada puede existir fuera de él, lo que hace creer que la nada de que nos habla la Biblia estuviese en dios, es decir que el ser divino mismo fuese la nada, dios creó el mundo. Aquí se plantea por sí misma una cuestión.

La creación, ¿fue realizada desde la eternidad o bien en un momento dado de la eternidad? En el primer caso, es eterna como dios mismo y no pudo haber sido creada ni por dios ni por nadie; porque la idea de la creación implica la precedencia del creador a la criatura. Como todas las ideas teológicas, la idea de

la creación es una idea por completo humana, tomada en la práctica de la humana sociedad. Así, el relojero crea un reloj, el arquitecto una casa, etc. En todos estos casos el productor existe al crear (?) el producto; fuera del producto, y es eso lo que constituye esencialmente la imperfección, el carácter relativo y por decirlo así dependiente tanto del productor como del producto.

Pero la teología, como hace por lo demás siempre, ha tomado esa idea y ese hecho completamente humanos de la producción y al aplicarlos a su dios, al extenderlos hasta el infinito y al hacerlos salir por eso mismo de sus proporciones naturales, ha formado una fantasía tan monstruosa como absurda. Por consiguiente, si la creación es eterna, no es creación. El mundo no ha sido creado por dios, por tanto tiene una existencia y un desenvolvimiento independientes de él la eternidad del mundo es la negación de dios mismo pues dios era esencialmente el dios creador.

Por tanto, el mundo no es eterno; hubo una época en la eternidad en que no existía. En consecuencia, pasó toda una eternidad durante la cual dios absoluto, omnipotente, infinito, no fue un dios creador, o no lo fue más que en potencia, no en el hecho. ¿Por qué no lo fue? ¿Es por capricho de su parte, o bien tenía necesidad de desarrollarse para llegar a la vez a potencia efectiva creadora? Esos son misterios insondables, dicen los teólogos. Son absurdos imaginados por nosotros mismos, les respondemos nosotros. Comenzáis por inventar el absurdo, después nos lo imponéis como un misterio divino, insondable y tanto más profundo cuanto más absurdo es. Es siempre el mismo procedimiento: Credo quia absurdum.

Otra cuestión: la creación, tal como salió de las manos de dios, ¿fue perfecta? Si no lo fue, no podía ser creación de dios, porque el obrero, es el evangelio mismo el que lo dice, se juzga según el grado de perfección de su obra. Una creación imperfecta supondría necesariamente un creador imperfecto. Por tanto, la creación fue perfecta. Pero si lo fue, no pudo haber sido creada por nadie, porque la idea de

la creación absoluta excluye toda idea de dependencia o de relación. Fuera de ella no podría existir nada. Si el mundo es perfecto, dios no puede existir. La creación, responderán los teólogos, fue seguramente perfecta, pero sólo por relación, a todo lo que la naturaleza o los hombres pueden producir, no por relación a dios. Fue perfecta, sin duda, pero no perfecta como dios. Les responderemos de nuevo que la idea de perfección no admite grados, como no los admiten ni la idea de infinito ni la de absoluto. No puede tratarse de más o menos. La perfección es una. Por tanto, si la creación fue menos perfecta que el creador, fue imperfecta. Y entonces volveremos a decir que dios, creador de un mundo imperfecto, no es más que un creador imperfecto, lo que equivaldría a la negación de dios. Se ve que de todas maneras, la existencia de dios es incompatible con la del mundo. Si existe el mundo, dios no puede existir.

Pasemos a otra cosa. Ese dios perfecto crea un mundo más o menos imperfecto. Lo crea en un momento dado de la eternidad, por capricho y sin duda para combatir el hastío de su majestuosa soledad. De otro modo, ¿para qué lo habría creado? Misterios insondables, nos gritarán los teólogos.

Tonterías insoportables, les responderemos nosotros. Pero la Biblia misma nos explica los motivos de la creación. Dios es un ser esencialmente vanidoso, ha creado el cielo y la tierra para ser adorado y alabado por ellos. Otros pretenden que la creación fue el efecto de su amor infinito. ¿Hacia quién? ¿Hacia un mundo, hacia seres que no existían, o que no existían al principio más que en su idea, es decir, siempre para él? (El fin de este manuscrito, si se escribió, no se ha encontrado).

El Discurso de Angostura Simón Bolívar ³²

El Discurso de Angostura es la pieza oratoria más importante del principal conductor de la emancipación sudamericana respecto del dominio colonial español, el venezolano Simón Bolívar, quien lo pronunció, el 15 de febrero de 1819, ante el Congreso recién instalado en la ciudad homónima venezolana (actual Ciudad Bolívar), asamblea de la cual habría de resultar la creación de la República de la Gran Colombia. En dicho discurso, el Libertador se pronuncia a favor de la democracia, mantiene su preferencia por el centralismo y se inclina por un poder ejecutivo al estilo británico. El fragmento siguiente corresponde a las últimas frases de la alocución bolivariana, desde las cuales expone con una magnífica expresividad el destino de libertad e igualitarismo que augura a la nueva república.

Fragmento del Discurso de Angostura.

De Simón Bolívar.

La reunión de la Nueva Granada y Venezuela en un grande Estado ha sido el voto uniforme de los pueblos y Gobiernos de estas Repúblicas. La suerte de la guerra ha verificado este enlace tan anhelado por todos los Colombianos; de hecho estamos incorporados. Estos pueblos hermanos ya os han confiado sus intereses, sus derechos, sus destinos. Al contemplar la reunión de esta inmensa comarca, mi alma se remonta a la eminencia que exige la perspectiva colosal que ofrece un cuadro tan asombroso. Volando por entre las próximas edades, mi imaginación se fija en los siglos futuros, y observando desde allá, con admiración y pasmo, la prosperidad, el esplendor, la vida que ha recibido esta vasta región, me siento arrebatado y me parece que ya la veo en el corazón del universo, extendiéndose sobre sus dilatadas costas, entre esos océanos que la naturaleza había separado y que nuestra Patria reúne con prolongados y anchurosos canales. Ya la veo servir de lazo, de centro, de emporio a la familia humana; ya la veo enviando a todos los recintos de la tierra los tesoros que abrigan sus montañas de plata y de oro; ya la veo distribuyendo por sus divinas plantas la salud y la vida a los

hombres dolientes del antiguo universo; ya la veo comunicando sus preciosos secretos a los sabios que ignoran cuán superior es la suma de las luces a la suma de las riquezas que le ha prodigado la naturaleza. Ya la veo sentada sobre el Trono de la Libertad, empuñando el cetro de la Justicia, coronada por la Gloria, mostrar al mundo antiguo la majestad del mundo moderno.

Dignaos, Legisladores, acoger con indulgencia la profesión de mi conciencia política, los últimos votos de mi corazón y los ruegos fervorosos que a nombre del pueblo me atrevo a dirigiros. Dignaos conceder a Venezuela un Gobierno eminentemente popular, eminentemente justo, eminentemente moral, que encadene la opresión, la anarquía y la culpa. Un gobierno que haga reinar la inocencia, la humanidad y la paz. Un gobierno que haga triunfar bajo el imperio de leyes inexorables la Igualdad y la Libertad.

Señor, empezad vuestras funciones; yo he terminado las mías.

La carta como documento histórico Benito Juárez ³³

En esta histórica carta, fechada el 28 de mayo de 1864 en Monterrey, Benito Juárez expone las motivaciones por las que rechaza la solución monárquica para México.

Carta a Maximiliano.

Monterrey, Mayo 28 de 1864.

Respetable señor,

Me dirige usted, particularmente su carta de 22 del pasado, fechada á bordo de la fragata Novara, y mi calidad de hombre cortés y público me impone la obligación meditada de contestar, porque ya debe suponer que el delicado é importante cargo de Presidente de la República absorbe casi todo mi tiempo, sin dejarme descansar de noche.

Se trata de poner en peligro nuestra nacionalidad, y yo, que por mis principios y juramentos soy el llamado á sostener la integridad Nacional, la soberanía y la independencia, tengo que trabajar activamente, multiplicando mis esfuerzos para corresponder al depósito sagrado que la Nación en el ejercicio de sus facultades, me ha confiado; sin embargo, me propongo aunque ligeramente, contestar los puntos más importantes de su citada carta.

Me dice usted, que abandonando la sucesión de un trono de Europa, abandonando su familia, sus amigos, sus bienes y lo más caro para el hombre, su patria, se han venido usted y su esposa Doña Carlota, á tierras lejanas y desconocidas, solo para corresponder al llamamiento espontáneo que le hace un pueblo que cifra en usted la felicidad de su porvenir.

Admiro positivamente, por una parte, su generosidad y, por otra parte, ha sido verdaderamente grande mi sorpresa encontrar en su carta la frase llamamiento espontáneo, porque ya había visto antes, que cuando los traidores de mi patria, se

presentaron en comisión por sí mismos en Miramar, ofreciendo á usted la corona de México, con varias cartas de nueve ó diez poblaciones de la Nación, usted no vió en todo eso más que una farsa ridícula, indigna de ser considerada seriamente por un hombre honrado y decente.

Contestó usted á todo eso exigiendo una voluntad libremente manifestada por la Nación, y como resultado del sufragio universal: esto era exigir una imposibilidad; pero era una exigencia propia de un hombre honrado. ¿Cómo no he de admirarme viéndole aceptar las ofertas de los perjuros y aceptar su lenguaje, condecorar y poner á su servicio á hombres como Márquez y O'Horan y rodearse de toda esa parte dañada de la sociedad mexicana?

Yo he sufrido, francamente, una decepción: yo creía á usted una de esas organizaciones puras, que la ambición no alcanzaría á corromper.

Me invita usted á que vaya a México, ciudad á donde usted se dirige, á fin de que celebremos allí una conferencia en la que tendrán participación otros jefes mexicanos que están en armas, prometiéndonos á todos las fuerzas necesarias para que nos escolten en el tránsito: y empeñado como seguridad y garantía su fe pública, su palabra de honor.

Imposible me es, señor, atender á ese llamamiento; mis ocupaciones no me lo permiten, pero si en el ejercicio de mis funciones públicas yo debiera concurrir á tal invitación, no sería suficiente la fe pública, la palabra de honor de un agente de Napoleón, de un hombre que se apoya en esos afrancesados de la Nación Mexicana, y del hombre que representa hoy la causa de una de las partes que firmaron el Tratado de la Soledad.

Me dice usted que de la conferencia que tengamos, en el caso de que yo la acepte, no dude que resultará la paz, y con ella la felicidad del pueblo mexicano y que el Imperio contará en adelante, colocándome en un puesto distinguido, con el servicio de mis luces y el apoyo de mi patriotismo.

Es cierto, señor, que la historia contemporánea registra el nombre de grandes traidores que han violado sus juramentos y sus grandes promesas; que han faltado á su propio partido, y á sus antecedentes, y á todo lo que hay de sagrado para el hombre honrado; que en estas traiciones el traidor ha sido guiado por una ambición de mando y un vil deseo de satisfacer sus propias pasiones y aun sus mismos vicios; pero el encargado actualmente de la Presidencia de la República, salido de las masas del pueblo, sucumbirá (si en los juicios de la Providencia está determinado que sucumba) cumpliendo con su juramento, correspondiendo á las esperanzas de la Nación que preside, y satisfaciendo las inspiraciones de su conciencia.

Tengo la necesidad de concluir por falta de tiempo, y agregaré solo una observación. ¿Es dado al hombre, señor, atacar los derechos ajenos, apoderarse de sus bienes, atentar contra la vida de los que defienden su nacionalidad, hacer de sus virtudes un crimen y de sus vicios propios una virtud? Pero hay una cosa que está fuera del alcance de la perversidad, y es el fallo tremendo de la historia. Ella nos juzgará.

Soy de Ud. atento y seguro servidor,
BENITO JUÁREZ

Bases del Partido Revolucionario Cubano Jose Marti ³⁴

Artículo 1ro. El Partido Revolucionario Cubano se constituye para lograr con los esfuerzos de todos los hombres de buena voluntad, la independencia absoluta de la Isla de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico.

Artículo 2do. El Partido Revolucionario Cubano no tiene por objeto precipitar inconsideradamente la guerra en Cuba, ni lanzar a toda costa al país a un movimiento mal dispuesto y discorde, sino ordenar, de acuerdo con cuantos elementos vivos y honrados se le unan, una guerra generosa y breve, encaminada a asegurar en la paz y el trabajo la felicidad de los habitantes de la Isla.

Artículo 3ro. El Partido Revolucionario Cubano reunirá los elementos de revolución hoy existentes y allegará, sin compromisos inmorales con pueblo u hombre alguno, cuantos elementos nuevos pueda, a fin de fundar en Cuba por una guerra de espíritu y métodos republicanos, una nación capaz de asegurar la dicha durable de sus hijos y de cumplir, en la vida histórica del continente, los deberes difíciles que su situación geográfica le señala.

Artículo 4to. El Partido Revolucionario Cubano no se propone perpetuar en la República Cubana, con formas nuevas o con alteraciones más aparentes que esenciales, el espíritu autoritario y la composición burocrática de la colonia, sino fundar en el ejercicio franco y cordial de las capacidades legítimas del hombre, un pueblo nuevo y de sincera democracia, capaz de vencer, por el orden del trabajo real y el equilibrio de las fuerzas sociales, los peligros de la libertad repentina en una sociedad compuesta para la esclavitud.

Artículo 5to. El Partido Revolucionario Cubano no tiene por objeto llevar a Cuba una agrupación victoriosa que considere la Isla como su presa y dominio, sino preparar, con cuantos medios eficaces le permita la libertad del extranjero, la guerra que se ha de hacer para el decoro y bien de todos los cubanos, y entregar a todo el país la patria libre.

Artículo 6to. El Partido Revolucionario Cubano se establece para fundar la patria una, cordial y sagaz, que desde su trabajo de preparación, y en cada uno de ellos, vaya disponiéndose para salvarse de los peligros internos y externos que la amenacen, y sustituir al desorden económico en que agoniza con un sistema de hacienda pública que abra el país inmediatamente a la actividad diversa de sus habitantes.

Artículo 7mo. El Partido Revolucionario Cubano cuidará de no atraerse, con hecho o declaración alguna indiscreta durante su propaganda, la malevolencia o suspicacia de los pueblos con quienes la prudencia o el afecto aconseja o impone el mantenimiento de relaciones cordiales.

Artículo 8vo. El Partido Revolucionario Cubano tiene por propósitos concretos los siguientes: I. Unir en un esfuerzo continuo y común la acción de todos los cubanos residentes en el extranjero. II. Fomentar relaciones sinceras entre los factores históricos y políticos de dentro y fuera de la Isla que puedan contribuir al triunfo rápido de la guerra y a la mayor fuerza y eficacia de las instituciones que después de ella se funden, y deben ir en germen en ella. III. Propagar en Cuba el conocimiento del espíritu y los métodos de la revolución, y congregar a los habitantes de la Isla en un ánimo favorable a su victoria, por medios que no pongan innecesariamente en riesgo las vidas cubanas. IV. Allegar fondos de acción para la realización de su programa, a la vez que abrir recursos continuos y numerosos para la guerra. V. Establecer discretamente con los pueblos amigos relaciones que tiendan a acelerar, con la menor sangre y sacrificios posibles, el éxito de la guerra y la fundación de la nueva República, indispensable al equilibrio americano.

Artículo 9no. El Partido Revolucionario Cubano se regirá conforme a los estatutos secretos que acuerden las organizaciones que lo fundan.

El Partido revolucionario cubano a Cuba José Martí / M. Gómez ³⁵

Montecristi, 25 de marzo de 1895

La revolución de independencia, iniciada en Yara después de [s] preparación gloriosa y cruenta, ha entrado en Cuba en un nuevo período de guerra, en virtud del orden y acuerdos del Partido Revolucionario en el extranjero y en la Isla, y de la ejemplar congregación en él de todos los elementos consagrados al saneamiento y emancipación del país, para bien de América y del mundo; y los representantes electos de la revolución que hoy se confirma, [sus títulos] reconocen y acatan su deber, —sin usurpar el acento y las declaraciones sólo propias de la majestad de la república constituida, —de repetir ante la patria, que no se [debe] ha de ensangrentar sin razón, ni sin justa esperanza de triunfo los propósitos precisos, hijos del juicio y ajenos a la venganza, con que se ha compuesto, y llegará a su victoria racional, la guerra inextinguible que hoy lleva a los combates, en conmovedora y prudente democracia, los elementos todos de la sociedad de Cuba.

La guerra no es, en el concepto sereno de los que aún hoy la representan, y de la revolución pública y responsable que los eligió el insano triunfo de un partido cubano sobre otro, o la humillación siquiera de un grupo equivocado de cubanos; sino la demostración solemne de la voluntad de un país hartado [para lanzarse a la ligera, viva aún la herida de] en la guerra anterior [,] para lanzarse a la ligera en un conflicto sólo [enca] terminable por la victoria o el sepulcro, sin causas bastante profundas para sobreponerse a las cobardías humanas y a sus [hábiles] varios disfraces, y sin determinación tan respetable [,]—por ir firmada por la muerte [,]—que debe imponer silencio a aquellos cubanos menos venturosos que no se sienten poseídos de igual fe en las capacidades de su pueblo ni de valor igual con que emanciparlo de su [infamia] servidumbre.

La guerra no es la tentativa caprichosa de una independencia más temible que útil, que sólo tendrían derecho a demorar o condenar los que mostrasen la virtud y el

propósito de conducirla a otra más viable y segura, y que no debe en verdad apetecer un pueblo que no la pueda sustentar; sino el producto disciplinado de la resolución de hombres enteros que en el reposo de la experiencia se han decidido a encarar otra vez los peligros que conocen, y de la congregación cordial de los cubanos de más diverso origen, convencidos de que en la conquista de la libertad se adquieren mejor que en el abyecto abatimiento las virtudes necesarias para mantenerla.

La guerra no es contra el español, que, en el seguro de sus hijos y en el acatamiento a la patria que se ganen podrá [n] gozar respetado [s], y aun amado [s], de la libertad que sólo arrollará a los que le salgan, imprevisores, al camino. Ni del desorden, ajeno a la moderación probada del espíritu de Cuba, será cuna la guerra; ni de la tiranía. —Los que la fomentaron, y pueden aún llevar su voz, declaran en nombre de ella ante la patria su limpieza de todo odio, —su indulgencia fraternal para con los cubanos tímidos o equivocados, su [respeto] radical respeto al decoro del hombre, nervio del combate y [sostén de] cimiento de la república, —su certidumbre de la aptitud de la guerra para ordenarse de modo que contenga [a la vez] la redención que la inspira, la relación en que un pueblo debe vivir con los demás, y la realidad que la guerra es, y su terminante voluntad de respetar, y hacer que se respete, al español neutral y honrado, en la guerra y después de ella, y de ser piadosa con el arrepentimiento, e inflexible sólo con el vicio, el crimen y la inhumanidad. —En la guerra que se ha reanudado en Cuba no ve la revolución las causas del júbilo que pudiera embargar al heroísmo irreflexivo, sino las responsabilidades que deben preocupar a los fundadores de pueblos.

Éntre Cuba en la guerra con la plena seguridad, inaceptable sólo a los cubanos sedentarios y parciales, de la competencia de sus hijos para obtener el triunfo, por la energía de la revolución pensadora y magnánima, y de la capacidad de los cubanos, cultivada en diez años primeros de fusión sublime, y en las prácticas modernas del gobierno y el trabajo, [de los pueblos,] para salvar la patria desde su raíz de los desacomodos y tanteos, necesarios al principio del siglo, sin

comunicaciones y sin preparación en las repúblicas feudales o teóricas de HispanoAmérica.

Punible ignorancia o alevosía fuera desconocer las causas a menudo gloriosas[,] y ya generalmente redimidas, de los trastornos americanos, venidos del [anhelo] error de ajustar a moldes extranjeros; de [extrema idea o] [teoría incierta, teoría o] [teoría de mera] dogma incierto o mera relación [local, accidental en] a su lugar de origen, la realidad ingenua de los países que [sólo conocían] conocían sólo de las libertades el ansia que las conquista, y la soberanía que se gana por pelear por ellas.

La concentración de la cultura meramente literaria en las capitales; el erróneo apego de las repúblicas [a] a las [rango] costumbres señoriales de la colonia; la creación de caudillos rivales consiguiente al trato receloso e imperfecto de las [regiones] comarcas apartadas; la condición rudimentaria de la única industria, agrícola o ganadera; y el abandono y desdén [punible] de la [s] fecunda [s] raza [s] indígena [s] en las disputas de [dogma] credo o localidad [nacidas de] que esas causas [nacían del de] de los trastornos en los pueblos de América mantenían, — no son, de ningún modo los problemas de la [nacional] sociedad cubana.

Cuba vuelve a la guerra con un pueblo democrático y culto, concedor celoso de su derecho y del ajeno; o de cultura mucho mayor, en lo más [bisoño de sus huéspedes] humilde de él, que las masas llaneras o indias con que, a la voz de los héroes primados de la emancipación, se mudaron de hatos en naciones las silenciosas colonias de América; y en el cruce del mundo, al servicio de [a] la guerra, y a la fundación de [a] la nacionalidad le vienen a Cuba, del trabajo creador y conservador en los pueblos más hábiles del orbe, [los] y del propio esfuerzo en la persecución y miseria del país, los hijos lúcidos, magnates o siervos, que de la época primera de acomodo, ya vencida, entre los componentes heterogéneos de la nación cubana, salieron a preparar, o—en la misma Isla continuaron preparando, con su propio perfeccionamiento, el de la nacionalidad a que concurren hoy con la [inmediata utilidad] firmeza de sus personas [útiles] laboriosas, y [la] el seguro de su educación republicana.

El civismo de sus guerreros; [la pericia práctica de sus pensadores] [realidad] [la aspiración y la cultura] el cultivo y benignidad de sus artesanos; [y sus hábitos políticos] el empleo real y moderno de un número vasto de sus inteligencias y riquezas; la peculiar moderación del campesino sazonado en el destierro y en la guerra; el trato íntimo y diario, y rápida e inevitable unificación de las diversas secciones del país; [el] la [recip] admiración recíproca de las virtudes [comu] iguales entre los cubanos que de las [diferencia] [distinciones] diferencias de la esclavitud pasaron a la hermandad del sacrificio; y la benevolencia y aptitud crecientes del liberto, superiores a [ese] los raros ejemplos de su desvío o encono, —aseguran a Cuba, sin ilícita ilusión, un porvenir en que las condiciones de asiento, y del trabajo [feraz] inmediato de un pueblo feraz en la [nacionalidad] república justa, excederán a las de disociación y parcialidad provenientes de la pereza o arrogancia que la guerra a veces cría, del rencor [provocativo] [agresivo] ofensivo de una minoría de amos caída de sus privilegios; de la censurable premura con que una minoría aún invisible de libertos descontentos pudiera aspirar, con violación funesta del [la naturaleza y] albedrío y [de los demás hombres, y de la] naturaleza humanos, al respeto social que sola y seguramente ha de venirles de la igualdad probada en [la virtud y la cultura] las [sentimientos] virtudes y talentos; y de la súbita desposesión, en gran parte de los pobladores letrados de [los] las ciudades, de la suntuosidad o abundancia relativa [que les venía viene venía] [hoy] que hoy les viene de las gabelas inmorales y fáciles de la colonia, y de los oficios que habrán de desaparecer con la libertad.

Un pueblo libre, en el trabajo abierto a todos, enclavado a las bocas del [mundo] universo rico e industrial, sustituirá sin [dificultad] obstáculo, y con ventaja, después de una guerra inspirada en la más pura [ideal de] abnegación, y mantenida conforme a ella, al pueblo avergonzado [y miserable] donde el bienestar sólo se obtiene a cambio de la complicidad expresa o tácita con la tiranía de los extranjeros [famélicos] menesterosos que los desangran y corrompen. No dudan de Cuba, ni de sus aptitudes para obtener y gobernar su [la] independencia, los que en el heroísmo de la muerte y en el de la fundación [silenciosa] callada de la patria, [han visto] ven resplandecer de continuo, en grandes y en pequeños, las

dotes de concordia y sensatez sólo [imperceptibles] inadvertibles para los que, fuera del alma real [de Cuba, juzga de su patria, en la] de su país, lo juzgan, en el arrogante concepto de sí propios, sin más poder de rebeldía y creación que el que asoma tímidamente en la servidumbre [y culpa] de sus quehaceres coloniales.

De otro temor quisiera acaso valerse hoy, [en Cuba] so pretexto de [alta] prudencia, la cobardía: el temor insensato; y jamás en Cuba justificado, a la raza negra. La revolución, con su carga de mártires, y de guerreros subordinados y generosos, desmiente indignada, como desmiente la larga prueba de la emigración y de la tregua en [Cuba] la isla, la tacha de amenaza de la raza negra con que se quisiese inicuaamente levantar, [en Cuba] por los beneficiarios del régimen de España, el miedo a la [consecuencias desordenadas de la] revolución. Cubanos hay ya en Cuba [olvidados] de uno y otro color, olvidados para siempre —con la guerra [de la libertad] emancipadora y el trabajo [en que] donde unidos se gradúan—del odio en que los pudo dividir la esclavitud. La novedad y aspereza [y tropiezo] de las relaciones sociales, consiguientes a la mudanza súbita del hombre ajeno en propio, son menores que la sincera estimación del cubano blanco por el alma igual, la afanosa cultura, [el evangélico amor de libertad] el fervor de hombre libre, y el amable carácter de su compatriota negro.

Y si a la raza le naciesen demagogos inmundos, o almas [vehementes] ávidas cuya impaciencia propia azuzase la de su color, o en quienes se convirtiera en injusticia con los demás la piedad por los suyos, —con su agradecimiento y su cordura, y su amor a la patria, con su convicción de la necesidad de desautorizar por la prueba patente de la inteligencia y la virtud del cubano negro la opinión que aún reine de su [ineptitud] incapacidad para ellas, y con la posesión de todo lo real del derecho humano, y el consuelo y la fuerza de la [ferviente] estimación cuanto en los cubanos blancos hay de justo y generoso, la misma raza extirparía en Cuba el peligro negro, sin que tuviera que [temblar de miedo con su] alzarse a él una sola mano blanca. La revolución lo sabe, y lo proclama: la emigración lo proclama también. Allí no tiene el cubano negro escuelas de ira, como no tuvo en la guerra una sola culpa de ensoberbecimiento indebido o de insubordinación. En sus

hombros anduvo segura la república a que no atentó jamás. Sólo los que odian al negro ven en el negro odio; y los que con [ese] semejante miedo injusto traficasen, para sujetar, con [negro] inapetecible oficio, las manos que pudieran erguirse a expulsar de la tierra cubana al ocupante corruptor. [e inútil de la tierra cubana].

En los habitantes españoles de Cuba, en vez de la deshonrosa ira de la primer guerra, espera hallar la revolución que ni lisonjea ni teme, tan [justa] afectuosa neutralidad o tan veraz ayuda que por ellas vendrán a ser [no la] la guerra más breve [menos] sus desastres menores. y mas fácil y amiga la paz en que han de vivir juntos padres e hijos. Los cubanos empezamos la guerra, y los cubanos y los españoles la terminaremos. No [los] nos maltraten, y no se les maltratara. Respeten, y se les respetará. Al acero responda el acero y la amistad a la amistad En el pecho antillano no hay odio; y el cubano saluda en la muerte al [bravo] español a quien la crueldad del ejercicio forzoso arrancó de su [hogar] casa y su terruño para venir a asesinar en pechos de hombre la libertad que él mismo ansía.

Más que saludarlo en la muerte, quisiera la revolución acogerlo en vida; y la república será tranquilo hogar para cuantos españoles de trabajo y honor gocen en ella de la libertad y [beneficios] bienes que no han de hallar [ían] aún por largo tiempo en la [confusión] lentitud, desidia, y vicios políticos de la tierra propia. Este es [nuestro] el corazón [y así] de Cuba, y así será la guerra. ¿Qué enemigos españoles [combatirán sin ser de veras contra] [se han de oponer eficazmente a] tendrá verdaderamente la revolución? ¿Será el ejército, republicano en mucha parte, que ha aprendido a respetar nuestro valor, como nosotros respetamos el suyo, y más sienten impulsos a veces de unírseos que de combatirnos? ¿Serán los quintos, educados Ya en las ideas de humanidad, contrarias a [la] derramar [la] sangre de [hombres buenos los hombres oprimidos] sus semejantes en provecho de [una monarquía trono] un cetro inútil [o de un la] o una patria [cruel] codiciosa, los quintos segados en la flor de [la] su juventud para venir a defender, contra un pueblo que los acogería [gustoso] alegre como ciudadanos libres, un trono [atado mantenido] mal sujeto, sobre la nación vendida por sus guías, con la complicidad de [los] sus privilegios y [los] sus logros? [que crecen a su sombra?] [cría y

favorece] ¿Será la masa, hoy humana y culta, de artesanos y dependientes, a quienes, [arra] so pretexto de patria, arrastró ayer a la ferocidad y al crimen el interés de los españoles acaudalados que hoy, con lo más de sus fortunas salvas en España, muestran menos celo que aquel con que ensangrentaron la tierra de su riqueza cuando los sorprendió en ella la guerra con toda su fortuna? ¿O serán los fundadores de familias [cubanas, fatigadas ya] y de industrias cubanas, fatigados ya del fraude de España y de su desgobierno, y como el cubano vejados y oprimidos, los que, ingratos e imprudentes, sin miramiento por la paz de sus casas y la conservación de [su for] una riqueza que el régimen de España amenaza más que la revolución, se revuelvan contra la tierra que de tristes rústicos los ha hecho esposos [de cubanas] felices, [de la mujer de Cuba, y padres felices y autores de hijos] y dueños de una prole capaz de morir sin odio por asegurar al padre [cruel] sangriento un [pueblo donde] suelo libre [del] al fin de la discordia permanente entre el criollo y el peninsular; donde la [fortuna] honrada fortuna pueda mantenerse sin cohecho y desarrollarse sin zozobra, y el hijo no vea entre el beso de sus labios y la mano de su padre la sombra [del o] aborrecida del opresor? ¿Qué suerte elegirán los españoles: la guerra sin tregua, confesa o disimulada, que amenaza y perturba las relaciones siempre inquietas y violentas del país, o la [única] paz definitiva, que jamás se conseguirá en Cuba sino con la independencia? [¿Con Ni con qué derecho?] ¿Enconarán y ensangrentarán los españoles arraigados en Cuba la guerra en que puedan quedar vencidos? ¿Ni con qué derecho nos odiarán los españoles, si los cubanos no los odiamos?

La revolución [lo] emplea sin miedo este lenguaje, porque [la] el decreto de emancipar de una vez a Cuba de la ineptitud y corrupción irremediables del gobierno de España, y abrirla [libre] franca para todos los hombres al mundo nuevo, es tan terminante como la voluntad de mirar como a cubanos, sin tibio corazón ni amargas memorias, a los españoles que por su pasión de libertad [nos] ayuden a conquistarla en Cuba, [o amen a los que la conquistaran] y a los que con su respeto a la guerra de hoy rescaten la sangre que en la de ayer manó a sus golpes del pecho de sus hijos.

En las formas que se dé la revolución, concedora [del] de su desinterés, [de sus hijos] no hallará sin duda pretexto de reproche la vigilante [timidez] cobardía, que en los errores formales del [la patria] [república] país naciente, o en [la] su poca suma visible de república, [buscase] pudiese procurar razón [para] con que negarle la sangre que le adeuda. No tendrá el patriotismo puro [y sus mayores extremos respeto] causa de temor por la dignidad y suerte futura de la patria. —La dificultad de las guerras de independencia en América, y la de sus primeras nacionalidades, ha estado, más que en la [falta de mutua estimación] discordia de sus [próceres] héroes y en la emulación y recelo inherentes [a la] al hombre, en la falta oportuna de forma que a la vez contenga el espíritu de redención que, con apoyo de ímpetus menores, promueve y [alimenta mantiene] nutre la guerra, —y las prácticas necesarias a la guerra, y que ésta debe [desatar] desembarazar y sostener.

En la guerra inicial se ha de hallar [la patria] el país maneras tales de gobierno que a un tiempo satisfagan la inteligencia madura y suspicaz de sus hijos cultos, y las condiciones requeridas [en] para la ayuda y [relación con] respeto de los demás pueblos, —y permitan—en vez de entrabar—el desarrollo pleno y [triumfo rápido veloz] término rápido de la guerra [necesar] fatalmente necesaria a la [conquista de] felicidad pública. [Y] Desde [las] sus raíces se ha de constituir la patria con formas viables, y de sí propia nacidas, de modo que un gobierno [artificial] sin realidad ni sanción no la conduzca a las parcialidades o a la tiranía. —Sin atentar, con desordenado concepto de su deber, al uso de las facultades íntegras de constitución, [en] con que se ordenen y acomoden, [con] en su responsabilidad [especial] peculiar ante el mundo [moderno] contemporáneo, liberal e impaciente, los elementos expertos y novicios, por igual movidos de ímpetu ejecutivo y pureza ideal, que con [abnegación] nobleza idéntica, y el título inexpugnable de su sangre, se lanzan [en con] tras el alma y [la] guía de los primeros héroes, a abrir a la humanidad [con la independencia de Cuba] una república trabajadora; [y pacífica, segura, levantada] sólo es lícito al Partido Revolucionario Cubano declarar su fe en que la revolución [sabrán] ha de hallar [modos tales de ordenación] formas que le aseguren, en la unidad y vigor indispensables a una

guerra [humana benéfica y] culta, el entusiasmo de los [propi] cubanos, la confianza de los españoles Y la amistad del mundo.

Conocer y fijar la realidad; componer en molde [ví] natural, la realidad de las ideas que producen o [rechazan detiene] apagan los hechos, y la de los hechos [en con] que [se represan] nacen de las ideas; ordenar la revolución del decoro, el sacrificio y la cultura que modo que no quede el decoro de un solo hombre lastimado, ni el sacrificio parezca inútil a un solo cubano, ni la revolución inferior a la cultura del país, no a la extranjeriza y desautorizada cultura que se enajena el respeto de los hombres viriles por la ineficacia de sus resultados y el contraste lastimoso entre la poquedad real y la arrogancia de sus estériles poseedores sino al profundo conocimiento de la labor del hombre [por] en [la conquista] el rescate y [mante] sostén de su dignidad:—ésos son los deberes, y los intentos, de la revolución. Ella se regirá de modo que [el corazón de los cubanos palpe el coraz] la guerra pujante y capaz dé pronto casa firme a la nueva república.

La guerra sana y [robusta] vigorosa desde el nacer con que hoy reanuda Cuba, con todas las ventajas de su experiencia, y la victoria asegurada a las determinaciones finales, el esfuerzo excelso, jamás recordado sin unción, de [los primeros] sus inmarcesibles héroes, no es sólo hoy el piadoso anhelo de dar vida plena al pueblo que, [en] bajo la inmoralidad y [opre] ocupación crecientes de un amo inepto, [y codicioso] desmigaja o pierde su[s] fuerza[s] superior[es] en la patria sofocada o en [el] los destierros esparcidos. Ni es la guerra el [mero] insuficiente prurito de [ganar, por el poder] conquistar a Cuba con el sacrificio tentador, la [indep emancip] independencia política, que sin derecho pediría a los cubanos su brazo si con ella no fuese la esperanza de crear una patria más a la libertad del pensamiento, la equidad de las costumbres, y la paz del trabajo. La guerra de [la] independencia de Cuba, [un país donde, como en Cuba, donde va a cruzarse] nudo del haz de islas donde se ha de cruzar, en [el] plazo de pocos años, el comercio de los continentes, es suceso de gran alcance humano, y servicio oportuno que el heroísmo juicioso de las Antillas presta a la firmeza y [justo] trato justo de las naciones [de] americanas, y al equilibrio aun vacilante del

[orbe] mundo. Honra y conmueve [meditar] pensar que cuando cae en tierra de Cuba un guerrero de la independencia, abandonado tal vez por los pueblos incautos o indiferentes a quienes se inmola, cae por el bien mayor del hombre, la [firmeza aún vaga todavía insegura] confirmación de la república moral en América, y la creación de un archipiélago libre donde las naciones respetuosas derramen las riquezas que a su paso han de caer sobre el crucero [universal] del mundo. ¡Apenas podría creerse que con semejantes [hombres] mártires, y tal porvenir, hubiera cubanos que atasen a Cuba a la monarquía podrida y aldeana de España, y a su miseria [estéril avara] inerte y viciosa!—A la revolución cumplirá mañana el deber de explicar de nuevo al país y a las naciones las causas locales, y de idea e interés [humano] universal, con que para el adelanto y servicio de la humanidad reanuda el pueblo emancipador de Yara y de Guáimaro una guerra digna del respeto de sus enemigos y el apoyo de los pueblos, por su rígido concepto del derecho del hombre, y su aborrecimiento de la venganza estéril y la devastación inútil.

Hoy, al proclamar desde el umbral de la tierra veneranda el espíritu y doctrinas que produjeron [y e inspiran] y alientan la guerra entera y humanitaria en que se une aun más al pueblo de Cuba, invencible e indivisible, séanos lícito invocar, como guía y ayuda de nuestro pueblo, a los [sublimes ejemplares] magnánimos fundadores, cuya [obra] labor renueva el país agradecido, —y al honor, que ha de impedir a los cubanos [mancillar o] herir, de palabra o de obra, a los que mueren por ellos. —Y al declarar así en nombre de la patria, y deponer ante ella y ante su libre facultad de constitución, la obra idéntica de dos generaciones, suscriben juntos la declaración, por la responsabilidad común de su representación, y en muestra de la unidad y solidez de la revolución cubana, el Delegado del Partido Revolucionario Cubano, creado para ordenar y auxiliar la guerra actual, y el General en Jefe electo en él por todos los miembros activos del Ejército Libertador.

Carta a Manuel Mercado José Martí 18 de mayo de 1895 ³⁶

Mi hermano queridísimo: Ya puedo escribir, ya puedo decirle con qué ternura y agradecimiento y respeto lo quiero, y a esa casa que es mía y mi orgullo y obligación; ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país, y por mi deberpuesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son, levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin.

Las mismas obligaciones menores y públicas de los pueblos como ése de Vd. y mío, más vitalmente interesados en impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América, al Norte revuelto y brutal que los desprecia, les habrían impedido la adhesión ostensible y ayuda patente a este sacrificio, que se hace en bien inmediato y de ellos.

Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas: y mi honda es la de David. Ahora mismo, pues días hace, al pie de la victoria con que los cubanos saludaron nuestra salida libre de las sierras en que anduvimos los seis hombres de la expedición catorce días, el corresponsal del Herald, que me sacó de la hamaca en mi rancho, me habla de la actividad anexionista, menos temible por la poca realidad de los aspirantes, de la especie curial, sin cintura ni creación, que por disfraz cómodo de su complacencia o sumisión a España, le pide sin fe la autonomía de Cuba, contenta sólo de que haya un amo, yanqui o español, que les mantenga, o les cree, en premio de oficio de celestinos, la posición de

prohombres, desdeñosos de la masa pujante, la masa mestiza, hábil y conmovedora, del país, la masa inteligente y creadora de blancos y de negros.

Y más me habla el corresponsal del Herald, Eugenio Bryson: de un sindicato yanqui que no será con garantía de las aduanas, harto empeñadas con los rapaces bancos españoles, para que quede asidero a los del Norte; incapacitado afortunadamente, por su entrabada y compleja constitución política, para emprender o apoyar la idea como obra de gobierno. Y más me habló Bryson, aunque la certeza de la conversación que me refería, sólo la puede comprender quien conozca de cerca el brío con que hemos levantado la Revolución, el desorden, desgano y mala paga del ejército novicio español, y la incapacidad de España para allegar en Cuba o afuera los recursos contra la guerra que en la vez anterior sólo sacó de Cuba. Bryson me contó su conversación con Martínez Campos, al fin de la cual le dio a entender éste que sin duda, llegada la hora, España preferiría entenderse con los Estados Unidos a rendir la Isla a los cubanos. Y aun me habló Bryson más: de un conocido nuestro y de lo que en el Norte se le cuida, como candidato de los Estados Unidos para cuando el actual presidente desaparezca, a la presidencia de México.

Por acá yo hago mi deber. La guerra de Cuba, realidad superior a los vagos y dispersos deseos de los cubanos y españoles anexionistas, a que sólo daría relativo poder su alianza con el gobierno de España, ha venido a su hora en América, para evitar, aun contra el empleo franco de todas esas fuerzas, la anexión de Cuba a los Estados Unidos, que jamás la aceptarán de un país en guerra, ni pueden contraer, puesto que la guerra no aceptará la anexión, el compromiso odioso y absurdo de abatir por su cuenta y con sus armas una guerra de independencia americana.

Y México, ¿no hallará modo sagaz, efectivo e inmediato, de auxiliar a tiempo, a quien lo defiende? Sí lo hallará, o yo se lo hallaré. Esto es muerte o vida, y no cabe error. El modo discreto es lo único que se ha de ver. Ya yo lo habría hallado

y propuesto. Pero he de tener más autoridad en mí, o de saber quién la tiene, antes de obrar o aconsejar. Acabo de llegar. Puede aún tardar dos meses, si ha de ser real y estable, la constitución de nuestro gobierno, útil y sencillo. Nuestra alma es una, y la sé, y la voluntad del país; pero estas cosas son siempre obra de relación, momento y acomodados. Con la representación que tengo, no quiero hacer nada que parezca extensión caprichosa de ella.

Llegué, con el general Máximo Gómez y cuatro más, en un bote en que llevé el remo de proa bajo el temporal, a una pedrera desconocida de nuestras playas; cargué, catorce días, a pie por espinas y alturas mi morral y mi rifle; alzamos gente a nuestro paso; siento en la benevolencia de las almas la raíz de este cariño mío a la pena del hombre y la justicia de remediarla; los campos son nuestros sin disputa, a tal punto, que en un mes sólo he podido oír un fuego; y a las puertas de las ciudades, o ganamos una victoria, o pasamos revista, ante entusiasmo parecido al fuego religioso, a tres mil armas; seguimos camino, al centro de la Isla, a deponer yo, ante la revolución que he hecho alzar, la autoridad que la emigración me dio, y se acató adentro, y debe renovar conforme a su estado nuevo, una asamblea de delegados del pueblo cubano visible, de los revolucionarios en armas.

La revolución desea plena libertad en el ejército, sin las trabas que antes le opuso una Cámara sin sanción real, o la suspicacia de una juventud celosa de su republicanismo, o los celos, y temores de excesiva prominencia futura, de un caudillo puntilloso o previsor; pero quiere la revolución a la vez sucinta y respetable representación republicana, la misma alma de humanidad y decoro, llena del anhelo de la dignidad individual, en la representación de la república, que la que empuja y mantiene en la guerra a los revolucionarios.

Por mí, entiendo que no se puede guiar a un pueblo contra el alma que lo mueve, o sin ella, y sé cómo se encienden los corazones, y cómo se aprovecha para el revuelo incesante y la acometida el estado fogoso y satisfecho de los corazones.

Pero en cuanto a formas, caben muchas ideas, y las cosas de hombres, hombres son quienes las hacen. Me conoce. En mí, sólo defenderé lo que tengo yo por garantía o servicio de la Revolución. Sé desaparecer. Pero no desaparecería mi pensamiento, ni me agriaría mi oscuridad. Y en cuanto tengamos forma, obraremos, cúplame esto a mí, o a otros.

Y ahora, puesto delante lo de interés público, le hablaré de mí, ya que sólo la emoción de este deber pudo alzar de la muerte apetecida al hombre que, ahora que Nájera no vive donde se le vea, mejor lo conoce y acaricia como un tesoro en su corazón la amistad con que Vd. lo enorgullece.

Ya sé sus regaños, callados, después de mi viaje. ¡Y tanto que le dimos, de toda nuestra alma, y callado él! ¡Qué engaño es éste y qué alma tan encallecida la suya, que el tributo y la honra de nuestro afecto no ha podido hacerle escribir una carta más sobre el papel de carta y de periódico que llena al día!

Hay afectos de tan delicada honestidad...

(La muerte al siguiente día de José Martí, en Dos Ríos, hizo que esta carta a su gran amigo mexicano quedara inconclusa)

III El pensamiento político en la modernidad

Condicionamiento histórico.

INTRODUCCIÓN

La Edad Moderna es aquel período histórico que, según la tradición historiográfica europea y occidental, se enmarca entre la Edad Media y la Edad Contemporánea. La Edad Moderna, como convencionalismo historiográfico —así como las connotaciones del término moderno, utilizado por primera vez por el erudito alemán de finales del siglo XVII Christophorus Cellarius—, responde en su origen a una concepción lineal y optimista de la historia y a una visión eurocentrista del mundo y del desarrollo histórico. A pesar de ser aceptada comúnmente en los medios académicos occidentales como marco referencial, continúa siendo objeto de una amplia reflexión entre los historiadores a lo largo del siglo XX en torno a su amplitud, sus límites cronológicos, sus escenarios geográficos, su alcance semántico y los fundamentos de la modernidad, entre sus aspectos esenciales.

El prisma eurocentrista desde el que se concibe la Edad Moderna es la consecuencia de la valoración que el pensamiento europeo-occidental ha hecho de unos procesos básicos y característicos de la cristiandad occidental a lo largo de un dilatado período de tiempo. En este sentido, la geografía de la modernidad estará delimitada por Europa, concretamente Europa occidental y por la magnitud de la expansión de su civilización desde el inicio de los tiempos modernos. Pero la conceptualización del mundo moderno y sus límites espaciales y cronológicos son objeto de diferentes aproximaciones desde la propia historiografía de Europa occidental.

La historiografía tradicional francesa, por su lado, considera que la Edad Moderna transcurre entre los siglos XVI y XVIII, situando sus comienzos en torno a la caída de Constantinopla en 1453, al descubrimiento de América en 1492 y al fenómeno

cultural del renacimiento, en tanto que emplaza su final en el derrumbamiento de la vieja monarquía y el proceso revolucionario iniciado en 1789 (Revolución Francesa), con el que se iniciaba la contemporaneidad.

En cambio, en la historiografía anglosajona el término 'moderno' hace referencia a un período más prolongado y móvil. En consecuencia, la duración de los tiempos modernos tradicionalmente se ha situado tras el Renacimiento, hacia el año 1600, y su final tiende a prolongarse en el tiempo hasta el siglo XX. La delimitación de su ocaso puede variar según las diferentes historiografías, en virtud del propio ritmo histórico de cada pueblo: por ejemplo, en 1848, en las naciones de Europa central; o en 1917 para Rusia.

De cualquier modo y aunque la historiografía occidental ha tendido a situar la Edad Moderna entre los siglos XVI y XVIII, la consideración de acontecimientos puntuales de singular relieve en modo alguno son significativos sin la valoración de los procesos de cambio a nivel estructural en el devenir de las sociedades. Así, los inicios de la edad moderna difícilmente pueden ser comprensibles sin atender al despertar del mundo urbano en Occidente desde el siglo XIII, al clima de intenso debate religioso que preludia la Reforma iniciada en el siglo XVI, a los primeros síntomas de cambio en los comportamientos de la economía hacia formas precapitalistas o al proceso de conformación de los primeros estados modernos desde finales del siglo XV.

Del mismo modo, el final de la Edad Moderna habrá de ser igualmente flexible en virtud de los procesos constitutivos de la quiebra y desintegración del Antiguo Régimen, cuya transición tendrá un ritmo y una duración variable según las diferentes realidades históricas de cada pueblo, y que grosso modo podemos dilatar desde finales del siglo XVIII hasta el siglo XIX, y en algunos casos hasta el propio siglo XX. En consecuencia, las transiciones hacia la modernidad y hacia el fin de la misma diluyen sus límites tanto en el medioevo como en la contemporaneidad.

La modernidad en su origen y en su esencia es un fenómeno europeo, pero la emergencia, extravención y expansión de Europa le conferirán una dimensión mundial, a través de la presencia y la interacción de los europeos con otras civilizaciones de ultramar.

Como fenómeno esencialmente europeo los rasgos de la modernidad ilustran unas pautas de cambio profundo en la configuración del universo social, no sin variaciones según los diferentes pueblos de Europa. En el ámbito de las creencias, el hecho más elocuente del inicio de la modernidad es la quiebra de la unidad cristiana en Europa central y occidental, precedido del agitado caldo de cultivo de las herejías y las contestaciones críticas a la Iglesia romana en la baja Edad Media y que culmina en la Reforma protestante y el inicio de un largo ciclo de las guerras de Religión desde principios del siglo XVI. Asimismo, la secularización del saber, la consolidación de la ciencia y el avance del librepensamiento, basados en el pilar de la razón, generarán actitudes críticas hacia las religiones reveladas.

Estos cambios en la atmósfera cultural y su manifestación en los avances tecnológicos revolucionarán los hábitos materiales de las sociedades europeas y su visión y relación con el entorno a escala planetaria. Los nuevos inventos, en la navegación y en el campo militar, por citar dos ejemplos, facilitarán los descubrimientos geográficos y la apertura de nuevas rutas de navegación hacia los mercados de Extremo Oriente y hacia el Nuevo Mundo. En un plano más amplio, el nuevo marco cultural perfilado en el Renacimiento y el humanismo generarán un escenario en el desarrollo del saber donde el hombre ocuparía un lugar central, cuya proyección alcanzaría su más elocuente forma de expresión en el espíritu de la Ilustración en el siglo XVIII y la configuración de Europa como paradigma de la modernidad.

Desde una perspectiva socioeconómica, la lenta pero progresiva implantación de formas protocapitalistas, vinculadas al desarrollo del mundo urbano desde los siglos XII y XIII, y el creciente peso de la actividad mercantil y artesanal en unas sociedades todavía agrarias, irán definiendo los rasgos de la sociedad capitalista.

Aquellas transformaciones económicas transcurrirán paralelas al proceso de expansión de la actividad económica de los europeos en otros mercados mundiales, bien ejerciendo unas relaciones de explotación sobre sus dependencias coloniales o bien en un plano más igualitario, en primera instancia, en otras áreas del globo, como expresión de la emergencia mundial de las potencias europeas. Asimismo, conviene observar la traslación del eje de la actividad económica, y también geopolítica, desde el Mediterráneo, que no obstante seguirá jugando un papel crucial en la historia de los europeos en su relación con ultramar, hacia el Atlántico.

Las transformaciones económicas transcurrieron parejas e indisociables a ciertos cambios en la estructura social del Antiguo Régimen. Entre éstos, el protagonismo de nuevos grupos sociales muy dinámicos en su comportamiento, tradicionalmente asimilados al complejo concepto de burguesía, los cuales recurrirán a distintas estrategias tanto de corte reformista como revolucionario para su promoción social y política y la salvaguardia de sus intereses económicos.

Movimientos que no conviene simplificar y superponer a otros fenómenos sociales que atañen a otros sectores de la población, tanto agraria como urbana, de carácter más revolucionario, como se pueden observar en el siglo XVII en el marco de la revolución inglesa; o las estrategias de los grupos tradicionales de poder para frenar o neutralizar esos movimientos mediante la cooptación de esa burguesía emergente o mediante el recurso a prácticas represivas.

De cualquier modo, estas pautas de transformación social conducirían con mayor o menor celeridad y con las peculiaridades propias de cada sociedad a la antesala

del ciclo de revoluciones burguesas que se iniciaría desde finales del siglo XVIII y que supondría, en términos generales, el desmantelamiento del Antiguo Régimen.

Desde la perspectiva política, el fenómeno más relevante es la configuración del Estado moderno, las primeras monarquías nacionales, las cuales se irán abriendo paso a medida que se diluya la idea medieval de imperio cristiano a lo largo de las luchas de religión del siglo XVI. El nacimiento del Estado Moderno concretará la expresión de nuevas formas en la organización del poder, como la concentración del mismo en el monarca y la concepción patrimonialista del Estado, la generación de una burocracia y el crecimiento de los instrumentos de coacción, mediante el incremento del poder militar, o la aparición y consolidación de la diplomacia, conjuntamente al desarrollo de una teoría política ad hoc.

Fórmulas que culminarían en el Estado absolutista del siglo XVII o en los despotismos ilustrados del siglo XVIII, pero que no pueden ocultar la complejidad de la realidad política europea y el desarrollo de modelos de gobierno alternativos, como las formas parlamentarias que se fueron implantado desde el siglo XVII en Inglaterra y que vaticinan en la práctica y en sus teorizaciones el posterior desarrollo del liberalismo.

En su dimensión internacional, la emergencia y la configuración de la Europa Moderna perfilarán una nueva visión y una inédita actitud hacia el mundo y en esa perspectiva la modernidad implica el inicio de los encuentros y también desencuentros, con otras civilizaciones a lo largo del globo.

Los descubrimientos geográficos y las nuevas posibilidades habilitadas por las innovaciones técnicas transformarán radicalmente la visión que del mundo tendrían los europeos. Un cambio de actitud que conjuntamente con las transformaciones socioeconómicas, culturales y políticas llevará a los europeos a expresar su extraversión hacia ultramar y concretar en el plano internacional la emergencia de Europa. En ese proceso, los europeos entrarán en contacto con

otros mundos y con otras civilizaciones, no siempre con un ánimo dialogante, sino con la pretensión de imponer sus formas de civilización, o dicho de otro modo, con la intención de crear otras Europas, siempre que encontraran las circunstancias adecuadas para hacerlo.

Es cierto que en el caso de América, el Nuevo Mundo se convirtió en el punto de destino de las utopías del viejo continente, pero en el plano general de la política europea hacia estas áreas, como más adelante ocurriría con la expansión europea por otros continentes, se plantearía en términos de desigualdad en favor de las metrópolis europeas.

Por último, la emergencia y la progresiva hegemonía mundial europea acabaría influyendo en el desarrollo de las relaciones internacionales, en la misma proporción que su expansión por el globo, aún lejos a finales del siglo XVIII de lo que sería la culminación de las prácticas imperialistas y de la hegemonía europea en vísperas de la I Guerra Mundial. La crisis del universalismo imperial y pontificio (la Christianitas medieval) entre los siglos XIV y XVI dejará paso a una nueva realidad internacional europea definida por el protagonismo de los estados modernos, la pluralidad de los estados soberanos, y la configuración del 'sistema de estados europeos', cuya acta de nacimiento bien puede datarse en la Paz de Westfalia de 1648. Los estados, y concretamente las grandes monarquías europeas de los siglos XVII y XVIII, serán el elemento predominante en las relaciones internacionales de la Edad Moderna y al designio de éstos quedará relegadas la suerte de las posesiones europeas de ultramar y las posibilidades de penetración en otros mercados extraeuropeos.

Buena parte de la historiografía modernista sigue manteniendo una división trifásica de la evolución de dicho periodo histórico, aunque introduciendo matices y observaciones que se han ido suscitando a medida que se ha ido revisando la historiografía tradicional occidental.

En este sentido, se distingue un primer período, ajustado a un “largo siglo XVI”, entre mediados del siglo XV y las últimas décadas del siglo XVI, de nacimiento de los tiempos modernos y en el que se comienzan a manifestar con notoria claridad los rasgos de la nueva época y la disolución del mundo medieval; un período de reajuste y crisis, entre las últimas décadas del siglo XVI y las décadas centrales de la segunda mitad del siglo XVII, marcado por tensiones sociales y económicas de desigual impacto en los diferentes estados, reajustes en la correlación de fuerzas entre las potencias europeas a lo largo de la guerra de los Treinta Años, y de cambios importantes en las fórmulas de organización del poder en los estados; y una tercera etapa, iniciada en las décadas finales del siglo XVII hasta las últimas décadas del siglo XVIII, con el inicio del ciclo revolucionario, caracterizado por la recuperación económica y demográfica, aunque en algunos casos perdurará el estancamiento, el desarrollo del espíritu de la Ilustración y la consolidación de dos modelos políticos (el despotismo o el absolutismo ilustrado) y la monarquía parlamentaria inglesa, junto a otros factores indicativos de cambio en términos político-ideológicos, como la Independencia estadounidense y la Revolución Francesa, o en términos socioeconómicos a raíz de las primeras manifestaciones de la industrialización en Inglaterra.

Pero en la consideración crítica de los cambios y los rasgos de la modernidad se ha de ser extremadamente cauteloso al estudiar las diferentes realidades históricas de los pueblos y los estados, considerando su propia idiosincrasia y su propio ritmo evolutivo, tanto dentro como fuera del ámbito europeo. Asimismo, se ha de considerar el alcance social de los cambios y la inercia de las permanencias, puesto que a lo largo de la edad moderna es mucho más lo que permanece que lo que cambia respecto a la edad media, si apreciamos la estructura y los comportamientos demográficos, la naturaleza agraria de las sociedades europeas, o la naturaleza de las relaciones sociales en el marco de la sociedad estamental.

La misma apreciación se puede plantear para definir los límites de la edad moderna y el inicio de la contemporaneidad en virtud de la pervivencia del Antiguo Régimen, a raíz de las pautas de cambio y continuidad en las esferas económica, social, político-ideológica y cultural, en los diferentes pueblos y dentro de las mismas sociedades nacionales.

Marx, Karl (1818-1883) (Semblanza)

Revolucionario, filósofo, economista, historiador y periodista alemán. Nació en Tréveris, en el seno de una familia judía conversa de tradición liberal y de posición económica desahogada. Estudió derecho e historia en las universidades de Bonn y Berlín. Pero, bajo la influencia del pensamiento de Hegel se dedicó de lleno al estudio de la filosofía. Se relacionó con el círculo de los filósofos pertenecientes a la llamada izquierda hegeliana, manteniendo especialmente contacto con Bruno Bauer y con Moses Hess.

En 1841 se doctoró en Jena, con una tesis sobre Las diferencias en la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, obra en la que ya se manifiesta su orientación materialista. Durante esta época Marx y, en general, todo el círculo de los hegelianos de izquierda, estuvieron muy influenciados por Feuerbach, aunque posteriormente Marx, que apreciaba la crítica feuerbachiana de Hegel.

Las dificultades que las autoridades políticas pusieron al desarrollo de la actividad docente de los hegelianos de izquierda, provocaron el abandono de la enseñanza universitaria de varios de ellos, lo que hizo desistir a Marx de dedicarse a la carrera académica, y empezó a dedicarse al periodismo. Formó parte como redactor, y más tarde (1842-1843) como director, de la «Gaceta Renana», periódico radical de Colonia, en el que publicó numerosos artículos defendiendo el sufragio universal, la libertad de expresión frente al Estado, e interesándose por los conflictos sociales. Este periódico fue clausurado en marzo de 1843. Su labor periodística, según él mismo confiesa, le condujo a una comprensión concreta de la realidad social, y preparó el camino hacia la radicalización de sus posiciones políticas.

En 1843, ante esta situación política que le impedía desarrollar cualquier labor académica y periodística, marchó de Alemania y se trasladó a París, donde residió

hasta 1845. Entre tanto se había casado, aunque con la oposición de la familia de ella, con su amiga de la infancia, Jenny von Westphalen, joven aristócrata de su Tréveris natal.

En París, fundó los Anales Franco-Alemanes junto con Arnold Ruge, revista de la que solamente se editó un número. Trabajó amistad con el poeta Heine, conoció al que posteriormente sería su gran amigo F. Engels, y profundizó su crítica a la filosofía de Hegel escribiendo la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844). En los Anales también publicó un estudio sobre la situación de los judíos: la cuestión judía.

Durante este período parisiense, Marx trabajó un conocimiento más profundo de los ideales democráticos de los saint-simonianos y con el socialismo de Proudhon, y fue radicalizando sus posturas políticas, lo que le llevó a romper con su antiguo amigo B. Bauer y, en general, con el resto de los jóvenes hegelianos. Si bien comparte con Hegel y sus discípulos la denuncia de la escisión entre sociedad civil y sociedad política, critica a Hegel su concepción idealista y reaccionaria del Estado, y critica las posiciones de los hegelianos de izquierda, a los que considera como meramente liberales.

Considera que no basta con una profundización de la democracia, sino que es preciso un cambio radical emancipatorio: la humanidad, que ha sido dominada por el Estado alienante, debe reapropiarse a sí misma. Ahí es donde incide su análisis de la alienación y la inversión de los planteamientos hegelianos. Marx mantendrá durante toda su vida un profundo respeto por la altura intelectual de Hegel y por su concepción de la dialéctica, aunque le acusa de cometer errores fundamentales, y de invertir la dialéctica.

Por otra parte, aunque valora el análisis efectuado por Feuerbach de la alienación religiosa, le critica por creer en una naturaleza humana, o esencia inmutable y ahistórica de la humanidad. Por ello, considera que esta crítica aun no es

«radical», es decir, no va a la «raíz». Según Marx la raíz de toda alienación es la alienación económica, originada por las condiciones materiales de existencia de la humanidad.

“Nosotros partimos de un hecho económico, actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas.

El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor.

El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía política como la desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos

alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.”

En la etapa parisina Marx también descubre la economía política inglesa (Smith, Ricardo, Mill) y critica a los economistas «vulgares» de la escuela liberal francesa, lo que le lleva a romper con Proudhon y con los socialistas franceses, a los que tacha de utópicos y pequeñoburgueses. De esta época datan sus estudios recogidos en los Manuscritos de política y economía, conocidos también como Manuscritos de París (1844), en los que profundiza el estudio de la alienación y afirma que la propiedad privada es la expresión del trabajo alienado. Formula la necesidad de avanzar hacia una sociedad comunista que, a diferencia de los ideales de los que él califica como comunistas utópicos y groseros, conserva en sí misma los logros civilizatorios y culturales de toda la historia de la humanidad. Con ello retoma la tesis hegeliana de la *Aufhebung* o superación entendida como proceso dialéctica de la negación de la negación.

También escribe las Tesis sobre Feuerbach y, junto con Engels, escribe *La sagrada familia*, que es un ataque crítico filosófico a los jóvenes hegelianos y un ajuste de cuentas con su propio pasado filosófico. Ambos autores critican los aspectos ideológicos del hegelianismo y de la antropología feuerbachiana y, en lugar de conceptualizar las relaciones humanas a partir de la noción metafísica de esencia humana, adoptan el punto de vista teórico-económico de las relaciones sociales, a la vez que ofrecen un primer esbozo del materialismo histórico.

En 1845, después de ser expulsado de París, se instala en Bruselas, de donde también será expulsado en 1848. En esta ciudad Marx desarrolla actividades organizativas de núcleos obreros y emprende una febril actividad revolucionaria. La formulación del esbozo de las tesis básicas del materialismo histórico tal como se halla en *La ideología alemana*, así como aquella ruptura con su anterior trayectoria filosófica, permiten distinguir entre un «joven Marx», aún excesivamente influido por la filosofía clásica alemana y de carácter humanista, y

el Marx maduro, es decir, el Marx que ya ha desarrollado plenamente sus tesis rompiendo con su pasado filosófico idealista y desemboca en un estudio científico de la sociedad.

Por otra parte, si con *La ideología alemana* rompió con su pasado hegeliano, en 1847 también concreta su crítica a Proudhon en su libro *Miseria de la filosofía* (1847), respuesta a la *Filosofía de la miseria* de este autor, obra en la que ya aparece la teoría económica marxista del valor-trabajo, y que Marx había ido desarrollando en otros textos menores.

En 1848, junto con Engels, escribe el *Manifiesto del partido comunista*, encargado por la Liga de los comunistas. En este texto Marx y Engels crean las bases de su concepción comunista basada en la lucha de clases que actúa como motor de la historia. Pero lejos de proponer un modelo utópico o descripción de una hipotética sociedad comunista, Marx y Engels solamente exponen las causas de la explotación de la clase obrera, a la que, en la sociedad capitalista, consideran como el auténtico sujeto de la historia.

Para terminar no sólo con la explotación, sino con toda la historia basada en la propiedad privada y fuente de la enajenación, propugnan la necesidad de la toma del poder político por parte del proletariado, a fin de ir extinguiendo progresivamente el Estado. Con ocasión del amplio movimiento revolucionario que se dio en buena parte de Europa, Marx vuelve a Alemania y funda, con Engels, «*La Nueva Gaceta Renana*» (*Neue Rheinische Zeitung*), pero el fracaso de la revolución comportará su expulsión de este país.

Se refugia en Francia, de donde también será expulsado, y en 1849 se instalará en Londres, donde vivirá el resto de sus días. Su período londinense estará siempre marcado por una situación económica muy precaria, que no será ajena a la muerte de cinco de sus hijos (sólo llegaron a la edad adulta tres hijas de Marx, una de ellas ilegítima). Vetado todo trabajo para él, sólo podrá subsistir gracias a

la generosa ayuda de Engels y a los artículos que manda a diversos periódicos de izquierda, especialmente al New York Tribune, y a otros, como el Free Press, Das Volk, o People's Paper. En su estancia en Londres, además de su actividad política revolucionaria, se dedicará a una incansable labor de estudio e investigación.

En la biblioteca del British Museum profundizó sus conocimientos de economía, demografía, matemáticas, historia de las civilizaciones, estadística..., y aprendió diversos idiomas para poder trabajar con los textos originales. A través de sus artículos, muchos de los cuales publicó en la Politische-Oeconomie Revue (refundación de la Neue Rheinische Zeitung) desarrolla una actividad de análisis social y político de la sociedad de su época, iniciando con ello un camino de investigación del presente que representa una importante aporte en la forma de estudiar la historia y la sociedad.

De estos análisis surgirán obras como La lucha de clases en Francia (1850), El 18 brumario de Luis Bonaparte (1852) y, más adelante, La guerra civil en Francia (1871), donde analiza la experiencia de la Comuna de París.

En 1859 publica la Contribución a la crítica de la economía política, texto en el que ya están las bases principales de la que será su magna obra, El Capital. La Contribución está precedida de un famoso prefacio en el cual Marx mismo hace un breve repaso de su trayectoria intelectual y una especie de resumen de algunas de sus ideas capitales.

Mientras tanto, va acumulando materiales teóricos y redactando borradores para la redacción definitiva de su magna obra (los famosos textos preparatorios de El Capital, conocidos como los Grundrisse). En 1864 funda y preside la Asociación Internacional de Trabajadores, conocida como Primera Internacional, que posteriormente se escindirá en dos grandes corrientes: la de inspiración marxista y la de inspiración anarquista, capitaneada por Bakunin.

En 1867, publica el primer volumen de El Capital. Los volúmenes segundo y tercero los publicará póstumamente Engels, y los materiales para la redacción del volumen cuarto los publicará Kautsky posteriormente.

En la Crítica al programa de Gotha, escrito en 1875, atacó a Ferdinand Lassalle, y defendió la tesis de la dictadura del proletariado como forma transitoria que debe adoptar el Estado antes de superar plenamente la sociedad capitalista y acceder al comunismo. La misma biografía de Marx nos indica que su actividad política revolucionaria es indisoluble de su pensamiento y viceversa.

En este sentido es un autor inclasificable con criterios académicos. No es ni un filósofo, ni un economista, ni un historiador, ni un sociólogo, sino que es todas esas cosas a la vez, que en él se integran para dar lugar a una actividad fundamentalmente dirigida por su ideal de emancipación de la humanidad, por lo cual ninguna de sus teorías puede ser entendida aisladamente y de manera independiente de esta voluntad revolucionaria.

Por otra parte, y puesto que su obra ha tenido una inmensa trascendencia, es difícil entender su pensamiento al margen de los resultados a los que posteriormente condujeron determinadas interpretaciones y elaboraciones de sus concepciones. El mismo Marx se defendía de una interpretación «escolástica» de su pensamiento, razón por la cual él mismo decía de sí mismo que no era «marxista», indicando con ello que no podía clasificarse, esquematizarse ni, mucho menos, dogmatizarse su pensamiento, que él siempre entendió como fundamentalmente crítico.

Marx ha sido el pensador político que probablemente más ha influido en los últimos cien años en la teoría social, pero también en concepciones filosóficas como el existencialismo, el estructuralismo, en la historiografía contemporánea, en la economía y en la sociología.

En cualquier caso, el pensamiento de Marx es uno de los polos de referencia fundamentales del pensamiento y de los movimientos sociales del siglo XX.

Engels, Friedrich (1820-1895) (Semblanza).

Filósofo marxista alemán, nacido en Barmen, (Wuppertal, cerca de Düsseldorf). Hijo de un empresario industrial y educado en una familia rígidamente pietista, abandona sus ideas religiosas tras la lectura, a sus 19 años, de Vida de Jesús (1835), de Strauss.

Durante su servicio militar en Berlín, entra en contacto con la izquierda hegeliana; La esencia del cristianismo (1841), de Feuerbach, lo orienta hacia el materialismo, y a través de Moses Hess abraza el comunismo. En 1844 inicia en París su amistad con Marx, a quien había conocido anteriormente en Colonia, y esta amistad supondrá un período de cuarenta años de íntima colaboración, que abarca tanto aspectos intelectuales y políticos como de ayuda económica.

Tras una estancia de tres o cuatro años en Manchester, donde su padre poseía fábricas textiles, publica en Leipzig La situación de la clase trabajadora en Inglaterra (1845), considerada la primera obra de socialismo científico, y en ella describe con detalle el resultado de la revolución industrial inglesa y las razones prácticas por las que considera inevitable la llegada del socialismo.

En colaboración con Marx escribe La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica: contra Bruno Bauer y compañía (1845), contra los jóvenes hegelianos, La ideología alemana (escrita hacia 1846, pero que no se publica íntegramente hasta 1932), contra la antropología de Feuerbach y la idea de individuo de Max Stirner, y el Manifiesto del partido comunista (1848). Tras el fracaso de la revolución de 1849 en Alemania, vuelve a Manchester para hacerse cargo, a partir de 1850, de la industria familiar y ayudar económicamente a Marx, dedicado entonces por completo, en Londres, a la redacción de El Capital.

Abandonando la actividad industrial en 1869, se retira a Londres para entregarse por completo a la vida política, a la escritura y a la dirección de la Segunda Internacional (1889).

Al morir Marx en 1883, prepara la edición de los volúmenes II (1885) y III (1894) de El Capital, a partir de los manuscritos de Marx, y se dedica intensamente a la edición de escritos suyos y a mantener relación epistolar con muchos intelectuales europeos.

Aunque es difícil separar en las obras escritas conjuntamente con Marx cuáles son las teorías de uno y de otro, a Engels se le atribuye propiamente la paternidad del materialismo dialéctico, esto es, la afirmación de que la materia, que es la única realidad, se desarrolla según las leyes dialécticas, inevitables y necesarias, de unión y lucha de contrarios, de la conversión de la cantidad en cualidad y de la negación de la negación.

Engels ve en estas teorías una manera de exponer que el marxismo es la concepción científica del mundo, y así las desarrolla en las obras de su último período: El origen de la familia y de la propiedad privada (1884), obra en que aprovecha las teorías etnológicas y evolucionistas del americano L.H. Morgan para presentar una confirmación del materialismo histórico, Anti-Dühring La revolución de la ciencia según el señor Eugen Dühring (1878), Feuerbach y el final de la filosofía clásica (1888), y sobre todo Dialéctica de la naturaleza (obra escrita ya en 1873, pero que no se publica hasta 1925).

En sus últimas obras muestra interés por la ideología para contrarrestar una versión excesivamente economicista de la relación entre infraestructura y superestructura.

Manuscritos económicos-filosóficos Karl Marx ³⁷ (Fragmentos)

El trabajo alienado

(XXII) Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc.

Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de propietarios y obreros desposeídos.

La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, acepta

como fundamento último el interés del capitalista; en otras palabras, parte de aquello que debería explicar.

Otro tanto ocurre con la competencia, explicada siempre por circunstancias externas.

En qué medida estas circunstancias externas y aparentemente causales son sólo expresión de un desarrollo necesario, es algo sobre lo que la Economía Política nada nos dice. Hemos visto cómo para ella hasta el intercambio mismo aparece como un hecho ocasional.

Las únicas ruedas que la Economía Política pone en movimiento son la codicia y la guerra entre los codiciosos, la competencia.

Justamente porque la Economía Política no comprende la coherencia del movimiento, pudo, por ejemplo, oponer la teoría de la competencia a la del monopolio, la de la libre empresa a la de la corporación, la de la división de la tierra a la del gran latifundio, pues competencia, libertad de empresa y división de la tierra fueron comprendidas y estudiadas sólo como consecuencias casuales, deliberadas e impuestas por la fuerza del monopolio, la corporación y la propiedad feudal, y no como sus resultados necesarios, inevitables y naturales.

Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema monetario.

No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio.

Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar.

Nosotros partimos de un hecho económico, actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen.

El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí, y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo

mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo.

El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.

(XXIII) Consideraremos ahora más de cerca la objetivación, la producción del trabajador, y en ella el extrañamiento, la pérdida del objeto, de su producto. El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.

Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo medios de vida, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también víveres en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del trabajador mismo.

En consecuencia, cuanto más se apropia el trabajador el mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de víveres en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un medio de vida de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar cada vez más pronunciadamente, víveres en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un objeto de trabajo, es decir, porque recibe trabajo; en segundo lugar porque recibe medios de subsistencia. Es decir, en primer

término porque puede existir como trabajador, en segundo término porque puede existir como sujeto físico. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador.

(La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador).

La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción. Ciertamente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción. La relación del acaudalado con el objeto de la producción y con la producción misma es sólo una consecuencia de esta primera relación y la confirma. Consideraremos más tarde este otro aspecto. Cuando preguntamos, por tanto, cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación entre el trabajador y la producción.

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su relación con el producto de su trabajo. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la

producción, dentro de la actividad productiva misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción.

Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu.

Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo.

En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humano, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones

animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en un fin único y último son animales.

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el producto del trabajo como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el acto de la producción dentro del trabajo.

Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independientemente de él, dirigida contra él.

La enajenación respecto de sí mismo como, en el primer caso, la enajenación respecto de la cosa.

(XXIV) Aún hemos de extraer de las dos anteriores una tercera determinación del trabajo enajenado.

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y

cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la conciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el goce y asimilación), así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana.

Físicamente, el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir.

Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual; en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta.

Pues, en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una

necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida.

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre.

El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia.

La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico.

Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera;

el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto.

El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se completa a sí mismo en un mundo creado por él.

Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física.

Mediante la enajenación, la conciencia del hombre que el hombre tiene de su género se transforma, pues, de tal manera que la vida genérica se convierte en él en simple medio.

El trabajo enajenado, por tanto:

3) Hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana.

4) Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con

su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.

En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajado.

(XXV) Hemos partido de un hecho económico, el extrañamiento entre el trabajador y su producción. Hemos expuesto el concepto de este hecho: el trabajo enajenado, extrañado. Hemos analizado este concepto, es decir, hemos analizado simplemente un hecho económico.

Veamos ahora cómo ha de exponerse y representarse en la realidad el concepto del trabajo enajenado, extrañado.

Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece?. Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces? A un ser otro que yo. ¿Quién es ese ser? ¿Los dioses? Ciertamente que en los primeros tiempos la producción principal, por ejemplo, la construcción de templos, etc., en Egipto, India, Méjico, aparece al servicio de los dioses, como también a los dioses pertenece el producto. Pero los dioses por sí solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Aún menos de la naturaleza.

Qué contradictorio sería que cuando más subyuga el hombre a la naturaleza mediante su trabajo, cuando más superfluos vienen a resultar los milagros de los dioses en razón de los milagros de la industria, tuviese que renunciar el hombre, por amor de estos poderes, a la alegría de la producción y al goce del producto.

El ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el hombre mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo puede ser este poder extraño sobre los hombres.

Recuérdese la afirmación antes hecha de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él objetiva y real a través de su relación con los otros hombres. Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto.

Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro.

Toda enajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él presume entre él, la naturaleza y los otros hombres distintos de él. Por eso la autoenajenación religiosa aparece necesariamente en la relación del laico con el sacerdote, o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, con un mediador, etc. En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. El medio mismo por el que el extrañamiento se opera en un medio práctico.

En consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres.

De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia.

Hasta ahora hemos considerado la relación sólo desde el lado del trabajador; la consideramos más tarde también desde el lado del no trabajador. Así, pues, mediante el trabajo enajenado crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del trabajo enajenado (de la vida enajenada) como resultado del movimiento de la propiedad privada. Pero el análisis de este concepto muestra que, aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son originariamente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano.

Esta relación se transforma después en una interacción recíproca. Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el producto del trabajo enajenado, y en segundo término que es el medio por el cual el trabajo se enajena, la realización de esta enajenación.

Este desarrollo ilumina al mismo tiempo diversas colisiones no resueltas hasta ahora.

1) La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada.

Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon en favor del trabajo y contra la propiedad privada. Nosotros, sin embargo, comprendemos, que esta aparente contradicción es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo y que la Economía Política simplemente ha expresado las leyes de este trabajo enajenado.

Comprendemos también por esto que salario y propiedad privada son idénticos, pues el salario que paga el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo, es sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo; en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario. Detallaremos esto más tarde. Limitándonos a extraer ahora algunas consecuencias.

(XXVI) Un alza forzada de los salarios, prescindiendo de todas las demás dificultades (prescindiendo de que, por tratarse de una anomalía, sólo mediante la fuerza podría ser mantenida), no sería, por tanto, más que una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas.

Incluso la igualdad de salarios, como pide Proudhon, no hace más que transformar la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es comprendida entonces como capitalista abstracto.

El salario es una consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro.

2) De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la

producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación.

Así como mediante el análisis hemos encontrado el concepto de propiedad privada partiendo del concepto de trabajo enajenado, extrañado, así también podrán desarrollarse con ayuda de estos dos factores todas las categorías económicas y encontraremos en cada una de estas categorías, por ejemplo, el tráfico, la competencia, el capital, el dinero, solamente una expresión determinada, desarrollada, de aquellos primeros fundamentos.

Antes de considerar esta estructuración, sin embargo, tratemos de resolver dos cuestiones.

1) Determinar la esencia general de la propiedad privada, evidenciada como resultado del trabajo enajenado, en su relación con la propiedad verdaderamente humana y social.

2) Hemos aceptado el extrañamiento del trabajo, su enajenación, como un hecho y hemos realizado este hecho. Ahora nos preguntamos ¿cómo llega el hombre a enajenar, a extrañar su trabajo? ¿Cómo se fundamenta este extrañamiento en la esencia de la evolución humana? Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber transformado la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión de la relación del trabajador enajenado con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de propiedad privada se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre.

Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución.

Ad. 1) Esencia general de la propiedad privada y su relación con la propiedad verdaderamente humana. El trabajo enajenado se nos ha resuelto en dos componentes que se condicionan recíprocamente o que son sólo dos expresiones distintas de una misma relación. La apropiación aparece como extrañamiento,

como enajenación y la enajenación como apropiación, el extrañamiento como la verdadera naturalización.

Hemos considerado un aspecto, el trabajo enajenado en relación al trabajador mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación hemos encontrado la relación de propiedad del no-trabajador con el trabajador y con el trabajo. La propiedad privada como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo.

Si hemos visto, pues, que respecto del trabajador, que mediante el trabajo, se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder extraño, consideremos ahora la relación de este hombre extraño al trabajo y al trabajador con el trabajador, el trabajo y su objeto.

Por de pronto hay que observar que todo lo que en el trabajo aparece como actividad de la enajenación, aparece en el no trabajador como estado de la enajenación, del extrañamiento

En segundo término, que el comportamiento práctico, real, del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no trabajador a él enfrentado como comportamiento teórico.

(XXVII) Tercero. El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador. (*)

(*) Fuente: Karl Marx, Manuscritos: Economía y filosofía, Alianza Editorial, Madrid.

Tesis sobre Feuerbach Karl Marx 38

I. El defecto fundamental hasta el presente de todo el materialismo anterior - incluyendo al de Feuerbach- es que sólo considera las cosas, la realidad del mundo sensible, en forma de objeto de observación y no como actividad sensorial humana, no como actividad práctica, no subjetivamente. Así se explica que el aspecto activo ha sido desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, pero en forma abstracta, porque el idealismo no conoce, naturalmente, la actividad real concreta como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos mentales, pero tampoco concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso la esencia del cristianismo sólo considera como actitud auténticamente humana la actividad teórica y capta sólo la actividad práctica en su manifestación bajamente judaica. Por consiguiente, no comprende la importancia de la actividad «revolucionaria», práctico-crítica.

II. La cuestión de saber si el pensamiento humano puede aspirar a la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. Es en la práctica donde el hombre ha de demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, en este mundo y para nuestro tiempo, de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento al margen de la práctica es una cuestión puramente escolástica.

III. La teoría materialista de la modificación de las circunstancias y la educación olvida que las circunstancias son modificadas por los hombres y que el educador debe también ser educado. Esta doctrina divide, pues, a la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad.

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana - o automodificación- sólo puede concebirse y comprenderse racionalmente como una práctica revolucionaria.

IV. Feuerbach parte del hecho de que la religión hace al hombre ignorante de sí mismo y desdobra el mundo en un mundo religioso, imaginario, y un mundo temporal. Su cometido consiste en reducir el mundo religioso a su base terrenal. El hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se establezca en las nubes como un reino independiente sólo puede explicarse por el desgarramiento y la contradicción internos de esta base terrenal. Es necesario, pues, comprender ésta en su contradicción, y revolucionarla en la práctica suprimiendo la contradicción. Así, por ejemplo, cuando se ha descubierto que el secreto de la familia celestial es la familia terrenal, se debe destruir primero a ésta en la teoría y en la práctica.

V. No satisfecho con el pensamiento abstracto, Feuerbach pide la intuición sensible, pero no considera el mundo sensible como una actividad práctica, concreta, del hombre.

VI. Feuerbach reduce la esencia de la religión a la esencia del hombre. Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo particular. La verdadera naturaleza del hombre es el conjunto de sus relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve pues obligado:

1. A hacer abstracción del curso de la historia y a convertir el espíritu religioso en algo inmutable, existente por sí mismo, y a suponer la existencia de un individuo humano abstracto, aislado.

2. A considerar la naturaleza del hombre únicamente en términos de género, como una cualidad universal interna y muda que une a los numerosos individuos de forma puramente natural.

VII. Por eso Feuerbach no ve que el «espíritu religioso» es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma particular de sociedad.

VIII. Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX. El resultado más alto a que ha llegado el materialismo que se limita a observar el mundo, es decir, que no concibe la existencia sensorial como una actividad práctica, es la observación de los individuos particulares y de la sociedad burguesa.

X. El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad burguesa; el del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad socializada.

XI. Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo.

Manifiesto del Partido Comunista Carlos Marx y Federico Engels ³⁹

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. ¿Qué partido de oposición no ha sido motejado de comunista por sus adversarios en el poder? ¿Qué partido de oposición, a su vez, no ha lanzado, tanto a los representantes de la oposición más avanzados, como a sus enemigos reaccionarios, el epíteto zahiriente de “comunista”? De este hecho resulta una doble enseñanza: Que el comunismo está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa. Que ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias; que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido.

Con este fin, comunistas de las más diversas nacionalidades se han reunido en Londres y han redactado el siguiente Manifiesto, que ser publicado en inglés, francés, alemán, italiano, flamenco y danés.

Capítulo 1º. — Burgueses y proletarios

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa diferenciación de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales.

En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades; de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía. El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido, y aceleraron con ello el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. El estamento medio industrial suplantó a los maestros de los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Pero los mercados crecían sin cesar; la demanda iba siempre en aumento. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar del estamento medio industrial vino a ocuparlo los industriales millonarios —jefes de verdaderos ejércitos industriales—, los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media.

La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio. Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente progreso político.

Estamento bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna; en unos sitios, República urbana independiente; en otros, tercer estado tributario de la monarquía; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales, absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administrados negocios comunes de toda la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario. Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio.

Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal. La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto.

Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados. La burguesía ha desgarrado el velo de emotivo sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería. Ha sido ella la primera en demostrar qué puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas de las pirámides de Egipto, de los acueductos romanos y de las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas de las migraciones de los pueblos y de las Cruzadas.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La

conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes.

Una revolución continúa en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores.

Quedan rotas todas las relaciones estancadas y enmohecidas —con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos—; hachéense añejas las nuevas antes de llegar a osificarse.

Todo lo estamental y estancado de esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

Espoleada por la necesidad de dar a sus productos una salida cada vez mayor, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente.

Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo.

En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos.

En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual.

La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras.

Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas chinas y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con las del campo, sustrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en una sola nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera.

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas.

El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, enteros núcleos de población que parece como si surgieran de la tierra por ensalmo.

¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social? Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar un cierto grado de desarrollo estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas.

Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Transformáronse en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y se rompieron. En su lugar se estableció

la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa. Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo. Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esa sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potente medio de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros.

Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa.

Durante cada crisis comercial se destruye sistemáticamente, no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción.

La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de barbarie momentánea: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio.

Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen de la propiedad burguesa; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las

fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa.

Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de la otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas. Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también a los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllese también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletariado todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensable para vivir y para perpetuar su linaje.

Pero el precio de todo trabajo, como el de toda mercancía, es igual a los gastos de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan

los salarios. Más aún, cuanto más se desarrollan la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo, ya sea mediante la prolongación de la jornada, ya sea por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etc.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizadas en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de una jerarquía de oficiales y suboficiales.

No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños. Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etc.

Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado; unos, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con

los capitalistas mas fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve despreciada ante los nuevos métodos de producción.

De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población. El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo.

Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento. Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados; después, por los obreros de una misma fábrica; más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los explota directamente.

No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media. En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia.

Si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe —y por ahora aún puede— poner en movimiento a todo el proletariado. Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los terratenientes, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico se concentra, así, en manos de la burguesía; cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.

Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que les concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las

diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo.

Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precaria; las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases.

Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques eventuales.

Aquí y allá la lucha estalla en sublevación. A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases.

Mas toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años.

Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros, pero resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarlos a reconocer por ley algunos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra. En

general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado.

La burguesía vive en lucha permanente; al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas facciones de la misma burguesía cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria; y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y a arrastrarlo así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de ver, el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o, al menos, las amenaza en sus condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación.

Finalmente, en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico.

De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino— luchan, todos ellos, contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores.

Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Son revolucionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así, no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.

El lumpen proletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras. Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado.

El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada en común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional.

Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía. Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días.

Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente. Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.

Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural que el proletariado de cada país deba acabar en primer lugar con su propia burguesía. Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Más para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal.

El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende cada vez más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria; la pobreza crece más rápidamente todavía que la población y que la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la

existencia ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerlo, en lugar de ser mantenida por él.

La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad. La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí.

El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

Capítulo 2º. — Proletarios y comunistas

¿Cuál es la posición de los comunistas con respecto a los proletarios en general? Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros. No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado. No proclaman principios especiales a los cuales quisieran amoldar el movimiento proletario.

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo por

que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto.

Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.

El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado.

Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.

La abolición de las relaciones de propiedad preexistentes no es una característica propia del comunismo. Todas las relaciones de propiedad han sufrido constantes cambios históricos, continuas transformaciones históricas. La revolución francesa, por ejemplo, abolió la propiedad feudal en provecho de la propiedad burguesa.

El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa. Pero la propiedad privada burguesa moderna es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros. En este sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, actividad e independencia individual.

¡La propiedad adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Os referís acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que ha precedido a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario.

¿O tal vez os referís a la propiedad privada burguesa moderna? ¿Es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Lo que crea es capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para volver a explotarlo. En su forma actual, la propiedad se mueve en el antagonismo entre el capital y el trabajo asalariado. Examinemos los dos términos de este antagonismo.

Ser capitalista no sólo significa ocupar una posición personal en la producción, sino también una posición social. El capital es un producto colectivo; no puede ponerse en movimiento más que por la actividad conjunta de muchos miembros de la sociedad y, en última instancia, sólo por la actividad conjunta de todos los miembros de la sociedad.

El capital no es, pues, una fuerza personal; es una fuerza social. En consecuencia, si se transforma el capital en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter social de la propiedad. Ésta pierde su carácter de clase.

Examinemos el trabajo asalariado. El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de los medios de subsistencia indispensables

al obrero para conservar su vida como tal obrero. Por consiguiente, lo que el obrero asalariado se apropia por su actividad es estrictamente lo que necesita para la mera reproducción de su vida. No queremos de ninguna manera abolir esta apropiación personal de los productos del trabajo, indispensables para la mera reproducción de la vida humana, esa apropiación, que no deja ningún beneficio líquido que pueda dar un poder sobre el trabajo de otro.

Lo que queremos suprimir es el carácter miserable de esa apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante exige que viva. En la sociedad burguesa, el trabajo vivo no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio de ampliar, de enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores.

De este modo, en la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina sobre el pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado.

¡Y la burguesía dice que la abolición de semejante estado de cosas es la abolición de la personalidad y de la libertad! Y con razón. Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa.

Por 'libertad', en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender. Desaparecida la compraventa, desaparecerá también la libertad de compraventa.

Las declamaciones sobre la libertad de compraventa, lo mismo que las demás bravatas liberales de nuestra burguesía, sólo tienen sentido aplicada a la compraventa encadenada y al burgués sojuzgado de la Edad Media; pero no ante

la abolición comunista de compraventa de las relaciones de producción burguesas y de la propia burguesía.

Os horrorizáis que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad.

En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos. Según vosotros, desde el momento en que el trabajo no puede ser convertido en capital, en dinero, en renta de la tierra, en una palabra, en poder social susceptible de ser monopolizado; es decir, desde el instante en que la propiedad personal no puede transformarse en propiedad burguesa, desde ese instante la personalidad queda suprimida.

Reconocéis, pues, que por su personalidad no entendéis sino al burgués, al propietario burgués. Y esta personalidad ciertamente debe ser suprimida. El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.

Se ha objetado que con la abolición de la propiedad privada cesaría toda actividad y sobrevendría una indolencia general. Si así fuese, hace ya mucho tiempo que la sociedad burguesa habría sucumbido a manos de la holgazanería, puesto que en ella los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan.

Toda la objeción se reduce a esta tautología: no hay trabajo asalariado donde no hay capital. Todas las objeciones dirigidas contra el modo comunista de apropiación y de producción de bienes materiales se hacen extensivas igualmente

respecto a la apropiación y a la producción de los productos del trabajo intelectual. Lo mismo que para el burgués la desaparición de la propiedad de clase equivale a la desaparición de toda producción, la desaparición de la cultura de clase significa para él la desaparición de toda cultura.

La cultura cuya pérdida deplora no es para la inmensa mayoría de los hombres más que el adiestramiento que los transforma en máquinas. Mas no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etc. Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.

La concepción interesada que os ha hecho erigir en leyes eternas de la Naturaleza y la razón las relaciones sociales dimanadas de vuestro modo de producción y de propiedad —relaciones históricas que surgen y desaparecen en el curso de la producción—, la compartís con todas las clases dominantes hoy desaparecidas.

Lo que concebís para la propiedad antigua, lo que concebís para la propiedad feudal, no os atrevéis a admitirlo para la propiedad burguesa. ¡Querer abolir la familia! Hasta los más radicales se indignan ante este infame designio de los comunistas. ¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia plenamente desarrollada no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública.

La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo, y ambos desaparecen con la desaparición del capital. ¿Nos reprocháis el querer abolir la explotación de los hijos por sus padres? Confesamos este crimen.

Pero decís que destruimos los vínculos más íntimos, sustituyendo la educación doméstica por la educación social.

Y vuestra educación, ¿no está también determinada por la sociedad, por las condiciones sociales en que educáis a vuestros hijos, por la intervención directa o indirecta de la sociedad a través de la escuela, etc? Los comunistas no han inventado esta ingerencia de la sociedad en la educación, no hacen más que cambiar su carácter y arrancar la educación a la influencia de la clase dominante.

Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo.

¡Pero es que vosotros, los comunistas, queréis establecer la comunidad de las mujeres! —nos grita a coro toda la burguesía. Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser de utilización común, y, naturalmente, no puede por menos de pensar que las mujeres correrán la misma suerte.

No sospecha que se trata precisamente de acabar con esa situación de la mujer como simple instrumento de producción. Nada más grotesco, por otra parte, que el horror ultramoral que inspira a nuestros burgueses la pretendida comunidad oficial de las mujeres que atribuyen a los comunistas. Los comunistas no tienen necesidad de introducir la comunidad de las mujeres: casi siempre ha existido. Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición las mujeres y las hijas de sus obreros, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran un placer singular en seducir unos a las esposas de otros. El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A lo sumo, se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipócritamente

disimulada, por una comunidad franca y oficial. Es evidente, por otra parte, que con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ellas se deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial. Se acusa también a los comunistas de querer abolir la patria, la nacionalidad.

Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen. Más, por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués.

El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que le corresponden.

El dominio del proletariado los hará desaparecer más de prisa todavía. La acción común, al menos de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación. En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra.

Al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí. En cuanto a las acusaciones lanzadas contra el comunismo, partiendo del punto de vista de la religión, de la filosofía y de la ideología en general, no merecen un examen detallado. ¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con cualquier cambio en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre? ¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.

Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.

En el ocaso del mundo antiguo, las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando, en el siglo XVIII, las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber. «Sin duda —se nos dirá—, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc, se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico.

Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho se han mantenido siempre a través de estas transformaciones. Existen, además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc, que son comunes a todo estado de la sociedad. Pero el comunismo quiere abolir estas verdades eternas, quiere abolir la religión y la moral, en lugar de darles una forma nueva, y por eso contradice a todo el desarrollo histórico anterior». ¿A qué se reduce esta acusación? La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas. Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todas las épocas anteriores.

Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los tiempos —cualquiera que haya sido su diversidad— se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas de conciencia que no

desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.

La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales, nada tiene de extraño que el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales. Mas, dejemos aquí las objeciones hechas por la burguesía al comunismo. Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción.

Estas medidas, naturalmente, serán diferentes en los diversos países. Sin embargo, en los países más avanzados podrán ponerse en práctica casi por doquier las siguientes medidas:

1ª. Expropiación de la propiedad del suelo y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado.

2ª. Fuerte impuesto progresivo.

3ª. Abolición de los derechos de herencia.

4ª. Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos.

5ª. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo.

6ª. Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.

7ª. Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de las tierras incultas y mejora de las cultivadas, según un plan general.

8ª. Obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura.

9ª. Combinación de la agricultura y la industria; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la diferencia entre la ciudad y el campo.

10ª. Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de éstos en las fábricas tal como se practica hoy; régimen de educación combinado con la producción material, etc, etc.

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las

clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase. En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.

Capítulo 3º. — Literatura socialista y comunista.

1. EL SOCIALISMO REACCIONARIO.

a) El socialismo feudal.

Por su posición histórica, la aristocracia francesa e inglesa estaba llamada a escribir libelos contra la moderna sociedad burguesa. En la revolución francesa de julio de 1880 y en el movimiento inglés por la reforma parlamentaria, había sucumbido una vez más bajo los golpes del odiado advenedizo. En adelante no podía hablarse siquiera de una lucha política seria. No le quedaba más que la lucha literaria. Pero, también en el terreno literario, la vieja fraseología de la época de la Restauración había llegado a ser inaceptable.

Para crearse simpatías era menester que la aristocracia aparentase no tener en cuenta sus propios intereses y que formulara su acta de acusación contra la burguesía sólo en interés de la clase obrera explotada. Dióse de esta suerte la satisfacción de componer canciones satíricas contra su nuevo amo y de musitarle al oído profecías más o menos siniestras.

Así es como nació el socialismo feudal, mezcla de jeremiadas y pasquines, de ecos del pasado y de amenazas sobre el porvenir. Si alguna vez su crítica amarga, mordaz e ingeniosa hirió a la burguesía en el corazón, su incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna concluyó siempre por cubrirlo de ridículo.

A guisa de bandera, estos señores enarbolaban el saco de mendigo del proletariado, a fin de atraer al pueblo. Pero cada vez que el pueblo acudía,

advertía que sus posaderas estaban adornadas con el viejo blasón feudal y se dispersaba en medio de grandes e irreverentes carcajadas.

Una parte de los legitimistas franceses y la «Joven Inglaterra» han dado al mundo este espectáculo cómico. Cuando los campeones del feudalismo aseveran que su modo de explotación era distinto del de la burguesía, olvidan una cosa, y es que ellos explotaban en condiciones y circunstancias por completo diferentes y hoy anticuadas.

Cuando advierten que bajo su dominación no existía el proletariado moderno, olvidan que la burguesía moderna es precisamente un retoño necesario del régimen social suyo. Disfrazan tan poco, por otra parte, el carácter reaccionario de su crítica, que la principal acusación que presentan contra la burguesía es precisamente haber creado bajo su régimen una clase que hará saltar por los aires todo el antiguo orden social.

Lo que imputan a la burguesía no es tanto el haber hecho surgir un proletariado en general, sino el haber hecho surgir un proletariado revolucionario. Por eso, en la práctica política, toman parte en todas las medidas de represión contra la clase obrera. Y en la vida diaria, a pesar de su fraseología ampulosa, se las ingenian para recoger los frutos de oro y trocar el honor, el amor y la fidelidad por el comercio en lanas, remolacha azucarera y aguardiente. Del mismo modo que el cura y el señor feudal han marchado siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal.

Nada más fácil que recubrir con un barniz socialista el ascetismo cristiano. ¿Acaso el cristianismo no se levantó también contra la propiedad privada, el matrimonio y el Estado?

¿No predicó en su lugar la caridad y la pobreza, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la Iglesia? El socialismo cristiano no es más que el agua

bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia.

b) El socialismo pequeño-burgués.

La aristocracia feudal no es la única clase hundida por la burguesía y no es la única clase cuyas condiciones de existencia empeoran y van extinguiéndose en la sociedad burguesa moderna. Los habitantes de las ciudades medievales y el estamento de los pequeños agricultores de la Edad Media fueron los precursores de la burguesía moderna.

En los países de una industria y un comercio menos desarrollado, esta clase continúa vegetando al lado de la burguesía en auge. En los países donde se ha desarrollado la civilización moderna, se ha formado —y, como parte complementaria de la sociedad burguesa, sigue formándose sin cesar— una nueva clase de pequeños burgueses que oscila entre el proletariado y la burguesía.

Pero los individuos que la componen se ven continuamente precipitados a las filas del proletariado a causa de la competencia y, con el desarrollo de la gran industria, ven aproximarse el momento en que desaparecerán por completo como fracción independiente de la sociedad moderna y en que serán reemplazados en el comercio, en la manufactura y en la agricultura por capataces y empleados.

En países como Francia, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, era natural que los escritores que defienden la causa del proletariado contra la burguesía, aplicasen a su crítica del régimen burgués el rasero del pequeño burgués y del pequeño campesino, y defendiesen la causa obrera desde el punto de vista de la pequeña burguesía.

Así se formó el socialismo pequeño burgués. Sismondi es el más alto exponente de esa literatura, no sólo en Francia, sino también en Inglaterra. Este socialismo analizó con mucha sagacidad las contradicciones inherentes a las modernas

relaciones de producción. Puso al desnudo las hipócritas apologías de los economistas.

Demostró de una manera irrefutable los efectos destructores de la maquinaria y de la división del trabajo, la concentración de los capitales y de la propiedad del suelo, la superproducción, la crisis, la inevitable ruina de los pequeños burgueses y de los campesinos, la miseria del proletariado, la anarquía en la producción, la escandalosa desigualdad en la distribución de las riquezas, la exterminadora guerra industrial de las naciones entre sí, la disolución de las viejas costumbres, de las antiguas relaciones familiares, de las viejas nacionalidades.

Sin embargo, el contenido positivo de ese socialismo consiste, bien en su anhelo de restablecer los antiguos medios de producción y de cambio, y con ellos las antiguas relaciones de propiedad y toda la sociedad antigua, bien en querer encajar por la fuerza los medios modernos de producción y de cambio en el marco de las antiguas relaciones de propiedad, que ya fueron rotas, que fatalmente debían ser rotas por ellos.

En uno y otro caso, este socialismo es a la vez reaccionario y utópico. Para la manufactura, el sistema gremial; para la agricultura, el régimen patriarcal; he aquí su última palabra. En su ulterior desarrollo esta tendencia ha caído en un marasmo cobarde.

c) El socialismo alemán o socialismo «verdadero».

La literatura socialista y comunista de Francia, que nació bajo el yugo de una burguesía dominante, como expresión literaria de una lucha contra dicha dominación, fue introducida en Alemania en el momento en que la burguesía acababa de comenzar su lucha contra el absolutismo feudal.

Filósofos, semifilósofos e ingenios de salón alemanes se lanzaron ávidamente sobre esta literatura; pero olvidaron que con la importación de la literatura francesa no habían sido importadas a Alemania, al mismo tiempo, las condiciones sociales

de Francia. En las condiciones alemanas, la literatura francesa perdió toda significación práctica inmediata y tomó un carácter puramente literario. Debía parecer más bien una especulación ociosa sobre la realización de la esencia humana.

De este modo, para los filósofos alemanes del siglo XVIII, las reivindicaciones de la primera revolución francesa no eran más que reivindicaciones de la «razón práctica» en general, y las manifestaciones de la voluntad de la burguesía revolucionaria de Francia no expresaban a sus ojos más que las leyes de la voluntad pura, de la voluntad tal como debía ser, de la voluntad verdaderamente humana.

Toda la labor de los literatos alemanes se redujo exclusivamente a poner de acuerdo las nuevas ideas francesas con su vieja conciencia filosófica, o, más exactamente, a asimilarse las ideas francesas partiendo de sus propias opiniones filosóficas. Y se asimilaban como se asimila en general una lengua extranjera: por la traducción.

Se sabe cómo los frailes superpusieron sobre los manuscritos de las obras clásicas del antiguo paganismo las absurdas descripciones de la vida de los santos católicos. Los literatos alemanes procedieron inversamente con respecto a la literatura profana francesa. Deslizaron sus absurdos filosóficos bajo el original francés. Por ejemplo: bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían: «enajenación de la esencia humana»; bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían: «eliminación del poder de lo universal abstracto», y así sucesivamente. A esta interpolación de su fraseología filosófica en la crítica francesa le dieron el nombre de «filosofía de la acción», «socialismo verdadero», «ciencia alemana del socialismo», «fundamentación filosófica del socialismo», etc.

De esta manera fue completamente castrada la literatura socialista comunista francesa. Y como en manos de los alemanes dejó de ser la expresión de la lucha de una clase contra otra, los alemanes se imaginaron estar muy por encima de la

«estrechez francesa» y haber defendido, en lugar de las verdaderas necesidades, la necesidad de la verdad, en lugar de los intereses del proletariado, los intereses de la esencia humana, del hombre en general, del hombre que no pertenece a ninguna clase ni a ninguna realidad y que no existe más que en el cielo brumoso de la fantasía filosófica.

Este socialismo alemán, que tomaba tan solemnemente en serio sus torpes ejercicios de escolar y que con tanto estrépito charlatanesco los lanzaba a los cuatro vientos, fue perdiendo poco a poco su inocencia pedantesca. La lucha de la burguesía alemana, y principalmente de la burguesía prusiana, contra los feudales y la monarquía absoluta, en una palabra, el movimiento liberal, adquiría un carácter más serio.

De esta suerte, ofreciósele al «verdadero» socialismo la ocasión tan deseada de contraponer al movimiento político las reivindicaciones socialistas, de fulminar los anatemas tradicionales contra el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la concurrencia burguesa, contra la libertad burguesa de prensa, contra el derecho burgués, contra la libertad y la igualdad burguesas y de predicar a las masas populares que ellas no tenían nada que ganar, y que más bien perderían todo en este movimiento burgués. El socialismo alemán olvidó muy a propósito que la crítica francesa, de la cual era un simple eco insípido, suponía la sociedad burguesa moderna, con las correspondientes condiciones materiales de vida y una constitución política adecuada, es decir, precisamente las premisas que todavía se trataba de conquistar en Alemania.

Para los gobiernos absolutos de Alemania, con su séquito de clérigos, de mentores, de hidalgos rústicos y de burócratas, este socialismo se convirtió en un espantajo propicio contra la burguesía que se levantaba amenazadora.

Formó el complemento dulzarrón de los amargos latigazos y tiros con que esos mismos gobiernos respondían a los alzamientos de los obreros alemanes. Si el socialismo «verdadero» se hizo así un arma en manos de los gobiernos contra la

burguesía alemana, representaba además, directamente, un interés reaccionario, el interés del pequeño burgués alemán. La pequeña burguesía, legada por el siglo XVI, y desde entonces renacida sin cesar bajo diversas formas, constituye para Alemania la verdadera base social del orden establecido.

Mantenerla es conservar en Alemania el orden establecido. La supremacía industrial y política de la burguesía la amenaza con una muerte cierta: de una parte, por la concentración de los capitales, y de otra, por el desarrollo de un proletariado revolucionario. A la pequeña burguesía le pareció que el «verdadero» socialismo podía matar los dos pájaros de un tiro. Y éste se propagó como una epidemia.

Tejido con los hilos de araña de la especulación, bordado de flores retóricas y bañado por un rocío sentimental, ese ropaje fantástico en que los socialistas alemanes envolvieron sus tres o cuatro descarnadas «verdades eternas», no hizo sino aumentar la demanda de su mercancía entre semejante público.

Por su parte, el socialismo alemán comprendió cada vez mejor que estaba llamado a ser el representante pomposo de esta pequeña burguesía. Proclamó que la nación alemana era la nación modelo y el mesócrata alemán el hombre modelo. A todas las infamias de este hombre modelo les dio un sentido oculto, un sentido superior y socialista, contrario a la realidad. Fue consecuente hasta el fin, manifestándose de un modo abierto contra la tendencia «brutalmente destructiva» del comunismo y declarando su imparcial elevación por encima de todas las luchas de clases. Salvo muy raras excepciones, todas las obras llamadas socialistas que circulan en Alemania pertenecen a esta inmundicia y enervante literatura.

2. EL SOCIALISMO CONSERVADOR O BURGUÉS.

Una parte de la burguesía desea remediar los males sociales con el fin de consolidar la sociedad burguesa. A esta categoría pertenecen los economistas, los

filántropos, los humanitarios, los que pretenden mejorar la suerte de las clases trabajadoras, los organizadores de la beneficencia, los protectores de animales, los fundadores de las sociedades de templanza, los reformadores domésticos de toda laya. Y hasta se ha llegado a elaborar este socialismo burgués en sistemas completos.

Citemos como ejemplo la Filosofía de la Miseria, de Proudhon. Los burgueses socialistas quieren perpetuar las condiciones de vida de la sociedad moderna sin las luchas y los peligros que surgen fatalmente de ellas. Quieren la sociedad actual sin los elementos que la revolucionan y descomponen. Quieren la burguesía sin el proletariado.

La burguesía, como es natural, se representa el mundo en que ella domina como el mejor de los mundos. El socialismo burgués hace de esta representación consoladora un sistema más o menos completo. Cuando invita al proletariado a llevar a la práctica su sistema y a entrar en la nueva Jerusalén, no hace otra cosa, en el fondo, que inducirlo a continuar en la sociedad actual, pero despojándose de la concepción odiosa que se ha formado de ella.

Otra forma de este socialismo, menos sistemática, pero más práctica, intenta apartar a los obreros de todo movimiento revolucionario, demostrándoles que no es tal o cual cambio político el que podrá bonificarlos, sino solamente una transformación de las condiciones materiales de vida, de las relaciones económicas. Pero, por transformación de las condiciones materiales de vida, este socialismo no entiende, en modo alguno, la abolición de las relaciones de producción burguesas —lo cual no es posible más que por vía revolucionaria—, sino únicamente reformas administrativas realizadas sobre la base de las mismas relaciones de producción burguesas, y que, por tanto, no afectan a las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado, sirviendo únicamente, en el mejor de los casos, para reducirle a la burguesía los gastos que requiere su dominio y para simplificarle la administración de su Estado.

El socialismo burgués no alcanza su expresión adecuada sino cuando se convierte en simple figura retórica. ¡Libre cambio, en interés de la clase obrera! ¡Aranceles protectores, en interés de la clase obrera! ¡Prisiones celulares, en interés de la clase obrera! He aquí la última palabra del socialismo burgués, la única que ha dicho seriamente. El socialismo burgués se resume precisamente en esta afirmación: los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera.

3. EL SOCIALISMO Y EL COMUNISMO CRÍTICO-UTÓPICOS.

No se trata aquí de la literatura que en todas las grandes revoluciones modernas ha formulado las reivindicaciones del proletariado (los escritos de Babeuf, etc). Tanto por el débil desarrollo del mismo proletariado como por la ausencia de las condiciones materiales de su emancipación — condiciones que surgen sólo como producto de la época burguesa— fracasaron necesariamente las primeras tentativas directas del proletariado para hacer prevalecer sus propios intereses de clase, realizadas en tiempos de efervescencia general, en el período del derrumbamiento de la sociedad feudal. La literatura revolucionaria que acompaña a estos primeros movimientos del proletariado, es forzosamente, por su contenido, reaccionaria. Preconiza un ascetismo general y burdo igualitarismo. Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc, hacen su aparición en el período inicial y rudimentario de la lucha entre el proletariado y la burguesía, período descrito anteriormente. (Véase «Burgueses y proletarios».)

Los inventores de estos sistemas, por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante.

Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio. Como el desarrollo del antagonismo de clases corre

parejo con el desarrollo de la industria, ellos tampoco pueden encontrar las condiciones materiales de la emancipación del proletariado, y se lanzan en busca de una ciencia social, de unas leyes sociales que permitan crear esas condiciones.

En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales.

En la confección de sus planes tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece. Pero la forma rudimentaria de la lucha de clases, así como su propia posición social, los lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por eso, no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema, para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles.

Repudian, por eso, toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; propónense alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre.

Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen en una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aún su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los obreros, llenas de profundo presentimiento, hacia una completa transformación de la sociedad.

Mas estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo han proporcionado materiales de un gran valor para instruir a los obreros. Sus tesis positivas referentes a la sociedad futura, tales como la supresión del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción; todas estas tesis no hacen sino enunciar la eliminación del antagonismo de las clases, antagonismo que comienza solamente a perfilarse y del que los inventores de sistemas no conocen sino las primeras formas indistintas y confusas.

Así estas tesis tampoco tienen más que un sentido puramente utópico. La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópico está en razón inversa al desarrollo histórico. A medida que la lucha de clases se acentúa y toma formas más definidas, el fantástico afán de ponerse por encima de ella, esa fantástica oposición que se le hace, pierde todo valor práctico, toda justificación teórica. He ahí por qué, si en muchos aspectos los autores de esos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros, a pesar del ulterior desarrollo histórico del proletariado. Buscan, pues —y en eso son consecuentes— embotar la lucha de clases y conciliar los antagonismos.

Continúan soñando con la experimentación de sus utopías sociales; con establecer falansterios aislados, crear colonias interiores en sus países o fundar una pequeña Icaria, edición en dozavo de la nueva Jerusalén.

Y para la construcción de todos esos castillos en el aire se ven forzados a apelar a la filantropía de los corazones y de los bolsillos burgueses. Poco a poco van cayendo en la categoría de los socialistas reaccionarios o conservadores descritos más arriba y sólo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.

Por eso se oponen con encarnizamiento a todo movimiento político de la clase obrera, pues no ven en él sino el resultado de una ciega falta de fe en el nuevo evangelio. Los owenistas, en Inglaterra, reaccionan contra los cartistas, y los fourieristas, en Francia, contra los reformistas.

Capítulo 4º.— Actitud de los comunistas respecto a los diferentes partidos de oposición.

Después de lo dicho en el capítulo 2º, la actitud de los comunistas respecto de los partidos obreros ya constituidos se explica por sí misma, y por tanto su actitud respecto de los cartistas de Inglaterra y los partidarios de la reforma agraria en América del Norte. Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero, al mismo tiempo, defienden también, dentro del movimiento actual, el porvenir de ese movimiento.

En Francia, los comunistas se suman al Partido Socialista Democrático contra la burguesía conservadora y radical, sin renunciar, sin embargo, al derecho de criticar las ilusiones y los tópicos legados por la tradición revolucionaria. En Suiza apoyan a los radicales, sin desconocer que este partido se compone de elementos contradictorios, en parte de socialistas democráticos, al estilo francés, y en parte de burgueses radicales.

Entre los polacos, los comunistas apoyan al partido que ve en una revolución agraria la condición de la liberación nacional; es decir, al partido que provocó en 1846 la insurrección de Cracovia.

En Alemania, el Partido Comunista lucha al lado de la burguesía, en tanto que ésta actúa revolucionariamente contra la monarquía absoluta, los terratenientes feudales y la pequeña burguesía reaccionaria. Pero jamás, en ningún momento, se olvida este partido de inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado, a fin de que los

obreros alemanes sepan convertir de inmediato las condiciones sociales y políticas que forzosamente ha de traer consigo la dominación burguesa en otras tantas armas contra la burguesía, a fin de que, tan pronto sean derrocadas las clases reaccionarias en Alemania, comience inmediatamente la lucha contra la misma burguesía.

Los comunistas fijan su principal atención en Alemania, porque Alemania se halla en vísperas de una revolución burguesa y porque llevará a cabo esta revolución bajo condiciones más progresivas de la civilización europea en general, y con un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el siglo XVIII, y, por lo tanto, la revolución burguesa alemana no podrá ser sino el preludio inmediato de una revolución proletaria.

En resumen, los comunistas apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente. En todos estos movimientos ponen en primer término, como cuestión fundamental del movimiento, la cuestión de la propiedad, cualquiera que sea la forma más o menos desarrollada que ésta revista. En fin, los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países.

Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución Comunista. Los proletarios no tienen con ella nada que perder más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.

¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAÍSES, UNÍOS!

Carta a Joseph Weydemeyer C. Marx ⁴⁰

(5 de marzo de 1853)

Londres, 5 de marzo de 1852

...Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la *existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*...

Bolívar y Ponte C. Marx (1858) ⁴¹

BOLÍVAR Y PONTE, Simón, el "Libertador" de Colombia, nació el 24 de julio de 1783 en Caracas y murió en San Pedro, cerca de Santa Marta, el 17 de diciembre de 1830. Descendía de una de las familias mantuanas, que en la época de la dominación española constituían la nobleza criolla en Venezuela. Con arreglo a la costumbre de los americanos acaudalados de la época, se le envió Europa a la temprana edad de 14 años.

De España pasó Francia y residió por espacio de algunos años en París. En 1802 se casó en Madrid y regresó a Venezuela, donde su esposa falleció repentinamente de fiebre amarilla. Luego de este suceso se trasladó por segunda vez a Europa y asistió en 1804 a la coronación de Napoleón como emperador, hallándose presente, asimismo, cuando Bonaparte se ciñó la corona de hierro de Lombardía.

En 1809 volvió a su patria y, pese a las instancias de su primo José Félix Ribas, rehusó adherirse a la revolución que estalló en Caracas el 19 de abril de 1810. Pero, con posterioridad a ese acontecimiento, aceptó la misión de ir a Londres para comprar armas y gestionar la protección del gobierno británico. El marqués de Wellesley, a la sazón ministro de relaciones exteriores, en apariencia le dio buena acogida. Pero Bolívar no obtuvo más que la autorización de exportar armas abonándolas al contado y pagando fuertes derechos.

A su regreso de Londres se retiró a la vida privada, nuevamente, hasta que en setiembre de 1811 el general Miranda, por entonces comandante en jefe de las fuerzas rectas de mar y tierra, lo persuadió de que aceptara el rango de teniente

coronel en el estado mayor y el mando de Puerto Cabello, la principal plaza fuerte de Venezuela.

Cuando los prisioneros de guerra españoles, que Miranda enviaba regularmente a Puerto Cabello para mantenerlos encerrados en la ciudadela, lograron atacar por sorpresa la guardia y la dominaron, apoderándose de la ciudadela, Bolívar, aunque los españoles estaban desarmados, mientras que él disponía de una fuerte guarnición y de un gran arsenal, se embarcó precipitadamente por la noche con ocho de sus oficiales, sin poner al tanto de lo ocurría ni a sus propias tropas, arribó al amanecer a Guaira y se retiró a su hacienda de San Mateo.

Cuando la guarnición se enteró de la huida de su comandante, abandonó en buen orden la plaza, a la que ocupa de inmediato los españoles al mando de Monteverde. Este acontecimiento inclinó la balanza a favor de España y forzó a Miranda a suscribir, el 26 de julio de 1812, por encargo del congreso, el tratado de La Victoria, que sometió nuevamente a Venezuela al dominio español. El 30 de julio llegó Miranda a La Guaira, con la intención embarcarse en una nave inglesa. Mientras visitaba al coronel Manuel María Casas, comandante de la plaza, se encontró con un grupo numeroso, en el que se contaban don Miguel Peña y Simón Bolívar, que lo convencieron de que se quedara, por lo menos una noche, en la residencia de Casas.

A las dos de la madrugada, encontrándose Miranda profundamente dormido, Casas, Peña y Bolívar se introdujeron en su habitación con cuatro soldados armados, se apoderaron precavidamente de su espada y su pistola, lo despertaron y con rudeza le ordenaron que se levantara y vistiera, tras lo cual lo engrillaron y entregaron a Monteverde. El jefe español lo remitió a Cádiz, donde Miranda, encadenado, murió después de varios años de cautiverio.

Ese acto, para cuya justificación se recurrió al pretexto de que Miranda había traicionado a su país la capitulación de La Victoria, valió a Bolívar el especial favor de Monteverde, a tal punto que cuando el primero le solicitó su pasaporte, el jefe

español declaró: "Debe satisfacerse el pedido del coronel Bolívar, como recompensa al servicio prestado al rey de España con la entrega de Miranda".

Se autorizó así a Bolívar a que se embarcara con destino a Curazao, donde permaneció seis semanas. En compañía de su primo Ribas se trasladó luego a la pequeña república de Cartagena. Ya antes de su arribo habían huido a Cartagena gran cantidad de soldados, ex combatientes a las órdenes del general Miranda. Ribas les propuso emprender una expedición contra los españoles en Venezuela y reconocer a Bolívar como comandante en jefe.

La primera propuesta recibió una acogida entusiasta; la segunda fue resistida, aunque finalmente accedieron, a condición de que Ribas fuera el lugarteniente de Bolívar. Manuel Rodríguez Torices, el presidente de la república de Cartagena, agregó a los 300 soldados así reclutados para Bolívar otros 500 hombres al mando de su primo Manuel Castillo.

La expedición partió a comienzos de enero de 1813. Habiéndose producido rozamientos entre Bolívar y Castillo respecto a quién tenía el mando supremo, el segundo se retiró súbitamente con sus granaderos. Bolívar, por su parte, propuso seguir el ejemplo de Castillo y regresar a Cartagena, pero al final Ribas pudo persuadirlo de que al menos prosiguiera en su ruta hasta Bogotá, en donde a la sazón tenía su sede el Congreso de Nueva Granada. Fueron allí muy bien acogidos, se les apoyó de mil maneras y el congreso los ascendió al rango de generales.

Luego de dividir su pequeño ejército en dos columnas, marcharon por distintos caminos hacia Caracas. Cuanto más avanzaban, tantos más refuerzos recibían; los crueles excesos de los españoles hacían las veces, en todas partes, de reclutadores para el ejército independentista. La capacidad de resistencia de los españoles estaba quebrantada, de un lado porque las tres cuartas partes de su ejército se componían de nativos, que en cada encuentro se pasaban al enemigo; del otro debido a la cobardía de generales tales como Tízcar, Cajigal y Fierro, que a la menor oportunidad abandonaban a sus propias tropas.

De tal suerte ocurrió que Santiago Mariño, un joven sin formación, logró expulsar de las provincias de Cumaná y Barcelona a los españoles, al mismo tiempo que Bolívar ganaba terreno en las provincias occidentales.

La única resistencia sería la opusieron los españoles a la columna de Ribas, quien no obstante derrotó al general Monteverde en Los Taguanes y lo obligó a encerrarse en Puerto Cabello el resto de sus tropas.

Cuando el gobernador de Caracas, general Fierro, tuvo noticias de que se acercaba Bolívar, le envió parlamentarios para ofrecerle una capitulación, la que se firmó en La Victoria. Pero Fierro, invadido por un pánico repentino y sin aguardar el regreso de sus propios emisarios, huyó secretamente por la noche y dejó a más de 1.500 españoles librados a la merced del enemigo. A Bolívar se le tributó entonces una entrada apoteótica.

De pie, en un carro de triunfo, al que arrastraban doce damiselas vestidas de blanco y ataviadas con los colores nacionales, elegidas todas ellas entre las mejores familias caraqueñas, Bolívar, la cabeza descubierta y agitando un bastoncillo en la man, fue llevado en una media hora desde la entrada la ciudad hasta su residencia. Se proclamó "Dictador y Libertador de las Provincias Occidentales de Venezuela" --Mariño había adoptado el título de "Dictador de las Provincias Orientales"--, creó la "Orden del Libertador", formó un cuerpo de tropas escogidas a las que denominó guardia de corps y se rodeó de la pompa propia de una corte.

Pero, como la mayoría de sus compatriotas, era incapaz de todo esfuerzo de largo aliento y su dictadura degeneró pronto en una anarquía militar, en la cual asuntos más importantes quedaban en manos de favoritos que arruinaban las finanzas públicas y luego recurrían a medios odiosos para reorganizarlas.

De este modo el novel entusiasmo popular se transformó en descontento, y las dispersas fuerzas del enemigo dispusieron de tiempo para rehacerse. Mientras que a comienzos de agosto de 1813 Monteverde estaba encerrado en la fortaleza de Puerto Cabello y al ejército español sólo le quedaba una angosta faja de tierra en el noroeste de Venezuela, apenas tres meses después el Libertador había perdido su prestigio y Caracas se hallaba amenazada por la súbita aparición en sus cercanías de los españoles victoriosos, al mando de Boves.

Para fortalecer su poder tambaleante Bolívar reunió, el 1 de enero de 1814, una junta constituida por los vecinos caraqueños más influyentes y les manifestó que no deseaba soportar más tiempo el fardo de la dictadura. Hurtado de Mendoza, por su parte, fundamentó en un prolongado discurso "la necesidad de que el poder supremo se mantuviese en las manos del general Bolívar hasta que el Congreso de Nueva Granada pudiera reunirse y Venezuela unificarse bajo un solo gobierno". Se aprobó esta propuesta y, de tal modo, la dictadura recibió una sanción legal.

Durante algún tiempo se prosiguió la guerra contra los españoles, bajo la forma de escaramuzas, sin que ninguno de los contrincantes obtuviera ventajas decisivas. En junio de 1814 Boves, tras concentrar sus tropas, marchó de Calabozo hasta La Puerta, donde los dos dictadores, Bolívar y Mariño, habían combinado sus fuerzas. Boves las encontró allí y ordenó a sus unidades que las atacaran sin dilación. Tras una breve resistencia, Bolívar huyó a Caracas, mientras que Mariño se escabullía hacia Cumaná. Puerto Cabello y Valencia cayeron en las manos de Boves, que destacó dos columnas (una de ellas al mando del coronel González) rumbo a Caracas, por distintas rutas. Ribas intentó en vano contener el avance de González.

Luego de la rendición de Caracas a este jefe, Bolívar evacuó a La Guaira, ordenó a los barcos surtos en el puerto que zarparan para Cumaná y se retiró con el resto de sus tropas hacia Barcelona. Tras la derrota que Boves infligió a los insurrectos en Argueta, el 8 de agosto de 1814, Bolívar abandonó furtivamente a sus tropas,

esa misma noche, para dirigirse apresuradamente y por atajos hacia Cumaná, donde pese a las airadas protestas de Ribas se embarcó de inmediato en el "Bianchi", junto con Mariño y otros oficiales. Si Ribas, Páez y los demás generales hubieran seguido a los dictadores en su fuga, todo se habría perdido.

Tratados como desertores a su arribo a Juan Griego, isla Margarita, por el general Arismendi, quien les exigió que partieran, levaron anclas nuevamente hacia Carúpano, donde, habiéndolos recibido de manera análoga el coronel Bermúdez, se hicieron a la mar rumbo a Cartagena. Allí a fin de cohonestar su huida, publicaron una memoria de justificación, henchida de frases altisonantes.

Habiéndose sumado Bolívar a una conspiración para derrocar al gobierno de Cartagena, tuvo que abandonar esa pequeña república y seguir viaje hacia Tunja, donde estaba reunido el Congreso de la República Federal de Nueva Granada. La provincia de Cundinamarca, en ese entonces, estaba a la cabeza de las provincias independientes que se negaban a suscribir el acuerdo federal neogranadino, mientras que Quito, Pasto, Santa Marta y otras provincias todavía se hallaban en manos de los españoles.

Bolívar, que llegó el 22 de noviembre de 1814 a Tunja, designado por el congreso comandante en jefe de las fuerzas armadas federales y recibió la doble misión de obligar al presidente de la provincia de Cundinamarca a reconociera la autoridad del congreso y de marchar luego sobre Santa Marta, el único puerto de mar fortificado granadino aún en manos de los españoles. No presentó dificultades el cumplimiento del primer cometido, puesto que Bogotá, la capital de la provincia desafecta, carecía de fortificaciones. Aunque la ciudad había capitulado, Bolívar permitió a sus soldados que durante 48 horas la saquearan.

En Santa Marta el general español Montalvo, disponía tan sólo de una débil guarnición de 200 hombres y de una plaza fuerte en pésimas condiciones defensivas, tenía apalabrado ya un barco francés para asegurar su propia huida; los vecinos, por su parte, enviaron un mensaje a Bolívar participándole que, no bien apareciera, abrirían las puertas de la ciudad y expulsarían a la guarnición.

Pero en vez de marchar contra los españoles de Santa Marta, tal como se lo había ordenado el congreso, Bolívar se dejó arrastrar por su encono contra Castillo, el comandante de Cartagena, y actuando por su propia cuenta condujo sus tropas contra esta última ciudad, parte integral de la República Federal. Rechazado, acampó en Popa, un cerro situado aproximadamente a tiro de cañón de Cartagena.

Por toda batería emplazó un pequeño cañón, contra una fortaleza artillada con unas 80 piezas. Pasó luego del asedio al bloqueo, que duró hasta comienzos de mayo, sin más resultado que la disminución de sus efectivos, por desertión o enfermedad, de 2.400 a 700 hombres. En el ínterin una gran expedición española comandada por el general Morillo y procedente de Cádiz había arribado a la isla Margarita, el 25 de marzo de 1815. Morillo destacó de inmediato poderosos refuerzos a Santa Marta y poco después sus fuerzas se adueñaron de Cartagena.

Previamente, empero, el 10 de mayo 1815, Bolívar se había embarcado con una docena de oficiales en un bergantín artillado, de bandera británica, rumbo a Jamaica. Una vez llegado a este punto de refugio publicó una nueva proclama, en la que se presentaba como la víctima de alguna facción o enemigo secreto y defendía su fuga ante los españoles como si se tratara una renuncia al mando, efectuada en aras de la paz pública.

Durante su estada de ocho meses en Kingston, los generales que había dejado en Venezuela y el general Arismendi en la isla Margarita presentaron una tenaz resistencia las armas españolas. Pero después que Ribas, a quién Bolívar debía su renombre, cayera fusilado por los españoles tras la toma de Maturín, ocupó su lugar un hombre de condiciones militares aun más relevantes. No pudiendo desempeñar, por su calidad de extranjero, un papel autónomo en la revolución sudamericana, este hombre decidió entrar al servicio de Bolívar. Se trataba de Luis Brion.

Para prestar auxilios a los revolucionarios se había hecho a la mar en Londres, rumbo a Cartagena, con una corbeta de 24 cañones, equipada en gran parte a

sus propias expensas y cargada con 14.000 fusiles y una gran cantidad de otros pertrechos. Habiendo llegado demasiado tarde y no pudiendo ser útil a los rebeldes, puso proa hacia Cayos, en Haití, adonde muchos emigrados patriotas habían huido tras la capitulación de Cartagena.

Entretanto Bolívar se había trasladado también a Puerto Príncipe donde, a cambio de su promesa de liberar a los esclavos, el presidente haitiano Pétion le ofreció un cuantioso apoyo material para una nueva expedición contra los españoles de Venezuela.

En Los Cayos se encontró con Brion y los otros emigrados y en una junta general se propuso a sí mismo como jefe de la nueva expedición, bajo la condición de que, hasta la convocatoria de un congreso general, él reuniría en sus manos los poderes civil y militar. Habiendo aceptado la mayoría esa condición, los expedicionarios se hicieron a la mar el 16 de abril de 1816 con Bolívar como comandante y Brion en calidad de almirante. En Margarita, Bolívar logró ganar para su causa a Arismendi, el comandante de la isla, quien había rechazado a los españoles a tal punto que a éstos sólo les restaba un único punto de apoyo, Pampatar.

Con la formal promesa de Bolívar de convocar un congreso nacional en Venezuela no bien se hubiera hecho dueño del país, Arismendi hizo reunir una junta en la catedral de Villa del Norte y proclamó públicamente a Bolívar jefe supremo de las repúblicas de Venezuela y Nueva Granada.

El 31 de mayo de 1816 desembarcó Bolívar en Carúpano, pero no se atrevió a impedir que Mariño y Piar se apartaran de él y efectuaran, por su propia cuenta, una campaña contra Cumaná. Debilitado por esta separación y siguiendo los consejos de Brion se hizo a la vela rumbo a Ocumare [de la Costa], adonde arribó el 3 de julio de 1816 con 13 barcos, de los cuales sólo 7 estaban artillados. Su ejército se componía tan sólo de 650 hombres, que aumentaron a 800 por el reclutamiento de negros, cuya liberación había proclamado.

En Ocumare difundió un nuevo manifiesto, en el que prometía "exterminar a los tiranos" y "convocar al pueblo para que designe sus diputados al congreso. Al avanzar en dirección a Valencia, se topó, no lejos de Ocumare, con el general español Morales, a la cabeza de unos 200 soldados y 100 milicianos.

Cuando los cazadores de Morales dispersaron la vanguardia de Bolívar, éste, según un testigo ocular, perdió "toda presencia de ánimo y sin pronunciar palabra, en un santiamén volvió grupas y huyó a rienda suelta hacia Ocumare, atravesó el pueblo a toda carrera, llegó a la bahía cercana, saltó del caballo, se introdujo en un bote y subió a bordo del « Diana», dando orden a toda la escuadra de que lo siguiera a la pequeña isla de Bonaire y dejando a todos sus compañeros privados del menor auxilio".

Los reproches y exhortaciones de Brion lo indujeron a reunirse a los demás jefes en la costa de Cumaná; no obstante, como lo recibieron inamistosamente y Piar lo amenazó con someterlo a un consejo de guerra por desertión y cobardía, sin tardanza volvió a partir rumbo a Los Cayos. Tras meses y meses de esfuerzos, Brion logró finalmente persuadir a la mayoría de los jefes militares venezolanos - que sentían la necesidad de que hubiera un centro, aunque simplemente fuese nominal- de que llamaran una vez más a Bolívar como comandante en jefe, bajo la condición expresa que convocaría al congreso y no se inmiscuiría en la administración civil.

El 31 de diciembre de 1816 Bolívar arribó a Barcelona con las armas, municiones y pertrechos proporcionados por Pétion. El 2 de enero de 1817 se le sumó Arismendi, y el día 4 Bolívar proclamó la ley marcial y anunció que todos los poderes estaban en sus manos. Pero 5 días después Arismendi sufrió un descalabro en una emboscada que le tendieran los españoles, y el dictador huyó a Barcelona.

Las tropas se concentraron nuevamente en esa localidad, adonde Brion le envió tanto armas como nuevos refuerzos, de tal suerte que pronto Bolívar dispuso de una nueva fuerza de 1.100 hombres.

El 5 de abril los españoles tomaron la ciudad de Barcelona, y las tropas de los patriotas se replegaron hacia la Casa de la Misericordia, un edificio sito en las afueras. Por orden de Bolívar se cavaron algunas trincheras, pero de manera inapropiada para defender contra un ataque serio una guarnición de 1.000 hombres.

Bolívar abandonó la posición en la noche del 5 de abril, tras comunicar al coronel Freites, en quien delegó el mando, que buscaría tropas de refresco y volvería a la brevedad. Freites rechazó un ofrecimiento de capitulación, confiado en la promesa, y después del asalto fue degollado por los españoles, al igual que toda la guarnición.

Piar, un hombre de color, originario de Curazao, concibió y puso en práctica la conquista de la Guayana, a cuyo efecto el almirante Brion lo apoyó con sus cañoneras. El 20 de julio, ya liberado de los españoles todo el territorio, Piar, Brion, Zea, Mariño, Arismendi y otros convocaron en Angostura un congreso de las provincias y pusieron al frente del Ejecutivo un triunvirato; Brion, que detestaba a Piar y se interesaba profundamente por Bolívar, ya que en el éxito del mismo había puesto en juego su gran fortuna personal, logró que se designase al último como miembro del triunvirato, pese a que no se hallaba presente.

Al enterarse de ello Bolívar, abandonó su refugio y se presentó en Angostura, donde, alentado por Brion, disolvió el congreso y el triunvirato y los reemplazó por un "Consejo Supremo de la Nación", del que se nombró jefe, mientras que Brion y Francisco Antonio Zea quedaron al frente, el primero de la sección militar y el segundo de la sección política.

Sin embargo Piar, el conquistador de Guayana, que otrora había amenazado con someter a Bolívar ante un consejo de guerra por desertión, no escatimaba sarcasmos contra el "Napoleón de las retiradas", y Bolívar aprobó por ello un plan para eliminarlo.

Bajo las falsas imputaciones de haber conspirado contra los blancos, atentado contra la vida de Bolívar y aspirado al poder supremo, Piar fue llevado ante un consejo de guerra presidido por Brion y, condenado a muerte, se le fusiló el 16 de octubre de 1817. Su muerte llenó a Mariño de pavor. Plenamente consciente de su propia insignificancia al hallarse privado del concurso de Piar, Mariño, en una carta abyectísima, calumnió públicamente a su amigo victimado, se dolió de su propia rivalidad con el Libertador y apeló a la inagotable magnanimidad de Bolívar.

La conquista de la Guayana por Piar había dado un vuelco total a la situación, en favor de los patriotas, pues esta provincia sola les proporcionaba más recursos que las otras siete provincias venezolanas juntas. De ahí que todo el mundo confiara en que la nueva campaña anunciada por Bolívar en una flamante proclama conduciría a la expulsión definitiva de los españoles.

Ese primer boletín, según el cual unas pequeñas partidas españolas que forrajeaban al retirarse de Calabozo eran "ejércitos que huían ante nuestras tropas victoriosas", no tenía por objetivo disipar tales esperanzas. Para hacer frente a 4.000 españoles, que Morillo aún no había podido concentrar, disponía Bolívar de más de 9.000 hombres, bien armados y equipados, abundantemente provistos con todo lo necesario para la guerra. No obstante, a fines de mayo de 1818 Bolívar había perdido unas doce batallas y todas las provincias situadas al norte del Orinoco.

Como dispersaba sus fuerzas, numéricamente superiores, éstas siempre eran batidas por separado. Bolívar dejó la dirección de la guerra en manos de Páez y sus demás subordinados y se retiró a Angostura.

A una defección seguía la otra, y todo parecía encaminarse a un descalabro total. En ese momento extremadamente crítico, una conjunción de sucesos afortunados modificó nuevamente el curso de las cosas. En Angostura Bolívar encontró a Santander, natural de Nueva Granada, quien le solicitó elementos para una

invasión a ese territorio, ya que la población local estaba pronta para alzarse en masa contra los españoles. Bolívar satisfizo hasta cierto punto esa petición.

En el ínterin, llegó de Inglaterra una fuerte ayuda bajo la forma de hombres, buques y municiones, y oficiales ingleses, franceses, alemanes y polacos afluyeron de todas partes a Angostura. Finalmente, el doctor [Juan] Germán Roscio, consternado por la estrella declinante de la revolución sudamericana, hizo su entrada en escena, logró el valimiento de Bolívar y lo indujo a convocar, para el 15 de febrero de 1819, un congreso nacional, cuya sola mención demostró ser suficientemente poderosa para poner en pie un nuevo ejército de aproximadamente 14.000 hombres, con lo cual Bolívar pudo pasar nuevamente a la ofensiva.

Los oficiales extranjeros le aconsejaron diera a entender que proyectaba un ataque contra Caracas para liberar a Venezuela del yugo español, induciendo así a Morillo a retirar sus fuerzas de Nueva Granada y concentrarlas para la defensa de aquel país, tras lo cual Bolívar debía volverse súbitamente hacia el oeste, unirse a las guerrillas de Santander y marchar sobre Bogotá. Para ejecutar ese plan, Bolívar salió el 24 de febrero de 1819 de Angostura, después de designar a Zea presidente del congreso y vicepresidente de la república durante su ausencia. Gracias a las maniobras de Páez, los revolucionarios batieron a Morillo y La Torre en Achaguas, y los habrían aniquilado completamente si Bolívar hubiese sumado sus tropas a las de Páez y Mariño.

De todos modos, las victorias de Páez dieron por resultado la ocupación de la provincia de Barinas, quedando expedita así la ruta hacia Nueva Granada. Como aquí todo estaba preparado por Santander, las tropas extranjeras, compuestas fundamentalmente por ingleses, decidieron el destino de Nueva Granada merced a las victorias sucesivas alcanzadas el 1 y 23 de julio y el 7 de agosto en la provincia de Tunja. El 12 de agosto Bolívar entró triunfalmente a Bogotá, mientras que los españoles, contra los cuales se habían sublevado todas las provincias de Nueva Granada, se atrincheraban en la ciudad fortificada de Mompós.

Luego de dejar en funciones al congreso granadino y al general Santander como comandante en jefe Bolívar marchó hacia Pamplona, donde paso mas de dos meses en festejos y saraos. El 3 de noviembre llego a Mantecal, Venezuela, punto que había fijado a los jefes patriotas para que se le reunieran con sus tropas Con un tesoro de unos 2.000.000 de dólares, obtenidos de los habitantes de Nueva Granada mediante contribuciones forzosas, y disponiendo de una fuerza de aproximadamente 9.000 hombres, un tercio de los cuales eran ingleses, irlandeses, hanoverianos y otros extranjeros bien disciplinados, Bolívar debía hacer frente a un enemigo privado de toda clase de recursos, cuyos efectivos se reducían a 4.500 hombres, las dos terceras partes de los cuales, además, eran nativos y mal podían, por ende, inspirar confianza a los españoles.

Habiéndose retirado Morillo de San Fernando de Apure en dirección a San Carlos, Bolívar lo persiguió hasta Calabozo, de modo que ambos estados mayores, enemigos se encontraban apenas a dos días de marcha el uno del otro. Si Bolívar hubiese avanzado con resolución, sus solas tropas europeas habrían bastado para aniquilar a los españoles. Pero prefirió prolongar la guerra cinco años más.

En octubre de 1819 el congreso de Angostura había forzado a renunciar a Zea, designado por Bolívar, y elegido en su lugar a Arismendi. No bien recibió esta noticia, Bolívar marchó con su legión extranjera sobre Angostura, tomó desprevenido a Arismendi, cuya fuerza se reducía a 600 nativos, lo deportó a la isla Margarita e investió nuevamente a Zea en su cargo y dignidades. El doctor Roscio, que había fascinado a Bolívar con las perspectivas de un poder central, lo persuadió de que proclamara a Nueva Granada y Venezuela como "República de Colombia", promulgase una constitución para el nuevo estado --redactada por Roscio-- y permitiera la instalación de un congreso común para ambos países.

El 20 de enero de 1820 Bolívar se encontraba de regreso en San Fernando de Apure. El súbito retiro de su legión extranjera, más temida por los españoles que un número diez veces mayor de colombianos, brindó a Morillo una nueva oportunidad de concentrar refuerzos.

Por otra parte, la noticia de que una poderosa expedición a las órdenes de O'Donnell estaba a punto de partir de la Península, levantó los decaídos ánimos del partido español. A pesar de que disponía de fuerzas holgadamente superiores, Bolívar se las arregló para no conseguir nada durante la campaña de 1820. Entretanto llegó de Europa la noticia de que la revolución en la isla de León había puesto violento fin a la programada expedición de O'Donnell. En Nueva Granada, 15 de las 22 provincias se habían adherido al gobierno de Colombia, y a los españoles sólo les restaban la fortaleza de Cartagena y el istmo de Panamá.

En Venezuela, 6 de las 8 provincias se sometieron a las leyes colombianas. Tal era el estado de cosas cuando Bolívar se dejó seducir por Morillo y entró con él en tratativas que tuvieron por resultado, el 25 de noviembre de 1820, la concertación del convenio de Trujillo, por el que se establecía una tregua de seis meses. En el acuerdo de armisticio no figuraba una sola mención siquiera a la Republica de Colombia, pese a que el congreso había prohibido, a texto expreso, la conclusión de ningún acuerdo con el jefe español si éste no reconocía previamente la independencia de la república.

El 17 de diciembre, Morillo, ansioso de desempeñar un papel en España, se embarcó en Puerto Cabello y delegó el mando supremo en Miguel de Latorre; el 10 de marzo de 1821 Bolívar escribió a Latorre participándole que las hostilidades se reiniciarían al término de un plazo de 30 días. Los españoles ocupaban una sólida posición en Carabobo, una aldea situada aproximadamente a mitad de camino entre San Carlos y Valencia; pero en vez de reunir allí todas sus fuerzas, Latorre sólo había concentrado su primera división, 2.500 infantes y unos 1.500 jinetes, mientras que Bolívar disponía aproximadamente de 6.000 infantes, entre ellos la legión británica, integrada por 1.100 hombres, y 3.000 llaneros a caballo bajo el mando de Páez. La posición del enemigo le pareció tan imponente a Bolívar, que propuso a su consejo de guerra la concertación de una nueva tregua, idea que, sin embargo, rechazaron sus subalternos. A la cabeza de una columna constituida fundamentalmente por la legión británica, Páez, siguiendo un atajo, envolvió el ala derecha del enemigo; ante la airosa ejecución de esa maniobra,

Latorre fue el primero de los españoles en huir a rienda suelta, no deteniéndose hasta llegar a Puerto Cabello, donde se encerró con el resto de sus tropas.

Un rápido avance del ejército victorioso hubiera producido, inevitablemente, la rendición de Puerto Cabello, pero Bolívar perdió su tiempo haciéndose homenajear en Valencia y Caracas. El 21 de setiembre de 1821 la gran fortaleza de Cartagena capituló ante Santander. Los últimos hechos de armas en Venezuela --el combate naval de Maracaibo en agosto de 1823 y la forzada rendición de Puerto Cabello en julio de 1824-- fueron ambos la obra de Padilla. La revolución en la isla de León, que volvió imposible la partida de la expedición de O'Donnell, y el concurso de la legión británica, habían volcado, evidentemente, la situación a favor de los colombianos.

El Congreso de Colombia inauguró sus sesiones en enero de 1821 en Cúcuta; el 30 de agosto promulgó la nueva constitución y, habiendo amenazado Bolívar una vez más con renunciar, prorrogó los plenos poderes del Libertador. Una vez que éste hubo firmado la nueva carta constitucional, el congreso lo autorizó a emprender la campaña de Quito (1822), adonde se habían retirado los españoles tras ser desalojados del istmo de Panamá por un levantamiento general de la población.

Esta campaña, que finalizó con la incorporación de Quito, Pasto y Guayaquil a Colombia, se efectuó bajo la dirección nominal de Bolívar y el general Sucre, pero los pocos éxitos alcanzados por el cuerpo de ejército se debieron íntegramente a los oficiales británicos, y en particular al coronel Sands. Durante las campañas contra los españoles en el Bajo y el Alto Perú --1823-1824-- Bolívar ya no consideró necesario representar el papel de comandante en jefe, sino que delegó en el general Sucre la conducción de la cosa militar y restringido sus actividades a las entradas triunfales, los manifiestos y la proclamación de constituciones. Mediante su guardia de corps colombiana manipuló las decisiones del Congreso de Lima, que el 10 de febrero de 1823 le encomendó la dictadura; gracias a un nuevo simulacro de renuncia, Bolívar se aseguró la reelección como presidente

de Colombia. Mientras tanto su posición se había fortalecido, en parte con el reconocimiento oficial del nuevo estado por Inglaterra, en parte por la conquista de las provincias alto peruanas por Sucre, quién unificó a las últimas en una república independiente, la de Bolivia.

En este país, sometido a las bayonetas de Sucre, Bolívar dio curso libre a sus tendencias al despotismo y proclamó el Código Boliviano, remedo del Code Napoleón. Proyectaba trasplantar ese código de Bolivia al Perú, y de éste a Colombia, y mantener a raya a los dos primeros estados por medio de tropas colombianas, y al último mediante la legión extranjera y soldados peruanos. Valiéndose de la violencia, pero también de la intriga, de hecho logró imponer, aunque tan sólo por unas pocas semanas, su código al Perú. Como presidente y libertador de Colombia, protector y dictador del Perú y padrino de Bolivia, había alcanzado la cúspide de su gloria.

Pero en Colombia había surgido un serio antagonismo entre los centralistas, o bolivistas, y los federalistas, denominación este último bajo la cual los enemigos de la anarquía militar se habían asociado a los rivales militares de Bolívar. Cuando el Congreso de Colombia, a instancias de Bolívar, formuló una acusación contra Páez, vicepresidente de Venezuela, el último respondió con una revuelta abierta, la que contaba secretamente con el apoyo y aliento del propio Bolívar; éste, en efecto, necesitaba sublevaciones como pretexto para abolir la constitución y reimplantar la dictadura. A su regreso del Perú, Bolívar trajo además de su guardia de corps 1.800 soldados peruanos, presuntamente para combatir a los federalistas alzados.

Pero al encontrarse con Páez en Puerto Cabello no sólo lo confirmó como máxima autoridad en Venezuela, no sólo proclamó la amnistía para los rebeldes, sino que tomó partido abiertamente por ellos y vituperó a los defensores de la constitución; el decreto del 23 de noviembre de 1826, promulgado en Bogotá, le concedió poderes dictatoriales.

En el año 1826, cuando su poder comenzaba a declinar, logro reunir un congreso en Panamá, con el objeto aparente de aprobar un nuevo código democrático internacional. Llegaron plenipotenciarios de Colombia, Brasil, La Plata, Bolivia, México, Guatemala, etc. La intención real de Bolívar era unificar a toda América del Sur en una república federal, cuyo dictador quería ser él mismo. Mientras daba así amplio vuelo a sus sueños de ligar medio mundo a su nombre, el poder efectivo se le escurría rápidamente de las manos.

Las tropas colombianas destacadas en el Perú, al tener noticia de los preparativos que efectuaba Bolívar para introducir el Código Boliviano, desencadenaron una violenta insurrección. Los peruanos eligieron al general Lamar presidente de su república, ayudaron a los bolivianos a expulsar del país las tropas colombianas y emprendieron incluso una victoriosa guerra contra Colombia, finalizada por un tratado que redujo a este país a sus límites primitivos, estableció la igualdad de ambos países y separó las deudas públicas de uno y otro.

La Convención de Ocaña, convocada por Bolívar para reformar la constitución de modo que su poder no encontrara trabas, se inauguró el 2 de marzo de 1828 con la lectura de un mensaje cuidadosamente redactado, en el que se realizaba la necesidad de otorgar nuevos poderes al ejecutivo. Habiéndose evidenciado, sin embargo, que el proyecto de reforma constitucional diferiría esencialmente del previsto en un principio, los amigos de Bolívar abandonaron la convención dejándola sin quórum, con lo cual las actividades de la asamblea tocaron a su fin. Bolívar, desde una casa de campo situada a algunas millas de Ocaña, publicó un nuevo manifiesto en el que pretendía estar irritado con los pasos dados por sus partidarios, pero al mismo tiempo atacaba al congreso, exhortaba a las provincias a que adoptaran medidas extraordinarias y se declaraba dispuesto a tomar sobre sí la carga del poder si ésta recaía en sus hombros. Bajo la presión de sus bayonetas, cabildos abiertos reunidos en Caracas, Cartagena y Bogotá, adonde se había trasladado Bolívar, lo invistieron nuevamente con los poderes dictatoriales.

Una intentona de asesinarlo en su propio dormitorio en Bogotá, de la cual se salvó sólo porque saltó de un balcón en plena noche y permaneció agazapado bajo un puente, le permitió ejercer durante algún tiempo una especie de terror militar. Bolívar, sin embargo, se guardó de poner la mano sobre Santander, pese a que éste había participado en la conjura, mientras que hizo matar al general Padilla, cuya culpabilidad no había sido demostrada en absoluto, pero que por ser hombre de color no podía ofrecer resistencia alguna.

En 1829, la encarnizada lucha de las facciones desgarraba a la república y Bolívar, en un nuevo llamado a la ciudadanía, la exhortó a expresar sin cortapisas sus deseos en lo tocante a posibles modificaciones de la constitución. Como respuesta a ese manifiesto, una asamblea de notables reunida en Caracas le reprochó públicamente sus ambiciones, puso al descubierto las deficiencias de gobierno, proclamó la separación de Venezuela con respecto a Colombia y colocó al frente de la primera al general Páez. El Senado de Colombia respaldó a Bolívar, pero nuevas insurrecciones estallaron en diversos lugares.

Tras haber dimitido por quinta vez, en enero de 1830 Bolívar aceptó de nuevo la presidencia y abandonó a Bogotá para guerrear contra Páez en nombre del congreso colombiano. A fines de marzo de 1830 avanzó a la cabeza de 8.000 hombres, tomó Caracuta, que se había sublevado, y se dirigió hacia la provincia de Maracaibo, donde Páez lo esperaba con 12.000 hombres en una fuerte posición. No bien Bolívar se enteró de que Páez proyectaba combatir seriamente, flaqueó su valor. Por un instante, incluso, pensó someterse a Páez y pronunciarse contra el congreso.

Pero decreció el ascendiente de sus partidarios en ese cuerpo y Bolívar se vio obligado a presentar su dimisión ya que se le dio a entender que esta vez tendría que atenerse a su palabra y que, a condición de que se retirara al extranjero, se le concedería una pensión anual.

El 27 de abril de 1830, por consiguiente, presentó su renuncia ante el congreso. Con la esperanza, sin embargo, de recuperar el poder gracias a la influencia de

sus adeptos, y debido a que se había iniciado un movimiento de reacción contra Joaquín Mosquera, el nuevo presidente de Colombia, Bolívar fue postergando su partida de Bogotá y se las ingenió para prolongar su estada en San Pedro hasta fines de 1830, momento en que falleció repentinamente.

Ducoudray-Holstein nos ha dejado de Bolívar el siguiente retrato: "Simón Bolívar mide cinco pies y cuatro pulgadas de estatura, su rostro es en junto, de mejilla hundidas, y su tez pardusca y lívida; los ojos, ni grandes ni pequeños, se hunden profundamente en las órbitas; su cabello es ralo. El bigote le da un aspecto sombrío y feroz, particularmente cuando se irrita. Todo su cuerpo es flaco y descarnado. Su aspecto es el de un hombre de 65 años Al caminar agita incesantemente los brazos. No puede andar mucho a pie y se fatiga pronto. Le agrada tenderse o sentarse en la hamaca. Tiene frecuentes y súbitos arrebatos de ira, y entonces se pone como loco, se arroja en la hamaca y se desata en improperios y maldiciones contra cuantos le rodean.

Le gusta proferir sarcasmos contra los ausentes, no lee más que literatura francesa de carácter liviano, es un jinete consumado y baila valeses con pasión. Le agrada oírse hablar, y pronunciar brindis le deleita.

En la adversidad, y cuando está privado de ayuda exterior, resulta completamente exento de pasiones y arranques temperamentales. Entonces se vuelve apacible, paciente, afable y hasta humilde.

Oculto magistralmente sus defectos bajo la urbanidad de un hombre educado en el llamado beau monde, posee un talento casi asiático para el disimulo y conoce mucho mejor a los hombres que la mayor parte de sus compatriotas."Por un decreto del Congreso de Nueva Granada los restos mortales de Bolívar fueron trasladados en 1842 a Caracas, donde se erigió un monumento a su mem

La Ideología alemana Karl Marx (Fragmentos) ⁴²

Esta forma de considerar las cosas no deja de tener sus presupuestos. Parte de bases reales y no las abandona ni un solo momento. Pero son unas bases constituidas por los mismos hombres, no aislados ni estáticos de algún modo imaginario, sino presos dentro de su proceso y afán de desarrollo real en determinadas ocasiones, un desarrollo empíricamente visible. Cuando se examina este proceso de actividad vital, la historia deja de ser un montón de hechos sin vida -caso de los empiristas, aún abstractos -o una actividad ilusoria de sujetos imaginarios- caso de los idealistas

Donde acaba la especulación y donde se examina la vida real es allí donde empieza la ciencia real, positiva, el análisis de la actividad práctica del proceso de desarrollo práctico de los hombres. Desaparece la fraseología sobre la conciencia y es reemplazada por el conocimiento real.

La filosofía como actividad independiente pierde su medio de existencia con el estudio de la realidad; podrá ponerse en lo alto, en lugar de ella, una síntesis, en el mejor de los casos, de los resultados más generales que sea posible abstraer a través de un estudio del desarrollo histórico de los hombres. Aisladas y separadas de la historia real, estas abstracciones no tienen el más pequeño valor.

Sólo pueden servir para facilitar la clasificación de materiales históricos, para indicar el orden sucesivo de sus hechos. Pero no nos dan nunca, como pretende la filosofía, una receta o esquema que nos permita distinguir claramente las diferentes épocas históricas. Por el contrario, las dificultades empiezan cuando

nos proponemos examinar y ordenar el material -de época pasada o reciente- y representar la realidad.

La eliminación de estas dificultades depende de premisas que nos es imposible desarrollar aquí, y que hay que buscarlas en el estudio del proceso de vida real y de la actividad de los individuos de cada época. Vamos a tomar ahora algunas de estas abstracciones y las utilizaremos respecto a la ideología, explicándolas con ejemplos históricos [...].

Con los alemanes privados de todo presupuesto, es preciso afirmar, ante todo, el presupuesto de toda existencia humana, y por lo tanto, de toda la historia: que los hombres han de poder vivir para poder hacer la historia.

Pero resulta primordial e indispensable para vivir poder beber, comer, alojarse, vestir y aún algunas cosas más. El primer hecho es, pues, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades; la producción de la vida material en sí es, verdaderamente, un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia que aún hoy, como hace miles y miles de años, es preciso realizar cada día, cada hora, sólo para mantener a los hombres en vida. Hasta cuando la realidad necesaria es reducida a un bastón, al mínimo estricto como es el caso de san Bruno implica actividad productora de aquel bastón.

Resulta así que la primera exigencia de toda concepción histórica consiste en observar este hecho fundamental y tenerlo en cuenta en toda su importancia y extensión. Es cosa sabida que los alemanes no lo han hecho nunca; se han encontrado, pues, sin ninguna base terrestre para la historia, y nunca han tenido, en consecuencia, ni un solo historiador.

Los ingleses y los franceses han visto bajo un ángulo muy estrecho la relación entre este hecho y aquello que llaman historia, sobre todo mientras han estado sometidos por la ideología política; pero han sido los primeros que han intentado

dar a la historia una base materialista escribiendo antes que todo las historias de la sociedad burguesa del comercio y de la industria.

El segundo punto consiste en que, una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento ya adquirido de esta satisfacción hacen surgir nuevas necesidades, y esta producción de nuevas necesidades es el primer hecho histórico.

Es aquí donde se puede ver en seguida de qué clase de madera está hecha la gran sabiduría histórica de los alemanes: allí donde se encuentran escasos de material positivo y no disponen de estupideces teológicas, ni políticas o literarias para discutir, nuestros alemanes no ven ya historia, sino «época prehistórica»; no nos explican por otra parte qué clase de paso hay desde este absurdo de la «prehistoria» a la historia propiamente dicha, aunque, de todos modos, su especulación histórica se lanza preferentemente sobre esta «prehistoria» porque se cree libre de los embates del «hecho brutal», y también porque en ella puede dejar libre su instinto especulativo, montando y deshaciendo las hipótesis a millares.

El tercer hecho, que entra ya aquí de lleno en el desarrollo histórico, consiste en que los hombres, puestos decididamente a renovar cada día la propia vida, empiezan a crear otros hombres, a reproducirse: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, es la familia.

Esta familia, que es al principio la única relación social, se hace más tarde una relación subalterna (fuera de Alemania), cuando el incremento de las necesidades engendra nuevas relaciones sociales y el aumento de la población crea nuevas necesidades; el tema de la familia ha de ser tratado y desarrollado, por tanto, de acuerdo con los hechos empíricos existentes y no según el «concepto de familia», como hay costumbre de hacer en Alemania.

No es preciso comprender, por otra parte, estos tres aspectos de la actividad social como tres estadios diferentes, sino simplemente como tres aspectos o, como tres «momentos» que han coexistido desde el comienzo de la historia y de los primeros hombres y que se manifiestan todavía en la historia actual.

Producir la vida, tanto la propia con el trabajo como la de los otros con la procreación, nos aparece así desde ahora como una doble relación: natural por una parte y social por otra (social en el sentido de acción conjugada de diversos individuos, no importa en qué condiciones, de qué manera y con qué finalidad). La consecuencia es un modo de producción o un estadio industrial determinados que van siempre ligados a una forma de cooperación o a un estadio social determinado, y este tipo de cooperación es él mismo una «fuerza productiva».

Otra consecuencia es la masa de las fuerzas productivas de que dispone el hombre, la cual determina el estado social y, por lo tanto, es preciso estudiar y elaborar la «historia humana» en relación con la historia de la industria y del intercambio. Pero resulta también bien claro que es imposible escribir una historia así en Alemania, ya que a los alemanes les falta para poder hacerla, aparte de la facultad de concebirla y los materiales necesarios, también la «certeza sensible», y que no se pueda experimentar sobre las cosas del otro lado del Rin porque no hay transcurso histórico.

Es manifiesta, pues, de entrada, una interdependencia materialista de los hombres, condicionada por las necesidades y la forma de producción, tan vieja como los mismos hombres; una interdependencia que adopta continuamente nuevas formas y presenta con todo una «historia», sin que en cambio exista aún cualquiera absurdidad política o religiosa que agrupe a los hombres.

1. Nos encontramos, pues, aquí ante dos hechos. En primer lugar, vemos que las fuerzas productivas aparecen como fuerzas totalmente independientes y

separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos, lo que tiene su razón de ser en el hecho de que los individuos, cuyas fuerzas son aquéllas, existen diseminados y en contraposición los unos con los otros, al paso que estas fuerzas sólo son fuerzas reales y verdaderas en el intercambio y la cohesión entre estos individuos.

Por tanto, de una parte, una totalidad de fuerzas productivas que adoptan, en cierto modo, una forma material y que para los mismos individuos no son ya sus propias fuerzas, sino las de la propiedad privada y, por tanto, sólo son las de los individuos en cuantos propietarios privados.

En ningún otro período anterior habían llegado las fuerzas productivas a revestir esta forma indiferente para el intercambio de los individuos como tales individuos, porque su intercambio era todavía limitado. Por otra parte, a estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos, de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos y, por ello mismo, sólo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos con los otros como individuos.

2. La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia, el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de actividad propia y sólo conserva su vida empequeñeciéndola. Mientras que en los períodos anteriores la propia actividad y la creación de la vida material aparecían separadas por el hecho de atribuirse a personas distintas, y la creación de la vida material, por la limitación de los individuos mismos, se consideraba como una modalidad subordinada de la propia actividad, ahora estos dos aspectos se desdoblan de tal modo, que la vida material pasa a ser considerada como el fin, y la creación de esta vida material, el trabajo (ahora, la única forma posible, pero forma negativa, como veremos, de la propia actividad), se revela como medio.

3. Las cosas, por tanto, han ido tan lejos, que los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no sólo para poder ejercer su propia actividad, sino, en general, para asegurar su propia existencia. Esta apropiación se halla condicionada, ante todo, por el objeto que se trata de apropiarse, es decir, por las fuerzas productivas, desarrolladas ahora hasta convertirse en una totalidad y que sólo existen dentro de un intercambio universal.

Por tanto, esta apropiación deberá necesariamente tener, ya desde este punto de vista, un carácter universal en consonancia con las fuerzas productivas y con el intercambio. La apropiación de estas fuerzas no es, de suyo, otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción.

La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos. Esta apropiación se halla, además, condicionada por los individuos apropiantes. Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productiva⁹ y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades.

4. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias habían tenido un carácter limitado; individuos cuya propia actividad se veía restringida por un instrumento de producción y un intercambio limitados, se apropiaban este instrumento limitado de producción y, con ello, no hacían, por tanto, más que limitarlo nuevamente.

Su instrumento de producción pasaba a ser propiedad suya, pero ellos mismos se veían absorbidos por la división del trabajo y por su propio instrumento de producción; en cambio, en la apropiación por los proletarios es una masa de instrumentos de producción la que tiene necesariamente que verse absorbida por cada individuo y la propiedad sobre ellos, por todos.

El moderno intercambio universal sólo puede verse absorbido entre los individuos siempre y cuando se vea absorbido por todos.

5. La apropiación se halla, además, condicionada por el modo como tiene que llevarse a cabo. En efecto, sólo puede llevarse a cabo mediante una asociación, que, dado el carácter del proletariado mismo, no puede ser tampoco más que una asociación universal, y por obra de una revolución en la que, de una parte, derroque el poder del modo de producción y de intercambio y la organización social correspondiente y en la que, de otra parte, se desarrollen el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto pueda quedar en él de la posición que ocupaba en la anterior sociedad.

6. Solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural; y a ello corresponde la transformación del trabajo en propia actividad y la del intercambio anterior condicionado en intercambio entre los individuos en cuanto tales. Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas porque los individuos asociados, termina la propiedad privada. Mientras que en la historia anterior se manifestaba siempre como fortuita una especial condición, ahora pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno.

7. Los filósofos se han representado como un ideal, al que llaman "el hombre", a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo "del hombre", para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto "del hombre", presentándolo como la fuerza propulsora de la historia.

De este modo, se concibe todo este proceso como el proceso de autoenajenación "del hombre", y la razón principal de ello está en que constantemente se atribuye por debajo de cuerda el individuo medio de la fase posterior a la anterior y la conciencia posterior a los individuos anteriores. Y esta inversión, que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia.

8. Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados: 1.º En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta;

2º que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-práctica en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina;

3º que todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el modo anterior de actividad, elimina el trabajo y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad; y

4º que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.

EL CAPITAL **Capítulo XXIV**
La llamada acumulación originaria C. Marx ⁴³

1. El secreto de la acumulación originaria

Hemos visto cómo se convierte el dinero en capital, cómo sale de éste la plusvalía y de la plusvalía más capital. Sin embargo, la acumulación de capital presupone la plusvalía; la plusvalía, la producción capitalista, y ésta, la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que sólo podemos salir dando por supuesto una acumulación «originaria» anterior a la acumulación capitalista («previous accumulation», la denomina Adam Smith), una acumulación que no es fruto del régimen capitalista de producción, sino punto de partida de él.

Esta acumulación originaria viene a desempeñar en la Economía política más o menos el mismo papel que desempeña en la teología el pecado original. Adán mordió la manzana y con ello el pecado se extendió a toda la humanidad. Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado.

En tiempos muy remotos —se nos dice—, había, de una parte, una élite trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra, un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice cómo el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su rostro; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer.

No importa. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca la pobreza de la gran masa que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabaja, no tiene nada que vender más que a sí misma y la riqueza de los pocos, riqueza que no cesa de crecer, aunque ya haga muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar.

Estas niñerías insustanciales son las que al señor Thiers, por ejemplo, sirven todavía, con el empaque y la seriedad de un hombre de Estado a los franceses, en otro tiempo tan ingeniosos, en defensa de la *propriété* [propiedad]. Pero tan pronto como se plantea el problema de la propiedad, se convierte en un deber sacrosanto abrazar el punto de vista de la cartilla infantil, como el único que cuadra a todas las edades y a todos los grados de desarrollo.

Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, el esclavizamiento, el robo y el asesinato, la violencia, en una palabra. Pero en la dulce Economía política ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento el derecho y el «trabajo», exceptuando siempre, naturalmente, «el año en curso». En la realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos.

Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Hay que convertirlos en capital. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo deseosos de explotar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo.

Obreros libres en el doble sentido de que no figuran directamente entre los medios de producción, como los esclavos, los siervos, etc., ni cuentan tampoco con

medios de producción de su propiedad como el labrador que trabaja su propia tierra, etc.; libres y desheredados.

Con esta polarización del mercado de mercancías se dan las condiciones fundamentales de la producción capitalista. Las relaciones capitalistas presuponen el divorcio entre los obreros y la propiedad de las condiciones de realización del trabajo. Cuando ya se mueve por sus propios pies, la producción capitalista no sólo mantiene este divorcio, sino que lo reproduce en una escala cada vez mayor.

Por tanto, el proceso que engendra el capitalismo sólo puede ser uno: el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad de las condiciones de su trabajo, proceso que, de una parte, convierte en capital los medios sociales de vida y de producción, mientras que, de otra parte, convierte a los productores directos en obreros asalariados.

La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se la llama «originaria» porque forma la prehistoria del capital y del modo capitalista de producción.

La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse ésta, salieron a la superficie los elementos necesarios para la formación de aquélla.

El productor directo, el obrero, no pudo disponer de su persona hasta que no dejó de vivir encadenado a la gleba y de ser siervo dependiente de otra persona. Además, para poder convertirse en vendedor libre de fuerza de trabajo, que acude con su mercancía adondequiera que encuentre mercado, hubo de sacudir también el yugo de los gremios, sustraerse a las ordenanzas sobre aprendices y oficiales y a todos los estatutos que embarazaban el trabajo.

Por eso, en uno de sus aspectos, el movimiento histórico que convierte a los productores en obreros asalariados representa la liberación de la servidumbre y la coacción gremial, y este aspecto es el único que existe para nuestros historiadores burgueses.

Pero, si enfocamos el otro aspecto, vemos que estos trabajadores recién emancipados sólo pueden convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que

se vean despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban. Y esta expropiación queda inscrita en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego.

A su vez, los capitalistas industriales, estos potentados de hoy, tuvieron que desalojar, para llegar a este puesto, no sólo a los maestros de los gremios artesanos, sino también a los señores feudales, en cuyas manos se concentraban las fuentes de la riqueza.

Desde este punto de vista, su ascensión es el fruto de una lucha victoriosa contra el poder feudal y sus indignantes privilegios, contra los gremios y las trabas que estos ponían al libre desarrollo de la producción y a la libre explotación del hombre por el hombre.

Pero los caballeros de la industria sólo consiguieron desplazar por completo a los caballeros de la espada explotando sucesos en que no tenían la menor parte de culpa. Subieron y triunfaron por procedimientos no menos viles que los que en su tiempo empleó el liberto romano para convertirse en señor de su patrono.

El proceso de donde salieron el obrero asalariado y el capitalista, tuvo como punto de partida la esclavización del obrero. Este desarrollo consistía en el cambio de la forma de esclavización: la explotación feudal se convirtió en explotación capitalista. Para comprender la marcha de este proceso, no hace falta remontarse muy atrás. Aunque los primeros indicios de producción capitalista se presentan ya, esporádicamente, en algunas ciudades del Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, la era capitalista sólo data, en realidad, del siglo XVI.

Allí donde surge el capitalismo hace ya mucho tiempo que se ha abolido la servidumbre y que el punto de esplendor de la Edad Media, la existencia de ciudades soberanas, ha declinado y palidecido.

En la historia de la acumulación originaria hacen época todas las transformaciones que sirven de punto de apoyo a la naciente clase capitalista, y sobre todo los momentos en que grandes masas de hombres son despojadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y lanzadas al mercado de trabajo

como proletarios libres y desheredados. Sirve de base a todo este proceso la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino.

Su historia presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas. Reviste su forma clásica sólo en Inglaterra, país que aquí tomamos, por tanto, como modelo[*].

2. Cómo fue expropiada la población rural del suelo.

En Inglaterra, la servidumbre había desaparecido ya, de hecho, en los últimos años del siglo XIV. En esta época, y más todavía en el transcurso del siglo XV.

En Italia, donde primero se desarrolla la producción capitalista, es también donde antes se descomponen las relaciones de servidumbre. El siervo italiano se emancipa antes de haber podido adquirir por prescripción ningún derecho sobre el suelo.

Por eso, su emancipación le convierte directamente en proletario libre y desheredado, que además se encuentra ya con el nuevo señor hecho y derecho en la mayoría de las ciudades, procedentes del tiempo de los romanos. Al producirse, desde fines del siglo XV, la revolución del mercado mundial que arranca la supremacía comercial al Norte de Italia, se produjo un movimiento en sentido inverso. Los obreros de las ciudades se vieron empujados en masa hacia el campo, donde imprimieron a la pequeña agricultura allí dominante, explotada según los métodos de la horticultura, un impulso jamás conocido.

Todavía en el último tercio del siglo XVII vivían de la agricultura los 4/5 de la masa del pueblo inglés Cito a Macaulay porque, como falsificador sistemático de la historia que es, procura «castrar» en lo posible esta clase de hechos se componía de campesinos libres, dueños de la tierra que trabajaban, cualquiera que fuese la etiqueta feudal bajo la que ocultasen su propiedad. En las grandes fincas señoriales, el *bailiff* [gerente de finca], antes siervo, había sido desplazado por el arrendatario libre. Los jornaleros agrícolas eran, en parte, campesinos que aprovechaban su tiempo libre para trabajar a sueldo de los grandes terratenientes y, en parte, una clase especial relativa y absolutamente poco numerosa de

verdaderos asalariados. Mas también éstos eran, de hecho, a la par que jornaleros, labradores independientes, puesto que, además del salario, se les daba casa y labranza con una cabida de 4 y más acres. Además, tenían derecho a compartir con los verdaderos labradores el aprovechamiento de los terrenos comunales en los que pastaban sus ganados y que, al mismo tiempo, les suministraban la madera, la leña, la turba, etc.

La producción feudal se caracteriza, en todos los países de Europa, por la división del suelo entre el mayor número posible de tributarios. El poder del señor feudal, como el de todo soberano, no descansaba solamente en la longitud de su rollo de rentas, sino en el número de sus súbditos, que, a su vez, dependía de la cifra de campesinos independientes.

Por eso, aunque después de la conquista normanda el suelo inglés se dividió en unas pocas baronías gigantescas, entre las que había algunas que abarcaban por sí solas hasta 900 lorazgos anglosajones antiguos, estaba salpicado de pequeñas explotaciones campesinas, interrumpidas sólo de vez en cuando por grandes fincas señoriales. Estas condiciones, combinadas con el esplendor de las ciudades característico del siglo

No debe olvidarse jamás que el mismo siervo no sólo era propietario, aunque sujeto a tributo, de la parcela de tierra asignada a su casa, sino además copropietario de los terrenos comunales. «Allí» (en Silesia), «el campesino vive sujeto a servidumbre». No obstante, estos siervos poseen tierras comunes. «Hasta hoy, no ha sido posible convencer a los silesianos de la conveniencia de dividir los terrenos comunales; en cambio, en las Nuevas Marcas no hay apenas un solo pueblo en que no se haya efectuado con el mayor de los éxitos esta división»

El Japón, con su organización puramente feudal de la propiedad inmueble y su régimen desarrollado de pequeña agricultura, nos brinda una imagen mucho más fiel de la Edad Media europea que todos nuestros libros de historia, dictados en su mayoría por prejuicios burgueses. Es demasiado cómodo ser «liberal» a costa de la Edad Media.

El prelude de la transformación que había de echar los cimientos para el régimen de producción capitalista, coincide con el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del XVI. El licenciamiento de las huestes feudales —que, como dice acertadamente Sir James Steuart, «llenaban inútilmente en todas partes casas y patios»— lanzó al mercado de trabajo a una masa de proletarios libres y desheredados. El poder real, producto también del desarrollo burgués, en su deseo de conquistar la soberanía absoluta aceleró violentamente la disolución de estas huestes feudales, pero no fue ésta, ni mucho menos, la única causa que la produjo. Los grandes señores feudales, levantándose tenazmente contra la monarquía y el parlamento, crearon un proletariado incomparablemente mayor, al arrojar violentamente a los campesinos de las tierras que cultivaban y sobre las que tenían los mismos títulos jurídicos feudales que ellos, y al usurparles sus bienes comunales.

El florecimiento de las manufacturas laneras de Frandes y la consiguiente alza de los precios de la lana, fue lo que sirvió de acicate directo para esto en Inglaterra. La antigua aristocracia había sido devorada por las guerras feudales, la nueva era ya una hija de sus tiempos, de unos tiempos en los que el dinero es la potencia de las potencias. Por eso enarboló como bandera la transformación de las tierras de labor en terrenos de pastos para ovejas. En su *Description of England. Prefixed to Holinshed's Chronicles* («Descripción de Inglaterra. Antepuesta a las Crónicas Holinshed»), Harrison describe cómo la expropiación de los pequeños agricultores arruina al país. «What care our great incroachers!» («¡Qué se les da de esto a nuestros grandes usurpadores!») Las casas de los campesinos y los *cottages* (chozas) de los obreros fueron violentamente arrasados o entregados a la ruina.

«Consultando los viejos inventarios de las fincas señoriales» —dice Harrison—, «vemos que han desaparecido innumerables casas y pequeñas haciendas de campesinos; que el campo sostiene a mucha menos gente; que muchas ciudades se han arruinado, aunque hayan florecido algo otras nuevas... También podríamos decir algo de las ciudades y los pueblos destruidos para convertirlos en pastos para ovejas y en los que sólo quedan en pie las casas de los señores».

Aunque exageradas siempre, las lamentaciones de estas viejas crónicas describen con toda exactitud la impresión que producía en los hombres de la época la revolución que se estaba operando en las condiciones de producción. Comparando las obras de Tomás Moro con las del canciller Fortescue es como mejor se ve el abismo que separa al siglo XV del XVI. Como observa acertadamente Thornton, la clase obrera inglesa se precipitó directamente, sin transición, de la edad de oro a la edad de hierro.

La legislación se echó a temblar ante la transformación que se estaba operando. No había llegado todavía a ese apogeo de la civilización en que la «Wealth of the Nation» [«la riqueza nacional»], es decir, la creación de capital y la despiadada explotación y depauperación de la masa del pueblo, se considera como la *última Thule*[*] de toda sabiduría política. En su historia de Enrique VII, dice Bacon:

«Por aquella época» (1489), «fueron haciéndose más frecuentes las quejas contra la transformación de las tierras de labranza en terrenos de pastos (pastos de ganado lanar, etc.), fáciles de atender con unos cuantos pastores; los arrendamientos temporales de por vida y por años» (de los que vivían una gran parte de los yeomen «fueron convertidos en fincas dominicales. Esto trajo la decadencia del pueblo y, con ella, la decadencia de ciudades, iglesias, diezmos... En aquella época, la sabiduría del rey y del parlamento para curar el mal fue verdaderamente maravillosa... Dictaron medidas contra esta usurpación, que estaba despoblando los terrenos comunales (*depopulating inclosures*), y contra el régimen despoblador de los pastos (*depopulating pasturage*), que seguía las huellas de aquella».

Un decreto de Enrique VII, dictado en 1489, c. 19, prohibió la destrucción de todas las casas de labradores que tuviesen asignados más de 20 acres de tierra. Enrique VIII (el acto del año 25 de su reinado) confirma la misma ley. En este decreto se dice, entre otras cosas, que «se acumulan en pocas manos muchas tierras arrendadas y grandes rebaños de ganado, principalmente de ovejas, lo que hace que las rentas de la tierra suban mucho y la labranza (*tillage*) decaiga extraordinariamente, que sean derruidas iglesias y casas, quedando asombrosas masas de pueblo incapacitadas para ganarse su vida y mantener a sus familias».

En vista de esto, la ley ordena que se restauren las granjas arruinadas, establece la proporción que debe guardarse entre las tierras de labranza y los terrenos de pastos, etc. Una ley de 1533 se queja de que haya propietarios que poseen hasta 24.000 cabezas de ganado lanar y limita el número de éstas a 2.000. Ni las quejas del pueblo, ni la legislación prohibitiva, que comienza con Enrique VII y dura ciento cincuenta años, consiguieron absolutamente nada contra el movimiento de expropiación de los pequeños arrendatarios y campesinos. Bacon nos revela, sin saberlo, el secreto de este fracaso

«El decreto de Enrique VII» —dice en sus *Essays, civil and moral* («Ensayos de lo civil y lo moral»), sect. 29— «encerraba un sentido profundo y maravilloso, puesto que creaba explotaciones agrícolas y casas de labranza de una determinada dimensión normal, es decir, les garantizaba una proporción de tierra que les permitía traer al mundo súbditos suficientemente ricos y sin posición servil, poniendo el arado en manos de propietarios y no de gentes a sueldo» («*to keep the plough in the hand of the owners and not hirelings*»)[*]

Precisamente lo contrario de lo que exigía, para instalarse, el sistema capitalista: la sujeción servil de la masa del pueblo, la transformación de éste en un tropel de gentes a sueldo y de sus medios de trabajo en capital. Durante este período de transición, la legislación procuró también mantener el límite de 4 acres de tierra para los *cottages* del jornalero del campo, prohibiéndole meter en su casa gentes a sueldo. Todavía en 1627, reinando Carlos I, fue condenado un Roger Crocker de Fontmill por haber construido en el *manor* (finca) de Fontmill un *cottage* sin asignarle como anejo permanente 4 acres de tierra; en 1638, reinando aún Carlos I, se nombró una comisión real encargada de imponer la ejecución de las antiguas leyes, principalmente la que exigía los 4 acres de tierra como mínimo; todavía Cromwell prohíbe la construcción de casas en 4 millas a la redonda de Londres...

Bacon explica la relación que existe entre una clase campesina libre y acomodada y una buena infantería. «Para mantener el poder y las costumbres del Reino era de una importancia asombrosa que los arriendos guardasen las proporciones debidas para poner a los hombres sanos y capaces a salvo de la miseria y fijar una gran parte de las tierras del Reino en posesión de la *yeomanry*, es decir, de

gentes de posición intermedia entre la de los nobles y los caseros (*cottagers*) y mozos de labranza... Pues los más competentes en materia guerrera opinan unánimemente... que la fuerza primordial de un ejército reside en la infantería o pueblo de a pie. Y para disponer de una buena infantería, hay que contar con gente que no se haya criado en la servidumbre ni en la miseria, sino en la libertad y con cierta holgura.

Por eso, cuando en un Estado tienen importancia primordial la aristocracia y los señores distinguidos, siendo los campesinos y labradores simples gentes de trabajo o mozos de labranza, incluso caseros, es decir, mendigos alojados, ese Estado podrá tener una buena caballería, pero jamás tendrá una infantería resistente... Así lo vemos en Francia y en Italia y en algunas otras comarcas extranjeras, donde en realidad no hay más que nobles y campesinos míseros... hasta tal punto, que se ven obligados a emplear como batallones de infantería bandas de suizos a sueldo y otros elementos por el estilo, y así se explica que estas naciones tengan mucho pueblo y pocos soldados».

La Reforma, con su séquito de colosales depredaciones de los bienes de la Iglesia, vino a dar, en el siglo XVI, un nuevo y espantoso impulso al proceso violento de expropiación de la masa del pueblo. Al producirse la Reforma, la Iglesia católica era propietaria feudal de una gran parte del suelo inglés. La persecución contra los conventos, etc., transformó a sus moradores en proletariado. Muchos de los bienes de la Iglesia fueron regalados a unos cuantos rapaces protegidos del rey o vendidos por un precio irrisorio a especuladores rurales y a personas residentes en la ciudad, quienes, reuniendo sus explotaciones, arrojaron de ellas en masa a los antiguos arrendatarios, que las venían cultivando de padres a hijos.

El derecho de los labradores empobrecidos a percibir una parte de los diezmos de la Iglesia, derecho garantizado por la ley, había sido ya tácitamente confiscado. *Pauper ubique jacet* exclama la reina Isabel, después de recorrer Inglaterra. Por fin, en el año 43 de su reinado, el Gobierno no tuvo más remedio que dar estado oficial al pauperismo, creando el impuesto de pobreza.

«Los autores de esta ley no se atrevieron a proclamar sus razones y, rompiendo con la tradición de siempre, la promulgaron sin ningún preámbulo» (exposición de motivos).

Por la ley promulgada al año 16 del reinado de Carlos I, 4, este impuesto fue declarado perpetuo, y sólo a partir de 1834 cobró una forma nueva y más rigurosa[*]. Pero estas consecuencias inmediatas de la Reforma no fueron las más persistentes. El patrimonio eclesiástico era el baluarte religioso detrás del cual se atrincheraba el régimen antiguo de propiedad territorial. Al derrumbarse aquél, éste tampoco podía mantenerse en pie.

El «espíritu» protestante se revela, entre otras cosas, en lo siguiente. En el Sur de Inglaterra se juntaron a cuchichear diversos terratenientes y colonos ricos y decidieron presentar a la reina diez preguntas acerca de la exacta interpretación de la ley de los pobres, preguntas que hicieron dictaminar por un jurista famoso de la época, Sergeant Snigge (nombrado más tarde juez, bajo Jacobo I). «Pregunta novena: Algunos colonos ricos de la parroquia han cavilado un ingenioso plan cuya ejecución podría evitar todas las complicaciones a que pueda dar lugar la aplicación de la ley. Se trata de construir en la parroquia una cárcel, negando el derecho al socorro a todos los pobres que no accedan a recluirse en ella. Al mismo tiempo, se notificará a los vecinos que si quieren alquilar pobres de esta parroquia envíen en un determinado día su oferta, bajo sobre cerrado, indicando el precio último a que los tomarían.

Los autores de este plan dan por supuesto que en los condados vecinos hay personas que no quieren trabajar y que no disponen de fortuna ni de crédito para arrendar una finca o comprar un barco, para poder, por tanto, vivir sin trabajar («*so as to live without labour*»).

Estas personas podrían sentirse tentadas a hacer a la parroquia ofertas ventajosísimas. Si alguno que otro pobre se enfermase o muriese bajo la tutela de quien le contratase, la culpa sería de éste, pues la parroquia habría cumplido ya con su deber para con el pobre en cuestión. Tememos, sin embargo, que la vigente ley no permita ninguna medida de precaución (*prudential measure*) de esta

clase; pero hacemos constar que los demás *freeholders* (campesinos libres) de este condado y de los inmediatos se unirán a nosotros para impulsar a sus diputados en la Cámara de los Comunes a que propongan una ley que autorice la reclusión y los trabajos forzados de los pobres, de modo que nadie que se niegue a ser recluido tenga derecho a solicitar socorro.

«La libertad de los campesinos engendra el pauperismo. Las manufacturas y el comercio son los verdaderos progenitores de los pobres de nuestra nación». Eden, como aquel escocés «republicano por principio», sólo se olvida de una cosa: de que no es precisamente la abolición de la servidumbre de la gleba, sino la abolición de la propiedad del campesino sobre la tierra que trabaja la que le convierte en proletario o depauperado.

A las leyes de los pobres de Inglaterra corresponde en Francia, donde la expropiación se llevó a cabo de otro modo, la Ordenanza de Moulins (1566) y el Edicto de 1656.

Todavía en los últimos decenios del siglo XVII, la *yeomanry*, clase de campesinos independientes, era más numerosa que la clase de los arrendatarios. La *yeomanry* había sido el puntal más firme de Cromwell, y el propio Macaulay confiesa que estos labradores ofrecían un contraste muy ventajoso con aquellos hidalgüelos borrachos y sus lacayos, los curas rurales, cuya misión consistía en casar las «mozas predilectas».

Todavía no se había despojado a los jornaleros del campo de su derecho de copropiedad sobre los bienes comunales. Alrededor de 1750, desapareció la *yeomanry* y en los últimos decenios del siglo XVIII se borraron hasta los últimos vestigios de propiedad comunal de los agricultores. Aquí, prescindimos de los factores puramente económicos que intervinieron en la revolución de la agricultura y nos limitamos a indagar los factores de violencia que la impulsaron.

Bajo la restauración de los Estuardos los terratenientes impusieron legalmente una usurpación que en todo el continente se había llevado también a cabo sin necesidad de los trámites de la ley. Esta usurpación consistió en abolir el régimen feudal del suelo, es decir, en transferir sus deberes tributarios al Estado,

«indemnizando» a éste por medio de impuestos sobre los campesinos y el resto de las masas del pueblo, reivindicando la moderna propiedad privada sobre fincas en las que sólo asistían a los terratenientes títulos feudales y, finalmente, dictando aquellas leyes de residencia (*laws of settlement*) que, *mutatis mutandis*, [con cambios correspondientes] ejercieron sobre los labradores ingleses la misma influencia que el edicto del tártaro Borís Godunov sobre los campesinos rusos .

Estos bienes del dominio público, apropiados de modo tan fraudulento, en unión de los bienes de que se despojó a la Iglesia —los que no le habían sido usurpados ya por la revolución republicana—, son la base de esos dominios principescos que hoy posee la oligarquía inglesa. Los capitalistas burgueses favorecieron esta operación, entre otras cosas, para convertir el suelo en un artículo puramente comercial, extender la zona de las grandes explotaciones agrícolas, hacer que aumentase la afluencia a la ciudad de proletarios libres y desheredados del campo, etc.

Además, la nueva aristocracia de la tierra era la aliada natural de la nueva bancocracia, de la alta finanza, que acababa de dejar el cascarón, y de los grandes manufactureros, atrincherados por aquel entonces detrás del proteccionismo aduanero.

La burguesía inglesa obró en defensa de sus intereses con el mismo acierto con que la de Suecia, siguiendo el camino contrario y haciéndose fuerte en su baluarte económico, el campesinado, apoyó a los reyes desde 1604 y más tarde bajo Carlos X y Carlos XI y les ayudó a rescatar por la fuerza los bienes de la Corona de manos de la oligarquía.

Los bienes comunales —completamente distintos de los bienes de dominio público, a que acabamos de referirnos— eran una institución de viejo origen germánico, que se mantenía en vigor bajo el manto del feudalismo. Hemos visto que la usurpación violenta de estos bienes, acompañada casi siempre por la transformación de las tierras de labor en pastos, comienza a fines del siglo XV y prosigue a lo largo del siglo XVI. Sin embargo, en aquellos tiempos este proceso revestía la forma de una serie de actos individuales de violencia, contra los que la

legislación luchó infructuosamente durante 150 años. El progreso aportado por el siglo XVIII consiste en que ahora la propia ley se convierte en vehículo de esta depredación de los bienes del pueblo, aunque los grandes arrendatarios sigan empleando también, de paso, sus pequeños métodos personales e independientes.

La forma parlamentaria que reviste este despojo es la de los *Bills for Inclosures of Commons* (leyes sobre el cercado de terrenos comunales); dicho en otros términos, decretos por medio de los cuales los terratenientes se regalan a sí mismos en propiedad privada las tierras del pueblo, decretos de expropiación del pueblo.

Sir F. M. Eden se contradice a sí mismo en el astuto alegato curialesco en que procura explicar la propiedad comunal como propiedad privada de los grandes terratenientes que recogen la herencia de los señores feudales, al reclamar una «ley general del Parlamento sobre el derecho a cercar los terrenos comunales», reconociendo con ello, que la transformación de estos bienes en propiedad privada no puede prosperar sin un golpe de Estado parlamentario, a la par que pide a la legislación una «indemnización, para los pobres expropiados.

Al paso que los *yeomen* independientes eran sustituidos por los *tenants-at-will* —pequeños colonos con contrato por un año, es decir, una chusma servil sometida al capricho de los terratenientes—, el despojo de los bienes del dominio público, y sobre todo la depredación sistemática de los terrenos comunales, ayudaron a incrementar esas grandes posesiones que se conocían en el siglo XVIII con los nombres de haciendas capitales o haciendas de comerciantes, y que dejaron a la población campesina «disponible» como proletariado al servicio de la industria.

Sin embargo, el siglo XVIII todavía no alcanza a comprender, en la medida en que había de comprenderlo el XIX, la identidad entre la riqueza nacional y la pobreza del pueblo. Por eso en los libros de Economía de esta época se produce una violentísima polémica en torno a la «*inclosure of commons*»). Entresaco unos cuantos pasajes de los materiales copiosísimos que tengo a la vista, para poner de relieve de un modo más vivo la situación.

«En muchas parroquias de Hertfordshire» —escribe una pluma indignada— «24 haciendas, cada una de las cuales contaba, por término medio, de 50 a 150 acres de extensión, se han fundido para formar sólo 3». «En Northamptonshire y Lincolnshire se ha impuesto la norma de cercar los terrenos comunales, y la mayoría de los lorazgos creados de este modo se han convertido en pastizales; a consecuencia de ello, hay muchos lorazgos que antes labraban 1.500 acres y que hoy no labran ni 50... Las ruinas de las viejas casas, cuadras y graneros», son los únicos vestigios de los antiguos moradores.

«En algunos sitios, cien casas y familias han quedado reducidas... a 8 ó 10... En la mayoría de las parroquias, donde sólo se han comenzado a cercar los terrenos comunales desde hace quince o veinte años, los propietarios de tierra son en la actualidad poquísimos, en comparación con las cifras existentes cuando el suelo se cultivaba en régimen abierto.

Es bastante frecuente encontrarse con los rasgos enteros recientemente cercados que antes se distribuían entre 20 ó 30 colonos y otros tantos pequeños labradores y tributarios, que hoy están usurpados por 4 ó 5 ganaderos ricos. Todos aquellos labradores fueron desalojados de sus tierras, en unión de sus familias y de muchas otras a las que daban trabajo y sustento».

Los terrenos anexionados por el terrateniente colindante, bajo pretexto de cercarlos, no eran siempre tierras yermas, sino también, con frecuencia, tierras cultivadas mediante un tributo al municipio, o comunalmente.

«Me refiero aquí al cercado de terrenos abiertos y de tierras ya cultivadas. Hasta los autores que defienden las *inclosures* reconocen que estos cercados refuerzan el monopolio de las grandes granjas, hacen subir el precio de las subsistencias y fomentan la despoblación... También al cercar los terrenos yermos, como ahora se hace, se despoja a los pobres de una parte de sus medios de sustento, incrementando haciendas que son ya de suyo harto grandes»^[****]. «Si la tierra» —dice el Dr. Price— «cae en poder de un puñado de grandes colonos, los pequeños arrendatarios (en otro sitio los llama «una muchedumbre de pequeños propietarios y colonos que se mantienen a sí mismos y a sus familias con el

producto de la tierra trabajada por ellos, con las ovejas, las aves, los cerdos, etc., que mandan a pastar a los terrenos comunales, no necesitando apenas, por tanto, comprar víveres para su consumo») «se verán convertidos en hombres obligados a trabajar para otros si quieren comer y tendrán que ir al mercado para proveerse de cuanto necesiten... Tal vez se trabaje más, porque la coacción será también mayor... Crecerán las ciudades y manufacturas, pues se verá empujada a ellas más gente en busca de trabajo.

He aquí el camino hacia el que lógicamente se orienta la concentración de la propiedad territorial y por el que, desde hace muchos años, se viene marchando ya efectivamente en este reino».

Y resume los efectos generales de las *inclosures* en estos términos: «En general, la situación de las clases humildes del pueblo ha empeorado en casi todos los sentidos; los pequeños propietarios de tierras y colonos se han visto reducidos al nivel de jornaleros y asalariados, a la par que se les hace cada vez más difícil ganarse la vida en esta situación».

En efecto, la usurpación de las tierras comunales y la revolución agrícola que la acompañaba empeoraron hasta tal punto la situación de los obreros agrícolas que, según el propio Eden, entre 1765 y 1780, su salario comenzó a descender por debajo del nivel mínimo, haciéndose necesario completarlo con el socorro oficial de pobreza. Su jornal, dice Eden, «alcanzaba a duras penas a cubrir sus necesidades más perentorias». Oigamos ahora un instante a un defensor de las *inclosures* y adversario del Dr. Price.

Confiándose a las circunstancias, en la seguridad de que estas tierras no habían ya de arrebatarles, compraron a los pobres las parcelas situadas en las inmediaciones de sus propiedades, unas veces contando con su voluntad y otras veces arrebatándoselas por la fuerza, de modo que pasaron a cultivar extensísimas fincas y no campos divididos.

Para labrarlos y desarrollar en ellos la ganadería, tenían que acudir a los servicios de los esclavos, pues los hombres libres eran arrebatados del trabajo para dedicarlos a la guerra. Además, la posesión de esclavos les producía grandes

ganancias, pues éstos, libres del servicio militar, podían procrear y multiplicarse a sus anchas. De este modo, los poderosos fueron apoderándose de toda la riqueza y todo el país era un hervidero de esclavos.

El servicio militar que tanto aceleró la ruina de la plebe romana, fue también el medio principal de que se valió Carlomagno para fomentar, como plantas en estufa, la transformación de los campesinos alemanes libres en siervos y vasallos.

«No es lógico inferir que exista despoblación porque ya no se vea a la gente derrochar su trabajo en campo abierto... Si al convertir a los pequeños labradores en personas obligadas a trabajar para otros, se moviliza más trabajo, es ésta una ventaja que la nación» (entre la que no figuran, naturalmente, los que sufren la transformación apuntada), «tiene que ver con buenos ojos... El producto será mayor si su trabajo combinado se emplea en una sola hacienda, así se creará un sobrante para las manufacturas haciendo de este modo que las manufacturas, una de las minas de oro de nuestra nación aumenten en proporción a la cantidad de trigo producido».

Sir F. M. Eden, matizado además de tory y de «filántropo», nos ofrece, por cierto, un ejemplo de la impasibilidad estoica con que los economistas contemplan las violaciones más descaradas del «sacrosanto derecho de propiedad» y la violencia más brutal contra la persona, cuando esto es necesario para echar los cimientos del régimen capitalista de producción. Toda la serie de despojos brutales, horrores y vejaciones que lleva aparejados la expropiación violenta del pueblo desde el último tercio del siglo XV hasta fines del siglo XVIII, sólo le inspira a nuestro autor esta «confortable» reflexión final:

«Era necesario restablecer la proporción debida (*due*) entre la tierra de labor y la destinada al ganado. Todavía durante todo el siglo XIV y la mayor parte del XV, por cada acre dedicado a ganadería había dos, tres y hasta cuatro dedicados a labranza. A mediados del siglo XVI, la proporción era ya de dos acres de ganadería por dos de labranza y más tarde de dos a uno, hasta que por último se consiguió establecer la proporción debida de tres acres de pastizales por cada acre de labranza».

En el siglo XIX se pierde, como es lógico, hasta el recuerdo de la conexión existente entre el agricultor y los bienes comunales. Para no hablar de los tiempos posteriores, bastará decir que la población rural no obtuvo ni un céntimo de indemnizaciones por los 3.511.770 acres de tierras comunales que entre los años de 1801 y 1831 le fueron arrebatados y ofrecidos como regalo a los terratenientes por el parlamento de terratenientes.

Finalmente, el último gran proceso de expropiación de los agricultores es el llamado *Clearing of Estates* («limpieza de fincas», que en realidad consistía en barrer de ellas a los hombres).

Todos los métodos ingleses que hemos venido estudiando culminan en esta «limpieza». Como veíamos al describir en la sección anterior la situación moderna, ahora que ya no había labradores independientes que barrer, las «limpias» llegan a barrer los mismos *cottages*, no dejando a los braceros del campo sitio siquiera para alojarse en las tierras que trabajan.

Sin embargo, para saber lo que significa esto del «*clearing of estates*» en el sentido estricto de la palabra, tenemos que trasladarnos a la tierra de promisión de la literatura novelesca moderna: las montañas de Escocia. Es aquí donde este proceso a que nos referimos se distingue por su carácter sistemático, por la magnitud de la escala en que se opera de golpe (en Irlanda hubo terratenientes que consiguieron barrer varias aldeas a la vez; en la alta Escocia se trata de extensiones de la magnitud de los ducados alemanes), y finalmente, por la forma especial de la propiedad inmueble usurpada.

Los celtas de alta Escocia estaban divididos en clanes, y cada clan era propietario de los terrenos por él colonizados. El representante del clan, su jefe o «caudillo», no era más que un simple propietario titular de estos terrenos, del mismo modo que la reina de Inglaterra lo era del suelo de toda la nación.

Cuando el Gobierno inglés hubo conseguido sofocar las guerras internas de estos «caudillos» y sus constantes irrupciones en las llanuras de la baja Escocia, los jefes de los clanes no abandonaron, ni mucho menos, su antiguo oficio de bandoleros; se limitaron a cambiarlo de forma.

Por sí y ante sí, transformaron su derecho titular de propiedad en un derecho de propiedad privada, y como las gentes de los clanes opusieran resistencia, decidieron desalojarlas por la fuerza de sus posesiones.

«Con el mismo derecho» —dice el profesor Newman— «podría un rey de Inglaterra atreverse a arrojar a sus súbditos al mar».

En las obras de Sir James Steuart y James Anderson podemos seguir las primeras fases de esta revolución que en Escocia comienza después de la última intentona del pretendiente. En el siglo XVIII, a los gaeles lanzados de sus tierras se les prohibía al mismo tiempo emigrar del país, para así empujarlos por la fuerza a Glasgow y a otros centros fabriles de la región. Como ejemplo del método de expropiación predominante en el siglo XIX, bastará citar las «limpias» llevadas a cabo por la duquesa de Sutherland.

Esta señora, muy instruida en las cuestiones de Economía política decidió, apenas hubo ceñido la corona de duquesa, aplicar a sus posesiones un tratamiento radical económico, convirtiendo todo su condado —cuyos habitantes, mermados por una serie de procesos anteriores semejantes a éste, habían ido quedando ya reducidos a 15.000— en pastos para ovejas.

Desde 1814 hasta 1820 se desplegó una campaña sistemática de expulsión y exterminio para quitar de en medio a estos 15.000 habitantes, que formarían, aproximadamente, unas 3.000 familias. Todas sus aldeas fueron destruidas y arrasadas, sus campos convertidos todos en terreno de pastos. Las tropas británicas, enviadas por el Gobierno para ejecutar las órdenes de la duquesa, hicieron fuego contra los habitantes, expulsados de sus tierras. Una anciana pereció abrasada entre las llamas de su choza, por negarse a abandonarla.

Así consiguió la señora duquesa apropiarse de 794.000 acres de tierra, pertenecientes al clan desde tiempos inmemoriales.

«En la montaña» —dice en 1814 Buchanan, el comentador de A. Smith—, «se echa por tierra diariamente el antiguo régimen de propiedad... El terrateniente, sin preocuparse para nada de los que llevan la tierra en arriendo hereditaria» (otro

categoría mal aplicada), «la ofrece al mejor postor y si éste quiere mejorarla (*improve*), introduce inmediatamente un nuevo sistema de cultivo.

La tierra, antes sembrada de pequeños labradores, estaba poblada en proporción a lo que producía; bajo el nuevo sistema de cultivos mejorados y mayores rentas, se procura obtener la mayor cantidad posible de fruto con el menor coste, para lo cual se eliminan los brazos inútiles... Los expulsados del campo natal buscan su sustento en las ciudades fabriles etc.» (David Buchanan. ***Observations on etc. A. Smith's Wealth of Nations*** («Observaciones sobre Riqueza de las Naciones de A.

Smith»), Edinburgh, 1814. «Los aristócratas escoceses han expropiado a multitud de familias, como se arrancan las malas hierbas, han tratado a aldeas enteras y a su población como los indios tratan, en su venganza, a las guaridas de las bestias salvajes. Se vende a un hombre por una piel de oveja, por una pierna de cordero o por menos aún... Cuando la invasión de las provincias del Norte de China, se propuso en el Consejo de los Mongoles exterminar a los habitantes y convertir sus tierras en pastos.

Estas orientaciones son las que hoy siguen en su propio país y contra sus propios paisanos, muchos terratenientes de alta Escocia» (George Ensor. ***An Inquiry concerning the Population of Nations*** («Investigación acerca de la población de las naciones»), London, 1818.

A los naturales del país desahuciados les asignó en la orilla del mar unos 6.000 acres, a razón de dos por familia. Hasta la fecha, esos 6.000 acres habían permanecido yermos, sin producir ninguna renta a sus propietarios. Llevada de su altruismo, la duquesa se dignó arrendar estos eriales por una renta media de 2 chelines y 6 peniques cada acre a aquellos mismos miembros del clan que habían vertido su sangre por su familia desde hacía siglos.

Todos los terrenos robados al clan fueron divididos en 29 grandes granjas destinadas a la cría de lanares, atendida cada una de ella por una sola familia; los pastores eran, en su mayoría, braceros de arrendatarios ingleses.

En 1825, los 15.000 gáneles habían sido sustituidos ya por 131.000 ovejas. Los aborígenes arrojados a la orilla del mar procuraban, entretanto, mantenerse de la pesca; se convirtieron en anfibios y vivían, según dice un escritor inglés de la época, mitad en tierra y mitad en el mar, sin vivir entre todo ello más que a medias .

Pero los bravos gáneles habían de pagar todavía más cara aquella idolatría romántica de montañeses por los «caudillos» de los clanes. El olor del pescado les dio en la nariz a los señores. Estos, barruntando algo de provecho en aquellas playas, las arrendaron a las grandes pescaderías de Londres, y los gáneles fueron arrojados de sus casas por segunda vez .

Finalmente, una parte de los pastos fue convertida en cotos de caza. Como es sabido, en Inglaterra no existen verdaderos bosques. La caza que corre por los parques de los aristócratas es, en realidad, ganado doméstico, gordo como los *aldermen* [concejales] de Londres. Por eso, Escocia es, para los ingleses, el último asilo de la «noble pasión» de la caza.

«En la montaña» —dice Somers en 1848— «se han extendido considerablemente los cotos de caza A un lado de Gaick tenemos el nuevo coto de caza de Glenfeshie y al otro lado el nuevo coto de caza de Ardverikie. En la misma dirección, tenemos el Black Mount, un erial inmenso, recién crecido.

De Este a Oeste, desde las inmediaciones de Aberdeen hasta las rocas de Oban, se extiende ahora una línea ininterrumpida de cotos de caza, mientras que en otras regiones de la alta Escocia se alzan los cotos de caza nuevos de Loch Archaig, Glengarry, Glenmoriston, etc. Al convertirse sus tierras en terrenos de pastos para ovejas..., los gaeles se vieron empujados a las comarcas estériles.

Ahora la caza comienza a sustituir a las ovejas, empujando a aquéllos a una miseria todavía más espantosa... Los montes de caza no pueden convivir con la gente. Uno de los dos tiene que batirse en retirada y abandonar el campo. Si en los próximos veinticinco años los cotos de caza siguen creciendo en las mismas proporciones que en el último cuarto de siglo, no quedará ni un solo gael en su tierra natal.

Este movimiento que se ha desarrollado entre los propietarios de las comarcas monstruosas se debe, en parte, a la moda, a la manía aristocrática, a la afición a la caza, etc., pero hay también muchos que explotan esto con la mira puesta exclusivamente en la ganancia, pues es indudable que, muchas veces, un pedazo de montaña convertido en coto de caza es bastante más rentable que empleado como terreno de pastos... El aficionado que busca un coto de caza no pone a su deseo más límite que la anchura de su bolsa... Sobre la montaña escocesa han llovido penalidades no menos crueles que las impuestas a Inglaterra por la política de los reyes normandos. A la caza se la deja correr en libertad, sin tasarle el terreno: en cambio, a las personas se las acosa y se las mete en fajas de tierras cada vez más estrechas... Al pueblo le fueron arrebatadas unas libertades tras otras... Y la opresión crece diariamente.

Los propietarios siguen la norma de diezmar y exterminar a la gente como un principio fijo, como una necesidad agrícola, lo mismo que se talan los árboles y la maleza en las espesuras de América y Australia, y esta operación sigue su marcha tranquila y comercial» .

Después de la conquista de Silesia, obligó a los terratenientes a restaurar las chozas, los graneros, etc., y a dotar a las posesiones campesinas de ganado y aperos de labranza. Necesitaba soldados para su ejército y contribuyentes para su erario. Por lo demás, si queremos saber cuán agradable era la vida que llevaba el campesino bajo el caos financiero de Federico II y su mezcolanza gubernativa de despotismo, burocracia y feudalismo, no tenemos más que fijarnos en el pasaje siguiente de su admirador Mirabeau: «El lino representa, pues, una de las mayores riquezas del campesino del Norte de Alemania. Sin embargo, para desdicha del género humano, en vez de ser un camino de bienestar, no es más que un alivio contra la miseria.

Los impuestos directos, las prestaciones personales y toda clase de contribuciones arruinan al campesino alemán, que, por si esto fuera poco, tiene que pagar además impuestos indirectos por todo lo que compra... Y, para que su ruina sea completa, no puede vender sus productos donde y como quiera, ni es libre tampoco para comprar donde le vendan más barato.

Todas estas causas contribuyen a arruinarle insensiblemente, y a no ser por los hilados no podría pagar los impuestos directos a su vencimiento; los hilados le brindan una fuente auxiliar de ingresos, permitiéndole emplear útilmente a su mujer y a sus hijos, a sus criadas y criados y a él mismo. Pero, a pesar de esta fuente auxiliar de ingresos, ¡qué penosa vida la suya! Durante el verano trabaja como un forzado, labrando la tierra y recogiendo la cosecha; se acuesta a las nueve y se levanta a las dos, para poder dar cima a su trabajo; en invierno parece que debiera reponer sus fuerzas con un descanso mayor, pero si vende la cosecha para pagar los impuestos, le faltará el pan y la simiente.

Para tapar este agujero no tiene más que un camino: hilar... e hilar sin sosiego ni descanso. He aquí, cómo en invierno el campesino tiene que acostarse a las doce o la una y levantarse a las cinco o las seis, o acostarse a las nueve para levantarse a las dos, y así toda su vida, fuera de los domingos... Este exceso de vela y trabajo agota al campesino, y así se explica que en el campo hombres y mujeres envejecan mucho antes que en la ciudad» [Mirabeau. ***De la Monarchie Prusienne*** («De la monarquía prusiana»).

En esta conferencia se dice, entre otras cosas: «La despoblación y la transformación de las tierras de labor en simples terrenos de pastos brindaban el más cómodo de los medios para percibir ingresos sin hacer desembolsos... Convertir los terrenos de pastos en *deer forests*, se hizo práctica habitual en la montaña. Las ovejas tienen que ceder el puesto a los animales de caza, como antes los hombres habían tenido que dejar el sitio a las ovejas... Se puede ir andando desde las posesiones del conde Dalhousie, en Forfarshire, hasta John o'Groats sin dejar de pisar en monte.

En muchos» (de estos montes) «se han aclimatado el zorro, el gato salvaje, la marta, la garduña, la comadreja y la liebre de los Alpes, en cambio, el conejo, la ardilla y la rata han penetrado en ellos hace muy poco. Extensiones inmensas de tierra, que en la estadística de Escocia figuran como pastos de excepcional fertilidad y amplitud, vegetan hoy privados de todo cultivo y de toda mejora, dedicados pura y exclusivamente a satisfacer el capricho de la caza de unas cuantas personas durante unos pocos días en todo el año».

La hierba natural de Glen Tilt tenía fama de ser una de las más nutritivas del condado de Perth; el *deer forest* de Ben Alder había sido el mejor terreno de pastos del vasto distrito de Badenoch; una parte del *Black Mount forest* (Bosque de la Montaña Negra] era el pasto más excelente de Escocia para ovejas de hocico negro. Nos formaremos una idea de las proporciones que han tomado los terrenos devastados para entregarlos al capricho de la caza, señalando que estos terrenos ocupan una extensión mayor que todo el condado de Perth.

Para calcular la pérdida de fuentes de producción que esta devastación brutal supone para el país, diremos que el suelo ocupado hoy por el forest de Ben Alder podría alimentar a 15.000 ovejas, y que este terreno sólo representa 1/30 de toda la extensión cubierta en Escocia por los cotos de caza.

Todos estos vedados de caza son absolutamente improductivos... lo mismo hubiera dado hundirlos en las profundidades del Mar del Norte. La fuerte mano de la ley debiera dar al traste con estos páramos o desiertos improvisados».

La depredación de los bienes de la Iglesia, la enajenación fraudulenta de las tierras del dominio público, el saqueo de los terrenos comunales, la metamorfosis, llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumano de la propiedad feudal y del patrimonio del clan en la moderna propiedad privada: he ahí otros tantos métodos idílicos de acumulación originaria. Con estos métodos se abrió paso a la agricultura capitalista, se incorporó el capital a la tierra y se crearon los contingentes de proletarios libres y privados de medios de vida que necesitaba la industria de las ciudades.

3. legislación sangrienta contra los expropiados, a partir de fines del siglo xv. leyes reduciendo el salario

Los contingentes expulsados de sus tierras al disolverse las huestes feudales y ser expropiados a empellones y por la fuerza formaban un proletariado libre y privado de medios de existencia, que no podía ser absorbido por las manufacturas con la misma rapidez con que aparecía en el mundo. Por otra parte, estos seres que de repente se veían lanzados fuera de su órbita acostumbrada de vida, no podían adaptarse con la misma celeridad a la disciplina de su nuevo estado. Y así,

una masa de ellos fue convirtiéndose en mendigos, salteadores y vagabundos; algunos por inclinación, pero los más, obligados por las circunstancias. De aquí que a fines del siglo XV y durante todo el siglo XVI se dictase en toda Europa Occidental una legislación sangrienta persiguiendo el vagabundaje.

De este modo, los padres de la clase obrera moderna empezaron viéndose castigados por algo de que ellos mismos eran víctimas, por verse reducidos a vagabundos y mendigos.

La legislación los trataba como a delincuentes «voluntarios», como si dependiese de su buena voluntad el continuar trabajando en las viejas condiciones, ya abolidas.

En Inglaterra, esta legislación comenzó bajo el reinado de Enrique VIII. Enrique VIII, 1530: Los mendigos viejos e incapacitados para el trabajo deberán proveerse de licencia para mendigar. Para los vagabundos capaces de trabajar, por el contrario, azotes y reclusión. Se les atará a la parte trasera de un carro y se les azotará hasta que la sangre mane de su cuerpo, devolviéndolos luego, bajo juramento, a su pueblo natal o al sitio en que hayan residido durante los últimos tres años, para que «se pongan a trabajar» (*to put himself to labour*). ¡Qué ironía tan cruel! El acto del año 27 del reinado de Enrique VIII reitera el estatuto anterior, pero con nuevas adiciones, que lo hacen todavía más riguroso. En caso de reincidencia de vagabundaje, deberá azotarse de nuevo al culpable y cortarle media oreja; a la tercera vez que se le coja, se le ahorcará como criminal peligroso y enemigo de la sociedad.

Eduardo VI: Un estatuto dictado en el primer año de su reinado, en 1547, ordena que si alguien se niega a trabajar se le asigne como esclavo a la persona que le denuncie como holgazán. El dueño deberá alimentar a su esclavo con pan y agua, bodrio y los desperdicios de carne que crea conveniente. Tiene derecho a obligarle a que realice cualquier trabajo, por muy repelente que sea, azotándole y encadenándole, si fuera necesario.

Si el esclavo desaparece durante dos semanas, se le condenará a esclavitud de por vida, marcándole a fuego con una S [*S-Slave*, esclavo, en inglés] en la frente o

en un carrillo; si huye por tercera vez, se le ahorcará como reo de alta traición. Su dueño puede venderlo, legarlo a sus herederos o cederlo como esclavo, exactamente igual que el ganado o cualquier objeto mueble. Los esclavos que se confabulen contra sus dueños serán también ahorcados. Los jueces de paz seguirán las huellas a los pícaros, tan pronto se les informe.

Si se averigua que un vagabundo lleva tres días seguidos haraganeando, se le expedirá a su pueblo natal con una V marcada a fuego en el pecho, y le sacarán con cadenas a la calle a trabajar en la construcción de carreteras o empleándole en otros servicios. El vagabundo que indique un falso pueblo de nacimiento será castigado a quedarse en él toda la vida como esclavo, sea de los vecinos o de la corporación, y se le marcará a fuego con una S.

Todo el mundo tiene derecho a quitarle al vagabundo sus hijos y tenerlos bajo su custodia como aprendices: los hijos hasta los veinticuatro años, las hijas hasta los veinte.

Si se escapan, serán entregados como esclavos, hasta dicha edad, a sus maestros, quienes podrán azotarlos, cargarlos de cadenas, etc., a su libre albedrío.

El maestro puede poner a su esclavo un anillo de hierro en el cuello, el brazo o la pierna, para identificarlo mejor y tenerlo más a mano[*]. En la última parte de este estatuto se establece que ciertos pobres podrán ser obligados a trabajar para el lugar o el individuo que les dé de comer y-beber y les busque trabajo. Esta clase de esclavos parroquiales subsiste en Inglaterra hasta bien entrado el siglo XIX, bajo el nombre de *roundsmen* (rondadores). Isabel, 1572: Los mendigos sin licencia y mayores de catorce años serán azotados sin misericordia y marcados con hierro candente en la oreja izquierda, caso de que nadie quiera tomarlos durante dos años a su servicio. En caso de reincidencia, siempre que sean mayores de dieciocho años y nadie quiera tomarlos por dos años a su servicio, serán ahorcados. Al incidir por tercera vez, se les ahorcará irremisiblemente como reos de alta traición. Otros estatutos semejantes: el del año 18 del reinado de Isabel, c. 13, y la ley de 1597

De un modo o de otro, doble o quiebre, no tienen más remedio que abandonar el campo, ¡pobres almas cándidas y míseras! Hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, madres llorosas con sus niños de pecho en brazos, pues la agricultura reclama muchas manos de obra.

Allá van, digo, arrastrándose lejos de los lugares familiares y acostumbrados, sin encontrar reposo en parte alguna; la venta de todo su ajuar, aunque su valor no sea grande, algo habría dado en otras circunstancias; pero, lanzados de pronto al arroyo, ¿qué han de hacer sino malbaratarlo todo? Y después que han vagado hasta comer el último céntimo, ¿qué remedio sino robar para luego ser colgados, ¡vive Dios!, con todas las de la ley, o echarse a pedir limosna? Mas también en este caso van a dar con sus huesos a la cárcel, como vagabundos, por andar por esos mundos de Dios rondando sin trabajar, ellos, a quienes nadie da trabajo, por mucho que se esfuerzen en buscarlo».

«Bajo el reinado de Enrique VIII fueron ahorcados 72.000 ladrones grandes y pequeños» [Holinshed. *Description of England* («Descripción de Inglaterra»), pobres fugitivos de éstos, de quienes Tomás Moro dice que se veían obligados a robar para comer.

En tiempos de Isabel, «los vagabundos eran ahorcados en fila; apenas pasaba un año sin que muriesen en la horca en uno u otro lugar 300 ó 400» [Strype. *Annals of the Reformation and Establishment of Religion, and other Various Occurences in the Church of England during Queen Elisabeth's Happy Reign* («Anales de la Reforma y de la instauración de la religión, así como de otros acontecimientos en la Iglesia de Inglaterra durante el feliz reinado de Isabel»), 2 ed., 1725, v. II]. Según el mismo Strype, en Somersetshire fueron ejecutadas, en un solo año, 40 personas, 35 marcadas con hierro candente, 37 apaleadas y 183 «facinerosos incorregibles» puestos en libertad.

Sin embargo, añade el autor, «con ser grande, esta cifra de personas acusadas no incluye 1/5 de los delitos castigables, gracias a la negligencia de los jueces de paz y a la necia misericordia del pueblo». Y agrega: «Los demás condados de Inglaterra no salían mejor parados que Somersetshire; muchos, todavía peor».

Jacobo I: Todo el que no tenga empleo fijo y se dedique a mendigar es declarado vagabundo. Los jueces de paz de las *Petty Sessions*[18] quedan autorizados a mandar a azotarlos en público y a recluirlos en la cárcel, a la primera vez que se les sorprenda, por seis meses, a la segunda, por dos años.

Durante su permanencia en la cárcel, podrán ser azotados tantas veces y en tanta cantidad como los jueces de paz crean conveniente... Los vagabundos peligrosos e incorregibles deberán ser marcados a fuego con una *R* en el hombro izquierdo y sujetos a trabajos forzados; y si se les sorprende nuevamente mendigando, serán ahorcados sin misericordia. Estos preceptos, que conservan su fuerza legal hasta los primeros años del siglo XVIII, sólo fueron derogados por el reglamento del año 12 del reinado de Ana, c. 23.

Leyes parecidas a éstas se dictaron también en Francia, en cuya capital se había establecido, a mediados del siglo XVII, un verdadero reino de vagabundos (*royaume des truands*). Todavía en los primeros años del reinado de Luis XVI (Ordenanza del 13 de julio de 1777), disponía la ley que se mandase a galeras a todas las personas de dieciséis a sesenta años que, gozando de salud, careciesen de medios de vida y no ejerciesen ninguna profesión. Normas semejantes se contenían en el estatuto dado por Carlos V, en octubre de 1537, para los Países Bajos, en el primer edicto de los Estados y ciudades de Holanda (19 de marzo de 1614), en el bando de las Provincias Unidas (25 de junio de 1649), etc.

Véase, pues, cómo después de ser violentamente expropiados y expulsados de sus tierras y convertidos en vagabundos, se encajaba a los antiguos campesinos, mediante leyes grotescamente terroristas a fuerza de palos, de marcas a fuego y de tormentos, en la disciplina que exigía el sistema del trabajo asalariado.

No basta con que las condiciones de trabajo cristalicen en uno de los polos como capital y en el polo contrario como hombres que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo. Ni basta tampoco con obligar a éstos a venderse voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a

las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales.

La organización del proceso capitalista de producción ya desarrollado vence todas las resistencias; la creación constante de una superpoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo y, por ello, el salario a tono con las necesidades de crecimiento del capital, y la presión sorda de las condiciones económicas sella el poder de mando del capitalista sobre el obrero. Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, extraeconómica; pero sólo en casos excepcionales.

Dentro de la marcha natural de las cosas, ya puede dejarse al obrero a merced de las «leyes naturales de la producción», es decir, puesto en dependencia del capital, dependencia que las propias condiciones de producción engendran, garantizan y perpetúan. Durante la génesis histórica de la producción capitalista, no ocurre aún así.

La burguesía, que va ascendiendo, necesita y emplea todavía el poder del Estado para «regular» los salarios, es decir, para sujetarlos dentro de los límites que benefician a la extracción de plusvalía, y para alargar la jornada de trabajo y mantener al mismo obrero en el grado normal de dependencia. Es éste un factor esencial de la llamada acumulación originaria.

La clase de los obreros asalariados, que surgió en la segunda mitad del siglo XIV, sólo representaba por aquel entonces y durante el siglo siguiente una parte muy pequeña de la población y tenía bien cubierta la espalda por la economía de los campesinos independientes, de una parte, y, de otra, por la organización gremial de las ciudades.

Tanto en la ciudad como en el campo, había una cierta afinidad social entre patronos y obreros. La supeditación del trabajo al capital era sólo formal; es decir, el modo de producción no presentaba aún un carácter específicamente capitalista.

El elemento variable del capital predominaba considerablemente sobre el constante. Por eso, la demanda de trabajo asalariado crecía rápidamente con cada acumulación de capital mientras la oferta sólo le seguía lentamente.

Por aquel entonces, todavía se invertía en el fondo de consumo del obrero una gran parte del producto nacional, que más tarde había de convertirse en fondo de acumulación de capital.

En Inglaterra, la legislación sobre el trabajo asalariado, encaminada desde el primer momento a la explotación del obrero y enemiga de él desde el primer instante hasta el último[*], comienza con el *Statute of Labourers* [Estatuto de obreros] de Eduardo III, en 1349. A él corresponde, en Francia la Ordenanza de 1350, dictada en nombre del rey Juan. La legislación inglesa y francesa siguen rumbos paralelos y tienen idéntico contenido. En la parte en que los estatutos obreros procuran imponer la prolongación de la jornada de trabajo no hemos de volver sobre ellos, pues este punto ha sido tratado ya (parte 5 del capítulo 8).

En este estatuto se establece una tarifa legal de salarios para el campo y la ciudad, por piezas y por días. Los obreros del campo deberán contratarse por años, los de la ciudad «en el mercado libre».

Se prohíbe, bajo penas de cárcel, abonar jornales superiores a los señalados por el estatuto, pero el delito de percibir tales salarios ilegales se castiga con mayor dureza que el delito de abonarlos. Siguiendo esta norma, en las sec. 18 y 19 del Estatuto de aprendices dictado por la reina Isabel se castiga con diez días de cárcel al que abone jornales excesivos; en cambio, al que los cobre se le castiga con veintiuno.

Un estatuto de 1360 aumenta las penas y autoriza incluso al patrono para imponer, mediante castigos corporales, el trabajo por el salario tarifado. Todas las combinaciones, contratos, juramentos, etc., con que se obligan entre sí los albañiles y los carpinteros son declarados nulos.

Desde el siglo XIV hasta 1825, el año de la abolición de las leyes anticoalicionistas[21], las coaliciones obreras son consideradas como un grave crimen. Cuál era el espíritu que inspiraba el estatuto obrero de 1349 y sus hermanos menores se ve claramente con sólo advertir que en él se fijaba por imperio del Estado un salario máximo; lo que no se prescribía ni por asomo era un salario mínimo.

Durante el siglo XVI, empeoró considerablemente, como se sabe, la situación de los obreros. El salario en dinero subió, pero no proporcionalmente a la depreciación del dinero y a la correspondiente subida de los precios de las mercancías.

En realidad, pues, los jornales bajaron. A pesar de ello, seguían en vigor las leyes encaminadas a hacerlos bajar, con la conminación de cortar la oreja y marcar con el hierro candente a aquellos «que nadie quisiera tomar a su servicio».

El Estatuto de aprendices del año 5 del reinado de Isabel, c. 3, autorizaba a los jueces de paz a fijar determinados salarios y modificarlos, según las épocas del año y los precios de las mercancías. Jacobo I hizo extensiva esta norma.

Dentro del período propiamente manufacturero, el régimen capitalista de producción sentíase ya lo suficientemente fuerte para que la reglamentación legal de los salarios fuese tan impracticable como superflua, pero se conservaban, por si acaso, las armas del antiguo arsenal.

Todavía el reglamento publicado el año 8 del reinado de Jorge II prohíbe que los oficiales de sastre de Londres y sus alrededores cobren más de 2 chelines y 7 peniques y medio de jornal, salvo en casos de duelo público; el reglamento del año 13 del reinado de Jorge III, c. 68, encomienda a los jueces de paz la reglamentación del salario de los tejedores en seda; todavía en 1796, fueron necesarios dos fallos de los tribunales superiores para decidir si las órdenes de los jueces de paz sobre salarios regían también para los obreros no agrícolas; en 1799, una ley del parlamento confirma que el salario de los obreros mineros de Escocia se halla reglamentado por un estatuto de la reina Isabel y dos leyes escocesas de 1661 y 1671.

Un episodio inaudito, producido en la Cámara de los Comunes de Inglaterra, vino a demostrar hasta qué punto habían cambiado las cosas. Aquí, donde durante más de 400 años se habían estado fabricando leyes sobre la tasa máxima que en modo alguno podía rebasar el salario pagado a un obrero, se levantó en 1796 un diputado,

En Alemania, abundaban los estatutos encaminados a mantener bajos los jornales, sobre todo después de la guerra de los Treinta años. «En las comarcas deshabitadas, los terratenientes padecían mucho de la penuria de criados y obreros.

A todos los vecinos del pueblo les estaba prohibido alquilar habitaciones a hombres y mujeres solteros, y todos estos huéspedes debían ser puestos en conocimiento de la autoridad y encarcelados, caso de que no accedieran a entrar a servir de criados, aun cuando viviesen de otra ocupación, trabajando para los campesinos por un jornal o tratando incluso con dinero y en granos» [***Kaiserliche Privilegien und Sanctionen für Schlesien*** («Privilegios y sanciones imperiales para Silesia», I.

«Durante todo un siglo escuchamos en los decretos de los regentes amargas quejas acerca de esa chusma maligna y altanera que no quiere someterse a las duras condiciones del trabajo ni conformarse con el salario legal; a los terratenientes se les prohíbe abonar más de lo que la autoridad del país señala en una tasa. Y, sin embargo, las condiciones del servicio son, después de la guerra, mejores todavía de lo que habían de ser cien años más tarde; en 1652, los criados, en Silesia, comían aún carne dos veces por semana, mientras que ya dentro de nuestro siglo había distritos silesianos en que sólo se comía carne tres veces al año.

Los jornales después de la guerra eran también más elevados que habían de serlo en los siglos siguientes» [G. Freytag. ***Neue Bilder aus dem Leben des deutschen Volkes*** («Nuevos cuadros de la vida del pueblo alemán»), Leipzig, 1862.

Whitbread, para proponer un salario mínimo para los jornaleros del campo. Pitt se opuso a la propuesta, aunque reconociendo que «la situación de los pobres era cruel». Por fin, en 1813 fueron derogadas las leyes sobre reglamentación de salarios.

Estas leyes eran una ridícula anomalía, desde el momento en que el capitalista regía la fábrica con sus leyes privadas, haciéndose necesario completar el salario

del bracero del campo con el tributo de pobreza para llegar al mínimo indispensable.

Las normas de los Estatutos obreros sobre los contratos entre el patrono y sus jornaleros, sobre los plazos de aviso, etc., las que sólo permiten demandar por lo civil contra el patrono que falta a sus deberes contractuales, permitiendo, en cambio, procesar por lo criminal al obrero que no cumple los suyos, siguen en pleno vigor hasta la fecha.

Las crueles leyes contra las coaliciones hubieron de derogarse en 1825, ante la actitud amenazadora del proletariado. No obstante, sólo fueron derogadas parcialmente. Hasta 1859 no desaparecieron algunos hermosos vestigios de los antiguos estatutos. Finalmente, la ley votada por el parlamento el 29 de junio de 1871 prometió borrar las últimas huellas de esta legislación de clase, mediante el reconocimiento legal de las tradeuniones.

Pero otra ley parlamentaria de la misma fecha (*An act to amend the criminal law relating to violence, threats and molestation*) («Acto para enmendar la criminal ley acerca de la violencia, las amenazas y las vejaciones») restablece, en realidad, el antiguo estado de derecho bajo una forma nueva. Mediante este escamoteo parlamentario, los recursos de que pueden valerse los obreros en caso de huelga o *lockout* (huelga de los fabricantes coaligados, para cerrar sus fábricas), se sustraen al derecho común y se someten a una legislación penal de excepción, que los propios fabricantes son los encargados de interpretar, en su función de jueces de paz.

Dos años antes, la misma Cámara de los Comunes y el mismo señor Gladstone, con su proverbial honradez, habían presentado un proyecto de ley aboliendo todas las leyes penales de excepción contra la clase obrera.

Pero no se le dejó pasar de la segunda lectura, y se fue dando largas al asunto, hasta que, por fin, el «gran partido liberal», fortalecido por la alianza con los tories[22], tuvo la valentía necesaria para votar contra el mismo proletariado que le había encaramado en el poder. No contento con esta traición, el «gran partido liberal» permitió que los jueces ingleses, que tanto se desviven en el servicio a las

clases gobernantes, desenterrasen las leyes ya prescritas sobre las «conspiraciones»^[23] y las aplicasen a las coaliciones obreras.

Como se ve, el parlamento inglés renunció a las leyes contra las huelgas y las tradeuniones de mala gana y presionado por las masas, después de haber desempeñado él durante cinco siglos, con el egoísmo más desvergonzado, el papel de una trade unión permanente de los capitalistas contra los obreros.

En los mismos comienzos de la tormenta revolucionaria, la burguesía francesa se atrevió a arrebatarse de nuevo a los obreros el derecho de asociación que acababan de conquistar. Por decreto del 14 de junio de 1791, declaró todas las coaliciones obreras como un «atentado contra la libertad y la Declaración de los Derechos del Hombre», sancionable con una multa de 500 libras y privación de la ciudadanía activa durante un año.

Esta ley, que, poniendo a contribución el poder policiaco del Estado, procura encauzar dentro de los límites que al capital le plazcan la lucha de concurrencia entablada entre el capital y el trabajo, sobrevivió a todas las revoluciones y cambios de dinastía.

Ni el mismo régimen del terror se atrevió a tocarla. No se la borró del Código penal hasta hace muy poco. Nada más elocuente que el pretexto que se dio, al votar la ley para justificar este golpe de Estado burgués.

«Aunque es de desear —dice el ponente de la ley, Le Chapelier— que los salarios suban por encima de su nivel actual, para que quienes los perciben puedan sustraerse a esa dependencia absoluta que supone la carencia de los medios de vida más elementales, y que es casi la esclavitud», a los obreros se les niega el derecho a ponerse de acuerdo sobre sus intereses, a actuar conjuntamente y, por tanto, a vencer esa «dependencia absoluta, que es casi la esclavitud», porque con ello herirían «la libertad de sus *cidevant maîtres* [anteriores dueños] y actuales patronos» (¡la libertad de mantener a los obreros en la esclavitud!), y porque el coaligarse contra el despotismo de los antiguos maestros de las corporaciones equivaldría —¡adivínese!— a restaurar las corporaciones abolidas por la Constitución francesa^[**].

4. génesis del arrendatario capitalista.

Después de exponer el proceso de violenta creación de los proletarios libres y desheredados, el régimen sanguinario con que se les convirtió en obreros asalariados, las sucias altas medidas estatales que, aumentando el grado de explotación del trabajo elevaban, con medios policíacos, la acumulación del capital, cumple preguntar: ¿Cómo surgieron los primeros capitalistas? Pues la expropiación de la población campesina sólo crea directamente grandes propietarios de tierra.

En cuanto a la génesis del arrendatario, puede, digámoslo así, tocarse con la mano, pues constituye un proceso lento, que se arrastra a lo largo de muchos siglos. Los propios siervos, y con ellos los pequeños propietarios libres no tenían todos, ni mucho menos, la misma situación patrimonial, siendo por tanto emancipados en condiciones económicas muy distintas.

En Inglaterra, la primera forma bajo la que se presenta el arrendatario es la del *bailliff* también siervo. Su posición se parece mucho a la del *villicus* [capataz de esclavos] de la antigua Roma, aunque con un radio de acción más reducido. Durante la segunda mitad del siglo XIV es sustituido por un colono o arrendatario, al que el señor de la tierra provee de simiente, ganado y aperos de labranza. Su situación no difiere gran cosa de la del simple campesino. La única diferencia es que explota más trabajo asalariado. Pronto se convierte en *métayer* [aparcerero], en semiarrendatario.

Este pone una parte del capital agrícola y el propietario la otra. Los frutos se reparten según la proporción fijada en el contrato. En Inglaterra, esta forma no tarda en desaparecer, para ceder el puesto a la del verdadero arrendatario, que explota su propio capital empleando obreros asalariados y abonando al terrateniente como renta, en dinero o en especie, una parte del plusproducto.

Durante el siglo XV, mientras el campesino independiente y el obrero agrícola, que, además de trabajar a jornal para otro, cultiva su propia tierra, se enriquecen con su trabajo, las condiciones de vida del arrendatario y su campo de producción no salen de la mediocridad.

La revolución agrícola del último tercio del siglo XV, que dura casi todo el siglo XVI (aunque exceptuando los últimos decenios), enriquece al arrendatario con la misma celeridad con que empobrece a la población rural[*]. La usurpación de los pastos comunales, etc., le permite aumentar considerablemente casi sin gastos su contingente de ganado, al paso que éste le suministra abono más abundante para cultivar la tierra.

En el siglo XVI viene a añadirse a éstos un factor decisivo. Los contratos de arrendamiento eran entonces contratos a largo plazo, abundando los de noventa y nueve años. La constante depreciación de los metales preciosos, y por tanto del dinero, fue para los arrendatarios una lluvia de oro. Hizo —aun prescindiendo de todas las circunstancias ya expuestas— que descendiesen los salarios. Una parte de éstos pasó a incrementar las ganancias del arrendatario.

El alza incesante de los precios del trigo, de la lana, de la carne, en una palabra, de todos los productos agrícolas, vino a hinchar, sin intervención suya, el capital en dinero del arrendatario, mientras que la renta de la tierra, que él tenía que abonar, se contraía en su antiguo valor en dinero[*]. De este modo, se enriquecía a un tiempo mismo a costa de los jornaleros y del propietario de la tierra. Nada tiene, pues, de extraño que, a fines del siglo XVI, Inglaterra contase con una clase de «arrendatarios capitalistas» ricos, para lo que se acostumbraba en aquellos tiempos.

En la esfera económica, por ejemplo, son los financieros, los bolsistas, los comerciantes, los tenderos, los que se quedan con la mejor parte; en el derecho civil se queda con la cosecha de ambas partes el abogado; en la política, el diputado es más que sus electores, el ministro más que el soberano, en el mundo de la religión, Dios es relegado a segundo plano por los «intermediarios» y éstos, a su vez, por los curas, mediadores imprescindibles entre el «buen pastor» y sus ovejas.

En Francia, lo mismo que en Inglaterra, los grandes dominios feudales estaban divididos en un sinnúmero de pequeñas explotaciones, pero en condiciones incomparablemente más perjudiciales para la población campesina. En el

transcurso del siglo XIV surgieron las granjas, *fermes* o *terriers*. Su número iba incesantemente en aumento, y llegó a rebasar el de 100.000. Abonaban al señor una renta, en dinero o en especie, que oscilaba entre la 12 o la 5 parte de los frutos.

Los *terriers* eran feudos, subfeudos (*fiefs*, *arrière-fiefs*), etc., según el valor y extensión de los dominios algunos de los cuales sólo medían unas cuantas *arpents*.

Todos los propietarios de estos *terriers* poseían, en mayor o menor grado, jurisdicción propia sobre sus moradores; había cuatro grados de jurisdicción. Fácil es imaginarse cuánta sería la opresión del pueblo campesino bajo este sinnúmero de pequeños tiranos. Monteil dice que por aquel entonces funcionaban en Francia 160.000 tribunales de justicia, donde hoy bastan 4.000 (incluyendo los jueces de paz).

5. La influencia inversa de la revolución agrícola sobre la industria. formación del mercado interior para el capital industrial

La expropiación y el desahucio de la población campesina, realizados por ráfagas y constantemente renovados, hacía afluir a la industria de las ciudades, como hemos visto, masas cada vez más numerosas de proletarios desligados en absoluto del régimen gremial, sabia circunstancia que hace creer al viejo A. Anderson^[25] (autor que no debe confundirse con James Anderson), en su ***Historia del Comercio***, en una intervención directa de la providencia. Hemos de detenernos unos instantes a analizar este elemento de la acumulación originaria.

Al enrarecimiento de la población rural independiente que trabaja sus propias tierras no sólo corresponde una condensación del proletariado industrial, como al enrarecimiento de la materia del universo en unos sitios, corresponde, según Geoffroy Saint-Hilaire, su condensación en otros.

A pesar de haber disminuido el número de brazos que la cultivaban, la tierra seguía dando el mismo producto o aún más, pues la revolución operada en el régimen de la propiedad inmueble lleva aparejados métodos perfeccionados de cultivo, mayor cooperación, concentración de los medios de producción, etc., y los

jornaleros del campo no sólo son explotados más intensamente[*], sino que, además, va reduciéndose en proporciones cada vez mayores el campo de producción en que trabajan para ellos mismos.

Con la parte de la población rural que queda disponible quedan también disponibles, por tanto, sus antiguos medios de subsistencia, que ahora se convierten en elemento material del capital variable. Ahora, el campesino lanzado al arroyo, si quiere vivir, tiene que comprar el valor de sus medios de vida a su nuevo señor, el capitalista industrial, en forma de salario. Y lo que ocurre con los medios de vida, ocurre también con las primeras materias agrícolas, de producción local, suministradas a la industria. Estas se convierten en elemento del capital constante.

Supongamos, por ejemplo, que una parte de los campesinos de Westfalia, que en tiempos de Federico II hilaban todos lino, fue expropiada violentamente y arrojada de sus tierras, mientras los restantes se convertían en jornaleros de los grandes arrendatarios. Simultáneamente, surgen grandes fábricas de hilados de lino y de tejidos, en las que entran a trabajar por un jornal los brazos que han quedado «disponibles».

El lino sigue siendo el mismo de antes. No ha cambiado en él ni una sola fibra, y sin embargo, en su cuerpo se alberga ahora una alma social nueva, pues este lino forma ahora parte del capital constante del dueño de la manufactura. Antes, se distribuía entre un sinnúmero de pequeños productores, que lo cultivaban por sí mismos y lo hilaban en pequeñas cantidades, con sus familias; ahora, se concentra en manos de un solo capitalista, que hace que otros hilen y tejan para él. Antes, el trabajo suplementario que se rendía en el taller de hilado se traducía en un ingreso suplementario para innumerables familias campesinas, o también, bajo Federico II, en impuestos *pour le roi de Prusse*

Ahora, se traduce en ganancia para un puñado de capitalistas. Los husos y los telares, que antes se distribuían por toda la comarca, se aglomeran ahora, con los obreros y la materia prima, en unos cuantos cuarteles del trabajo.

Y de medios de vida independiente para hilanderos y tejedores, los husos, los telares y la materia prima se convierten en medios para someterlos al mando de otro[*] y para arrancarles trabajo no retribuido. Ni en las grandes manufacturas ni en las grandes granjas hay algún signo exterior que indique que en ellas se reúnen muchos pequeños hogares de producción y que deben su origen a la expropiación de muchos pequeños productores independientes. Sin embargo, el ojo imparcial no se deja engañar tan fácilmente. En tiempo de Mirabeau, el terrible revolucionario, las grandes manufacturas se llamaban todavía *manufactures réunies*, talleres reunidos, como decimos de las tierras cuando se juntan.

«Sólo se ven» —dice Mirabeau— «esas grandes manufacturas, en las que trabajan cientos de hombres bajo las órdenes de un director y que se denominan generalmente manufacturas reunidas (*manufactures réunies*). En cambio, aquellas en las que trabajan diseminados, cada cual por su cuenta, gran número de obreros, pasan casi inadvertidas. Se las relega a último término. Y esto es un error muy grande, pues son éstas las que forman la parte realmente más importante de la riqueza nacional... La fábrica reunida (*fabrique réunie*) enriquecerá fabulosamente a uno o dos empresarios pero los obreros que en ella trabajan no son más que jornaleros mejor o peor pagados, que en nada participan del bienestar del fabricante.

En cambio, en las fábricas separadas (*fabriques séparées*) nadie se enriquece, pero gozan de bienestar multitud de obreros... El número de los obreros activos y económicos crecerá, porque éstos ven en la vida ordenada y en el trabajo un medio de mejorar notablemente su situación, en vez de obtener una pequeña mejora de jornal, que jamás decidirá del porvenir y que, a lo sumo, permite al obrero vivir un poco mejor, pero siempre al día. Las manufacturas separadas e individuales, combinadas casi siempre con un poco de labranza, son las únicas libres» .

La expropiación y el desahucio de una parte de la población rural, no sólo deja a los obreros, sus medios de vida y sus materiales de trabajo disponibles para que el capital industrial los utilice, sino que además crea el mercado interior.

En efecto, el movimiento que convierte a los pequeños labradores en obreros asalariados y a sus medios de vida y de trabajo en elementos materiales del capital, crea para éste, paralelamente, su mercado interior. Antes, la familia campesina producía y elaboraba los medios de vida y las materias primas, que luego eran consumidas, en su mayor parte, por ella misma. Pues bien, estas materias primas y estos medios de vida se convierten ahora en mercancías, vendidas por los grandes arrendatarios, que encuentran su mercado en las manufacturas. El hilo, el lienzo, los artículos bastos de lana, objetos todos de cuya materia prima disponía cualquier familia campesina y que ella hilaba y tejía para su uso, se convierten ahora en artículos manufacturados, que tienen su mercado precisamente en los distritos rurales.

La numerosa clientela diseminada y controlada hasta aquí por una muchedumbre de pequeños productores que trabajaban por cuenta propia se concentra ahora en un gran mercado atendido por el capital industrial[*]. De este modo, a la par con la expropiación de los antiguos labradores independientes y su divorcio de los medios de producción, avanza la destrucción de las industrias rurales secundarias, el proceso de diferenciación de la industria y la agricultura.

Sólo la destrucción de la industria doméstica rural puede dar al mercado interior de un país las proporciones y la firmeza que necesita el régimen capitalista de producción.

Sin embargo, el período propiamente manufacturero no aporta, en realidad, transformación radical alguna. Recuérdese que la manufactura sólo invade la producción nacional de un modo fragmentario y siempre sobre el vasto panorama del artesanado urbano y de la industria secundaria doméstico-rural.

Aunque elimine a ésta bajo ciertas formas, en determinadas ramas industriales y en algunos puntos, vuelve a ponerla en pie en otros en que ya estaba destruida, pues necesita de ella para transformar la materia prima hasta cierto grado de elaboración.

La manufactura hace brotar, por tanto, una nueva clase de pequeños campesinos, que sólo se dedican a la agricultura como empleo secundario, explotando como

oficio preferente un trabajo industrial para vender su producto a la manufactura, ya sea directamente o por mediación de un comerciante.

He aquí una de las causas, aunque no la fundamental, de un fenómeno que al principio desorienta a quien estudia la historia de Inglaterra. Desde el último tercio del siglo XV, se escuchan en ella quejas constantes, interrumpidas sólo a intervalos, sobre los progresos del capitalismo en la agricultura y la destrucción progresiva de la clase campesina. Por otra parte, esta clase campesina reaparece constantemente, aunque en número más reducido y en situación cada vez peor[*]. La razón principal de esto está en que en Inglaterra tan pronto predomina la producción de trigo como la ganadería, según los períodos, y con el tipo de producción oscila el volumen de la producción campesina. Sólo la gran industria aporta, con la maquinaria, la base constante de la agricultura capitalista, expropia radicalmente a la inmensa mayoría de la población del campo y remata el divorcio entre la agricultura y la industria doméstico-rural, cuyas raíces —la industria de hilados y tejidos— arranca . Sólo ella conquista, por tanto, para el capital industrial el mercado interior íntegro .

6. génesis del capitalista industrial

La génesis del capitalista industrial no se desarrolla de un modo tan lento y paulatino como la del arrendatario. Es indudable que ciertos pequeños maestros artesanos, y todavía más ciertos

Pero he aquí que viene Carey y acusa a Inglaterra, seguramente con razón, de querer convertir a todos los demás países en simples pueblos de agricultores, reservándose ella el papel de fabricante. Y afirma que de este modo se arruinó Turquía, pues «a los poseedores y cultivadores de la tierra no les consentía jamás» (Inglaterra) «fortalecerse mediante la alianza natural entre el arado y el telar, entre el martillo y la grada» [*The Slave Trade* («El comercio de esclavos»), p. 125]. Según él, el propio Urquhart fue uno de los principales responsables de la ruina de Turquía, donde, en interés de Inglaterra, propagó el librecambio. Lo mejor del caso es que Carey —que, dicho sea de paso, es un gran lacayo de los rusos—

, pretende impedir por medio del proteccionismo ese proceso de diferenciación que el proteccionismo no hace más que acelerar.

La palabra «industrial» se emplea aquí por oposición a «agrícola». En el sentido de una categoría económica, el arrendatario es tan capitalista industrial como el fabricante.

...pequeños artesanos independientes, e incluso obreros asalariados, se convirtieron en pequeños capitalistas, y luego, mediante la explotación del trabajo asalariado en una escala cada vez mayor y la acumulación consiguiente, en capitalistas *sans phrase* [sin reservas]. En el período de infancia de producción capitalista, ocurría no pocas veces lo que en los años de infancia de las ciudades medievales, en que el problema de saber cuál de los siervos huidos llegaría a ser el amo y cuál el criado se dirimía las más de las veces por el orden de fechas en que se escapaban.

Sin embargo, la lentitud de este método no respondía en modo alguno a las exigencias comerciales del nuevo mercado mundial, creado por los grandes descubrimientos de fines del siglo XV. La Edad Media había legado dos formas distintas de capital, que alcanzaron su sazón en las más diversas formaciones socioeconómicas y que antes de llegar la era del modo de producción capitalista eran consideradas capital *quand même* [por antonomasia]: capital usurario y capital comercial.

«En la actualidad, toda la riqueza de la sociedad se concentra primeramente en manos del capitalista... Este paga la renta al terrateniente, el salario al obrero, los impuestos y el diezmo al recaudador de contribuciones, quedándose para sí con una parte grande, que en realidad es la parte mayor y que además tiende a crecer diariamente, del producto anual del trabajo. Ahora el capitalista puede ser considerado como el que se apropia de primera mano toda la riqueza social, aunque ninguna ley le ha transferido este derecho de apropiación... Este cambio de propiedad debe su origen al cobro de intereses por el capital... y es harto curioso que los legisladores de toda Europa hayan querido evitar esto con leyes contra la usura... El poder del capitalista sobre la riqueza toda del país es una

completa revolución en el derecho de propiedad y ¿qué ley o qué serie de leyes la originó?»

El autor debería saber que las revoluciones no se hacen con leyes.

El régimen feudal, en el campo, y, en la ciudad, el régimen gremial impedían al capital-dinero, formado en la usura y en el comercio, convertirse en capital industrial[**]. Estas barreras desaparecieron con el licenciamiento de las huestes feudales y con la expropiación y desahucio parciales de la población campesina. Las nuevas manufacturas habían sido construidas en los puertos marítimos de exportación o en lugares del campo alejados del control de las ciudades antiguas y de su régimen gremial.

De aquí la lucha rabiosa entablada en Inglaterra entre los *corporate towns* [ciudades con régimen corporativo gremial] y los nuevos viveros industriales.

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: tales son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista.

Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la guerra comercial de las naciones europeas, con el planeta entero por escenario. Rompe el fuego con el alzamiento de los Países Bajos, que se sacuden el yugo de la dominación española cobra proporciones gigantescas en Inglaterra con la guerra antijacobina sigue ventilándose en China en las guerras del opio etc.

Las diversas etapas de la acumulación originaria tienen su centro, en un orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Es aquí, en Inglaterra, donde a fines del siglo XVII se resumen y sintetizan sistemáticamente en el sistema colonial, el sistema de la deuda pública, el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista.

En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más burda de las violencias. Pero todos ellos se valen del poder del Estado, de la

fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del modo feudal de producción en el modo capitalista y acortar las transiciones. La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es ella misma una potencia económica.

Del sistema colonial cristiano dice un hombre, que hace del cristianismo su profesión, W. Howitt:

«Los actos de barbarie y de desalmada crueldad cometidos por las razas que se llaman cristianas en todas las partes del mundo y contra todos los pueblos del orbe que pudieron subyugar, no encuentran precedente en ninguna época de la historia universal ni en ninguna raza, por salvaje e inculta, por despiadada y cínica que ella sea».

Los agentes principales de este trato eran el ladrón, el intérprete y el vendedor; los príncipes nativos, los vendedores principales. Los muchachos robados eran escondidos en las prisiones secretas de Célibes, hasta que estuviesen ya maduros para ser embarcados con un cargamento de esclavos. En un informe oficial leemos:

«Esta ciudad de Makassar, por ejemplo, está llena de prisiones secretas, a cual más espantosa, abarrotadas de infelices, víctimas de la codicia y la tiranía, cargados de cadenas, arrancados violentamente a sus familias».

Para apoderarse de Malaca, los holandeses sobornaron al gobernador portugués. Este les abrió las puertas de la ciudad en 1641. Los invasores corrieron en seguida a su palacio y le asesinaron, para de este modo poder «renunciar» al pago de la suma convenida por el servicio, que eran 21.875 libras esterlinas. A todas partes les seguía la devastación y la despoblación. Banjuwangi, provincia de Java, que en 1750 contaba con más de 80.000 habitantes, quedó reducida en 1811 a 8.000. He aquí cómo se las gasta el *doux commerce* [comercio inocente].

Como es sabido, la Compañía inglesa de las Indias Orientales obtuvo, además del poder político en estas Indias, el monopolio del comercio de té y del comercio chino en general, así como el del transporte de mercancías de Europa a China y

viceversa. Pero del monopolio de la navegación costera de la India y entre las islas, y del comercio interior de la India, se apropiaron los altos funcionarios de la Compañía. Los monopolios de la sal, del opio, del bétel y otras mercancías eran filones inagotables de riqueza.

Los mismos funcionarios fijaban los precios a su antojo y esquilaban como les daba la gana al infeliz indio.

El gobernador general de las Indias llevaba participación en este comercio privado. Sus favoritos obtenían contratos en condiciones que les permitían, mejor que los alquimistas, hacer oro de la nada. En un solo día brotaban como los hongos grandes fortunas, y la acumulación originaria avanzaba viento en popa sin desembolsar ni un chelín. En las actas judiciales del Warren Hastings abundan ejemplos de esto. He aquí uno. Un tal Sullivan obtiene un contrato de opio cuando se dispone a trasladarse —en función de servicio— a una región de la India muy alejada de los distritos opieros. Sullivan vende su contrato por 40.000 libras esterlinas a un tal Binn que lo revende el mismo día por 60.000, y el último comprador y ejecutor del contrato declara que obtuvo todavía una ganancia fabulosa. Según una lista sometida al parlamento, la Compañía y sus funcionarios se hicieron regalar por los indios, desde 1757 hasta 1766, ¡6 millones de libras esterlinas! Entre 1769 y 1770, los ingleses fabricaron allí una epidemia de hambre, acaparando todo el arroz y negándose a venderlo si no les pagaban precios fabulosos.

En las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como en las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al pillaje y a la matanza, como México y las Indias Orientales, era, naturalmente, donde el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles. Pero tampoco en las verdaderas colonias se desmentía el carácter cristiano de la acumulación originaria.

Aquellos hombres, virtuosos intachables del protestantismo, los puritanos de la Nueva Inglaterra, otorgaron en 1703, por acuerdo de su *Assembly* [Asamblea Legislativa], un premio de 40 libras esterlinas por cada escalpo de indio y por cada

piel roja apresado; en 1720, el premio era de 100 libras por escalpo; en 1744, después de declarar en rebeldía a una tribu de Massachusetts-Bay, los premios eran los siguientes: por los escalpos de varón, desde doce años para arriba, 100 libras esterlinas de nuevo cuño; por cada hombre apresado, 105 libras; por cada mujer y cada niño, 55 libras; ¡por cada escalpo de mujer o niño, 50 libras! Algunos decenios más tarde, el sistema colonial inglés había de vengarse en los descendientes rebeldes de los devotos *pilgrim fathers* [padres peregrinos], que cayeron *tomahawkeados* bajo la dirección y a sueldo de Inglaterra. El parlamento británico declaró que la caza de hombres y el escalpar eran «recursos que Dios y la naturaleza habían puesto en sus manos».

Hoy, la supremacía industrial lleva consigo la supremacía comercial. En el verdadero período manufacturero sucedía lo contrario: era la supremacía comercial la que daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el «dios extranjero» que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad.

El sistema del crédito público, es decir, de la deuda del Estado, cuyos orígenes descubríamos ya en Génova y en Venecia en la Edad Media, se adueñó de toda Europa durante el período manufacturero. El sistema colonial, con su comercio marítimo y sus guerras comerciales, le sirvió de acicate. Por eso fue Holanda el primer país en que arraigó.

La deuda pública, o sea, la enajenación del Estado —absoluto, constitucional o republicano—, imprime su sello a la era capitalista. La única parte de la llamada riqueza nacional que entra real y verdaderamente en posesión colectiva de los pueblos modernos es... la deuda pública[*]. Por eso es perfectamente consecuente esa teoría moderna, según la cual un pueblo es tanto más rico cuanto más se carga de deudas. El crédito público se convierte en credo del capitalista.

Y al surgir las deudas del Estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay remisión, cede el puesto al perjurio contra la deuda pública.

La deuda pública se convierte en una de las palancas más potentes de la acumulación originaria. Es como una varita mágica que infunde virtud procreadora al dinero improductivo y lo convierte en capital sin exponerlo a los riesgos ni al esfuerzo que siempre lleva consigo la inversión industrial e incluso la usuraria. En realidad, los acreedores del Estado no entregan nada, pues la suma prestada se convierte en títulos de la deuda pública, fácilmente negociables, que siguen desempeñando en sus manos el mismísimo papel del dinero. Pero aún prescindiendo de la clase de rentistas ociosos que así se crea y de la riqueza improvisada que va a parar al regazo de los financieros que actúan de mediadores entre el Gobierno y el país —así como de la riqueza regalada a los arrendadores de impuestos, comerciantes y fabricantes particulares, a cuyos bolsillos afluye una buena parte de los empréstitos del Estado, como un capital llovido del cielo—, la deuda pública ha venido a dar impulso a las sociedades anónimas, al tráfico de efectos negociables de todo género, al agio; en una palabra, a la lotería de la bolsa y a la moderna bancocracia.

Desde el momento mismo de nacer, los grandes bancos, adornados con títulos nacionales, no fueron nunca más que sociedades de especuladores privados que cooperaban con los gobiernos y que, gracias a los privilegios que éstos les otorgaban, estaban en condiciones de adelantarles dinero. Por eso, la acumulación de la deuda pública no tiene barómetro más infalible que el alza progresiva de las acciones de estos bancos, cuyo pleno desarrollo data de la fundación del Banco de Inglaterra (en 1694).

Este último comenzó prestando su dinero al Gobierno a un 8 por 100 de interés; al mismo tiempo, quedaba autorizado por el parlamento para acuñar dinero del mismo capital, volviendo a prestarlo al público en forma de billetes de banco. Con estos billetes podía descontar letras, abrir créditos sobre mercancías y comprar metales preciosos. No transcurrió mucho tiempo antes de que este mismo dinero fiduciario fabricado por él le sirviese de moneda para saldar los empréstitos

hechos al Estado y para pagar los intereses de la deuda pública por cuenta de éste.

No contento con dar con una mano para recibir con la otra más de lo que daba, seguía siendo, a pesar de lo que se embolsaba, acreedor perpetuo de la nación hasta el último céntimo entregado. Poco a poco, fue convirtiéndose en depositario insustituible de los tesoros metálicos del país y en centro de gravitación de todo el crédito comercial. Por los años en que Inglaterra dejaba de quemar brujas, comenzaba a colgar falsificadores de billetes de banco. Las obras de aquellos años, por ejemplo, las de Bolingbroke[*] muestran qué impresión producía a las gentes de la época la súbita aparición de este monstruo de bancócratas, financieros, rentistas, corredores, agentes y lobos de bolsa.

Con la deuda pública surgió un sistema internacional de crédito, detrás del que se esconde con frecuencia, en tal o cual pueblo, una de las fuentes de la acumulación originaria. Así, por ejemplo, las infamias del sistema de rapiña seguido en Venecia constituyen una de esas bases ocultas de la riqueza capitalista de Holanda, a quien la Venecia decadente prestaba grandes sumas de dinero.

Otro tanto acontece entre Holanda e Inglaterra. Ya a comienzos del siglo XVIII, las manufacturas holandesas se habían quedado muy atrás y Holanda había perdido la supremacía comercial e industrial. Por eso, desde 1701 hasta 1776, uno de sus negocios principales consiste en prestar capitales gigantescos, sobre todo a su poderoso competidor: a Inglaterra. Es lo mismo que hoy ocurre entre Inglaterra y los Estados Unidos. Muchos de los capitales que hoy comparecen en Norteamérica sin cédula de origen son sangre infantil recién capitalizada en Inglaterra.

Como la deuda pública tiene que ser respaldada por los ingresos del Estado, que han de cubrir los intereses y demás pagos anuales, el sistema de los empréstitos públicos tenía que ser forzosamente el complemento del moderno sistema tributario. Los empréstitos permiten a los gobiernos hacer frente a gastos extraordinarios sin que el contribuyente se dé cuenta de momento, pero provocan,

a la larga, un recargo en los tributos. A su vez, el recargo de impuestos que trae consigo la acumulación de las deudas contraídas sucesivamente obliga al Gobierno a emitir nuevos empréstitos, en cuanto se presentan nuevos gastos extraordinarios.

El sistema fiscal moderno, que gira todo él en torno a los impuestos sobre los artículos de primera necesidad (y por tanto a su encarecimiento) lleva en sí mismo, como se ve, el resorte propulsor de su progresión automática. El excesivo gravamen impositivo no es un episodio pasajero, sino más bien un principio. Por eso en Holanda, primer país en que se puso en práctica este sistema, el gran patriota De Witt lo ensalza en sus *Máximas*[32] como el mejor sistema imaginable para hacer al obrero sumiso, frugal, aplicado y... agobiado de trabajo. Pero, aquí no nos interesan tanto los efectos aniquiladores de este sistema en cuanto a la situación de los obreros asalariados como la expropiación violenta que supone para el campesino, el artesano, en una palabra, para todos los sectores de la pequeña clase media.

Acerca de esto no hay discrepancia, ni siquiera entre los economistas burgueses. Y a reforzar la eficacia expropiadora de este mecanismo, por si aún fuese poca, contribuye el sistema proteccionista, que es una de las piezas que lo integran.

La parte tan considerable que toca a la deuda pública y al sistema fiscal correspondiente en la capitalización de la riqueza y en la expropiación de las masas, ha hecho que multitud de autores, como Cobbett, Doubleday y otros, busquen aquí, sin razón, la causa principal de la miseria de los pueblos modernos.

El sistema proteccionista fue un medio artificial para fabricar fabricantes, expropiar a los obreros independientes, capitalizar los medios de producción y de vida de la nación y abreviar violentamente el tránsito del modo antiguo al modo moderno de producción. Los Estados europeos se disputaron la patente de este invento y, una vez puestos al servicio de los acumuladores de plusvalía, abrumaron a su propio pueblo y a los extraños, para conseguir aquella finalidad, con la carga indirecta de los aranceles protectores, con el fardo directo de las primas de exportación, etc.

En los países secundarios dependientes vecinos se exterminó violentamente toda la industria, como hizo por ejemplo Inglaterra con las manufacturas laneras en Irlanda. En el continente europeo, vino a simplificar notablemente este proceso el precedente de Colbert. Aquí, una parte del capital originario de los industriales sale directamente del erario público.

«¿Para qué» —exclama Mirabeau— «ir a buscar tan lejos la causa del esplendor manufacturero de Sajonia antes de la guerra de los Siete años?[33] ¡180 millones de deuda pública!»[*].

El sistema colonial, la deuda pública, la montaña de impuestos, el proteccionismo, las guerras comerciales, etc., todos estos vástagos del verdadero período manufacturero se desarrollaron en proporciones gigantescas durante los años de infancia de la gran industria... El nacimiento de esta industria es festejado con la gran cruzada heroica del rapto de niños.

Las fábricas reclutan su personal, como la Marina real, por medio de la prensa. Sir F. M. Eden, al que tanto enorgullecen las atrocidades de la campaña librada desde el último tercio del siglo XV hasta su época, fines del siglo XVIII, para expropiar de sus tierras a la población del campo, que tanto se complace en ensalzar este proceso histórico como un proceso «necesario» para abrir paso a la agricultura capitalista e «instaurar la proporción justa entre la tierra de labor y la destinada al ganado», no acredita la misma perspicacia económica cuando se trata de reconocer la necesidad del robo de niños y de la esclavitud infantil para abrir paso a la transformación de la manufactura en industria fabril e instaurar la proporción justa entre el capital y la fuerza de trabajo.

«Merece tal vez la pena» —dice este autor— «que el público se pare a pensar si una manufactura cualquiera que, para poder trabajar prósperamente, necesita saquear *cottages* y asilos buscando los niños pobres para luego, haciendo desfilar a un tropel tras otro, martirizarlos y robarles el descanso durante la mayor parte de la noche; una manufactura que, además, mezcla y revuelve a montones de personas de ambos sexos, de diversas edades e inclinaciones, capaces de mover

la rueda hidráulica. En estos centros, lejos de las ciudades, se necesitaron de pronto miles de brazos.

Inmediatamente se impuso la costumbre de traer aprendices (!) de los diferentes asilos parroquiales de Londres, Birmingham y otros sitios. Así fueron expedidos al Norte miles y miles de criaturitas impotentes, desde los siete hasta los trece o los catorce años. Los patronos» (es decir, los ladrones de niños) «solían vestir y dar de comer a sus víctimas, alojándolos en las «casas de aprendices» cerca de la fábrica. Se nombraban vigilantes encargados de fiscalizar el trabajo de los muchachos.

Estos capataces de esclavos estaban interesados en que los aprendices se matasen trabajando, pues su sueldo era proporcional a la cantidad de producto que a los niños se les arrancaba. El efecto lógico de esto era una crueldad espantosa... En muchos distritos fabriles, sobre todo en Lancashire, estas criaturas inocentes y desgraciadas, consignadas al fabricante, eran sometidas a las más horribles torturas. Se las mataba trabajando.... se las azotaba, se las cargaba de cadenas y se las atormentaba con los más escogidos refinamientos de crueldad; en muchas fábricas, andaban muertos de hambre y se les hacía trabajar a latigazos... En algunos casos, se les impulsaba hasta al suicidio... Aquellos hermosos y románticos valles de Derbyshire, Nottinghamshire y Lancashire, ocultos a las miradas de la publicidad, se convirtieron en páramos infernales de tortura, y no pocas veces de matanza... Las ganancias de los fabricantes eran enormes. Pero, ello no hacía más que afilar sus dientes de ogro.

Se implantó la práctica del trabajo nocturno, es decir, que después de tullir trabajando durante todo el día a un grupo de obreros, se aprovechaba la noche para baldar a otro; el grupo de día caía rendido sobre las camas calientes todavía de los cuerpos del grupo de noche, y viceversa. En Lancashire, hay un dicho popular, según el cual las camas no se enfrían nunca».

Con los progresos de la producción capitalista durante el período manufacturero, la opinión pública de Europa perdió los últimos vestigios de pudor y de conciencia que aún le quedaban. Los diversos países se jactaban cínicamente de todas las

infamias que podían servir de medios de acumulación de capital. Basta leer, por ejemplo, los ingenuos Anales del Comercio, del filisteo A. Anderson[34].

En ellos se proclama a los cuatro vientos, como un triunfo de la sabiduría política de Inglaterra, que, en la paz de Utrecht, este país arrancó a los españoles, por el tratado de asiento[35], el privilegio de poder explotar también entre Africa y la América española la trata de negros, que hasta entonces sólo podía explotar entre Africa y las Indias Occidentales inglesas. Inglaterra obtuvo el privilegio de suministrar a la América española, hasta 1743, 4.800 negros al año. Este comercio servía, a la vez, de pabellón oficial para cubrir el contrabando británico. Liverpool se engrandeció gracias al comercio de esclavos.

Este comercio era su método de acumulación originaria. Y hasta hoy, la «respetable sociedad» de Liverpool sigue siendo el Píndaro de la trata de esclavos que —véase la citada obra del Dr. Aikin, publicada en 1795—, «exalta hasta la pasión el espíritu comercial y emprendedor, produce famosos navegantes y arroja enormes beneficios». En 1730, Liverpool dedicaba 15 barcos al comercio de esclavos; en 1751 eran ya 53; en 1760, 74; en 1770, 96, y en 1792, 132.

A la par que implantaba en Inglaterra la esclavitud infantil, la industria algodonera servía de acicate para convertir la economía esclavista más o menos patriarcal de los Estados Unidos en un sistema comercial de explotación. En general, la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa exigía, como pedestal, la esclavitud *sans phrase* [sin reservas] en el Nuevo Mundo[*].

Tantae molis erat el dar suelta a las «leyes naturales y eternas» del modo de producción capitalista, el consumir el proceso de divorcio entre los obreros y las condiciones de trabajo, el transformar, en uno de los polos, los medios sociales de producción y de vida en capital, y en el polo contrario la masa del pueblo en obreros asalariados, en «pobres trabajadores» libres, este producto artificial de la historia moderna . Si el dinero, según Augier , «nace con manchas naturales de sangre en un carrillo», el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza .

7. tendencia histórica de la acumulación capitalista.

¿A qué se reduce la acumulación originaria del capital, es decir, su génesis histórica? En tanto que no es la transformación directa del esclavo y del siervo de la gleba en obrero asalariado o sea, un simple cambio de forma, la acumulación originaria significa solamente la expropiación del productor directo, o lo que es lo mismo, la destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo propio

La propiedad privada, por oposición a la social, colectiva, sólo existe allí, donde los medios de trabajo y las condiciones externas de éste pertenecen a particulares. Pero el carácter de la propiedad privada es muy distinto, según que estos particulares sean los trabajadores o los que no trabajan. Las infinitas modalidades que a primera vista presenta la propiedad privada no hacen más que reflejar los estados intermedios situados entre esos dos extremos.

La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña producción y ésta es una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la libre individualidad del propio trabajador. Ciertamente es que este modo de producción existe también bajo la esclavitud, bajo la servidumbre de la gleba y en otras relaciones de dependencia.

Pero sólo florece, sólo despliega todas sus energías, sólo conquista la forma clásica adecuada allí donde el trabajador es propietario privado y libre de las condiciones de trabajo manejadas por él mismo, el campesino dueño de la tierra que trabaja, el artesano dueño del instrumento que maneja como virtuoso.

Este modo de producción supone el fraccionamiento de la tierra y de los demás medios de producción. Excluye la concentración de éstos y excluye también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, el dominio y la regulación social de la naturaleza, el libre desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Sólo es compatible con unos límites estrechos y primitivos de la producción y de la sociedad. Querer eternizarlo, equivaldría, como acertadamente dice Pécqueur, a «decretar la mediocridad general» Pero, al llegar a un cierto grado de progreso, él mismo crea los medios materiales para su

destrucción. A partir de este momento, en el seno de la sociedad se agitan fuerzas y pasiones que se sienten aherrojadas por él.

Hácese necesario destruirlo, y es destruido. Su destrucción, la transformación de los medios de producción individuales y desperdigados en medios socialmente concentrados de producción, y por tanto de la propiedad minúscula de muchos en propiedad gigantesca de unos pocos; la expropiación de la gran masa del pueblo, privándola de la tierra y de los medios de vida e instrumentos de trabajo, esta horrible y penosa expropiación de la masa del pueblo forma la prehistoria del capital. Abarca toda una serie de métodos violentos, entre los cuales sólo hemos pasado revista aquí a los que han hecho época como métodos de acumulación originaria del capital. La expropiación de los productores directos se lleva a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el acicate de las pasiones más infames, ruines, mezquinas y odiosas.

La propiedad privada fruto del propio esfuerzo y basada, por decirlo así, en la compenetración del obrero individual e independiente con sus condiciones de trabajo, es desplazada por la propiedad privada capitalista, que se basa en la explotación de la fuerza de trabajo ajena, aunque formalmente libre .

Una vez que este proceso de transformación ha corroído suficientemente, en profundidad y extensión, la sociedad antigua, una vez que los productores se han convertido en proletarios y sus condiciones de trabajo en capital, una vez que el modo capitalista de producción se mueve ya por sus propios medios, el rumbo ulterior de la socialización del trabajo y de la transformación de la tierra y demás medios de producción en medios de producción explotados socialmente, es decir, sociales, y por tanto, la marcha ulterior de la expropiación de los propietarios privados, cobra una forma nueva. Ahora ya no es el trabajador que gobierna su economía el que debe ser expropiado, sino el capitalista que explota a numerosos obreros. Esta expropiación se lleva a cabo por el juego de leyes inmanentes de la propia producción capitalista, por la centralización de los capitales.

Un capitalista devora a muchos otros. Paralelamente a esta centralización o expropiación de una multitud de capitalistas por unos pocos, se desarrolla cada

vez en mayor escala la forma cooperativa del proceso del trabajo, se desarrolla la aplicación tecnológica consciente de la ciencia, la metódica explotación de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo que sólo pueden ser utilizados en común, y la economía de todos los medios de producción, por ser utilizados como medios de producción del trabajo combinado, del trabajo social, el enlazamiento de todos los pueblos por la red del mercado mundial y, como consecuencia de esto, el carácter internacional del régimen capitalista.

A la par con la disminución constante del número de magnates del capital, que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de transformación, aumenta la masa de la miseria, de la opresión, de la esclavitud, de la degradación y de la explotación; pero aumenta también la indignación de la clase obrera, que constantemente crece en número, se instruye, unifica y organiza por el propio mecanismo del proceso capitalista de producción.

El monopolio del capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido junto con él y bajo su amparo. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a tal punto que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta se rompe. Le llega la hora a la propiedad privada capitalista.

Los expropiadores son expropiados. El modo capitalista de apropiación que brota del modo capitalista de producción, y, por tanto, la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el trabajo propio. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso de la naturaleza, su propia negación.

Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada, sino la propiedad individual, basada en los progresos de la era capitalista: en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción creados por el propio trabajo.

La transformación de la propiedad privada dispersa, basada en el trabajo personal del individuo, en propiedad privada capitalista es, naturalmente, un proceso

muchísimo más lento, más difícil y más penoso de lo que será la transformación de la propiedad privada capitalista, que de hecho se basa ya en un proceso social de producción, en propiedad social. Allí, se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí, de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo .

[*] «El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros.

Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables... De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia» (C. Marx y F. Engels. **Manifiesto del Partido Comunista**. Londres, 1848, págs. 9, 11) [véase la presente edición, t. 1, págs. 122, 120].

NOTAS

[1] Aquí se entiende por revolución en el mercado mundial la brusca decadencia desde fines del siglo XV del papel comercial de Génova, Venecia y otras ciudades del Norte de Italia debida a los grandes descubrimientos geográficos de la época: el descubrimiento de Cuba, Haití, las islas Bahamas, el continente norteamericano, la vía marítima de la India

pasando por el extremo meridional de Africa y, finalmente, el continente sudamericano.-
104

[2] Trátase de la conquista de Inglaterra por el duque de Normandia, Guillermo el Conquistador, en 1066, lo cual contribuyó a la afirmación del feudalismo en Inglaterra.-
105

[3] J. Steuart. ***An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*** («Investigación de los principios de la Economía política»), Vol. I, Dublin, 1770, p. 52.- 106

[4] La *Reforma*, amplio movimiento social contra la Iglesia católica, se extendió en el siglo XVI a Alemania, Suiza, Inglaterra, Francia, etc. La consecuencia religiosa de la Reforma en los países en que ésta triunfó consistió en la formación de varias iglesias llamadas protestantes (en Inglaterra, Escocia, los Países Bajos, una parte de Alemania y los países escandinavos).- 109

[5] «*Pauper ubique jacet*» (los pobres son desheredados en todas partes), palabras de ***Los Fastos*** de Ovidio, libro primero, verso 218.- 109.

[6] La *restauración de los Estuardos* es el período del segundo reinado de la dinastía de los Estuardos en Inglaterra (1660-1689), derrocados por la revolución burguesa inglesa del siglo XVII.- 111

[7] Por lo visto, se trata del decreto sobre los campesinos fugitivos promulgado en 1597, durante el reinado de Fiódor Ivánovich, cuando el auténtico gobernante de Rusia era Borís Godunov. De acuerdo con ese decreto, los campesinos que habían huido del yugo insostenible de los terratenientes se perseguían durante cinco años para ser devueltos por la fuerza a sus amos.- 111

[8] Se dio el nombre de «*Revolución gloriosa*» en la historiografía burguesa inglesa al golpe de Estado de 1688, con el que se derrocó la dinastía de los Estuardos y se instauró (1689) la monarquía constitucional de Guillermo de Orange, régimen de compromiso entre la aristocracia propietaria de tierras y la gran burguesía.- 111

[9] Alusión a la ley agraria de los tribunos de la plebe de Roma Licinio y Sextio adoptada en el año 367 a. de n. e., que prohibía a los ciudadanos romanos poseer más de 500 yugadas (alrededor de 125 hectáreas) de tierra pertenecientes al Estado.- 115

[10] Bajo el régimen de los clanes de Escocia se denominaban *taskmen* los decanos subordinados directamente al jefe del clan, al *laird* («gran hombre»). El *laird* dejaba al

cuidado de los *taskmen* el *tak* («la tierra»), que era propiedad de todo el clan, y como reconocimiento del poder del *laird* se le pagaba a éste cierto tributo. Los *taksmen*, a su vez, distribuían las tierras entre sus vasallos. Con la desintegración del sistema de los clanes, el *laird* se convierte en *landlord* (terrateniente), y los *taksmen* se transforman, en realidad, en *farmers* capitalistas. Al mismo tiempo, el anterior tributo cede lugar a la renta del suelo.- 117.

[11] Trátase de la insurrección de los partidarios de los Estuardos en 1745-1746, que exigían el trono británico para Carlos Eduardo, el llamado «joven pretendiente». La insurrección reflejaba, a la vez, la protesta de las masas populares de Escocia y de Inglaterra contra la explotación terrateniente y la expulsión masiva de los campesinos de sus tierras. Después del aplastamiento de la insurrección por las tropas regulares de Inglaterra, comenzó a desintegrarse intensamente el sistema de clanes en la parte montañosa de Escocia, y la expulsión de los campesinos de sus tierras adquirió un carácter todavía más enérgico.- 118

[12] Los *gael*es constituyen la población aborigen de las comarcas montañosas del Norte y del Oeste de Escocia, son descendientes de los antiguos celtas.- 118

[13] La *guerra civil de Norteamérica* (1861-1865) se libró entre los Estados industriales del Norte y los sublevados Estados esclavistas del Sur. La clase obrera de Inglaterra se opuso a la política de la burguesía nacional, que apoyaba a los plantadores esclavistas, e impidió con su acción la intervención de Inglaterra en esa contienda.- 119

[14] Marx se refiere al artículo: ***Las elecciones. Complicaciones financieras. La duquesa de Sutherland y la esclavitud***, publicado en el periódico ***New York Daily Tribune*** del 9 de febrero de 1853.

El ***New York Daily Tribune*** («Tribuna Diaria de Nueva York») era un periódico burgués norteamericano progresista que se publicó de 1841 a 1924. De agosto de 1851 a marzo de 1862 colaboraron en el diario Marx y Engels.- 119

[15] La ***guerra de los Treinta años*** (1618-1648) fue una contienda europea provocada por la lucha entre protestantes y católicos. Alemania fue el teatro principal de las operaciones. Saqueada y devastada, fue también objeto de pretensiones anexionistas de los participantes de la guerra.- 120

[16] La ***Sociedad de las Artes*** («***Society of Arts***»), sociedad filantrópica ilustrativa burguesa, fue fundada en 1754, en Londres. El mencionado informe fue leído por John Chalmers Morton, hijo de John Morton.- 121

[17] ***The Economist*** («El Economista»), revista semanal inglesa sobre problemas de economía y política, órgano de la gran burguesía industrial, se publica en Londres desde 1843.- 121

[18] ***Petty Sessions*** (pequeñas sesiones), reuniones de los tribunales de paz de Inglaterra, encargados de examinar los asuntos de pequeña importancia, observándose un proceso simplificado.- 125

[19] A. Smith. ***An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*** («Investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones»). Vol. I, Edinburgh, 1814, p. 237.- 126

[20] [Linguet, N.] ***Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*** («Teoría de las leyes civiles, o Principios fundamentales de la sociedad»). T. I. Londres, 1767, p. 236.- 126

[21] Las ***leyes anticoalicionistas***, que prohibían la creación y la actividad de cualquier organización obrera, fueron promulgadas por el parlamento inglés en los años 1799 y 1800. En 1824, el parlamento las derogó, confirmando la derogación una vez más en 1825. Sin embargo, incluso después de eso se limitó mucho la actividad de las uniones obreras. Hasta la simple propaganda en favor de la adhesión de los obreros a las uniones y de la participación en las huelgas se consideraba «coerción» y «violencia» y se punía como delito de derecho común.- 127.

[22] El partido de los ***tories***, partido político inglés fundado a fines del año 70 y comienzos de los 80 del siglo XVII, expresaba los intereses de la aristocracia terrateniente y el alto clero. A mediados del siglo XIX, sobre la base del partido de los tories, fue fundado el Partido Conservador, que, a veces, también se llama «tory».- 129.

[23] Las leyes contra las «***conspiraciones***» rigieron en Inglaterra ya en la Edad Media. En virtud de las mismas se perseguían las organizaciones y la lucha de clase de los obreros, tanto antes de su adopción (véase la nota 79), como después de su abolición.- 129

[24] Trátase del Gobierno de la dictadura jacobina de Francia entre junio de 1793 y junio de 1794.- 130

[25] A. Anderson. ***An Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce, from the Earliest Accounts to the present Time*** («Ensayo histórico y cronológico del comercio desde los primeros datos hasta el presente»). La primera edición salió en Londres en 1764.- 133

[26] J. Steuart. ***An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*** («Investigación de los principios de la Economía política»). Vol. I, Dublin, 1770, First book, Ch. XVI.- 134

[27] Los Países Bajos (el territorio de las actuales Bélgica y Holanda) se separaron de España después de la revolución burguesa de 1566-1609; en la revolución se conjugaban la lucha de la burguesía y las masas populares contra el feudalismo con la guerra de liberación nacional contra la dominación española. En 1609, tras varias derrotas, España se vio forzada a reconocer la independencia de la república burguesa de Holanda. El territorio de la actual Bélgica permaneció en manos de España hasta 1714.- 139.

[28] Trátase de las guerras de Inglaterra contra Francia en el período de la revolución burguesa francesa de fines del siglo XVIII. Durante estas contiendas, el Gobierno inglés estableció en su país un brutal régimen de terror contra las masas trabajadoras. En particular, en dicho período fueron aplastadas varias sublevaciones populares y se adoptaron leyes que prohibían las uniones obreras.- 139

[29] Las *guerras del opio* eran guerras de conquista contra China que sostuvo Inglaterra sola en los años de 1839 a 1842 y en compañía de Francia en los años de 1856-1858 y 1860. Sirvieron de pretexto para la primera guerra las medidas de las autoridades chinas para combatir el comercio de contrabando de opio organizado por los ingleses.- 139

[30] *La Compañía de las Indias Orientales* era una compañía inglesa de comercio (1600-1858), instrumento de la política saqueadora colonial de Gran Bretaña en la India, China y otros países de Asia. Durante mucho tiempo poseía el monopolio del comercio con la India, le pertenecían igualmente las principales funciones de gobierno en ese último país. La insurrección de liberación nacional de 1857-1859 en la India obligó a Gran Bretaña a cambiar las formas de dominación colonial y a liquidar la Compañía de las Indias Orientales.- 140

[31] Marx cita el trabajo de Gülich ***Geschichtliche Darsellung des Handels, der Gewerbe und des Ackerbaus der bedeutendsten handeltreibenden Staaten unsrer Zeit*** («Descripción histórica del comercio, la industria y la agricultura de los principales Estados comerciales de nuestra época»). Bd. I, Jena, 1830, S. 371.- 142

[32] Por lo visto, Marx se refiere aquí a la edición inglesa del libro ***Aanwysing der heilsame politike Gronden en Maximen van de Republike van Holland en West-Friesland*** («Indicación de los más importantes principios y máximas de la República de Holanda y de Frisia Occidental»), atribuido a Jan de Witt y publicado por vez primera en Leyden en 1622. Como se ha establecido, a excepción de dos capítulos escritos por Jan de Witt, el autor del libro era Pieter von der Hore (Pieter de la Court), economista y empresario holandés.- 144

[33] La *guerra de los Siete años* (1756-1763) estalló en Europa debido a las veleidades expansionistas de las potencias absolutistas feudales y la rivalidad colonial de Francia e Inglaterra. Como resultado de la conflagración, Francia tuvo que ceder a Inglaterra sus mayores colonias (el Canadá, las posesiones en las Indias Orientales, etc.); Prusia, Austria y Sajonia conservaron sus fronteras anteriores a la guerra.- 145

[34] A. Anderson. ***An Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce, from the Earliest Accounts to the present Time*** («Ensayo histórico y cronológico del comercio desde los primeros datos hasta el presente»). La primera edición salió en Londres en 1764.- 147

[35] Alusión al *Tratado de Utrecht*, concluido por Francia y España, de una parte y, de otra, por los miembros de la coalición antifrancesa (Inglaterra, Holanda, Portugal, Prusia y los Habsburgos de Austria) en 1713, con el que se puso fin a la guerra de sucesión de España (comenzada en 1701). Según el tratado, pasaron a pertenecer a Inglaterra varias colonias francesas y españolas en las Indias Occidentales y Norteamérica, así como Gibraltar.- 147

[36] «*Tantae molis erat*» (costó tantos trabajos), expresión del poema de Virgilio, ***Eneida***, libro primero, verso 33.- 147

[37] C. Pecqueur. ***Théorie nouvelle d'économie sociale et politiques, ou Études sur l'organisation des sociétés*** («Nueva teoría de la economía social y política, o Estudios sobre la organización de las sociedades»), Paris, 1842, p. 435.- 149

Escrito: por C. Marx. **Publicado por vez primera:** en el libro: K. Marx. ***Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie***. Erster Band, Hamburg, 1867.

Fuente: C. Marx & F. Engels, ***Obras Escogidas*** (en tres tomos), tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1974.

Presentación de «El capital» Karl Marx ⁴⁴

Prefacio de la primera edición.

La obra cuyo primer tomo presento al público es la continuación del escrito publicado por mí en 1859 con el título Crítica de la economía política. El largo intervalo entre el principio y la continuación se debe a una prolongada enfermedad que repetidas veces ha interrumpido mi trabajo.

El primer capítulo de este tomo contiene el resumen de aquel primer escrito. Y no sólo por razones de dependencia y de conjunto. La exposición ha sido mejorada. Tanto como el asunto lo ha permitido, desarrollo aquí con amplitud muchos puntos que antes me limité a señalar, e, inversamente, me limito a indicar otros anteriormente tratados en extenso. La historia de la teoría del valor de la moneda ha sido, naturalmente, suprimida por completo. El lector de mi anterior escrito

encontrará, sin embargo, en las notas del primer capítulo nuevas fuentes para el estudio de la historia de esa teoría.

En toda ciencia, el principio es difícil. La comprensión del primer capítulo, y sobre todo de la parte que trata del análisis de la mercancía, ofrecerá, pues, las mayores dificultades. Lo que se refiere más de cerca al análisis de la sustancia y de la magnitud del valor, lo presento de la manera más popular posible. La forma del valor, que se presenta acabada en la forma moneda, es muy simple. Hace más de dos mil años, sin embargo, que la inteligencia humana trata en vano de penetrarla, en cuanto ha tenido al menos un éxito aproximado en el análisis de formas mucho más complejas y sustanciales. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el cuerpo ya desarrollado que la célula.

En el análisis de las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de los reactivos químicos; tenemos que reemplazarlos con la fuerza de la abstracción.

Ahora bien, en la sociedad burguesa, la forma mercancía del producto del trabajo, o la forma valor de la mercancía, es la forma celular económica. Para el ignorante, su análisis parece no ocuparse sino de pequeñeces. En realidad, se ocupa de pequeñeces, pero al igual que de ellas se ocupa la anatomía microscópica.

Excepto la parte relativa a la forma del valor, no se podrá, pues, decir que es difícil entender este libro. Supongo, por supuesto, lectores que quieran aprender algo nuevo y quieran también, por lo tanto, pensar por sí mismos.

El físico observa los fenómenos naturales allí donde se presentan más intensos y menos perturbados por influjos extraños, o, si es posible, hace experimentos en condiciones que aseguren la marcha regular de los fenómenos. Lo que tengo que investigar en esta obra es la manera de producción capitalista y de las relaciones de producción y de tráfico que a ella corresponden. Inglaterra es hasta ahora su

sitio clásico. He ahí por qué sirve de ilustración principal para mi exposición teórica. Pero si el lector alemán se encogiese farisaicamente de hombros ante el estado del trabajador inglés de la agricultura y de la industria; si se contentare, en su optimismo, con que en Alemania las cosas no están todavía tan malas, tendría yo que decirle: De te fabula narratur!

No se trata del mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de estas tendencias que obran y se imponen con una necesidad férrea. El país industrialmente más desarrollado, no hace más que mostrar a los otros el cuadro de su propio porvenir.

Pero prescindiendo de esto, donde la producción capitalista se ha nacionalizado entre nosotros, en las fábricas propiamente dichas, por ejemplo, las condiciones son mucho peores que en Inglaterra, porque falta el contrapeso de las leyes sobre las fábricas. En todas las otras esferas nos atormenta, lo mismo que a todo el resto occidental del continente europeo, no sólo el desarrollo de la producción capitalista, sino también su falta de desarrollo. Junto con los males modernos, nos aflige toda una serie de males heredados, debido a que aún vegetan viejos y anticuados modos de producción, con su séquito de anacrónicas relaciones políticas y sociales. Sufrimos no sólo de lo vivo, sino también de lo muerto.

La estadística social de Alemania y del resto occidental del continente europeo es miserable, comparada con la inglesa. Aun así, levanta suficientemente el velo para dejar entrever una cabeza de medusa. Nuestra propia situación nos llenaría de espanto si, como en Inglaterra, nuestros gobiernos y parlamentos nombraran periódicamente comisiones para investigar la situación económica; si esas comisiones fueran armadas con la misma omnipotencia que en Inglaterra para la investigación de la verdad; si se consiguiera encontrar para ese fin hombres tan expertos, imparciales y francos como los inspectores de fábricas ingleses, los médicos que allí informan sobre la Public Health (salud pública), los comisarios

para investigar la explotación de las mujeres y de los niños, las habitaciones, la alimentación, etc. Perseo se cubría con una nube para combatir a los monstruos; nosotros, para negar la existencia de las monstruosidades nos sumergimos en la nube hasta los ojos y las orejas.

Es preciso no hacerse ilusiones. Así como la guerra de la independencia americana del siglo XVIII dio la campanada de alarma a la clase media europea, la guerra civil americana del siglo XIX la ha dado a la clase trabajadora de Europa. En Inglaterra es palpable el proceso de transformación. Llegado a cierta altura, tiene que repercutir en el continente.

Allí se manifestará en formas más o menos brutales o humanas, según el grado de desarrollo de la clase trabajadora misma. Prescindiendo de más altos motivos, su propio interés exige, pues, a las clases hoy dominantes la supresión de todos los obstáculos corregibles por la ley que se opongan al desarrollo de la clase trabajadora.

Por eso he dado en este tomo tanto lugar, entre otras cosas, a la historia, al texto y a los resultados de la legislación inglesa sobre las fábricas. Una nación debe y puede aprender de otra. Aun cuando una sociedad haya encontrado el camino que por ley natural debe seguir su movimiento -y el objeto final de esta obra es poner al descubierto la ley económica del movimiento de la sociedad moderna-, no puede saltar ni suprimir por decreto las etapas naturales del desarrollo; pero puede acortar y mitigar los dolores del parto.

Una palabra para evitar posibles confusiones. Yo no pinto absolutamente de color de rosa al capitalista ni al propietario de la tierra, porque aquí sólo se trata de las personas en cuanto ellas son la personificación de categorías económicas, los sostenedores de determinadas relaciones e intereses de clase. Concibiendo el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso natural, desde mi punto de vista menos que desde otro alguno se puede hacer al individuo

responsable de relaciones sociales de las cuales él mismo es una creación, por más que se eleve subjetivamente sobre ellas.

En el campo de la economía política, la libre investigación científica encuentra muchos más enemigos que en todos los otros campos. La naturaleza peculiar del asunto de que trata llama contra ella al campo de batalla a las más violentas, mezquinas y rencorosas pasiones del corazón humano, las furias del interés privado. La alta Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, perdona mejor el ataque a 38 de sus 39 artículos de fe que a 1/39 de sus rentas. Hoy día, hasta el ateísmo es una culpa levis, comparado con la crítica de las relaciones de propiedad establecidas. No se puede, sin embargo, negar un progreso en esto. Véase, por ejemplo, el libro azul publicado en las semanas últimas: *Correspondence with Her Majesty's Missions Abroad, regarding Industrial Questions and Trade's Unions*. Los representantes de la corona inglesa en el exterior expresan en él crudamente que en Alemania, en Francia y, en una palabra, en todos los países civilizados del continente europeo, es tan perceptible y tan inevitable como en Inglaterra una transformación de las relaciones existentes entre el capital y el trabajo. Al propio tiempo, del otro lado del Atlántico, el Sr. Wade, vicepresidente de los Estados Unidos de la América del Norte, declaraba en meetings públicos que, después de abolida la esclavitud, estaba al orden del día la transformación del capital y de la propiedad territorial.

Éstos son signos de los tiempos que no se pueden ocultar con mantos de púrpura ni con sotanas negras. No quieren decir que mañana vayan a ocurrir milagros. Muestran cómo, aun en las clases dominantes, nace la idea de que la sociedad actual no es un sólido cristal, sino un organismo capaz de transformarse y constantemente en vías de transformación.

El segundo tomo de esta obra tratará del proceso de circulación del capital (libro II) y de las modalidades del proceso total (libro III); el tomo tercero y último (libro IV), de la historia de la teoría.

Acogeré con agrado toda crítica científica. Respecto de los prejuicios de la llamada opinión pública, a la que nunca he hecho concesiones, mi divisa será, como siempre, la del gran florentino:

Sequi il tuo corso, e lascia dir le genti!

Londres, 25 de julio de 1867.

Sobre la acción política de la Clase Obrera F. Engels ⁴⁵

Acta hecha por el autor del discurso en la sesión de la Conferencia de Londres el 21 de setiembre de 1871

Primera edición: En el núm. 29 de la revista *Kommunistícheski Internatsional*, 1934.

La abstención absoluta en política es imposible; todos los periódicos abstencionistas hacen también política. El quid de la cuestión consiste únicamente en cómo la hacen y qué política hacen. Por lo demás, para nosotros la abstención es imposible. El partido obrero existe ya como partido político en la mayoría de los países. Y no seremos nosotros los que lo destruyamos predicando la abstención. La experiencia de la vida actual, la opresión política a que someten a los obreros

los gobiernos existentes, tanto con fines políticos como sociales, les obligan a dedicarse a la política, quiéralo o no.

Predicarles la abstención significaría arrojarlos en los brazos de la política burguesa. La abstención es completamente imposible, sobre todo después de la Comuna de París, que ha colocado la acción política del proletariado a la orden del día.

Queremos la abolición de las clases. ¿Cuál es el medio para alcanzarla? La dominación política del proletariado. Y cuando en todas partes se han puesto de acuerdo sobre ello, ¡se nos pide que no nos mezclemos en la política! Todos los abstencionistas se llaman revolucionarios y hasta revolucionarios por excelencia.

Pero la revolución es el acto supremo de la política; el que la quiere, debe querer el medio, la acción política que la prepara, que proporciona a los obreros la educación para la revolución y sin la cual los obreros, al día siguiente de la lucha, serán siempre engañados por los Favre y los Pyat. Pero la política a que tiene que dedicarse es la política obrera; el partido obrero no debe constituirse como un apéndice de cualquier partido burgués, sino como un partido independiente, que tiene su objetivo propio, su política propia.

Las libertades políticas, el derecho de reunión y de asociación y la libertad de la prensa: éstas son nuestras armas. Y ¿deberemos cruzarnos de brazos y abstenernos cuando quieran quitárnoslas? Se dice que toda acción política implica el reconocimiento del estado de cosas existente. Pero cuando este estado de cosas nos da medios para luchar contra él, recurrir a ellos no significa reconocer el estado de cosas existente.

Notas

[1] La *Conferencia* de la I Internacional celebrada en Londres se reunió del 17 al 23 de setiembre de 1871. Convocada en un ambiente de crueles represiones contra los miembros de la Internacional después de la derrota de la Comuna de París, tuvo una

representación relativamente reducida: participaron en sus labores 22 delegados con voz y voto y 10 con voz. Los países que no pudieron enviar delegados fueron representados por los secretarios corresponsales del Consejo General. Marx representaba a Alemania, y Engels, a Italia.

La Conferencia de Londres significó una importante etapa en la lucha de Marx y Engels por la creación del partido proletario. La Conferencia adoptó la resolución "Sobre la acción política de la clase obrera", cuya parte fundamental fue incluida, por acuerdo del Congreso de la Internacional celebrado en La Haya, en los Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En varias resoluciones de la Conferencia fueron formulados importantes principios tácticos y de organización del partido proletario, asestándose un golpe al sectarismo y al reformismo. La Conferencia de Londres desempeñó un gran papel en la victoria de los principios del partidismo proletario sobre el oportunismo anarquista.

Prólogo a la Contribución a la crítica a la economía política

K. Marx ⁴⁶

El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales.

El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social,

política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia.

Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social.

El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción -que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales- y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o

filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción.

Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso, la humanidad no se propone nunca más que los problemas que pueda resolver, pues mirando más de cerca, se verá siempre que

el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir.

Esbozados a grandes rasgos los modos de producción asiática, antigua, feudal y burgueses modernos, pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación económica.

Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana.

Acotaciones al libro de Bakunin Karl Marx ⁴⁷

***El Estado y la Anarquía* [1]**

«Por ejemplo, la vulgar masa campesina, la plebe campesina (*das gemeine Bauernvolk, der Bauernpöbel*), que, como es sabido, no goza de las simpatías de los marxistas y que se halla en el más bajo nivel de cultura, será gobernada probablemente por el proletariado urbano y fabril».

Esto significa que allí donde el campesino existe todavía en masa como propietario privado, donde incluso forma una mayoría más o menos considerable, como en todos los Estados occidentales del continente europeo, donde este campesino no ha desaparecido, reemplazado por jornaleros agrícolas, como en Inglaterra, ocurrirá lo siguiente: o se dedica a obstaculizar toda revolución obrera hasta hacerla fracasar, como ha ocurrido hasta ahora en Francia, o el proletariado (pues el campesino propietario de su tierra no pertenece al proletariado, y, si por su situación pertenece, no cree formar parte de él) tiene que adoptar como gobierno medidas encaminadas a mejorar inmediatamente la situación del campesino y que, por tanto, le ganen para la revolución; medidas que lleven ya en germen el tránsito de la propiedad privada sobre el suelo a la propiedad colectiva y que suavicen este tránsito, de modo que el campesino vaya a él impulsado por móviles económicos; pero no debe acorralar al campesino, proclamando, por ejemplo, la abolición del derecho de herencia o la anulación de su propiedad: esto último sólo es posible allí donde el arrendatario capitalista ha desplazado al campesino y el verdadero labrador es tan proletario, tan obrero asalariado como el obrero de la ciudad y donde, por tanto, tiene *directamente*, no indirectamente, los mismos intereses que éste; aún menos se debe fortalecer el régimen de propiedad parcelaria, agrandando las parcelas por la simple anexión de las grandes fincas a las tierras de los campesinos, como en la campaña revolucionaria de Bakunin.

«O, si enfocamos el problema desde el punto de vista nacional, nos imaginamos, por la misma razón, que para los alemanes, los eslavos seguirán hallándose, respecto a un proletariado alemán triunfante, en la misma sumisión servil en que éste se halla hoy respecto a su burguesía» (pág. 278).

¡Qué estupidez de escolar! Una revolución social radical se halla sujeta a determinadas condiciones históricas de desarrollo económico; éstas son su premisa. Por tanto, sólo puede darse allí donde, con la producción capitalista, el proletariado industrial ocupe, por lo menos, una posición importante dentro de la

masa del pueblo, y, para tener alguna probabilidad de triunfar, tiene que ser, por lo menos, capaz de hacer inmediatamente por los campesinos, *mutatis mutandis*, tanto como la burguesía francesa, en su revolución, hizo por los campesinos franceses de aquel entonces. ¡Hermosa idea la de que la dominación de los obreros lleva consigo la esclavización del trabajo agrícola!

Pero aquí es donde se revela el pensamiento íntimo del señor Bakunin. Decididamente, él no comprende nada de la revolución social; sólo conoce su fraseología política; para él, no existen las condiciones económicas de esta revolución. Como hasta aquí todas las formas económicas —desarrolladas o no— implicaban la esclavización del trabajador (sea obrero, campesino, etc.), cree que en todas ellas es igualmente posible la *revolución radical*. Más aún: pretende que la revolución social europea, basada en los fundamentos económicos de la producción capitalista, se lleve a efecto sobre el nivel de los pueblos rusos o eslavos dedicados a la agricultura y al pastoreo y no rebase este nivel, aunque comprende que la *navegación marítima* establece una diferencia entre hermanos, pero sólo la *navegación marítima*, por ser ésta una diferencia que todos los políticos conocen.

La base de su revolución social es la *voluntad* y no las condiciones económicas.

NOTAS.

[1] El guión de Marx del libro de Bakunin *El Estado y la anarquía* publicado en 1873 es una original obra crítica y polémica, en la que se conjuga la profunda crítica de las doctrinas anarquistas con el desarrollo, en oposición a ellas de importantes tesis del marxismo sobre el Estado, la inevitabilidad histórica de la dictadura del proletariado y la alianza de la clase obrera con el campesinado como condición indispensable para la victoria de la revolución socialista. Estas tesis vienen formuladas por Marx en varias adiciones del autor al manuscrito del guión. Una de ellas se inserta en el presente tomo. - 434

Prólogo de F. Engels “Crítica del Programa de Gotha” ⁴⁸

El manuscrito que aquí publicamos -- la crítica al proyecto de programa y la carta a Bracke que la acompaña -- fue enviado a Bracke en 1875, poco antes de celebrarse el Congreso de unificación de Gotha, para que lo transmitiese a Geib, Auer, Bebel y Liebknecht y se lo devolviera luego a Marx. Como el Congreso del Partido en Halle había colocado en el orden del día la discusión del programa de Gotha, me parecía cometer un delito hurtando por más tiempo a la publicidad este importante documento -- acaso el más importante de todos -- sobre el tema que iba a ponerse a discusión.

Pero este trabajo tiene, además, otra significación de mayor alcance aún. En él se expone por primera vez, con claridad y firmeza, la posición de Marx frente a la tendencia trazada por Lassalle desde que se lanzó a la agitación, tanto en lo que atañe a sus principios económicos como a su táctica.

El rigor implacable con que se desmenuza aquí el proyecto de programa, la inexorabilidad con que se expresan los resultados obtenidos y se ponen de relieve los errores del proyecto, todo esto, hoy, a la vuelta de quince años, ya no hiere más a nadie. Lassalleanos específicos ya sólo quedan en el extranjero como ruinas aisladas, y el programa de Gotha ha sido abandonado en Halle, como absolutamente insatisfactorio, incluso por sus propios autores.

A pesar de esto, he suprimido algunas expresiones y juicios duros sobre personas, allí donde carecían de importancia objetiva, y los he sustituido por puntos suspensivos. El propio Marx lo haría así, si hoy publicase el manuscrito. El lenguaje violento que a ratos se advierte en él obedecía a dos circunstancias.

En primer lugar, Marx y yo estábamos más estrechamente vinculados con el movimiento alemán que con ningún otro; por eso, el decisivo retroceso que se manifestaba en este proyecto de programa tenía por fuerza que irritarnos muy seriamente. En segundo lugar, nosotros nos encontrábamos entonces -- pasados apenas dos años desde el Congreso de La Haya de la Internacional -- en la más enconada lucha contra Bakunin y sus anarquistas, que nos hacían responsables de todo lo que ocurría en el movimiento obrero de Alemania; era, pues, de esperar que nos atribuyesen también la paternidad secreta de este programa. Estas consideraciones ya no tienen razón de ser hoy, y con ellas desaparece también la necesidad de los pasajes en cuestión.

Algunas frases han sido sustituidas también por puntos, a causa de la ley de prensa. Cuando he tenido que elegir una expresión más suave, la he puesto entre paréntesis cuadrados. Por lo demás, reproduzco literalmente el manuscrito.

Londres, 6 de enero de 1891

Fuente: Tomado de C. Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, Ediciones en Lenguas Extranjeras

Discurso ante la tumba de Marx F. Engels (1883)⁴⁹

El 14 de marzo, a las tres menos cuarto de la tarde, dejó de pensar el más grande pensador de nuestros días. Apenas le dejamos dos minutos solo, y cuando volvimos, le encontramos dormido suavemente en su sillón, pero para siempre.

Es de todo punto imposible calcular lo que el proletariado militante de Europa y América y la ciencia histórica han perdido con este hombre. Harto pronto se dejará sentir el vacío que ha abierto la muerte de esta figura gigantesca.

Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho, tan sencillo, pero oculto bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita, en primer lugar, comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios de vida inmediatos, materiales, y por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo.

Pero no es esto sólo. Marx descubrió también la ley específica que mueve el actual modo de producción capitalista y la sociedad burguesa creada por él. El descubrimiento de la plusvalía iluminó de pronto estos problemas, mientras que todas las investigaciones anteriores, tanto las de los economistas burgueses como las de los críticos socialistas, habían vagado en las tinieblas. Dos descubrimientos como éstos debían bastar para una vida.

Quien tenga la suerte de hacer tan sólo un descubrimiento así, ya puede considerarse feliz.

Pero no hubo un sólo campo que Marx no sometiese a investigación -y éstos campos fueron muchos, y no se limitó a tocar de pasada ni uno sólo- incluyendo las matemáticas, en la que no hiciese descubrimientos originales. Tal era el hombre de ciencia. Pero esto no era, ni con mucho, la mitad del hombre. Para Marx, la ciencia era una fuerza histórica motriz, una fuerza revolucionaria.

Por puro que fuese el gozo que pudiera depararle un nuevo descubrimiento hecho en cualquier ciencia teórica y cuya aplicación práctica tal vez no podía preverse en modo alguno, era muy otro el goce que experimentaba cuando se trataba de un descubrimiento que ejercía inmediatamente una influencia revolucionadora en la industria y en el desarrollo histórico en general. Por eso seguía al detalle la

marcha de los descubrimientos realizados en el campo de la electricidad, hasta los de Marcel Deprez en los últimos tiempos.

Pues Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, alde la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quién él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida.

La lucha era su elemento. Y luchó con una pasión, una tenacidad y un éxito como pocos. *Primera Gaceta del Rin*, 1842; *Vorwärts** de París, 1844; *Gaceta Alemana de Bruselas*, 1847; *Nueva Gaceta del Rin*, 1848-1849; *New York Tribune*, 1852 a 1861, a todo lo cual hay que añadir un montón de folletos de lucha, y el trabajo en las organizaciones de París, Bruselas y Londres, hasta que, por último, nació como remate de todo, la gran Asociación Internacional de Trabajadores, que era, en verdad, una obra de la que su autor podía estar orgulloso, aunque no hubiera creado ninguna otra cosa.

Por eso, Marx era el hombre más odiado y más calumniado de su tiempo. Los gobiernos, lo mismo los absolutistas que los republicanos, le expulsaban. Los burgueses, lo mismo los conservadores que los ultrademócratas, competían a lanzar difamaciones contra él. Marx apartaba todo esto a un lado como si fueran telas de araña, no hacía caso de ello; sólo contestaba cuando la necesidad imperiosa lo exigía. Y ha muerto venerado, querido, llorado por millones de obreros de la causa revolucionaria, como él, diseminados por toda Europa y América, desde la minas de Siberia hasta California. Y puedo atreverme a decir que si pudo tener muchos adversarios, apenas tuvo un solo enemigo personal. Su nombre vivirá a través de los siglos, y con él su obra.

“Del Socialismo utópico al Socialismo científico” F.Engels ⁵⁰

EDICIÓN INGLESA DE 1892

El pequeño trabajo que tiene delante el lector, formaba parte, en sus orígenes, de una obra mayor. Hacia 1875, el Dr. E. Dühring, privat-docent en la Universidad de Berlín, anunció de pronto y con bastante estrépito su conversión al socialismo y presentó al público alemán, no sólo una teoría socialista detalladamente elaborada, sino también un plan práctico completo para la reorganización de la

sociedad. Se abalanzó, naturalmente, sobre sus predecesores, honrando particularmente a Marx, sobre quien derramó las copas llenas de su ira.

Esto ocurría por los tiempos en que las dos secciones del Partido Socialista Alemán —los eisenachianos y los lassalleanos^{9[2]}— acababan de fusionarse, adquiriendo éste así, no sólo un inmenso incremento de fuerza, sino algo que importaba todavía más: la posibilidad de desplegar toda esta fuerza contra el enemigo común. El Partido Socialista Alemán se iba convirtiendo rápidamente en una potencia. Pero, para convertirlo en una potencia, la condición primordial era no poner en peligro la unidad recién conquistada. Y el Dr. Dühring se aprestaba públicamente a formar en torno a su persona una secta, el núcleo de un partido futuro aparte. No había, pues, más remedio que recoger el guante que se nos lanzaba y dar la batalla, por muy poco agradable que ello nos fuese.

Por cierto, la cosa, aunque no muy difícil, había de ser, evidentemente, harto pesada. Es bien sabido que nosotros, los alemanes, tenemos una terrible y poderosa *Gründlichkeit*, un cavilar profundo o una caviladora profundidad, como se le quiera llamar. En cuanto uno de nosotros expone algo que reputa una nueva doctrina, lo primero que hace es elaborarla en forma de un sistema universal. Tiene que demostrar que lo mismo los primeros principios de la lógica que las leyes fundamentales del Universo, no han existido desde toda una eternidad con otro designio que el de llevar, al fin y a la postre, hasta esta teoría recién descubierta, que viene a coronar todo lo existente. En este respecto, el Dr. Dühring estaba cortado en absoluto por el patrón nacional. Nada menos que un "Sistema completo de la Filosofía" —filosofía intelectual, moral, natural y de la Historia—, un "Sistema completo de Economía Política y de Socialismo" y, finalmente, una "Historia crítica de la Economía Política" —tres gordos volúmenes

^{9[2]} En el "Congreso de Gotha", celebrado del 22 al 25 de mayo de 1875, se unieron las dos corrientes del movimiento obrero alemán: el Partido Obrero Socialdemócrata (los eisenachianos), dirigido por A. Bebel y W. Liebknecht, y la lassalleana Asociación General de Obreros Alemanes. El partido unificado adoptó la denominación de Partido Obrero Socialista de Alemania. Así se logró superar la escisión en las filas de la clase obrera alemana. El proyecto de programa del partido unificado, propuesto al Congreso de Gotha, pese a la dura crítica que habían hecho Marx y Engels, fue aprobado en el Congreso con insignificantes modificaciones.

en octavo, pesados por fuera y por dentro, tres cuerpos de ejército de argumentos, movilizados contra todos los filósofos y economistas precedentes en general y contra Marx en particular—; en realidad, un intento de completa «subversión de la ciencia».

Tuve que vérmelas con todo eso; tuve que tratar todos los temas posibles, desde las ideas sobre el tiempo y el espacio hasta el bimetalismo¹⁰, desde la eternidad de la materia y el movimiento hasta la naturaleza perecedera de las ideas morales; desde la selección natural de Darwin hasta la educación de la juventud en una sociedad futura. Cierto es que la sistemática universalidad de mi contrincante me brindaba ocasión para desarrollar frente a él, en una forma más coherente de lo que hasta entonces se había hecho, las ideas mantenidas por Marx y por mí acerca de tan grande variedad de materias. Y ésta fue la razón principal que me movió a acometer esta tarea, por lo demás tan ingrata.

Mi réplica vio la luz, primero, en una serie de artículos publicados en el "Vorwärts"¹¹ de Leipzig, órgano central del Partido Socialista, y, más tarde, en forma de libro, con el título de "Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" ["La subversión de la ciencia por el señor E. Dühring"], del que en 1886 se publicó en Zurich una segunda edición.

A instancias de mi amigo Paul Lafargue, actual representante de kille en la Cámara de los diputados de Francia, arreglé tres capítulos de este libro para un folleto, que él tradujo y publicó en 1880 con el título de "Socialisme utopique et socialisme scientifique". De este texto francés se hicieron una versión polaca y otra española. En 1883 nuestros amigos de Alemania publicaron el folleto en su idioma original. Desde entonces, se han publicado, a base del texto alemán, traducciones al italiano, al ruso, al danés, al holandés y al rumano. Es decir, que,

¹⁰^[3] Bimetalismo: sistema monetario, en el que las funciones de dinero las cumplen simultáneamente dos metales monetarios: el oro y la plata.

¹¹ "Vorwärts" («Adelante»): órgano central del Partido Obrero Socialista Alemán, se publicó en Leipzig desde el 1 de octubre de 1876 hasta el 27 de octubre de 1878. La obra de Engels "Anti-Dühring" se publicó en el periódico desde el 3 de enero de 1877 hasta el 7 de julio de 1878.

contando la actual edición inglesa, este folleto se halla difundido en diez lenguas. No sé de ninguna otra publicación socialista, incluyendo nuestro Manifiesto Comunista de 1848 y "El Capital" de Marx, que haya sido traducida tantas veces. En Alemania se han hecho cuatro ediciones, con una tirada total de unos veinte mil ejemplares.

El apéndice "La Marca"¹²^[5] fue escrito con el propósito de difundir entre el Partido Socialista Alemán algunas nociones elementales respecto a la historia y al desarrollo de la propiedad rural en Alemania. En aquel entonces era tanto más necesario cuanto que la incorporación de los obreros urbanos al partido estaba en vía de concluirse y se planteaba la tarea de ocuparse de las masas de obreros agrícolas y de los campesinos. Este apéndice fue incluido en la edición, teniendo en cuenta la circunstancia de que las formas primitivas de posesión de la tierra, comunes a todas las tribus teutónicas, así como la historia de su decadencia, son menos conocidas todavía en Inglaterra que en Alemania. He dejado el texto en su forma original, sin aludir a la hipótesis recientemente expuesta por Maxim Kovalevski, según la cual al reparto de las tierras de cultivo y de pastoreo entre los miembros de la Marca precedió el cultivo en común de estas tierras por una gran comunidad familiar patriarcal, que abarcó a varias generaciones (de ejemplo puede servir la *zádruga* de los sudeslavos, que aún existe hoy día). Luego, cuando la comunidad creció y se hizo demasiado numerosa para administrar en común la economía, tuvo lugar el reparto de la tierra¹³^[6]. Es probable que Kovalevski tenga razón, pero el asunto se encuentra aún *sub judice*¹⁴^[7].

Los términos de Economía empleados en este trabajo coinciden, en tanto que son nuevos, con los de la edición inglesa de "El Capital" de Marx. Designamos como «producción mercantil» aquella fase económica en que los objetos no se producen

12 En la presente edición no se inserta el trabajo de F. Engels "La Marca".

13^[6] Engels se refiere a los trabajos de M. Kovalevski "Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété" («Ensayo acerca del origen de la familia y la propiedad») publicado en 1890 en Estocolmo, y "Pervobytnoye pravo" («Derecho primitivo») fascículo 1, "La Gens", Moscú, 1886.

solamente para el uso del productor, sino también para los fines del cambio, es decir, *como mercancías*, y no como valores de uso. Esta fase va desde los albores de la producción para el cambio hasta los tipos presentes; pero sólo alcanza su pleno desarrollo bajo la producción capitalista, es decir, bajo las condiciones en que el capitalista, propietario de los medios de producción, emplea, a cambio de un salario, a obreros, a hombres despojados de todo medio de producción, salvo su propia fuerza de trabajo, y se embolsa el excedente del precio de venta de los productos sobre su coste de producción.

Dividimos la historia de la producción industrial desde la Edad Media en tres períodos: 1) industria artesana, pequeños maestros artesanos con unos cuantos oficiales y aprendices, en que cada obrero elabora el artículo completo; 2) manufactura, en que se congrega en un amplio establecimiento un número más considerable de obreros, elaborándose el artículo completo con arreglo al principio de la división del trabajo, donde cada obrero sólo ejecuta una operación parcial, de tal modo que el producto está acabado sólo cuando ha pasado sucesivamente por las manos de todos; 3) moderna industria, en que el producto se fabrica mediante la máquina movida por la fuerza motriz y el trabajo del obrero se limita a vigilar y rectificar las operaciones del mecanismo.

Sé muy bien que el contenido de este libro indignará a gran parte del público británico. Pero si nosotros, los continentales, hubiésemos guardado la menor consideración a los prejuicios de la «respetabilidad» británica, es decir, del filisteísmo británico habríamos salido todavía peor parados de lo que hemos salido. Esta obra defiende lo que nosotros llamamos el «materialismo histórico», y en los oídos de la inmensa mayoría de los lectores británicos la palabra materialismo es una palabra muy malsonante. «Agnosticismo» aún podría pasar, pero materialismo es de todo punto inadmisibile.

Y sin embargo, la patria primitiva de todo el materialismo moderno, a partir del siglo XVII, es Inglaterra.

«El materialismo es hijo nativo de la Gran Bretaña. Ya el escolástico británico Duns Escoto se preguntaba si la materia no podría pensar.

«Para realizar este milagro, iba a refugiarse en la omnipotencia divina, es decir, obligaba a la propia teología a predicar el materialismo. Duns Escoto era, además, nominalista. El nominalismo^{15[7]} aparece como elemento primordial en los materialistas ingleses y es, en general, la expresión primera del materialismo.

«El verdadero padre del materialismo inglés es Bacon. Para él, las ciencias naturales son la verdadera ciencia, y la física experimental, la parte más importante de las ciencias naturales. Anaxágoras con sus homoiomerías^{16[8]} y Demócrito con sus átomos son las autoridades que cita con frecuencia. Según su teoría, los sentidos son infalibles y constituyen la fuente de todos los conocimientos. Toda ciencia se basa en la experiencia y consiste en aplicar un método racional de investigación a lo dado por los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación, la experimentación son las condiciones fundamentales de este método racional. Entre las propiedades inherentes a la materia, la primera y más importante es el movimiento, concebido no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino más aún como impulso, como espíritu vital, como tensión, como «Qual»^{17[†]} —para emplear la expresión de Jakob Böhme— de la materia.

«Las formas primitivas de la última son fuerzas substanciales vivas, individualizantes, a ella inherentes, las fuerzas que producen las diferencias específicas.

^{15[7]} Nominalistas: representantes de una tendencia de la filosofía medieval que consideraba que los conceptos generales genéricos eran nombres, engendrados por el pensamiento y el lenguaje humanos y no valían más que para designar objetos sueltos, existentes en realidad. En oposición a los realistas medievales, los nominalistas negaban la existencia de conceptos como prototipos y fuentes creadoras de las cosas. De este modo reconocían el carácter primario de la realidad y secundario del concepto. En este sentido, el nominalismo era la primera expresión del materialismo en la Edad Media.

^{16[8]} Nomoimerías: minúsculas partículas cualitativamente determinadas y divisibles infinitamente. Anaxágoras consideraba que las homoiomerías constituían la base inicial de todo lo existente y que sus combinaciones daban origen a la diversidad de las cosas.

^{17[†]} *Qual* es un juego de palabras filosófico. *Qual* significa, literalmente, tortura, dolor que incita a realizar una acción cualquiera. Al mismo tiempo, el místico Böhme transfiere a la palabra alemana algo del término latino *qualitas* (calidad). Su *Qual* era, por oposición al dolor producido exteriormente, un principio activo, nacido del desarrollo espontáneo de la cosa, de la relación o de la personalidad sometida a su influjo y que, a su vez, provocaba este desarrollo.

«En Bacon, como su primer creador, el materialismo guarda todavía de un modo ingenuo los gérmenes de un desarrollo multilateral. La materia sonrío con un destello poéticamente sensorial a todo el hombre. En cambio, la doctrina aforística es todavía de por sí un hervidero de inconsecuencias teológicas.

«En su desarrollo ulterior, el materialismo se hace unilateral. Hobbes sistematiza el materialismo de Bacon. La sensoriedad pierde su brillo y se convierte en la sensoriedad abstracta del geómetra. El movimiento físico se sacrifica al movimiento mecánico o matemático, la geometría es proclamada como la ciencia fundamental. El materialismo se hace misántropo. Para poder dar la batalla en su propio terreno al espíritu misantrópico y descarnado, el materialismo se ve obligado también a flagelar su carne y convertirse en asceta. Se presenta como una entidad intelectual, pero desarrolla también la lógica despiadada del intelecto.

«Si los sentidos suministran al hombre todos los conocimientos —argumenta Hobbes partiendo de Bacon—, los conceptos, las ideas, las representaciones mentales, etc., no son más que fantasmas del mundo físico, más o menos despojado de su forma sensorial. La ciencia no puede hacer más que dar nombres a estos fantasmas. Un nombre puede ponerse a varios fantasmas. Puede incluso haber nombres de nombres. Pero sería una contradicción querer, de una parte, buscar el origen de todas las ideas en el mundo de los sentidos, y, de otra parte, afirmar que una palabra es algo más que una palabra, que además de los seres siempre individuales que nos representamos, existen seres universales. Una sustancia incorpórea es el mismo contrasentido que un cuerpo incorpóreo.

Cuerpo, ser, sustancia, es una y la misma idea real. *No se puede separar el pensamiento de la materia que piensa.* Es ella el sujeto de todos los cambios. La palabra «infinito» carece de sentido, si no es como expresión de la capacidad de nuestro espíritu para añadir sin fin. Como sólo lo material es perceptible, susceptible de ser sabido, nada se sabe de la existencia de Dios. Sólo mi propia existencia es segura. Toda pasión humana es movimiento mecánico que termina o

empieza. Los objetos de los impulsos son el bien. El hombre se halla sujeto a las mismas leyes que la naturaleza. El poder y la libertad son cosas idénticas.

«Hobbes sistematizó a Bacon, pero sin aportar nuevas pruebas en favor de su principio fundamental: el de que los conocimientos y las ideas tienen su origen en el mundo de los sentidos.

«Locke, en su obra "Essay on the Human understanding" [Ensayo sobre el entendimiento humano], fundamenta el principio de Bacony Hobbes.

«Del mismo modo que Hobbes destruyó los prejuicios teísticos del materialismo baconiano, Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley, etc., derribaron la última barrera teológica del sensualismo de Locke. El deísmo¹⁸[9] no es, por lo menos para los materialistas, más que un modo cómodo y fácil de deshacerse de la religión»¹⁹[‡].

Así se expresaba Carlos Marx hablando de los orígenes británicos del materialismo moderno. Y si a los ingleses de hoy día no les hace mucha gracia este homenaje que Marx rinde a sus antepasados, lo sentimos por ellos. Pero es innegable, a pesar de todo, que Bacon, Hobbes y Locke fueron los padres de aquella brillante escuela de materialistas franceses que, pese a todas las derrotas que los alemanes y los ingleses infligieron por mar y por tierra a Francia, hicieron del siglo XVIII un siglo eminentemente francés; y esto, mucho antes de aquella revolución francesa que coronó el final del siglo y cuyos resultados todavía hoy nos estamos esforzando nosotros por aclimatar en Inglaterra y en Alemania. No puede negarse. Si a mediados del siglo un extranjero culto se instalaba en Inglaterra, lo que más le sorprendía era la beatería y la estupidez religiosa —así tenía que considerarla él— de la «respetable» clase media inglesa. Por aquel entonces, todos nosotros éramos materialistas, o, por lo menos, librepensadores muy avanzados, y nos parecía inconcebible que casi todos los hombres cultos de Inglaterra creyesen en una serie de milagros imposibles, y que hasta geólogos

¹⁸[9] Deísmo: doctrina filosófico-religiosa que reconoce a Dios como causa primera racional impersonal del mundo, pero niega su intervención en la vida de la naturaleza y la sociedad.

¹⁹[‡] K. Marx und F. Engels, "Die heilige Familie", Frankfurt am M., 1845, S. 201-204. (C. Marx y F. Engels. La Sagrada Familia, Francfort del Meno, 1845, págs. 201-204.) (N. de la Edit.)

como Buckland y Mantell tergiversasen los hechos de su ciencia, para no dar demasiado en la cara a los mitos del Génesis; inconcebible que, para encontrar a gente que se atreviese a servirse de su inteligencia en materias religiosas, hubiese que ir a los sectores no ilustrados, a las «hordas de los que no se lavan», como en aquel entonces se decía, a los obreros, y principalmente a los socialistas owenianos.

Pero, de entonces acá, Inglaterra se ha «civilizado». La Exposición de 1851^[10] fue el toque a muerte por el exclusivismo insular inglés. Inglaterra fue, poco a poco, internacionalizándose en cuanto a la comida y la bebida, en las costumbres y en las ideas, hasta el punto de que ya desearía yo que ciertas costumbres inglesas encontrasen en el continente una acogida tan general como la que han encontrado otros usos continentales en Inglaterra. Lo que puede asegurarse es que la difusión del aceite para ensalada (que antes de 1851 sólo conocía la aristocracia) fue acompañada de una fatal difusión del escepticismo continental en materias religiosas, habiéndose llegado hasta el extremo de que el agnosticismo, aunque no se considere todavía tan elegante como la Iglesia anglicana oficial, está no obstante, en lo que a la respetabilidad se refiere, casi a la misma altura que la secta baptista y ocupa, desde luego, un rango mucho más alto que el Ejército de Salvación^[11]. No puedo por menos de pensar que para muchos que deploran y maldicen con toda su alma estos progresos del descreimiento será un consuelo saber que estas ideas flamantes no son de origen extranjero, no circulan con la marca de «Made in Germany», fabricado en Alemania, como tantos otros artículos de uso diario, sino que tienen, por el contrario, un añejo y venerable origen inglés y que sus autores británicos de hace doscientos años iban bastante más allá que sus descendientes de hoy día.

²⁰[10] Se alude a la primera exposición comercial e industrial mundial que se celebró en Londres de mayo a octubre de 1851.

²¹[11] Ejército de Salvación: organización reaccionaria religioso-filantrópica fundada en 1865 en Inglaterra y reorganizada en 1880 adoptando el modelo militar (de ahí su denominación). Apoyada en medida considerable por la burguesía, esta organización fundó en muchos países una red de instituciones de beneficencia, con el fin de apartar a las masas trabajadoras de la lucha contra los explotadores.

En efecto, ¿qué es el agnosticismo si no un materialismo vergonzante? La concepción agnóstica de la naturaleza es enteramente materialista. Todo el mundo natural está regido por leyes y excluye en absoluto toda influencia exterior. Pero nosotros, añade cautamente el agnóstico, no estamos en condiciones de poder probar o refutar la existencia de un ser supremo fuera del mundo por nosotros conocido. Esta reserva podía tener su razón de ser en la época en que Laplace, como Napoleón le preguntase por qué en la *Mécanique Céleste*^[§] del gran astrónomo no se mencionaba siquiera al creador del mundo, contestó con estas palabras orgullosas: «*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse*»^[**]. Pero hoy nuestra idea del universo en su desarrollo no deja el menor lugar ni para un creador ni para un regente del universo; y si quisiéramos admitir la existencia de un ser supremo puesto al margen de todo el mundo existente, incurriríamos en una contradicción lógica, y además, me parece, inferiríamos una ofensa inmerecida a los sentimientos de la gente religiosa.

Nuestro agnóstico reconoce también que todos nuestros conocimientos descansan en las comunicaciones que recibimos por medio de nuestros sentidos. Pero, ¿cómo sabemos —añade— si nuestros sentidos nos transmiten realmente una imagen exacta de los objetos que percibimos a través de ellos? Y a continuación nos dice que cuando habla de las cosas o de sus propiedades, no se refiere, en realidad, a estas cosas ni a sus propiedades, acerca de las cuales no puede saber nada de cierto, sino solamente a las impresiones que dejan en sus sentidos. Es, ciertamente, un modo de concebir que parece difícil rebatir por vía de simple argumentación. Pero los hombres, antes de argumentar, habían actuado. *Im Anfang war die That* Y la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. *The proof of the pudding is in the eating.*

^[§] P. Laplace, *Traité de mécanique céleste* ("Tratado de mecánica celeste") Vols. I—V, Paris, 1799-1825. (N. de la Edit.)

^[**] «No tenía necesidad de recurrir a esta hipótesis». (N. de la Edit.)

Desde el momento en que aplicamos estas cosas, con arreglo a las cualidades que percibimos en ellas, a nuestro propio uso, sometemos las percepciones de nuestros sentidos a una prueba infalible en cuanto a su exactitud o falsedad. Si estas percepciones fuesen falsas, lo sería también nuestro juicio acerca de la posibilidad de emplear la cosa de que se trata, y nuestro intento de emplearla tendría que fracasar ferzosamente. Pero si conseguimos el fin perseguido, si encontramos que la cosa corresponde a la idea que nos formábamos de ella, que nos da lo que de ella esperábamos al emplearla, tendremos la prueba positiva de que, *dentro de estos límites*, nuestras percepciones acerca de esta cosa y de sus propiedades coinciden con la realidad existente fuera de nosotros. En cambio, si nos encontramos con que hemos dado un golpe en falso, no tardamos generalmente mucho tiempo en descubrir las causas de nuestro error; llegamos a la conclusión de que la percepción en que se basaba nuestra acción era incompleta y superficial, o se hallaba enlazada con los resultados de otras percepciones de un modo no justificado por la realidad de las cosas; es decir, habíamos realizado lo que denominamos un razonamiento defectuoso. Mientras adiestremos y empleemos bien nuestros sentidos y ajustemos nuestro modo de proceder a los límites que trazan las observaciones bien hechas y bien utilizadas, veremos que los resultados de nuestros actos suministran la prueba de la conformidad de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas. Ni en un solo caso, según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas originan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior que difieren por su naturaleza de la realidad, o de que entre el mundo exterior y las percepciones que nuestros sentidos nos transmiten de él media una incompatibilidad innata.

Pero, al llegar aquí, se presenta el agnóstico neokantiano y nos dice: Sí, podremos tal vez percibir exactamente las propiedades de una cosa, pero nunca aprehender la cosa en sí por medio de ningún proceso sensorial o discursivo. Esta «cosa en sí» cae más allá de nuestras posibilidades de conocimiento. A esto, ya hace

mucho tiempo, que ha contestado Hegel: desde el momento en que conocemos todas las propiedades de una cosa, conocemos también la cosa misma; sólo queda en pie el hecho de que esta cosa existe fuera de nosotros, y en cuanto nuestros sentidos nos suministraron este hecho, hemos aprehendido hasta el último residuo de la cosa en sí, la famosa e incognoscible *Ding an sich* de Kant.

Hoy, sólo podemos añadir a eso que, en tiempos de Kant, el conocimiento que se tenía de las cosas naturales era lo bastante fragmentario para poder sospechar detrás de cada una de ellas una misteriosa «cosa en sí». Pero, de entonces acá, estas cosas inaprehensibles han sido aprehendidas, analizadas y, más todavía, reproducidas una tras otra por los gigantescos progresos de la ciencia. Y, desde el momento en que podemos *producir* una cosa, no hay razón ninguna para considerarla incognoscible. Para la química de la primera mitad de nuestro siglo, las sustancias orgánicas eran cosas misteriosas. Hoy, aprendemos ya a fabricarlas una tras otra, a base de los elementos químicos y sin ayuda de procesos orgánicos. La química moderna nos dice que tan pronto como se conoce la constitución química de cualquier cuerpo, este cuerpo puede integrarse a partir de sus elementos. Hoy, estamos todavía lejos de conocer exactamente la constitución de las sustancias orgánicas superiores, los cuerpos albuminoides, pero no hay absolutamente ninguna razón para que no adquiramos, aunque sea dentro de varios siglos, este conocimiento y con ayuda de él podamos fabricar albúmina artificial. Y cuando lo consigamos, habremos conseguido también producir la vida orgánica, pues la vida, desde sus formas más bajas hasta las más altas, no es más que la modalidad normal de existencia de los cuerpos albuminoides.

Pero, después de hechas estas reservas formales, nuestro agnóstico habla y obra en un todo como el materialista empedernido, que en el fondo es. Podrá decir: a juzgar por lo que *nosotros* sabemos, la materia y el movimiento o, como ahora se dice, la energía, no pueden crearse ni destruirse, pero no tenemos pruebas de que ambas no hayan sido creadas en algún tiempo remoto y desconocido. Y, si

intentáis volver contra él esta confesión en un caso dado, os llamará al orden a toda prisa y os mandará callar. Si *in abstracto* reconoce la posibilidad del espiritualismo, *in concreto* no quiere saber nada de él. Os dirá: por lo que sabemos y podemos saber, no existe creador ni regente del Universo; en lo que a nosotros respecta, la materia y la energía son tan increíbles como indestructibles; para nosotros, el pensamiento es una forma de la energía, una función del cerebro.

Todo lo que nosotros sabemos nos lleva a la conclusión de que el mundo material se halla regido por leyes inmutables, etcétera, etcétera. Por tanto, en la medida en que es un hombre de ciencia, en la medida en que *sabe* algo, el agnóstico es materialista; fuera de los confines de su ciencia, en los campos que no domina, traduce su ignorancia al griego, y la llama agnosticismo.

En todo caso, lo que sí puede asegurarse es que, aunque yo fuese agnóstico, no podría dar a la concepción de la historia esbozada en este librito el nombre de «agnosticismo histórico». Las gentes de sentimientos religiosos se reirían de mí, los agnósticos me preguntarían, indignados, si quería burlarme de ellos. Así pues, confío en que la «respetabilidad» británica, que en alemán se llama filisteísmo, no se enfadará demasiado porque emplee en inglés, como en tantos otros idiomas, el nombre de «materialismo histórico» para designar esa concepción de los derroteros de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en las luchas de estas clases entre sí.

Se me guardará, tal vez, esta consideración, sobre todo si demuestro que el materialismo histórico puede incluso ser útil para la respetabilidad británica. Ya he aludido al hecho de que, hace cuarenta o cincuenta años, el extranjero culto que se instalaba a vivir en Inglaterra se veía desagradablemente sorprendido por lo

que necesariamente tenía que considerar como beatería y mojigatería de la respetable clase media inglesa. Ahora demostraré que la respetable clase media inglesa de aquel tiempo no era, sin embargo, tan estúpida como el extranjero inteligente se figuraba. Sus tendencias religiosas tenían su explicación.

Cuando Europa salió del medioevo, la clase media en ascenso de las ciudades era su elemento revolucionario. La posición reconocida, que se había conquistado dentro del régimen feudal de la Edad Media, era ya demasiado estrecha para su fuerza de expansión. El libre desarrollo de esta clase media, *la burguesía*, no era ya compatible con el sistema feudal; éste tenía forzosamente que derrumbarse.

Pero el gran centro internacional del feudalismo era la Iglesia católica romana. Ella unía a toda Europa Occidental feudalizada, pese a todas sus guerras intestinas, en una gran unidad política, contrapuesta tanto al mundo cismático griego como al mundo mahometano. Rodeó a las instituciones feudales del halo de la consagración divina. También ella había levantado su jerarquía según el modelo feudal, y era, en fin de cuentas, el mayor de todos los señores feudales, pues poseía, por lo menos, la tercera parte de toda la propiedad territorial del mundo católico. Antes de poder dar en cada país y en diversos terrenos la batalla al feudalismo secular había que destruir esta organización central sagrada.

Paso a paso, con el auge de la burguesía, iba produciéndose el gran resurgimiento de la ciencia. Volvían a cultivarse la astronomía, la mecánica, la física, la anatomía, la fisiología. La burguesía necesitaba, para el desarrollo de su producción industrial, una ciencia que investigase las propiedades de los cuerpos físicos y el funcionamiento de las fuerzas naturales. Pero, hasta entonces la ciencia no había sido más que la servidora humilde de la Iglesia, a la que no se le consentía traspasar las fronteras establecidas por la fe; en una palabra, había sido cualquier cosa menos una ciencia. Ahora, la ciencia se rebelaba contra la Iglesia; la burguesía necesitaba a la ciencia y se lanzó con ella a la rebelión.

Aquí no he tocado más que dos de los puntos en que la burguesía en ascenso tenía necesariamente que chocar con la religión establecida; pero esto bastará para probar: primero, que la clase más directamente interesada en la lucha contra el poder de la Iglesia católica era precisamente la burguesía y, segundo, que por aquel entonces toda lucha contra el feudalismo tenía que vestirse con un ropaje religioso y dirigirse en primera instancia contra la Iglesia. Pero el grito de guerra lanzado por las universidades y los hombres de negocios de las ciudades, tenía inevitablemente que encontrar, como en efecto encontró, una fuerte resonancia entre las masas del campo, entre los campesinos, que en todas partes estaban empeñados en una dura lucha contra sus señores feudales eclesiásticos y seculares, lucha en la que se ventilaba su existencia.

La gran campaña de la burguesía europea contra el feudalismo culminó en tres grandes batallas decisivas.

La primera fue la que llamamos la Reforma protestante alemana. Al grito de rebelión de Lutero contra la Iglesia, respondieron dos insurrecciones políticas; primero, la de la nobleza baja, acaudillada por Franz von Sickingen, en 1523, y luego la gran guerra campesina, en 1525. Ambas fueron aplastadas, a causa, principalmente, de la falta de decisión del partido más interesado en la lucha: la burguesía de las ciudades: falta de decisión cuyas causas no podemos investigar aquí. Desde este instante, la lucha degeneró en una reyerta entre los príncipes locales y el poder central del emperador, trayendo como consecuencia el borrar a Alemania por doscientos años del concierto de las naciones políticamente activas de Europa. Ciertamente es que la Reforma luterana condujo a una nueva religión; aquella precisamente que necesitaba la monarquía absoluta. Apenas abrazaron el luteranismo, los campesinos del noreste de Alemania se vieron degradados de hombres libres a siervos de la gleba.

Pero, donde Lutero falló, triunfó Calvino. El dogma calvinista cuadraba a los más intrépidos burgueses de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que en el mundo comercial, en el mundo de la

competencia, el éxito o la bancarrota no depende de la actividad o de la aptitud del individuo, sino de circunstancias independientes de él. «Así que no es del que quiere ni del que corre, sino de la misericordia» de fuerzas económicas superiores, pero desconocidas. Y esto era más verdad que nunca en una época de revolución económica, en que todos los viejos centros y caminos comerciales eran desplazados por otros nuevos, en que se abría al mundo América y la India y en que vacilaban y se venían abajo hasta los artículos económicos de fe más sagrados: los valores del oro y de la plata. Además, el régimen de la Iglesia calvinista era absolutamente democrático y republicano: ¿cómo podían los reinos de este mundo seguir siendo súbditos de los reyes, de los obispos y de los señores feudales donde el reino de Dios se había republicanizado? Si el luteranismo alemán se convirtió en un instrumento sumiso en manos de los pequeños príncipes alemanes, el calvinismo fundó una república en Holanda y fuertes partidos republicanos en Inglaterra y, sobre todo, en Escocia.

En el calvinismo encontró acabada su teoría de lucha la segunda gran insurrección de la burguesía. Esta insurrección se produjo en Inglaterra. La puso en marcha la burguesía de las ciudades, pero fueron los campesinos medios (la *yeomanry*) de los distritos rurales los que arrancaron el triunfo. Cosa singular: en las tres grandes revoluciones burguesas son los campesinos los que suministran las tropas de combate, y ellos también, precisamente, la clase, que, después de alcanzar el triunfo, sale arruinada infaliblemente por las consecuencias económicas de este triunfo. Cien años después de Cromwell, la *yeomanry* de Inglaterra casi había desaparecido. En todo caso, sin la intervención de esta *yeomanry* y del elemento *plebeyo* de las ciudades, la burguesía nunca hubiera podido conducir la lucha hasta su final victorioso ni llevado al cadalso a Carlos I. Para que la burguesía se embolsase aunque sólo fueran los frutos del triunfo que estaban bien maduros, fue necesario llevar la revolución bastante más allá de su meta: exactamente como habría de ocurrir en Francia en 1793 y en Alemania en 1848. Parece ser ésta, en efecto, una de las leyes que presiden el desarrollo de la sociedad burguesa.

Después de este exceso de actividad revolucionaria, siguió la inevitable reacción que, a su vez, rebasó también el punto en que debía haberse mantenido. Tras una serie de vacilaciones, consiguió fijarse, por fin, el nuevo centro de gravedad, que se convirtió, a su vez, en nuevo punto de arranque. El período grandioso de la historia inglesa, al que los filisteos dan el nombre de «la gran rebelión», y las luchas que le siguieron, alcanzan su remate en el episodio relativamente insignificante de 1689, que los historiadores liberales señalan con el nombre de la «gloriosa revolución»²⁴^[12].

El nuevo punto de partida fue una transacción entre la burguesía en ascenso y los antiguos grandes terratenientes feudales. Estos, aunque entonces como hoy se les conociese por el nombre de aristocracia estaban ya desde hacía largo tiempo en vías de convertirse en lo que Luis Felipe había de ser mucho después en Francia: en los primeros burgueses de la nación. Para suerte de Inglaterra, los antiguos barones feudales se habían destrozado unos a otros en las guerras de las Dos Rosas²⁵^[13]. Sus sucesores, aunque descendientes en su mayoría de las mismas antiguas familias, procedían ya de líneas colaterales tan alejadas, que formaban una corporación completamente nueva; sus costumbres y tendencias tenían mucho más de burguesas que de feudales; conocían perfectamente el valor del dinero, y se aplicaron en seguida a aumentar las rentas de sus tierras, arrojando de ellas a cientos de pequeños arrendatarios y sustituyéndolos por rebaños de ovejas.

²⁴^[12] La historiografía burguesa inglesa llama «revolución gloriosa» al golpe de Estado de 1688 con el que se derrocó en Inglaterra la dinastía de los Estuardos y se instauró la monarquía constitucional (1689) encabezada por Guillermo de Orange y basada en el compromiso entre la aristocracia terrateniente y la gran burguesía.

²⁵^[13] La guerra de las Dos Rosas (1455-1485): guerra entre dos familias feudales inglesas que luchaban por el trono: los York, en cuyo escudo figuraba una rosa blanca, y los Lancaster, que tenían en el escudo una rosa roja. Alrededor de los York se agrupaba una parte de los grandes feudales del Sur (más desarrollado económicamente), los caballeros y los ciudadanos; los Lancaster eran apoyados por la aristocracia feudal de los condados del Norte. La guerra llevó casi al total exterminio de las antiguas familias feudales y concluyó al subir al trono la nueva dinastía de los Tudor que implantó el absolutismo en Inglaterra.

Enrique VIII creó una masa de nuevos landlords burgueses, regalando y dilapidando los bienes de la Iglesia; y a idénticos resultados condujeron las confiscaciones de grandes propiedades territoriales, que se prosiguieron sin interrupción hasta fines del siglo XVII, para entregarlas luego a individuos semi o enteramente advenedizos. De aquí que la «aristocracia» inglesa, desde Enrique VII, lejos de oponerse al desarrollo de la producción industrial procurase sacar indirectamente provecho de ella. Además, una parte de los grandes terratenientes se mostró dispuesta en todo momento, por móviles económicos o políticos a colaborar con los caudillos de la burguesía industrial y financiera. La transacción de 1689 no fue, pues, difícil de conseguir. Los trofeos políticos —los cargos, las sinecuras, los grandes sueldos— les fueron respetados a las familias de la aristocracia rural, a condición de que defendiesen cumplidamente los intereses económicos de la clase media financiera, industrial y mercantil. Y estos intereses económicos eran ya, por aquel entonces, bastante poderosos; eran ellos los que trazaban en último término los rumbos de la política nacional. Podría haber rencillas acerca de los detalles, pero la oligarquía aristocrática sabía demasiado bien cuán inseparablemente unida se hallaba su propia prosperidad económica a la de la burguesía industrial y comercial.

A partir de este momento, la burguesía se convirtió en parte integrante, modesta pero reconocida, de las clases dominantes de Inglaterra. Compartía con todas ellas el interés de mantener sojuzgada a la gran masa trabajadora del pueblo. El comerciante o fabricante mismo ocupaba, frente a su dependiente, a sus obreros o a sus criados, la posición del amo, o la posición de su «superior natural», como se decía hasta hace muy poco en Inglaterra. Tenía que estrujarles la mayor cantidad y la mejor calidad de trabajo posible; para conseguirlo, había de educarlos en una conveniente sumisión. Personalmente, era un hombre religioso; su religión le había suministrado la bandera bajo la cual combatió al rey y a los señores; muy pronto, había descubierto también los recursos que esta religión le ofrecía para trabajar los espíritus de sus inferiores naturales y hacerlos sumisos a las órdenes de los amos, que los designios inescrutables de Dios les habían puesto. En una

palabra, el burgués inglés participaba ahora en la empresa de sojuzgar a los «estamentos inferiores», a la gran masa productora de la nación, y uno de los medios que se empleaba para ello era la influencia de la religión.

Pero a esto venía a añadirse una nueva circunstancia, que reforzaba las inclinaciones religiosas de la burguesía: la aparición del materialismo en Inglaterra. Esta nueva doctrina no sólo hería los píos sentimientos de la clase media, sino que, además, se anunciaba como una filosofía destinada solamente a los sabios y hombres cultos del gran mundo; al contrario de la religión, buena para la gran masa no ilustrada, incluyendo a la burguesía. Con Hobbes, esta doctrina pisó la escena como defensora de las prerrogativas y de la omnipotencia reales e invitó a la monarquía absoluta a atar corto a aquel *puer robustus sed maillitiosus*^[§§] que era el pueblo. También en los continuadores de Hobbes, en Bolingbroke, en Shaftesbury, etc., la nueva forma deísta del materialismo seguía siendo una doctrina aristocrática, esotérica^[***] y odiada, por tanto, de la burguesía, no sólo por ser una herejía religiosa, sino también por sus conexiones políticas antiburguesas. Por eso, frente al materialismo y al deísmo de la aristocracia, las sectas protestantes, que habían suministrado la bandera y los hombres para luchar contra los Estuardos, eran precisamente las que daban el contingente principal de las fuerzas de la clase media progresiva y las que todavía hoy forman la médula del «gran partido liberal».

Entretanto, el materialismo pasó de Inglaterra a Francia donde se encontró con una segunda escuela materialista de filósofos, que habían surgido del cartesianismo^[14], y con la que se refundió. También en Francia seguía siendo al principio una doctrina exclusivamente aristocrática. Pero su carácter revolucionario no tardó en revelarse. Los materialistas franceses no limitaban su crítica simplemente a las materias religiosas, sino que la hacían extensiva a todas las

26^[§§] Muchacho robusto, pero malicioso. (N. de la Edit.)

27^[***] Oculta, sólo destinada a los iniciados. (N. de la Edit.)

28^[14] Filosofía cartesiana: doctrina de los seguidores del filósofo francés del siglo XVII Descartes (en latín Cartesius), que dedujeron conclusiones materialistas de su filosofía.

tradiciones científicas y a todas las instituciones políticas de su tiempo; para demostrar la posibilidad de aplicación universal de su teoría, siguieron el camino más corto: la aplicaron audazmente a todos los objetos del saber en la "Encyclopédie", la obra gigantesca que les valió el nombre de «enciclopedistas».

De este modo, el materialismo, bajo una u otra forma —como materialismo declarado o como deísmo—, se convirtió en el credo de toda la juventud culta de Francia; hasta tal punto, que durante la Gran Revolución la teoría creada por los realistas ingleses sirvió de bandera teórica a los republicanos y terroristas franceses, y de ella salió el texto de la "Declaración de los Derechos del Hombre"²⁹^[15].

La Gran Revolución francesa fue la tercera insurrección de la burguesía, pero la primera que se despojó totalmente del manto religioso, dando la batalla en el campo político abierto. Y fue también la primera que llevó realmente la batalla hasta la destrucción de uno de los dos combatientes, la aristocracia, y el triunfo completo del otro, la burguesía. En Inglaterra, la continuidad ininterrumpida de las instituciones prerrevolucionarias y postrevolucionarias y la transacción sellada entre los grandes terratenientes y los capitalistas, encontraban su expresión en la continuidad de los precedentes judiciales, así como en la respetuosa conservación de las formas legales del feudalismo. En Francia la revolución rompió plenamente con las tradiciones del pasado, barrió los últimos vestigios del feudalismo y creó, con el *Code civil*³⁰^[16], una adaptación magistral a las relaciones capitalistas modernas del antiguo Derecho romano, de aquella expresión casi perfecta de las relaciones jurídicas derivadas de la fase económica que Marx llama la «producción

²⁹^[15] La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano fue aprobada por la Asamblea Constituyente en 1789. Se proclamaban en ella los principios políticos del nuevo régimen burgués. La Declaración fue incluida en la Constitución francesa de 1791; sirvió de base a los jacobinos al redactar la Declaración de los Derechos del Hombre de 1793, que figuró como prefacio a la primera Constitución republicana de Francia adoptada por la Convención Nacional en 1793.

³⁰^[16] Aquí y en adelante, Engels no entiende por Código de Napoleón únicamente el Code civil (Código civil) de Napoleón adoptado en 1804 y conocido con este nombre, sino, en el sentido lato de la palabra, todo el sistema del Derecho burgués, representado por los cinco códigos (civil, civil-procesal, comercial, penal y penal-procesal) adoptados bajo Napoleón I en los años de 1804 a 1810. Dichos códigos fueron implantados en las regiones de Alemania Occidental y Sudoccidental conquistadas por la Francia de Napoleón y siguieron en vigor en la provincia del Rin incluso después de la anexión de ésta a Prusia en 1815.

de mercancías»; tan magistral, que este Código francés revolucionario sirve todavía hoy en todos los países —sin exceptuar a Inglaterra— de modelo para las reformas del derecho de propiedad. Pero, no por ello debemos perder de vista una cosa.

Aunque el Derecho inglés continúa expresando las relaciones económicas de la sociedad capitalista en un lenguaje feudal bárbaro, que guarda con la cosa expresada la misma relación que la ortografía con la fonética inglesa —«*vous écrivez Londres et vous prononcez Constantinople*», decía un francés—, este Derecho inglés es el único que ha mantenido indemne a través de los siglos y que ha transplantado a Norteamérica y a las colonias la mejor parte de aquella libertad personal, aquella autonomía local y aquella salvaguardia contra toda injerencia, fuera de la de los tribunales; en una palabra, aquellas antiguas libertades germánicas que en el continente se habían perdido bajo el régimen de la monarquía absoluta y que hasta ahora no han vuelto a recobrase íntegramente en ninguna parte.

Pero volvamos a nuestro burgués británico. La revolución francesa le brindó una magnífica ocasión para arruinar, con ayuda de las monarquías continentales, el comercio marítimo francés, anexionarse las colonias francesas y reprimir las últimas pretensiones francesas de hacerle la competencia por mar. Fue ésta una de las razones de que la combatiese. La segunda razón era que los métodos de esta revolución le hacían muy poca gracia. No ya su «execrable» terrorismo, sino también su intento de implantar el régimen burgués hasta en sus últimas consecuencias. ¿Qué iba a hacer en el mundo el burgués británico sin su aristocracia, que le imbuía maneras (¡y qué maneras!) e inventaba para él modas, que le suministraba la oficialidad para el ejército, salvaguardia del orden dentro del país, y para la marina, conquistadora de nuevos dominios coloniales y de nuevos mercados en el exterior? Cierto es que también había dentro de la burguesía una minoría progresiva, formada por gentes cuyos intereses no habían salido tan bien

parados en la transacción, esta minoría, integrada por la clase media de posición más modesta, simpatizaba con la revolución, pero era impotente en el parlamento.

Por tanto, cuanto más se convertía el materialismo en el credo de la revolución francesa, tanto más se aferraba el piadoso burgués británico a su religión. ¿Acaso la época del terror en París no había demostrado lo que ocurre, cuando el pueblo pierde la religión? Conforme se extendía el materialismo de Francia a los países vecinos y recibía el refuerzo de otras corrientes teóricas afines, principalmente el de la filosofía alemana; conforme en el continente ser materialista y librepensador era, en realidad, una cualidad indispensable para ser persona culta, más tenazmente se afirmaba la clase media inglesa en sus diversas confesiones religiosas. Por mucho que variasen las unas de las otras, todas eran confesiones decididamente religiosas, cristianas.

Mientras que la revolución aseguraba el triunfo político de la burguesía en Francia, en Inglaterra Watt, Arkwright, Cartwright y otros iniciaron una revolución industrial, que desplazó completamente el centro de gravedad del poder económico. Ahora, la burguesía enriquecía mucho más aprisa que la aristocracia terrateniente. Y, dentro de la burguesía misma, la aristocracia financiera, los banqueros, etc., iban pasando cada vez más a segundo plano ante los fabricantes. La transacción de 1689, aun con las enmiendas que habían ido introduciéndose poco a poco a favor de la burguesía, ya no correspondía a la posición recíproca de las dos partes interesadas. Había cambiado también el carácter de éstas: la burguesía de 1830 difería mucho de la del siglo anterior. El poder político que aún conservaba la aristocracia y que se ponía en acción contra las pretensiones de la nueva burguesía industrial, hízose incompatible con los nuevos intereses económicos. Planteábase la necesidad de renovar la lucha contra la aristocracia; y esta lucha sólo podía terminar con el triunfo del nuevo poder económico. Bajo el impulso de la revolución francesa de 1830, se impuso en

primer término, pese a todas las resistencias, la ley de reforma electoral³¹^[17]. Esto dio a la burguesía una posición fuerte y reconocida en el parlamento. Luego, vino la derogación de las leyes cerealistas³²^[18], que instauró de una vez para siempre el predominio de la burguesía, y sobre todo de su parte más activa, los fabricantes, sobre la aristocracia de la tierra. Fue éste el mayor triunfo de la burguesía, pero fue también el último conseguido en su propio y exclusivo interés. Todos sus triunfos posteriores hubo de compartirlos con un nuevo poder social, aliado suyo en un principio, pero luego rival de ella.

La revolución industrial había creado una clase de grandes fabricantes capitalistas, pero había creado también otra, mucho más numerosa, de obreros fabriles. Esta clase crecía constantemente en número, a medida que la revolución industrial se iba adueñando de una rama industrial tras otra. Y con su número, crecía también su fuerza, que se demostró ya en 1824, cuando obligó al parlamento a derogar a regañadientes las leyes contra la libertad de coalición³³^[19]. Durante la campaña de agitación por la reforma electoral, los obreros formaban el ala radical del partido de la reforma; y cuando la ley de 1832 los privó del derecho de sufragio, sintetizaron sus reivindicaciones en la Carta del Pueblo (People's Charter)³⁴^[20] y se constituyeron, en oposición al gran partido

31^[17] El proyecto de ley de la primera *reforma electoral* en Inglaterra fue llevado al Parlamento en marzo de 1831 y aprobado en junio de 1832. La reforma abrió las puertas al Parlamento sólo a los representantes de la burguesía industrial. El proletariado y la pequeña burguesía, que eran la fuerza principal en la lucha por la reforma, fueron engañados por la burguesía liberal y se quedaron, al igual que antes, sin derechos electorales.

32^[18] El bill de abolición de las leyes cerealistas fue aprobado en junio de 1846. Las llamadas *leyes cerealistas*, aprobadas con vistas a restringir o prohibir la importación de trigo del extranjero, fueron promulgadas en Inglaterra en beneficio de los grandes terratenientes (landlords). La aprobación del bill de 1846 fue un triunfo de la burguesía industrial, que luchaba contra las leyes cerealistas bajo la consigna de libertad de comercio.

33^[19] En 1824, el Parlamento inglés, presionado por el movimiento obrero de masas, tuvo que promulgar un acto aboliendo la prohibición de las uniones obreras (las tradeuniones).

34^[20] La *Carta del Pueblo*, que contenía las exigencias de los cartistas, fue publicada el 8 de mayo de 1838 como proyecto de ley a ser presentado en el Parlamento; la integraban seis puntos; derecho electoral universal (para los varones desde los 21 años de edad), elecciones anuales al Parlamento, votación secreta, igualdad de las circunscripciones electorales, abolición del requisito de propiedad para los candidatos a diputado al Parlamento, remuneración de los diputados. Las tres peticiones de los cartistas con la exigencia de la aprobación de la Carta del Pueblo, entregadas al Parlamento, fueron rechazados por éste en 1839, 1842 y 1849.

burgués que combatía las leyes cerealistas^[21], en un partido independiente, el partido cartista, que fue el primer partido obrero de nuestro tiempo.

A continuación, vinieron las revoluciones continentales de febrero y marzo de 1848, en las que los obreros desempeñaron un papel tan importante y en las que plantearon, por lo menos en París, reivindicaciones que eran resueltamente inadmisibles, desde el punto de vista de la sociedad capitalista. Y luego sobrevino la reacción general. Primero, la derrota de los cartistas del 10 de abril de 1848^[22]; después, el aplastamiento de la insurrección obrera de París, en junio del mismo año; más tarde, los descalabros de 1849 en Italia, Hungría y el Sur de Alemania; y por último, el triunfo de Luis Bonaparte sobre París, el 2 de diciembre de 1851^[23]. Con esto, habíase conseguido ahuyentar, por lo menos durante algún tiempo, el espantajo de las reivindicaciones obreras, pero ¡a qué costa! Por tanto, si el burgués británico estaba ya antes convencido de la necesidad de mantener en el pueblo vil el espíritu religioso, ¡con cuánta mayor razón tenía que sentir esa necesidad, después de todas estas experiencias! Por eso, sin hacer el menor caso de las risotadas de burla de sus colegas continentales, continuaba año tras año gastando miles y decenas de miles en la evangelización de los estamentos inferiores. No contento con su propia maquinaria religiosa, se dirigió al Hermano Jonathan^[24]

Revivalismo: corriente de la Iglesia protestante surgida en Inglaterra en la primera mitad del siglo XVIII y propagada en Norteamérica; sus adeptos se valían de las prédicas religiosas y la organización de nuevas comunidades de creyentes para

35^[21] La *Liga anticerealista*: organización de la burguesía industrial inglesa, fundada en 1838 por los fabricantes Cobden y Bright, de Manchester. Al presentar la exigencia de la libertad completa de comercio, la Liga propugnaba la abolición de las leyes cerealistas con el fin de rebajar los salarios de los obreros y debilitar las posiciones económicas y políticas de la aristocracia terrateniente. Después de la abolición de las leyes cerealistas (1846), la Liga dejó de existir.

36^[22] La manifestación de masas que los cartistas anunciaron para el 10 de abril de 1848 en Londres, con el fin de entregar al Parlamento la petición sobre la aprobación de la Carta popular, fracasó debido a la indecisión y las vacilaciones de sus organizadores. El fracaso de la manifestación fue utilizado por las fuerzas de la reacción para arreciar la ofensiva contra los obreros y las represalias contra los cartistas.

37^[23] Trátase del golpe de Estado organizado por Luis Bonaparte el 2 de diciembre de 1851, que dio comienzo al régimen bonapartista del Segundo Imperio.

38^[24] *Hermano Jonathan*: mote dado por los ingleses a los norteamericanos durante la guerra de las colonias norteamericanas de Inglaterra por la independencia (1775-1783).

consolidar y ampliar la influencia de la religión cristiana., el más grande organizador de negocios religiosos por aquel entonces, e importó de los Estados Unidos el revivalismo, a Moody y Sankey, etc.; y, por último, aceptó incluso hasta la ayuda peligrosa del Ejército de Salvación, que viene a restaurar los recursos de propaganda del cristianismo primitivo, que se dirige a los pobres como a los elegidos, combatiendo al capitalismo a su manera religiosa y atizando así un elemento de lucha de clases del cristianismo primitivo, que un buen día puede llegar a ser molesto para las gentes ricas que hoy suministran de su bolsillo el dinero para esta propaganda.

Parece ser una ley del desarrollo histórico el que la burguesía no pueda detentar en ningún país de Europa el poder político —al menos, durante largo tiempo—, de la misma manera exclusiva con que pudo hacerlo la aristocracia feudal durante la Edad Media. Hasta en Francia, donde se extirpó tan de raíz el feudalismo, la burguesía, como clase global, sólo ejerce todo el poder durante breves períodos de tiempo. Bajo Luis Felipe (1830-1848), sólo gobernaba una pequeña parte de la burguesía, pues otra parte mucho más considerable quedaba excluida del sufragio por el elevado censo de fortuna que se exigía para poder votar. Bajo la segunda República (1848-1851), gobernó toda la burguesía, pero sólo durante tres años; su incapacidad abrió el camino al Segundo Imperio. Sólo ahora, bajo la tercera República^{39[25]}, vemos a la burguesía en bloque empuñar el timón por espacio de veinte años, pero en eso revela ya gratos síntomas de decadencia. Hasta ahora, una dominación de la burguesía mantenida durante largos años sólo ha sido posible en países como Norteamérica, que nunca conocieron el feudalismo y donde la sociedad se ha construido desde el primer momento sobre una base burguesa. Pero hasta en Francia y en Norteamérica llaman ya a la puerta con recios golpes los sucesores de la burguesía: los obreros.

En Inglaterra, la burguesía no ha ejercido jamás el poder indiviso. Hasta el triunfo de 1832 dejó a la aristocracia en el disfrute casi exclusivo de todos los altos

^{39[25]} El Segundo Imperio de Napoleón III existió en Francia de 1852 a 1870, y la Tercera República, de 1870 a 1940.

cargos públicos. Yo no acertaba a explicarme la sumisión con que la clase media rica se resignaba a tolerar esto, hasta que un día el gran fabricante liberal Mr. W. A. Forster, en un discurso, suplicó a los jóvenes de Bradford que aprendiesen francés si querían hacer carrera, contando a este propósito el triste papel que había hecho él cuando, siendo ministro, se vio metido de pronto en una sociedad en que el francés era, por lo menos, tan necesario como el inglés. En efecto, los burgueses ingleses de aquel entonces eran, quien más quien menos, unos nuevos ricos sin cultura, que tenían que ceder a la aristocracia, quisieran o no, todos aquellos altos puestos del gobierno que exigían otras dotes que la limitación y la fatuidad insulares, salpimentadas por la astucia para los negocios. Todavía hoy los debates inacabables de la prensa sobre la *middle-class-education* revelan que la clase media inglesa no se considera aún bastante buena para recibir la mejor educación y busca algo más modesto.

Por eso, aun después de la derogación de las leyes cerealistas, se consideró como algo muy natural que los que habían arrancado el triunfo, los Cobden, los Bright, los Forster, etcétera, quedasen privados de toda participación en el gobierno oficial, hasta que por último, veinte años después, una nueva ley de Reforma⁴⁰^[26] les abrió las puertas del ministerio. Hasta hoy día está la burguesía inglesa tan profundamente penetrada de un sentimiento de inferioridad social, que sostiene a costa suya y del pueblo una casta decorativa de zánganos que tienen por oficio representar dignamente a la nación en todos los actos solemnes y se considera honradísima cuando se encuentra a un burgués cualquiera reconocido como digno de ingresar en esta corporación selecta y privilegiada, que al fin y al cabo ha sido fabricada por la misma burguesía.

Así pues, la clase media industrial y comercial no había conseguido aún arrojar por completo del poder político a la aristocracia terrateniente, cuando se presentó

⁴⁰^[26] En 1867, en Inglaterra, bajo la influencia del movimiento obrero de masas, se llevó a cabo la *segunda reforma parlamentaria*. El Consejo General de la I Internacional tomó parte activa en el movimiento que reivindicaba esta reforma. Como resultado de ella, el número de electores en Inglaterra aumentó en más del doble y cierta parte de obreros calificados conquistó el derecho a votar.

en escena el nuevo rival: la clase obrera. La reacción que se produjo después del movimiento cartista y las revoluciones continentales, unida a la expansión sin precedentes de la industria inglesa desde 1848 a 1866 (expansión que suele atribuirse sólo al libre comercio, pero que se debió en mucha mayor parte a la extensión gigantesca de los ferrocarriles, los transatlánticos y los medios de comunicación en general) volvió a poner a los obreros bajo la dependencia de los liberales, cuya ala radical formaban, como en los tiempos anteriores al cartismo. Pero, poco a poco, las exigencias obreras en cuanto al sufragio universal fueron haciéndose irresistibles. Mientras los «whigs», los caudillos de los liberales, temblaban de miedo, Disraeli demostraba su superioridad; supo aprovechar el momento propicio para los «torios» introduciendo en los distritos electorales urbanos el régimen electoral del *household suffrage* y, en relación con éste, una nueva distribución de los distritos electorales.

A esto, siguió poco después el *ballot*, luego, en 1884, el *household suffrage* hizo extensivo a todos los distritos, incluso a los de condado, y se introdujo una nueva distribución de las circunscripciones electorales, que las nivelaba hasta cierto punto. Todas estas reformas aumentaron de tal modo la fuerza de la clase obrera en las elecciones, que ésta representaba ya a la mayoría de los electores en 150 a 200 distritos. ¡Pero no hay mejor escuela de respeto a la tradición que el sistema parlamentario! Si la clase media mira con devoción y veneración al grupo que lord John Manners llama bromeando «nuestra vieja nobleza», la masa de los obreros miraba en aquel tiempo con respeto y acatamiento a la que entonces se llamaba «la clase mejor», la burguesía. En realidad, el obrero británico de hace quince años era ese obrero modelo cuya consideración respetuosa por la posición de su patrono y cuya timidez y humildad al plantear sus propias reivindicaciones ponían un poco de bálsamo en las heridas que a nuestros socialistas alemanes de cátedra^[27] les inferían las incorregibles tendencias comunistas y revolucionarias de los obreros de su país.

41^[27] *Socialismo de cátedra*: corriente de la ideología burguesa de los años 70-90 del siglo XIX. Sus representantes, ante todo profesores de universidades alemanas, predicaban desde sus cátedras el reformismo burgués, tratando de presentarlo como socialismo. Afirmaban (entre otros A. Wagner, H.

Sin embargo, los burgueses ingleses, como buenos hombres de negocios, veían más allá que los profesores alemanes. Sólo de mala gana habían compartido el poder con los obreros. Durante el período cartista, habían tenido ocasión de aprender de lo que era capaz el pueblo, ese *puer robustus sed malitiosus*. Desde entonces, habían tenido que aceptar y ver convertida en ley nacional la mayor parte de la Carta del Pueblo. Ahora más que nunca, era importante tener al pueblo a raya mediante recursos morales; y el recurso moral primero y más importante con que se podía influenciar a las masas seguía siendo la religión. De aquí la mayoría de puestos otorgados a curas en los organismos escolares y de aquí que la burguesía se imponga a sí misma cada vez más tributos para sostener toda clase de revivalismos, desde el ritualismo⁴²^[28] hasta el Ejército de Salvación.

Y entonces llegó el triunfo del respetable filisteísmo británico sobre la libertad de pensamiento y la indiferencia en materias religiosas del burgués continental. Los obreros de Francia y Alemania se volvieron rebeldes. Estaban totalmente contaminados de socialismo, y además, por razones muy fuertes, no se preocupaban gran cosa de la legalidad de los medios empleados para conquistar el poder. Aquí, el *puer robustus* se había vuelto realmente cada día más *malitiosus*. Y al burgués francés y alemán no le quedaba más recurso que renunciar tácitamente a seguir siendo librepensador, como esos guapos mozos que cuando se ven acometidos irremediabilmente por el mareo, dejan caer el cigarro humeante con que fanteaban a bordo. Los burlones fueron adoptando uno tras otro, exteriormente, una actitud devota y empezaron a hablar con respeto de la Iglesia, de sus dogmas y ritos, llegando incluso, cuando no había más remedio, a compartir estos últimos. Los burgueses franceses se negaban a comer

Schmoller, L. Brentano y W. Sombart) que el Estado era una institución situada por encima de las clases, podía reconciliar las clases enemigas e implantar gradualmente el «socialismo» sin afectar los intereses de los capitalistas. Su programa se reducía a la organización de los seguros de los obreros contra enfermedades y accidentes y a la aplicación de ciertas medidas en la esfera de la legislación fabril. Los socialistas de cátedra estimaban que, habiendo sindicatos bien organizados, no había necesidad de lucha política, ni de partido político de la clase obrera. El socialismo de cátedra constituyó una de las fuentes ideológicas del revisionismo. ⁴²^[28] Ritualismo: corriente surgida en la Iglesia anglicana en los años 30 del siglo XIX, sus adeptos llamaban a la restauración de los ritos católicos (de ahí la denominación) y de ciertos dogmas del catolicismo en la Iglesia anglicana.

carne los viernes y los burgueses alemanes se aguantaban, sudando en sus reclinatorios, interminables sermones protestantes. Habían llegado con su materialismo a una situación embarazosa. *Die Religion muss dem Volk erhalten werden* («¡Hay que conservar la religión para el pueblo!»); era el último y único recurso para salvar a la sociedad de su ruina total. Para desgracia suya, no se dieron cuenta de esto hasta que habían hecho todo lo humanamente posible para derrumbar para siempre la religión. Había llegado, pues, el momento en que el burgués británico podía reírse, a su vez, de ellos y gritarles: «¡Ah, necios, eso ya podía habérselo dicho yo hace doscientos años!»

Sin embargo, me temo mucho que ni la estupidez religiosa del burgués británico ni la conversión *post festum*^{43[####]} del burgués continental, consigan poner un dique a la creciente marea proletaria. La tradición es una gran fuerza de freno; es la *vis inertiae*^{44[§§§§]} de la historia. Pero es una fuerza meramente pasiva; por eso tiene necesariamente que sucumbir. De aquí que tampoco la religión pueda servir a la larga de muralla protectora de la sociedad capitalista. Si nuestras ideas jurídicas, filosóficas y religiosas no son más que los brotes más próximos o más remotos de las condiciones económicas imperantes en una sociedad dada, a la larga estas ideas no pueden mantenerse cuando han cambiado completamente aquellas condiciones. Una de dos: o creemos en una revelación sobrenatural, o tenemos que reconocer que no hay dogma religioso capaz de apuntalar una sociedad que se derrumba.

Y la verdad es que también en Inglaterra comienzan otra vez los obreros a moverse. Indudablemente, el obrero inglés está atado por una serie de tradiciones. Tradiciones burguesas, como la tan extendida creencia de que no pueden existir más que dos partidos, el conservador y el liberal, y de que la clase obrera tiene que valerse del gran partido liberal para laborar por su emancipación. Y tradiciones obreras, heredadas de los tiempos de sus primeros tanteos de

43[####] Después de la fiesta, o sea, retardada. (N. de la Edit.)

actuación independiente, como la eliminación, en numerosas y antiguas tradeuniones, de todos aquellos obreros que no han tenido un determinado tiempo reglamentario de aprendizaje; lo que significa, en rigor, que cada una de estas uniones se crea sus propios esquiroles.

Pero, a pesar de todo esto y mucho más, la clase obrera inglesa avanza, como el mismo profesor Brentano se ha visto obligado a comunicar, con harto dolor, a sus hermanos, los socialistas de cátedra. Avanza, como todo en Inglaterra, con paso lento y medurado, vacilante aquí, y allí mediante tanteos, a veces estériles; avanza a trechos, con una desconfianza excesivamente prudente hacia el nombre de Socialismo, pero asimilándose poco a poco la esencia. Avanza, y su avance va comunicándose a una capa obrera tras otra. Ahora, ha sacudido el letargo de los obreros no calificados del East End de Londres, y todos nosotros ya hemos visto qué magnífico empuje han dado, a su vez, a la clase obrera estas nuevas fuerzas.

Y si el ritmo del movimiento no es aconsonantado a la impaciencia de unos u otros, no deben olvidar que es precisamente la clase obrera la que mantiene vivos los mejores rasgos del carácter nacional inglés y que en Inglaterra, cuando se da un paso hacia adelante, ya no se pierde jamás. Si los hijos de los viejos cartistas no dieron de sí, por los motivos indicados, todo lo que de ellos se podía esperar, parece que los nietos van a ser dignos de sus abuelos.

Pero, el triunfo de la clase obrera europea no depende solamente de Inglaterra. Este triunfo sólo puede asegurarse mediante la cooperación, por lo menos, de Inglaterra, Francia y Alemania⁴⁵[29]. En estos dos últimos países, el movimiento obrero le lleva un buen trecho de delantera al de Inglaterra. En Alemania, se halla incluso a una distancia ya medible del triunfo. Los progresos obtenidos aquí

45^[29] Esta conclusión de la posibilidad de la victoria de la revolución proletaria únicamente en el caso de ser simultánea en los países capitalistas avanzados y, por consiguiente, de la imposibilidad de la revolución en un solo país, era justa para el período del capitalismo premonopolista. En las nuevas condiciones históricas, en el período del capitalismo monopolista, Lenin, partiendo de la ley, descubierta por él, de la desigualdad del desarrollo económico y político del capitalismo en la época del imperialismo, llegó a una nueva conclusión, a la de la posibilidad de la victoria de la revolución socialista primero en unos cuantos o, incluso, en un solo país, y de la imposibilidad de la victoria simultánea de la revolución en todos los países o en la mayoría de ellos. Lenin formula por vez primera esta conclusión nueva en su artículo "La consigna de los Estados Unidos de Europa"

desde hace veinticinco años, no tienen precedente. El movimiento obrero alemán avanza con velocidad acelerada. Y si la burguesía alemana ha dado pruebas de su carencia lamentable de capacidad política, de disciplina, de bravura, de energía y de perseverancia, la clase obrera de Alemania ha demostrado que posee en grado abundante todas estas cualidades. Hace ya casi cuatrocientos años que Alemania fue el punto de arranque del primer gran alzamiento de la clase media de Europa; tal como están hoy las cosas, ¿es descabellado pensar que Alemania vaya a ser también el escenario del primer gran triunfo del proletariado europeo?

20 de abril de 1892

F. Engels

Publicado por primera vez en el libro: «Socialism Utopian and Scientific», London, 1892, y con algunas omisiones en la traducción alemana del autor en la revista "Die Neue Zeit", Bd. 1Nº1, 2, 1892-1893. Traducido del inglés. Se publica de acuerdo con el texto de la edición inglesa, cotejado con el de la revista.

Notas

46^[*] En el estado de dimensión. (N. de la Edit.)

47^[††] «En el principio era la acción». Goethe, Fausto, parte I, escena III. (N. de la Edit.)

48^[30] El trabajo de Engels "Del socialismo utópico al socialismo científico" consta de tres capítulos del "Anti-Dühring" revisados por él con el fin especial de ofrecer a los obreros una exposición popular de la doctrina marxista como concepción íntegra.

I

El socialismo moderno es, en primer término, por su contenido, fruto del reflejo en la inteligencia, por un lado, de los antagonismos de clase que imperan en la moderna sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción. Pero, por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como una continuación, más desarrollada y más consecuente, de los principios proclamados por los grandes ilustradores franceses del siglo XVIII. Como toda nueva teoría, el socialismo, aunque tuviese sus raíces en los hechos materiales económicos, hubo de empalmar, al nacer, con las ideas existentes.

Los grandes hombres que en Francia ilustraron las cabezas para la revolución que había de desencadenarse, adoptaron ya una actitud resueltamente revolucionaria. No reconocían autoridad exterior de ningún género. La religión, la concepción de la naturaleza, la sociedad, el orden estatal: todo lo sometían a la crítica más despiadada; cuanto existía había de justificar los títulos de su existencia ante el fuero de la razón o renunciar a seguir existiendo. A todo se aplicaba como rasero único la razón pensante. Era la época en que, según Hegel, «el mundo giraba sobre la cabeza»^[*****], primero, en el sentido de que la cabeza humana y los principios establecidos por su especulación reclamaban el derecho a ser acatados como base de todos los actos humanos y de toda relación social, y luego también, en el sentido más amplio de que la realidad que no se ajustaba a estas conclusiones se veía subvertida de hecho desde los cimientos hasta el remate. Todas las formas anteriores de sociedad y de Estado, todas las ideas tradicionales, fueron arrinconadas en el desván como irracionales; hasta allí, el mundo se había dejado gobernar por puros prejuicios; todo el pasado no merecía más que conmiseración y desprecio. Sólo ahora había apuntado la aurora, el reino de la razón; en adelante, la superstición, la injusticia, el privilegio y la opresión serían desplazados por la verdad eterna, por la eterna justicia, por la igualdad basada en la naturaleza y por los derechos inalienables del hombre.

Hoy sabemos ya que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía, que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley; que como uno de los

derechos más esenciales del hombre se proclamó la propiedad burguesa; y que el Estado de la razón, el «contrato social» de Rousseau pisó y solamente podía pisar el terreno de la realidad, convertido en república democrática burguesa. Los grandes pensadores del siglo XVIII, como todos sus predecesores, no podían romper las fronteras que su propia época les trazaba.

Pero, junto al antagonismo entre la nobleza feudal y la burguesía, que se erigía en representante de todo el resto de la sociedad, manteníase en pie el antagonismo general entre explotadores y explotados, entre ricos holgazanes y pobres que trabajaban. Y este hecho era precisamente el que permitía a los representantes de la burguesía arrogarse la representación, no de una clase determinada, sino de toda la humanidad doliente. Más aún. Desde el momento mismo en que nació, la burguesía llevaba en sus entrañas a su propia antítesis, pues los capitalistas no pueden existir sin obreros asalariados, y en la misma proporción en que los maestros de los gremios medievales se convertían en burgueses modernos, los oficiales y los jornaleros no agremiados transformábanse en proletarios. Y, si, en términos generales, la burguesía podía arrogarse el derecho a representar, *en sus luchas contra la nobleza*, además de sus intereses, los de las diferentes clases trabajadoras de la época, al lado de todo gran movimiento burgués que se desataba estallaban movimientos independientes de aquella clase que era el precedente más o menos desarrollado del proletariado moderno. Tal fue en la época de la Reforma y de las guerras campesinas en Alemania la tendencia de los anabaptistas^[31] y de Tomás Münzer; en la Gran Revolución inglesa, los «levellers»^[32], y en la Gran Revolución francesa, Babeuf. Y estas sublevaciones revolucionarias de una clase incipiente son acompañadas, a la vez, por las correspondientes manifestaciones teóricas: en los siglos XVI y XVII aparecen las descripciones utópicas de un régimen ideal de la sociedad^[33]; en el siglo XVIII, teorías directamente comunistas ya, como las de Morelly y Mably. La reivindicación de la igualdad no se limitaba a los derechos políticos, sino que se extendía a las condiciones sociales de vida de cada individuo; ya no se trataba de abolir tan sólo los privilegios de clase, sino de destruir las propias diferencias de clase. Un comunismo ascético, a lo espartano, que prohibía todos los goces de la

vida: tal fue la primera forma de manifestarse de la nueva doctrina. Más tarde, vinieron los tres grandes utopistas: Saint-Simon, en quien la tendencia burguesa sigue afirmándose todavía, hasta cierto punto, junto a la tendencia proletaria; Fourier y Owen, quien, en el país donde la producción capitalista estaba más desarrollada y bajo la impresión de los antagonismos engendrados por ella, expuso en forma sistemática una serie de medidas encaminadas a abolir las diferencias de clase, en relación directa con el materialismo francés.

Rasgo común a los tres es el no actuar como representantes de los intereses del proletariado, que entretanto había surgido como un producto de la propia historia. Al igual que los ilustradores franceses, no se proponen emancipar primeramente a una clase determinada, sino, de golpe, a toda la humanidad. Y lo mismo que ellos, pretenden instaurar el reino de la razón y de la justicia eterna. Pero entre su reino y el de los ilustradores franceses media un abismo. También el mundo burgués, instaurado según los principios de éstos, es irracional e injusto y merece, por tanto, ser arrinconado entre los trastos inservibles, ni más ni menos que el feudalismo y las formas sociales que le precedieron. Si hasta ahora la verdadera razón y la verdadera justicia no han gobernado el mundo, es, sencillamente, porque nadie ha sabido penetrar debidamente en ellas. Faltaba el hombre genial que ahora se alza ante la humanidad con la verdad, al fin, descubierta. El que ese hombre haya aparecido ahora, y no antes, el que la verdad haya sido, al fin, descubierta ahora y no antes, no es, según ellos, un acontecimiento inevitable, impuesto por la concatenación del desarrollo histórico, sino porque el puro azar lo quiere así. Hubiera podido aparecer quinientos años antes ahorrando con ello a la humanidad quinientos años de errores, de luchas y de sufrimientos.

Hemos visto cómo los filósofos franceses del siglo XVIII, los precursores de la revolución, apelaban a la razón como único juez de todo lo existente. Se pretendía instaurar un Estado racional, una sociedad ajustada a la razón, y cuanto contradecía a la razón eterna debía ser desechado sin piedad. Y hemos visto también que, en realidad, esa razón eterna no era más que el sentido común idealizado del hombre del estado llano que, precisamente por aquel entonces, se estaba convirtiendo en burgués. Por eso cuando la revolución francesa puso en

obra esta sociedad racional y este Estado racional, resultó que las nuevas instituciones, por más racionales que fuesen en comparación con las antiguas, distaban bastante de la razón absoluta. El Estado racional había quebrado completamente. El contrato social de Rousseau venía a tomar cuerpo en la época del terror^[34], y la burguesía, perdida la fe en su propia habilidad política, fue a refugiarse, primero, en la corrupción del Directorio^[35] y, por último, bajo la égida del despotismo napoleónico. La prometida paz eterna se había trocado en una interminable guerra de conquistas. Tampoco corrió mejor suerte la sociedad de la razón. El antagonismo entre pobres y ricos, lejos de disolverse en el bienestar general, habíase agudizado al desaparecer los privilegios de los gremios y otros, que tendían un puente sobre él, y los establecimientos eclesiásticos de beneficencia, que lo atenuaban. La «libertad de la propiedad» de las trabas feudales, que ahora se convertía en realidad, resultaba ser, para el pequeño burgués y el pequeño campesino, la libertad de vender a esos mismos señores poderosos su pequeña propiedad, agobiada por la arrolladora competencia del gran capital y de la gran propiedad terrateniente; con lo que se convertía en la «libertad» del pequeño burgués y del pequeño campesino *de toda* propiedad. El auge de la industria sobre bases capitalistas convirtió la pobreza y la miseria de las masas trabajadoras en condición de vida de la sociedad. El pago al contado fue convirtiéndose, cada vez en mayor grado, según la expresión de Carlyle, en el único eslabón que enlazaba a la sociedad. La estadística criminal crecía de año en año. Los vicios feudales, que hasta entonces se exhibían impudicamente a la luz del día, no desaparecieron, pero se recataron, por el momento, un poco al fondo de la escena; en cambio, florecían exuberantemente los vicios burgueses, ocultos hasta allí bajo la superficie. El comercio fue degenerando cada vez más en estafa. La «fraternidad» de la divisa revolucionaria^[36] tomó cuerpo en las deslealtades y en la envidia de la lucha de competencia. La opresión violenta cedió el puesto a la corrupción, y la espada, como principal palanca del poder social, fue sustituida por el dinero. El derecho de pernada pasó del señor feudal al fabricante burgués. La prostitución se desarrolló en proporciones hasta entonces inauditas. El matrimonio mismo siguió siendo lo que ya era: la forma reconocida por la ley, el manto oficial

con que se cubría la prostitución, complementado además por una gran abundancia de adulterios. En una palabra, comparadas con las brillantes promesas de los ilustradores, las instituciones sociales y políticas instauradas por el «triunfo de la razón» resultaron ser unas tristes y decepcionantes caricaturas. Sólo faltaban los hombres que pusieron de relieve el desengaño y que surgieron en los primeros años del siglo XIX. En 1802, vieron la luz las "Cartas ginebrinas" de Saint-Simon; en 1808, publicó Fourier su primera obra, aunque las bases de su teoría databan ya de 1799; el 1 de enero de 1800, Roberto Owen se hizo cargo de la dirección de la empresa de New Lanark^[37].

Sin embargo, por aquel entonces, el modo capitalista de producción, y con él el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, se habían desarrollado todavía muy poco. La gran industria, que en Inglaterra acababa de nacer, era todavía desconocida en Francia. Y sólo la gran industria desarrolla, de una parte, los conflictos que transforman en una necesidad imperiosa la subversión del modo de producción y la eliminación de su carácter capitalista -conflictos que estallan no sólo entre las clases engendradas por esa gran industria, sino también entre las fuerzas productivas y las formas de cambio por ella creadas- y, de otra parte, desarrolla también en estas gigantescas fuerzas productivas los medios para resolver estos conflictos. Si bien, hacia 1800, los conflictos que brotaban del nuevo orden social apenas empezaban a desarrollarse, estaban mucho menos desarrollados, naturalmente, los medios que habían de conducir a su solución. Si las masas desposeídas de París lograron adueñarse por un momento del poder durante el régimen del terror y con ello llevar al triunfo a la revolución burguesa, incluso en contra de la burguesía, fue sólo para demostrar hasta qué punto era imposible mantener por mucho tiempo este poder en las condiciones de la época. El proletariado, que apenas empezaba a destacarse en el seno de estas masas desposeídas, como tronco de una clase nueva, totalmente incapaz todavía para desarrollar una acción política propia, no representaba más que un estamento oprimido, agobiado por toda clase de sufrimientos, incapaz de valerse por sí mismo. La ayuda, en el mejor de los casos, tenía que venirle de fuera, de lo alto.

Esta situación histórica informa también las doctrinas de los fundadores del socialismo. Sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente condición de clase. Se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época. La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era la llamada a remediar. Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social, para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda, y a ser posible, con el ejemplo, mediante experimentos que sirviesen de modelo. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, mas tenían que degenerar en puras fantasías.

Sentado esto, no tenemos por qué detenernos ni un momento más en este aspecto, incorporado ya definitivamente al pasado. Dejemos que los traperos literarios revuelvan solemnemente en estas fantasías, que hoy parecen mover a risa, para poner de relieve, sobre el fondo de ese «cúmulo de dislates», la superioridad de su razonamiento sereno. Nosotros, en cambio, nos admiramos de los geniales gérmenes de ideas y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver.

Saint-Simon era hijo de la Gran Revolución francesa, que estalló cuando él no contaba aún treinta años. La revolución fue el triunfo del tercer estado, es decir, de la gran masa *activa* de la nación, a cuyo cargo corrían la producción y el comercio, sobre los estamentos hasta entonces *ociosos* y privilegiados de la sociedad: la nobleza y el clero. Pero pronto se vio que el triunfo del tercer estado no era más que el triunfo de una parte muy pequeña de él, la conquista del poder político por el sector socialmente privilegiado de esa clase: la burguesía poseyente. Esta burguesía, además, se desarrollaba rápidamente ya en el proceso de la revolución, especulando con las tierras confiscadas y luego *vendidas* de la aristocracia y de la Iglesia, y estafando a la nación por medio de los suministros al ejército. Fue precisamente el gobierno de estos estafadores el que, bajo el Directorio, llevó a Francia y a la revolución al borde de la ruina, dando con ello a Napoleón el pretexto para su golpe de Estado. Por eso, en la idea de Saint-Simon,

el antagonismo entre el tercer estado y los estamentos privilegiados de la sociedad tomó la forma de un antagonismo entre «obreros» y «ociosos». Los «ociosos» eran no sólo los antiguos privilegiados, sino todos aquellos que vivían de sus rentas, sin intervenir en la producción ni en el comercio. En el concepto de «trabajadores» no entraban solamente los obreros asalariados, sino también los fabricantes, los comerciantes y los banqueros. Que los ociosos habían perdido la capacidad para dirigir espiritualmente y gobernar políticamente, era un hecho evidente, que la revolución había sellado con carácter definitivo. Y, para Saint-Simon, las experiencias de la época del terror habían demostrado, a su vez, que los descamisados no poseían tampoco esa capacidad. Entonces, ¿quiénes habían de dirigir y gobernar? Según Saint-Simon, la ciencia y la industria unidas por un nuevo lazo religioso, un «nuevo cristianismo», forzosamente místico y rigurosamente jerárquico, llamado a restaurar la unidad de las ideas religiosas, rota desde la Reforma. Pero la ciencia eran los sabios académicos; y la industria eran, en primer término, los burgueses activos, los fabricantes, los comerciantes, los banqueros. Y aunque estos burgueses habían de transformarse en una especie de funcionarios públicos, de hombres de confianza de toda la sociedad, siempre conservarían frente a los obreros una posición autoritaria y económicamente privilegiada. Los banqueros serían en primer término los llamados a regular toda la producción social por medio de una reglamentación del crédito. Ese modo de concebir correspondía perfectamente a una época en que la gran industria, y con ella el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, apenas comenzaba a despuntar en Francia. Pero Saint-Simon insiste muy especialmente en esto: lo que a él le preocupa siempre y en primer término es la suerte de «la clase más numerosa y más pobre» de la sociedad («*la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*»).

Saint-Simon sienta ya, en sus "Cartas ginebrinas", la tesis de que «todos los hombres deben trabajar». En la misma obra, se expresa ya la idea de que el reinado del terror era el gobierno de las masas desposeídas.

«Ved -les grita- lo que aconteció en Francia, cuando vuestros camaradas subieron al poder, ellos provocaron el hambre». Pero el concebir la revolución francesa

como una lucha de clases, y no sólo entre la nobleza y la burguesía, sino entre la nobleza, la burguesía y *los desposeídos*, era, para el año 1802, un descubrimiento verdaderamente genial. En 1816, Saint-Simon declara que la política es la ciencia de la producción y predice ya la total absorción de la política por la Economía. Y si aquí no hace más que aparecer en germen la idea de que la situación económica es la base de las instituciones políticas, proclama ya claramente la transformación del gobierno político sobre los hombres en una administración de las cosas y en la dirección de los procesos de la producción, que no es sino la idea de la «abolición del Estado», que tanto estrépito levanta últimamente. Y, alzándose al mismo plano de superioridad sobre sus contemporáneos, declara, en 1814, inmediatamente después de la entrada de las tropas coligadas en París^[++++], y reitera en 1815, durante la guerra de los Cien Días^[38], que la alianza de Francia con Inglaterra y, en segundo término, la de estos países con Alemania es la única garantía del desarrollo próspero y la paz en Europa. Para predicar a los franceses de 1815 una alianza con los vencedores de Waterloo^[39], hacía falta tanta valentía como capacidad para ver a lo lejos en la historia.

Lo que en Saint-Simon es una amplitud genial de conceptos que le permite contener ya, en germen, casi todas las ideas no estrictamente económicas de los socialistas posteriores, en Fourier es la crítica ingeniosa auténticamente francesa, pero no por ello menos profunda, de las condiciones sociales existentes. Fourier coge por la palabra a la burguesía, a sus encendidos profetas de antes y a sus interesados aduladores de después de la revolución. Pone al desnudo despiadadamente la miseria material y moral del mundo burgués, y la compara con las promesas fascinadoras de los viejos ilustradores, con su imagen de una sociedad en la que sólo reinaría la razón, de una civilización que haría felices a todos los hombres y de una ilimitada perfectibilidad humana. Desenmascara las brillantes frases de los ideólogos burgueses de la época, demuestra cómo a esas frases altisonantes responde, por todas partes, la más mísera de las realidades y vuelca sobre este ruidoso fiasco de la fraseología su sátira mordaz. Fourier no es sólo un crítico; su espíritu siempre jovial hace de él un satírico, uno de los más grandes satíricos de todos los tiempos. La especulación criminal desatada con el

reflujo de la ola revolucionaria y el espíritu mezquino del comercio francés en aquellos años, aparecen pintados en sus obras con trazo magistral y deleitoso. Pero todavía es más magistral en él la crítica de la forma burguesa de las relaciones entre los sexos y de la posición de la mujer en la sociedad burguesa. El es el primero que proclama que el grado de emancipación de la mujer en una sociedad es la medida de la emancipación general. Sin embargo, donde más descuella Fourier es en su modo de concebir la historia de la sociedad. Fourier divide toda la historia anterior en cuatro fases o etapas de desarrollo: el salvajismo, el patriarcado, la barbarie y la civilización, fase esta última que coincide con lo que llamamos hoy sociedad burguesa, es decir, con el régimen social implantado desde el siglo XVI, y demuestra que el «orden civilizado eleva a una forma compleja, ambigua, equívoca e hipócrita todos aquellos vicios que la barbarie practicaba en medio de la mayor sencillez». Para él, la civilización se mueve en un «círculo vicioso», en un ciclo de contradicciones, que está reproduciendo constantemente sin acertar a superarlas, consiguiendo de continuo lo contrario precisamente de lo que quiere o pretexta querer conseguir. Y así nos encontramos, por ejemplo, con que «en la civilización la *pobreza brota de la misma abundancia*». Como se ve, Fourier maneja la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel. Frente a los que se llenan la boca hablando de la ilimitada capacidad humana de perfección, pone de relieve, con igual dialéctica, que toda fase histórica tiene su vertiente ascensional, mas también su ladera descendente, y proyecta esta concepción sobre el futuro de toda la humanidad. Y así como Kant introduce en la ciencia de la naturaleza la idea del acabamiento futuro de la Tierra, Fourier introduce en su estudio de la historia la idea del acabamiento futuro de la humanidad.

Mientras el huracán de la revolución barría el suelo de Francia, en Inglaterra se desarrollaba un proceso revolucionario, más tranquilo, pero no por ello menos poderoso. El vapor y las máquinas-herramienta convirtieron la manufactura en la gran industria moderna, revolucionando con ello todos los fundamentos de la sociedad burguesa. El ritmo adormilado del desarrollo del período de la manufactura se convirtió en un verdadero período de lucha y embate de la

producción. Con una velocidad cada vez más acelerada, iba produciéndose la división de la sociedad en grandes capitalistas y proletarios desposeídos, y entre ellos, en lugar del antiguo estado llano estable, llevaba una existencia insegura una masa inestable de artesanos y pequeños comerciantes, la parte más fluctuante de la población. El nuevo modo de producción sólo empezaba a remontarse por su vertiente ascensional; era todavía el modo de producción normal, regular, el único posible, en aquellas circunstancias. Y, sin embargo, ya entonces originó toda una serie de graves calamidades sociales: hacinamiento en los barrios más sórdidos de las grandes ciudades de una población desarraigada de su suelo; disolución de todos los lazos tradicionales de la costumbre, de la sumisión patriarcal y de la familia; prolongación abusiva del trabajo, que sobre todo en las mujeres y en los niños tomaba proporciones aterradoras; desmoralización en masa de la clase trabajadora, lanzada de súbito a condiciones de vida totalmente nuevas: del campo a la ciudad, de la agricultura a la industria, de una situación estable a otra constantemente variable e insegura. En estas circunstancias, se alza como reformador un fabricante de veintinueve años, un hombre cuyo candor casi infantil rayaba en lo sublime y que era, a la par, un dirigente innato de hombres como pocos. Roberto Owen habíase asimilado las enseñanzas de los ilustradores materialistas del siglo XVIII, según las cuales el carácter del hombre es, de una parte, el producto de su organización innata, y de otra, el fruto de las circunstancias que rodean al hombre durante su vida, y principalmente durante el período de su desarrollo. La mayoría de los hombres de su clase no veían en la revolución industrial más que caos y confusión, una ocasión propicia para pescar en río revuelto y enriquecerse aprisa. Owen vio en ella el terreno adecuado para poner en práctica su tesis favorita, introduciendo orden en el caos. Ya en Mánchester, dirigiendo una fábrica de más de quinientos obreros, había intentado, no sin éxito, aplicar prácticamente su teoría. Desde 1800 a 1829 encauzó en este sentido, aunque con mucha mayor libertad de iniciativa y con un éxito que le valió fama europea, la gran fábrica de hilados de algodón de New Lanark, en Escocia, de la que era socio y gerente. Una población que fue creciendo paulatinamente hasta 2.500 almas, reclutada al principio entre los

elementos más heterogéneos, la mayoría de ellos muy desmoralizados, convirtiéndose en sus manos en una colonia modelo, en la que no se conocía la embriaguez, la policía, los jueces de paz, los procesos, los asilos para pobres, ni la beneficencia pública. Para ello, le bastó sólo con colocar a sus obreros en condiciones más humanas de vida, consagrando un cuidado especial a la educación de su descendencia. Owen fue el creador de las escuelas de párvulos, que funcionaron por vez primera en New Lanark. Los niños eran enviados a la escuela desde los dos años, y se encontraban tan a gusto en ella, que con dificultad se les podía llevar a su casa. Mientras que en las fábricas de sus competidores los obreros trabajaban hasta trece y catorce horas diarias, en New Lanark la jornada de trabajo era de diez horas y media. Cuando una crisis algodonera obligó a cerrar la fábrica durante cuatro meses, los obreros de New Lanark, que quedaron sin trabajo, siguieron cobrando íntegros sus jornales. Y, con todo, la empresa había incrementado hasta el doble su valor y rendido a sus propietarios hasta el último día, abundantes ganancias.

Sin embargo, Owen no estaba satisfecho con lo conseguido. La existencia que había procurado a sus obreros distaba todavía mucho de ser, a sus ojos, una existencia digna de un ser humano «Aquellos hombres eran mis esclavos» -decía. Las circunstancias relativamente favorables, en que les había colocado, estaban todavía muy lejos de permitirles desarrollar racionalmente y en todos sus aspectos el carácter y la inteligencia, y mucho menos desenvolver libremente sus energías. «Y, sin embargo, la parte productora de aquella población de 2.500 almas daba a la sociedad una suma de riqueza real que apenas medio siglo antes hubiera requerido el trabajo de 600.000 hombres juntos. Yo me preguntaba: ¿a dónde va a parar la diferencia entre la riqueza consumida por estas 2.500 personas y la que hubieran tenido que consumir las 600.000?» La contestación era clara: esa diferencia se invertía en abonar a los propietarios de la empresa el cinco por ciento de interés sobre el capital de instalación, a lo que venían a sumarse más de 300.000 libras esterlinas de ganancia. Y el caso de New Lanark era, sólo que en proporciones mayores, el de todas las fábricas de Inglaterra. «Sin esta nueva fuente de riqueza creada por las máquinas, hubiera sido imposible llevar adelante

las guerras libradas para derribar a Napoleón y mantener en pie los principios de la sociedad aristocrática. Y, sin embargo, este nuevo poder era obra de la clase obrera»^[#####]. A ella debían pertenecer también, por tanto, sus frutos. Las nuevas y gigantescas fuerzas productivas, que hasta allí sólo habían servido para que se enriqueciesen unos cuantos y para la esclavización de las masas, echaban, según Owen, las bases para una reconstrucción social y estaban llamadas a trabajar solamente, como propiedad colectiva de todos, para el bienestar colectivo.

Fue así, por este camino puramente práctico, como fruto, por decirlo así, de los cálculos de un hombre de negocios, como surgió el comunismo oweniano, que conservó en todo momento este carácter práctico. Así, en 1823, Owen propone un sistema de colonias comunistas para combatir la miseria reinante en Irlanda y presenta, en apoyo de su propuesta, un presupuesto completo de gastos de establecimiento, desembolsos anuales e ingresos probables. Y así también en sus planes definitivos de la sociedad del porvenir, los detalles técnicos están calculados con un dominio tal de la materia, incluyendo hasta diseños, dibujos de frente y a vista de pájaro, que, una vez aceptado el método oweniano de reforma de la sociedad, poco sería lo que podría objetar ni aun el técnico experto, contra los pormenores de su organización.

El avance hacia el comunismo constituye el momento crucial en la vida de Owen. Mientras se había limitado a actuar sólo como filántropo, no había cosechado más que riquezas, aplausos, honra y fama. Era el hombre más popular de Europa. No sólo los hombres de su clase y posición social, sino también los gobernantes y los príncipes le escuchaban y lo aprobaban. Pero, en cuanto hizo públicas sus teorías comunistas, se volvió la hoja. Eran principalmente tres grandes obstáculos los que, según él, se alzaban en el camino de la reforma social: la propiedad privada, la religión y la forma vigente del matrimonio. Y no ignoraba a lo que se exponía atacándolos: la proscripción de toda la sociedad oficial y la pérdida de su posición social. Pero esta consideración no le contuvo en sus ataques despiadados contra aquellas instituciones, y ocurrió lo que él preveía. Desterrado de la sociedad oficial, ignorado completamente por la prensa, arruinado por sus fracasados experimentos comunistas en América, a los que sacrificó toda su fortuna, se dirigió

a la clase obrera, en el seno de la cual actuó todavía durante treinta años. Todos los movimientos sociales, todos los progresos reales registrados en Inglaterra en interés de la clase trabajadora, van asociados al nombre de Owen. Así, en 1819, después de cinco años de grandes esfuerzos, consiguió que fuese votada la primera ley limitando el trabajo de la mujer y del niño en las fábricas. Él fue también quien presidió el primer congreso en que las tradeuniones de toda Inglaterra se fusionaron en una gran organización sindical única^[40]. Y fue también él quien creó, como medidas de transición, para que la sociedad pudiera organizarse de manera íntegramente comunista, de una parte las cooperativas de consumo y de producción -que han servido por lo menos para demostrar prácticamente que el comerciante y el fabricante no son indispensables-, y de otra parte, los bazares obreros, establecimientos de intercambio de los productos del trabajo por medio de bonos de trabajo y cuya unidad era la hora de trabajo rendido; estos establecimientos tenían necesariamente que fracasar, pero anticiparon a los Bancos proudhonianos de intercambio^[41], diferenciándose de ellos solamente en que no pretendían ser la panacea universal para todos los males sociales, sino pura y simplemente un primer paso dado hacia una transformación mucho más radical de la sociedad.

Los conceptos de los utopistas han dominado durante mucho tiempo las ideas socialistas del siglo XIX, y en parte aún las siguen dominando hoy. Les rendían culto, hasta hace muy poco tiempo, todos los socialistas franceses e ingleses, y a ellos se debe también el incipiente comunismo alemán, incluyendo a Weitling. El socialismo es, para todos ellos, la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta con descubrirlo para que por su propia virtud conquiste el mundo. Y, como la verdad absoluta no está sujeta a condiciones de espacio ni de tiempo, ni al desarrollo histórico de la humanidad, sólo el azar puede decidir cuándo y dónde este descubrimiento ha de revelarse. Añádase a esto que la verdad absoluta, la razón y la justicia varían con los fundadores de cada escuela: y, como el carácter específico de la verdad absoluta, de la razón y la justicia está condicionado, a su vez, en cada uno de ellos, por la inteligencia subjetiva, las condiciones de vida, el estado de cultura y la disciplina mental, resulta que en este

conflicto de verdades absolutas no cabe más solución que éstas se vayan puliendo las unas a las otras. Y, así, era inevitable que surgiese una especie de socialismo ecléctico y mediocre, como el que, en efecto, sigue imperando todavía en las cabezas de la mayor parte de los obreros socialistas de Francia e Inglaterra; una mescolanza extraordinariamente abigarrada y llena de matices, compuesta de los desahogos críticos, las doctrinas económicas y las imágenes sociales del porvenir menos discutibles de los diversos fundadores de sectas, mescolanza tanto más fácil de componer cuanto más los ingredientes individuales habían ido perdiendo, en el torrente de la discusión, sus contornos perfilados y agudos, como los guijarros lamidos por la corriente de un río. Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad.

II

Entretanto, junto a la filosofía francesa del siglo XVIII, y tras ella, había surgido la moderna filosofía alemana, a la que vino a poner remate Hegel. El principal mérito de esta filosofía es la restitución de la dialéctica, como forma suprema del pensamiento. Los antiguos filósofos griegos eran todos dialécticos innatos, espontáneos, y la cabeza más universal de todos ellos, Aristóteles, había llegado ya a estudiar las formas más substanciales del pensar dialéctico. En cambio, la nueva filosofía, aún teniendo algún que otro brillante mantenedor de la dialéctica (como, por ejemplo, Descartes y Spinoza), había ido cayendo cada vez más, influida principalmente por los ingleses, en la llamada manera metafísica de pensar, que también dominó casi totalmente entre los franceses del siglo XVIII, a lo menos en sus obras especialmente filosóficas. Fuera del campo estrictamente filosófico, también ellos habían creado obras maestras de dialéctica; como testimonio de ello basta citar "El sobrino de Rameau", de Diderot, y el "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres" de Rousseau. Resumiremos aquí, concisamente, los rasgos más esenciales de ambos métodos discursivos.

Cuando nos paramos a pensar sobre la naturaleza, sobre la historia humana, o sobre nuestra propia actividad espiritual, nos encontramos de primera intención

con la imagen de una trama infinita de concatenaciones y mutuas influencias, en la que nada permanece en lo que era, ni cómo y dónde era, sino que todo se mueve y cambia, nace y perece. Vemos, pues, ante todo, la imagen de conjunto, en la que los detalles pasan todavía mas o menos a segundo plano; nos fijamos más en el movimiento, en las transiciones, en la concatenación, que en *lo que* se mueve, cambia y se concatena. Esta concepción del mundo, primitiva, ingenua, pero esencialmente justa, es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece expresada claramente por vez primera en Heráclito: todo es y no es, pues todo *fluye*, todo se halla sujeto a un proceso constante de transformación, de incesante nacimiento y caducidad. Pero esta concepción, por exactamente que refleje el carácter general del cuadro que nos ofrecen los fenómenos, no basta para explicar los elementos aislados que forman ese cuadro total; sin conocerlos, la imagen general no adquirirá tampoco un sentido claro. Para penetrar en estos detalles tenemos que desgajarlos de su entronque histórico o natural e investigarlos por separado, cada uno de por sí, en su carácter, causas y efectos especiales, etc. Tal es la misión primordial de las ciencias naturales y de la historia, ramas de investigación que los griegos clásicos situaban, por razones muy justificadas, en un plano puramente secundario, pues primeramente debían dedicarse a acumular los materiales científicos necesarios. Mientras no se reúne una cierta cantidad de materiales naturales e históricos, no puede acometerse el examen crítico, la comparación y, congruentemente, la división en clases, órdenes y especies. Por eso, los rudimentos de las ciencias naturales exactas no fueron desarrollados hasta llegar a los griegos del período alejandrino^[42], y más tarde, en la Edad Media, por los árabes; la auténtica ciencia de la naturaleza sólo data de la segunda mitad del siglo XV, y, a partir de entonces, no ha hecho más que progresar constantemente con ritmo acelerado. El análisis de la naturaleza en sus diferentes partes, la clasificación de los diversos procesos y objetos naturales en determinadas categorías, la investigación interna de los cuerpos orgánicos según su diversa estructura anatómica, fueron otras tantas condiciones fundamentales a que obedecieron los progresos gigantescos realizados durante los últimos cuatrocientos años en el conocimiento científico de la naturaleza. Pero este

método de investigación nos ha legado, a la par, el hábito de enfocar las cosas y los procesos de la naturaleza aisladamente, sustraídos a la concatenación del gran todo; por tanto, no en su dinámica, sino enfocados estáticamente; no como substancialmente variables, sino como consistencias fijas; no en su vida, sino en su muerte. Por eso este método de observación, al transplantarse, con Bacon y Locke, de las ciencias naturales a la filosofía, provocó la estrechez específica característica de estos últimos siglos: el método metafísico de pensamiento.

Para el metafísico, las cosas y sus imágenes en el pensamiento, los conceptos, son objetos de investigación aislados, fijos, rígidos, enfocados uno tras otro, cada cual de por sí, como algo dado y perenne. Piensa sólo en antítesis sin mediatividad posible; para él, una de dos: sí, sí; no, no; porque lo que va más allá de esto, de mal procede^[§§§§§]. Para él, una cosa existe o no existe; un objeto no puede ser al mismo tiempo lo que es y otro distinto. Lo positivo y lo negativo se excluyen en absoluto. La causa y el efecto revisten asimismo a sus ojos, la forma de una rígida antítesis. A primera vista, este método discursivo nos parece extraordinariamente razonable, porque es el del llamado sentido común. Pero el mismo sentido común, personaje muy respetable de puertas adentro, entre las cuatro paredes de su casa, vive peripecias verdaderamente maravillosas en cuanto se aventura por los anchos campos de la investigación; y el método metafísico de pensar, por muy justificado y hasta por necesario que sea en muchas zonas del pensamiento, más o menos extensas según la naturaleza del objeto de que se trate, tropieza siempre, tarde o temprano, con una barrera franqueada, la cual se torna en un método unilateral, limitado, abstracto, y se pierde en insolubles contradicciones, pues, absorbido por los objetos concretos, no alcanza a ver su concatenación; preocupado con su existencia, no para mientes en su génesis ni en su caducidad; concentrado en su estatismo, no advierte su dinámica; obsesionado por los árboles, no alcanza a ver el bosque. En la realidad de cada día sabemos, por ejemplo, y podemos decir con toda certeza si un animal existe o no; pero, investigando la cosa con más detención, nos damos cuenta de que a veces el problema se complica considerablemente, como lo saben muy bien los juristas, que tanto y tan en vano se han atormentado por

descubrir un límite racional a partir del cual deba la muerte del niño en el claustro materno considerarse como un asesinato; ni es fácil tampoco determinar con fijeza el momento de la muerte, toda vez que la fisiología ha demostrado que la muerte no es un fenómeno repentino, instantáneo, sino un proceso muy largo. Del mismo modo, todo ser orgánico es, en todo instante, él mismo y otro; en todo instante va asimilando materias absorbidas del exterior y eliminando otras de su seno; en todo instante, en su organismo mueren unas células y nacen otras; y, en el transcurso de un período más o menos largo, la materia de que está formado se renueva totalmente, y nuevos átomos de materia vienen a ocupar el lugar de los antiguos, por donde todo ser orgánico es, al mismo tiempo, el que es y otro distinto. Asimismo, nos encontramos, observando las cosas detenidamente, con que los dos polos de una antítesis, el positivo y el negativo, son tan inseparables como antitéticos el uno del otro y que, pese a *todo* su antagonismo, se penetran recíprocamente; y vemos que la causa y el efecto son representaciones que sólo rigen como tales en su aplicación al caso concreto, pero, que, examinando el caso concreto en su concatenación con la imagen total del Universo, se juntan y se diluyen en la idea de una trama universal de acciones y reacciones, en que las causas y los efectos cambian constantemente de sitio y en que lo que ahora o aquí es efecto, adquiere luego o allí carácter de causa y viceversa.

Ninguno de estos fenómenos y métodos discursivos encaja en el cuadro de las especulaciones metafísicas. En cambio, para la dialéctica, que enfoca las cosas y sus imágenes conceptuales substancialmente en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad, fenómenos como los expuestos no son más que otras tantas confirmaciones de su modo genuino de proceder. La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y las modernas ciencias naturales nos brindan para esta prueba un acervo de datos extraordinariamente copiosos y enriquecidos con cada día que pasa, demostrando con ello que la naturaleza se mueve, en última instancia, por los cauces dialécticos y no por los carriles metafísicos, que no se mueve en la eterna monotonía de un ciclo constantemente repetido, sino que recorre una verdadera historia. Aquí hay que citar en primer término a Darwin, quien, con su prueba de que toda la

naturaleza orgánica existente, plantas y animales, y entre ellos, como es lógico, el hombre, es producto de un proceso de desarrollo que dura millones de años, ha asestado a la concepción metafísica de la naturaleza el más rudo golpe. Pero, hasta hoy, los naturalistas que han sabido pensar dialécticamente pueden contarse con los dedos, y este conflicto entre los resultados descubiertos y el método discursivo tradicional pone al desnudo la ilimitada confusión que reina hoy en las ciencias naturales teóricas y que constituye la desesperación de maestros y discípulos, de autores y lectores.

Sólo siguiendo la senda dialéctica, no perdiendo jamás de vista las innumerables acciones y reacciones generales del devenir y del perecer, de los cambios de avance y de retroceso, llegamos a una concepción exacta del Universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad, así como de la imagen proyectada por ese desarrollo en las cabezas de los hombres. Y éste fue, en efecto, el sentido en que empezó a trabajar, desde el primer momento, la moderna filosofía alemana. Kant comenzó su carrera de filósofo disolviendo el sistema solar estable de Newton y su duración eterna -después de recibido el famoso primer impulso- en un proceso histórico: en el nacimiento del Sol y de todos los planetas a partir de una masa nebulosa en rotación. De aquí, dedujo ya la conclusión de que este origen implicaba también, necesariamente, la muerte futura del sistema solar. Medio siglo después, su teoría fue confirmada matemáticamente por Laplace, y, al cabo de otro medio siglo, el espectroscopio ha venido a demostrar la existencia en el espacio de esas masas ígneas de gas, en diferente grado de condensación.

La filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera -y ése es su gran mérito- se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo y se intenta además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecía ya como un caos árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica hoy ya madura, y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al

pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, y demostrar la existencia de leyes internas que guían todo aquello que a primera vista pudiera creerse obra del ciego azar.

No importa que el sistema de Hegel no resolviese el problema que se planteaba. Su mérito, que sentó época, consistió en haberlo planteado. Porque se trata de un problema que ningún hombre solo puede resolver. Y aunque Hegel era, con Saint-Simon, la cabeza más universal de su tiempo, su horizonte hallábase circunscrito, en primer lugar, por la limitación inevitable de sus propios conocimientos, y, en segundo lugar, por los conocimientos y concepciones de su época, limitados también en extensión y profundidad. A esto hay que añadir una tercera circunstancia, Hegel era idealista; es decir, que para él las ideas de su cabeza no eran imágenes más o menos abstractas de los objetos y fenómenos de la realidad, sino que estas cosas y su desarrollo se le antojaban, por el contrario, proyecciones realizadas de la «Idea», que ya existía no se sabe cómo, antes de que existiese el mundo. Así, todo quedaba cabeza abajo, y se volvía completamente del revés la concatenación real del Universo. Y por exactas y aún geniales que fuesen no pocas de las conexiones concretas concebidas por Hegel, era inevitable, por las razones a que acabamos de aludir, que muchos de sus detalles tuviesen un carácter amañado artificioso, construido; falso, en una palabra. El sistema de Hegel fue un aborto gigantesco, pero el último de su género. En efecto, seguía adoleciendo de una contradicción íntima incurable; pues, mientras de una parte arrancaba como supuesto esencial de la concepción histórica, según la cual la historia humana es un proceso de desarrollo que no puede, por su naturaleza, encontrar remate intelectual en el descubrimiento de eso que llaman verdad absoluta, de la otra se nos presenta precisamente como suma y compendio de esa verdad absoluta. Un sistema universal y definitivamente plasmado del conocimiento de la naturaleza y de la historia, es incompatible con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; lo cual no excluye, sino que, lejos de ello, implica que el conocimiento sistemático del mundo exterior en su totalidad pueda progresar gigantescamente de generación en generación.

La conciencia de la total inversión en que incurría el idealismo alemán, llevó necesariamente al materialismo; pero, adviértase bien, no a aquel materialismo puramente metafísico y exclusivamente mecánico del siglo XVIII. En oposición a la simple repulsa, ingenuamente revolucionaria, de toda la historia anterior, el materialismo moderno ve en la historia el proceso de desarrollo de la humanidad, cuyas leyes dinámicas es misión suya descubrir. Contrariamente a la idea de la naturaleza que imperaba en los franceses del siglo XVIII, al igual que en Hegel, y en la que ésta se concebía como un todo permanente e invariable, que se movía dentro de ciclos cortos, con cuerpos celestes eternos, tal y como se los representaba Newton, y con especies invariables de seres orgánicos, como enseñara Linneo, el materialismo moderno resume y compendia los nuevos progresos de las ciencias naturales, según los cuales la naturaleza tiene también su historia en el tiempo, y los mundos, así como las especies orgánicas que en condiciones propicias los habitan, nacen y mueren, y los ciclos, en el grado en que son admisibles, revisten dimensiones infinitamente más grandiosas. Tanto en uno como en otro caso, el materialismo moderno es substancialmente dialéctico y no necesita ya de una filosofía que se halla por encima de las demás ciencias. Desde el momento en que cada ciencia tiene que rendir cuentas de la posición que ocupa en el cuadro universal de las cosas y del conocimiento de éstas, no hay ya margen para una ciencia especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales. Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia.

Sin embargo, mientras que esta revolución en la concepción de la naturaleza sólo había podido imponerse en la medida en que la investigación suministraba a la ciencia los materiales positivos correspondientes, hacía ya mucho tiempo que se habían revelado ciertos hechos históricos que imprimieron un viraje decisivo al modo de enfocar la historia. En 1831, estalla en Lyon la primera insurrección obrera, y de 1838 a 1842 alcanza su apogeo el primer movimiento obrero nacional: el de los cartistas ingleses. La lucha de clases entre el proletariado y la burguesía pasó a ocupar el primer plano de la historia de los países europeos más

avanzados, al mismo ritmo con que se desarrollaba en ellos, por una parte, la gran industria, y por otra, la dominación política recién conquistada de la burguesía. Los hechos venían a dar un mentís cada vez más rotundo a las doctrinas económicas burguesas de la identidad de intereses entre el capital y el trabajo y de la armonía universal y el bienestar general de las naciones, como fruto de la libre concurrencia. No había manera de pasar por alto estos hechos, ni era tampoco posible ignorar el socialismo francés e inglés, expresión teórica suya, por muy imperfecta que fuese. Pero la vieja concepción idealista de la historia, que aún no había sido desplazada, no conocía luchas de clases basadas en intereses materiales, ni conocía intereses materiales de ningún género; para ella, la producción, al igual que todas las relaciones económicas, sólo existía accesoriamente, como un elemento secundario dentro de la «historia cultural».

Los nuevos hechos obligaron a someter toda la historia anterior a nuevas investigaciones, entonces se vio que, con excepción del estado primitivo, *toda* la historia anterior había sido la historia de las luchas de clases, y que estas clases sociales pugnantes entre sí eran en todas las épocas fruto de las relaciones de producción y de cambio, es decir, de las relaciones *económicas* de su época: que la estructura económica de la sociedad en cada época de la historia constituye, por tanto, la base real cuyas propiedades explican en última instancia, toda la superestructura integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como por la ideología religiosa, filosófica, etc., de cada período histórico. Hegel había liberado a la concepción de la historia de la metafísica, la había hecho dialéctica; pero su interpretación de la historia era esencialmente idealista. Ahora, el idealismo quedaba desahuciado de su último reducto, de la concepción de la historia, sustituyéndolo una concepción materialista de la historia, con lo que se abría el camino para explicar la conciencia del hombre por su existencia, y no ésta por su conciencia, que hasta entonces era lo tradicional.

De este modo el socialismo no aparecía ya como el descubrimiento casual de tal o cual intelecto de genio, sino como el producto necesario de la lucha entre dos clases formadas históricamente: el proletariado y la burguesía. Su misión ya no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el

proceso histórico económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto, descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada. Pero el socialismo tradicional era incompatible con esta nueva concepción materialista de la historia, ni más ni menos que la concepción de la naturaleza del materialismo francés no podía avenirse con la dialéctica y las nuevas ciencias naturales. En efecto, el socialismo anterior criticaba el modo capitalista de producción existente y sus consecuencias, pero no acertaba a explicarlo, ni podía, por tanto, destruirlo ideológicamente, no se le alcanzaba más que repudiarlo, lisa y llanamente, como malo. Cuanto más violentamente clamaba contra la explotación de la clase obrera, inseparable de este modo de producción, menos estaba en condiciones de indicar claramente en qué consistía y cómo nacía esta explotación. Mas de lo que se trataba era, por una parte, exponer ese modo capitalista de producción en sus conexiones históricas y como necesario para una determinada época de la historia, demostrando con ello también la necesidad de su caída, y, por otra parte, poner al desnudo su carácter interno, oculto todavía. Este se puso de manifiesto con el descubrimiento de la *plusvalía*. Descubrimiento que vino a revelar que el régimen capitalista de producción y la explotación del obrero, que de él se deriva, tenían por forma fundamental la apropiación de trabajo no retribuido; que el capitalista, aun cuando compra la fuerza de trabajo de su obrero por todo su valor, por todo el valor que representa como mercancía en el mercado, saca siempre de ella más valor que lo que le paga y que esta plusvalía es, en última instancia, la suma de valor de donde proviene la masa cada vez mayor del capital acumulada en manos de las clases poseedoras. El proceso de la producción capitalista y el de la producción de capital quedaban explicados.

Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, mediante la plusvalía, se los debemos a *Marx*. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones.

III

La concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción, y tras ella el cambio de sus productos, es la base de todo orden social; de que en todas las sociedades que desfilan por la historia, la distribución de los productos, y junto a ella la división social de los hombres en clases o estamentos, es determinada por lo que la sociedad produce y cómo lo produce y por el modo de cambiar sus productos. Según eso, las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se forjen de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio; han de buscarse no en la filosofía, sino en la economía de la época de que se trata. Cuando nace en los hombres la conciencia de que las instituciones sociales vigentes son irracionales e injustas, de que la razón se ha tornado en sinrazón y la bendición en plaga^[*****], esto no es mas que un indicio de que en los métodos de producción y en las formas de cambio se han producido calladamente transformaciones con las que ya no concuerda el orden social, cortado por el patrón de condiciones económicas anteriores. Con ello queda que en las nuevas relaciones de producción han de contenerse ya -más o menos desarrollados- los medios necesarios para poner término a los males descubiertos. Y esos medios no han de *sacarse* de la cabeza de nadie, sino que es la cabeza la que tiene que *descubrirlos* en los hechos materiales de la producción, tal y como los ofrece la realidad.

¿Cuál es, en este aspecto, la posición del socialismo moderno?

El orden social vigente -verdad reconocida hoy por casi todo el mundo- es obra de la clase dominante de los tiempos modernos de la burguesía. El modo de producción propio de la burguesía, al que desde Marx se da el nombre de modo capitalista de producción, era incompatible con los privilegios locales y de los estamentos, como lo era con los vínculos interpersonales del orden feudal. La burguesía echó por tierra el orden feudal y levantó sobre sus ruinas el régimen de la sociedad burguesa, el imperio de la libre competencia, de la libertad de domicilio, de la igualdad de derechos de los poseedores de las mercancías y tantas otras maravillas burguesas más. Ahora ya podía desarrollarse libremente el

modo capitalista de producción. Y al venir el vapor y la nueva producción maquinizada y transformar la antigua manufactura en gran industria, las fuerzas productivas creadas y puestas en movimiento bajo el mando de la burguesía se desarrollaron con una velocidad inaudita y en proporciones desconocidas hasta entonces. Pero, del mismo modo que en su tiempo la manufactura y la artesanía, que seguía desarrollándose bajo su influencia, chocaron con las trabas feudales de los gremios, hoy la gran industria, al llegar a un nivel de desarrollo más alto, no cabe ya dentro del estrecho marco en que la tiene cohibida el modo capitalista de producción. Las nuevas fuerzas productivas desbordan ya la forma burguesa en que son explotadas, y este conflicto entre las fuerzas productivas y el modo de producción no es precisamente un conflicto planteado en las cabezas de los hombres, algo así como el conflicto entre el pecado original del hombre y la justicia divina, sino que existe en la realidad, objetivamente, fuera de nosotros, independientemente de la voluntad o de la actividad de los mismos hombres que lo han provocado. El socialismo moderno no es más que el reflejo de este conflicto material en la mente, su proyección ideal en las cabezas, empezando por las de la clase que sufre directamente sus consecuencias: la clase obrera.

¿En qué consiste este conflicto?

Antes de sobrevenir la producción capitalista, es decir, en la Edad Media, regía con carácter general la pequeña producción, basada en la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción: en el campo, la agricultura corría a cargo de pequeños labradores, libres o siervos; en las ciudades, la industria estaba en manos de los artesanos. Los medios de trabajo -la tierra, los aperos de labranza, el taller, las herramientas- eran medios de trabajo individual, destinados tan sólo al uso individual y, por tanto, forzosamente, mezquinos, diminutos, limitados. Pero esto mismo hacía que perteneciesen, por lo general, al propio productor. El papel histórico del modo capitalista de producción y de su portadora, la burguesía, consistió precisamente en concentrar y desarrollar estos dispersos y mezquinos medios de producción, transformándolos en las potentes palancas de la producción de los tiempos actuales. Este proceso, que viene desarrollando la burguesía desde el siglo XV y que pasa históricamente por las tres etapas de la

cooperación simple, la manufactura y la gran industria, aparece minuciosamente expuesto por Marx en la sección cuarta de "El Capital". Pero la burguesía, como asimismo queda demostrado en dicha obra, no podía convertir esos primitivos medios de producción en poderosas fuerzas productivas sin convertirlas de medios individuales de producción en medios *sociales*, sólo manejables por una *colectividad de hombres*. La rueca, el telar manual, el martillo del herrero fueron sustituidos por la máquina de hilar, por el telar mecánico, por el martillo movido a vapor; el taller individual cedió el puesto a la fábrica, que impone la cooperación de cientos y miles de obreros. Y, con los medios de producción, se transformó la producción misma, dejando de ser una cadena de actos individuales para convertirse en una cadena de actos sociales, y los productos individuales, en productos sociales. El hilo, las telas, los artículos de metal que ahora salían de la fábrica eran producto del trabajo colectivo de un gran número de obreros, por cuyas manos tenía que pasar sucesivamente para su elaboración. Ya nadie podía decir: esto lo he hecho *yo*, este producto es *mío*.

Pero allí donde la producción tiene por forma cardinal esa división social del trabajo creada paulatinamente, por impulso elemental, sin sujeción a plan alguno, la producción imprime a los productos la forma de *mercancía*, cuyo intercambio, compra y venta, permite a los distintos productores individuales satisfacer sus diversas necesidades. Y esto era lo que acontecía en la Edad Media. El campesino, por ejemplo, vendía al artesano los productos de la tierra, comprándole a cambio los artículos elaborados en su taller. En esta sociedad de productores individuales, de productores de mercancías, vino a introducirse más tarde el nuevo modo de producción. En medio de aquella división espontánea del trabajo *sin plan ni sistema*, que imperaba en el seno de toda la sociedad, el nuevo modo de producción implantó la división *planificada* del trabajo dentro de cada fábrica: al lado de la producción *individual*, surgió la producción *social*. Los productos de ambas se vendían en el mismo mercado, y por lo tanto, a precios aproximadamente iguales. Pero la organización planificada podía más que la división espontánea del trabajo; las fábricas en que el trabajo estaba organizado socialmente elaboraban productos más baratos que los pequeños productores

individuales. La producción individual fue sucumbiendo poco a poco en todos los campos, y la producción social revolucionó todo el antiguo modo de producción. Sin embargo, este carácter revolucionario suyo pasaba desapercibido; tan desapercibido, que, por el contrario, se implantaba con la única y exclusiva finalidad de aumentar y fomentar la producción de mercancías. Nació directamente ligada a ciertos resortes de producción e intercambio de mercancías que ya venían funcionando: el capital comercial, la industria artesana y el trabajo asalariado. Y ya que surgía como una nueva forma de producción de mercancías, mantuviéronse en pleno vigor bajo ella las formas de apropiación de la producción de mercancías.

En la producción de mercancías, tal como se había desarrollado en la Edad Media, no podía surgir el problema de a quién debían pertenecer los productos del trabajo. El productor individual los creaba, por lo común, con materias primas de su propiedad, producidas no pocas veces por él mismo, con sus propios medios de trabajo y elaborados con su propio trabajo manual o el de su familia. No necesitaba, por tanto, apropiárselos, pues ya eran suyos por el mero hecho de producirlos. La propiedad de los productos basábase, pues, en el *trabajo personal*. Y aún en aquellos casos en que se empleaba la ayuda ajena, ésta era, por lo común, cosa accesoria y recibía frecuentemente, además del salario, otra compensación: el aprendiz y el oficial de los gremios no trabajaban tanto por el salario y la comida como para aprender y llegar a ser algún día maestros. Pero sobreviene la concentración de los medios de producción en grandes talleres y manufacturas, su transformación en medios de producción realmente sociales. No obstante, estos medios de producción y sus productos sociales eran considerados como si siguiesen siendo lo que eran antes: medios de producción y productos individuales. Y si hasta aquí el propietario de los medios de trabajo se había apropiado de los productos, porque eran, generalmente, productos suyos y la ayuda ajena constituía una excepción, ahora el propietario de los medios de trabajo seguía apropiándose el producto, aunque éste ya no era un producto *suyo*, sino fruto exclusivo del *trabajo ajeno*. De este modo, los productos, creados ahora socialmente, no pasaban a ser propiedad de aquellos que habían puesto

realmente en marcha los medios de producción y que eran sus verdaderos creadores, sino del *capitalista*. Los medios de producción y la producción se habían convertido esencialmente en factores sociales. Y, sin embargo, veíanse sometidos a una forma de apropiación que presupone la producción privada individual, es decir, aquella en que cada cual es dueño de su propio producto y, como tal, acude con él al mercado. El modo de producción se ve sujeto a esta forma de apropiación, a pesar de que destruye el supuesto sobre que descansa^[+++++]. En esta contradicción, que imprime al nuevo modo de producción su carácter capitalista, *se encierra, en germen, todo el conflicto de los tiempos actuales*. Y cuanto más el nuevo modo de producción se impone e impera en todos los campos fundamentales de la producción y en todos los países económicamente importantes, desplazando a la producción individual, salvo vestigios insignificantes, *mayor es la evidencia con que se revela la incompatibilidad entre la producción social y la apropiación capitalista*.

Los primeros capitalistas se encontraron ya, como queda dicho, con la forma del trabajo asalariado. Pero como excepción, como ocupación secundaria, auxiliar, como punto de transición. El labrador que salía de vez en cuando a ganar un jornal, tenía sus dos fanegas de tierra propia, de las que, en caso extremo, podía vivir. Las ordenanzas gremiales velaban por que los oficiales de hoy se convirtiesen mañana en maestros. Pero, tan pronto como los medios de producción adquirieron un carácter social y se concentraron en manos de los capitalistas, las cosas cambiaron. Los medios de producción y los productos del pequeño productor individual fueron depreciándose cada vez más, hasta que a este pequeño productor no le quedó otro recurso que colocarse a ganar un jornal pagado por el capitalista. El trabajo asalariado, que antes era excepción y ocupación auxiliar se convirtió en regla y forma fundamental de toda la producción, y la que antes era ocupación accesoria se convierte ahora en ocupación exclusiva del obrero. El obrero asalariado temporal se convirtió en asalariado para toda la vida. Además, la muchedumbre de estos asalariados de por vida se ve gigantescamente engrosada por el derrumbe simultáneo del orden feudal, por la disolución de las mesnadas de los señores feudales, la expulsión de los

campesinos de sus fincas, etc. Se ha realizado el completo divorcio entre los medios de producción concentrados en manos de los capitalistas, de un lado, y de otro, los productores que no poseían más que su propia fuerza de trabajo. *La contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista se manifiesta como antagonismo entre el proletariado y la burguesía.*

Hemos visto que el modo de producción capitalista vino a introducirse en una sociedad de productores de mercancías, de productores individuales, cuyo vínculo social era el cambio de sus productos. Pero toda sociedad basada en la producción de mercancías presenta la particularidad de que en ella los productores pierden el mando sobre sus propias relaciones sociales. Cada cual produce por su cuenta, con los medios de producción de que acierta a disponer, y para las necesidades de su intercambio privado. Nadie sabe qué cantidad de artículos de la misma clase que los suyos se lanza al mercado, ni cuántos necesita éste; nadie sabe si su producto individual responde a una demanda efectiva, ni si podrá cubrir los gastos, ni siquiera, en general, si podrá venderlo. La anarquía impera en la producción social. Pero la producción de mercancías tiene, como toda forma de producción, sus leyes características, específicas e inseparables de la misma; y estas leyes se abren paso a pesar de la anarquía, en la misma anarquía y a través de ella. Toman cuerpo en la única forma de ligazón social que subsiste: en el cambio, y se imponen a los productores individuales bajo la forma de las leyes imperativas de la competencia. En un principio, por tanto, estos productores las ignoran, y es necesario que una larga experiencia las vaya revelando poco a poco. Se imponen, pues, sin los productores y aún en contra de ellos, como leyes naturales ciegas que presiden esta forma de producción. El producto impera sobre el productor.

En la sociedad medieval, y sobre todo en los primeros siglos de ella, la producción estaba destinada principalmente al consumo propio, a satisfacer sólo las necesidades del productor y de su familia. Y allí donde, como acontecía en el campo, subsistían relaciones personales de vasallaje, contribuía también a satisfacer las necesidades del señor feudal. No se producía, pues, intercambio alguno, ni los productos revestían, por lo tanto, el carácter de mercancías. La

familia del labrador producía casi todos los objetos que necesitaba: aperos, ropas y víveres. Sólo empezó a producir mercancías cuando consiguió crear un remanente de productos, después de cubrir sus necesidades propias y los tributos en especie que había de pagar al señor feudal; este remanente, lanzado al intercambio social, al mercado, para su venta, se convirtió en mercancía. Los artesanos de las ciudades, por cierto, tuvieron que producir para el mercado ya desde el primer momento. Pero también obtenían ellos mismos la mayor parte de los productos que necesitaban para su consumo; tenían sus huertos y sus pequeños campos, apacentaban su ganado en los bosques comunales, que además les suministraban la madera y la leña; sus mujeres hilaban el lino y la lana, etc. La producción para el cambio, la producción de mercancías, estaba en sus comienzos. Por eso el intercambio era limitado, el mercado reducido, el modo de producción estable. Frente al exterior imperaba el exclusivismo local; en el interior, la asociación local: la marca^[*****] en el campo, los gremios en las ciudades.

Pero al extenderse la producción de mercancías y, sobre todo, al aparecer el modo capitalista de producción, las leyes de producción de mercancías, que hasta aquí apenas habían dado señales de vida, entran en funciones de una manera franca y potente. Las antiguas asociaciones empiezan a perder fuerza, las antiguas fronteras locales se vienen a tierra, los productores se convierten más y más en productores de mercancías independientes y aislados. La anarquía de la producción social sale a la luz y se agudiza cada vez más. Pero el instrumento principal con el que el modo capitalista de producción fomenta esta anarquía en la producción social es precisamente lo inverso de la anarquía: la creciente organización de la producción con carácter social, dentro de cada establecimiento de producción. Con este resorte, pone fin a la vieja estabilidad pacífica. Allí donde se implanta en una rama industrial, no tolera a su lado ninguno de los viejos métodos. Donde se adueña de la industria artesana, la destruye y aniquila. El terreno del trabajo se convierte en un campo de batalla. Los grandes descubrimientos geográficos y las empresas de colonización que les siguen, multiplican los mercados y aceleran el proceso de transformación del taller del

artesano en manufactura. Y la lucha no estalla solamente entre los productores locales aislados; las contiendas locales van cobrando volumen nacional, y surgen las guerras comerciales de los siglos XVII y XVIII. Hasta que, por fin, la gran industria y la implantación del mercado mundial dan carácter universal a la lucha, a la par que le imprimen una inaudita violencia. Lo mismo entre los capitalistas individuales que entre industrias y países enteros, la posesión de las condiciones - naturales o artificialmente creadas- de la producción, decide la lucha por la existencia. El que sucumbe es arrollado sin piedad. Es la lucha darvinista por la existencia individual, transplantada, con redoblada furia, de la naturaleza a la sociedad. Las condiciones naturales de vida de la bestia se convierten en el punto culminante del desarrollo humano. La contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista se manifiesta ahora como *antagonismo entre la organización de la producción dentro de cada fábrica y la anarquía de la producción en el seno de toda la sociedad.*

El modo capitalista de producción se mueve en estas dos formas de manifestación de la contradicción inherente a él por sus mismos orígenes, describiendo sin apelación aquel «círculo vicioso» que ya puso de manifiesto Fourier. Pero lo que Fourier, en su época, no podía ver todavía era que este círculo va reduciéndose gradualmente, que el movimiento se desarrolla más bien en espiral y tiene que llegar necesariamente a su fin, como el movimiento de los planetas, chocando con el centro. Es la fuerza propulsora de la anarquía social de la producción la que convierte a la inmensa mayoría de los hombres, cada vez más marcadamente, en proletarios, y estas masas proletarias serán, a su vez, las que, por último, pondrán fin a la anarquía de la producción. Es la fuerza propulsora de la anarquía social de la producción la que convierte la capacidad infinita de perfeccionamiento de las máquinas de la gran industria en un precepto imperativo, que obliga a todo capitalista industrial a mejorar continuamente su maquinaria, so pena de perecer. Pero mejorar la maquinaria equivale a hacer superflua una masa de trabajo humano. Y así como la implantación y el aumento cuantitativo de la maquinaria trajeron consigo el desplazamiento de millones de obreros manuales por un número reducido de obreros mecánicos, su perfeccionamiento determina la

eliminación de un número cada vez mayor de obreros de las máquinas, y, en última instancia, la creación de una masa de obreros disponibles que sobrepuja la necesidad media de ocupación del capital, de un verdadero ejército industrial de reserva, como yo hube de llamarlo ya en 1845^[§§§§§§], de un ejército de trabajadores disponibles para los tiempos en que la industria trabaja a todo vapor y que luego, en las crisis que sobrevienen necesariamente después de esos períodos, se ve lanzado a la calle, constituyendo en todo momento un grillete atado a los pies de la clase trabajadora en su lucha por la existencia contra el capital y un regulador para mantener los salarios en el nivel bajo que corresponde a las necesidades del capitalismo. Así pues, la maquinaria, para decirlo con Marx, se ha convertido en el arma más poderosa del capital contra la clase obrera, en un medio de trabajo que arranca constantemente los medios de vida de manos del obrero, ocurriendo que el producto mismo del obrero se convierte en el instrumento de su esclavización^[*****]. De este modo, la economía en los medios de trabajo lleva consigo, desde el primer momento, el más despiadado despilfarro de la fuerza de trabajo y un despojo contra las condiciones normales de la función misma del trabajo^[+++++]. Y la maquinaria, el recurso más poderoso que ha podido crearse para acortar la jornada de trabajo, se trueca en el recurso más infalible para convertir la vida entera del obrero y de su familia en una gran jornada de trabajo disponible para la valorización del capital; así ocurre que el exceso de trabajo de unos es la condición determinante de la carencia de trabajo de otros, y que la gran industria, lanzándose por el mundo entero, en carrera desenfrenada, a la conquista de nuevos consumidores, reduce en su propia casa el consumo de las masas a un mínimo de hambre y mina con ello su propio mercado interior.

«La ley que mantiene constantemente el exceso relativo de población o ejército industrial de reserva en equilibrio con el volumen y la energía de la acumulación del capital, ata al obrero al capital con ligaduras más fuertes que las cuñas con que Hefestos clavó a Prometeo a la roca. Esto origina que a la acumulación del capital corresponda una acumulación

igual de miseria. La acumulación de la riqueza en uno de los polos determina en el polo contrario, en el polo de la clase que produce su propio producto como capital, una acumulación igual de miseria, de tormentos de trabajo, de esclavitud, de ignorancia, de embrutecimiento y de degradación moral». (Marx, "El Capital", t. I, cap. XXIII.)

Y esperar del modo capitalista de producción otra distribución de los productos sería como esperar que los dos electrodos de una batería, mientras estén conectados con ésta, no descompongan el agua ni liberen oxígeno en el polo positivo e hidrógeno en el negativo.

Hemos visto que la capacidad de perfeccionamiento de la maquinaria moderna, llevada a su límite máximo, se convierte, gracias a la anarquía de la producción dentro de la sociedad, en un precepto imperativo que obliga a los capitalistas industriales, cada cual de por sí, a mejorar incesantemente su maquinaria, a hacer siempre más potente su fuerza de producción. No menos imperativo es el precepto en que se convierte para él la mera posibilidad efectiva de dilatar su órbita de producción. La enorme fuerza de expansión de la gran industria, a cuyo lado la de los gases es un juego de chicos, se revela hoy ante nuestros ojos como una *necesidad* cualitativa y cuantitativa de expansión, que se burla de cuantos obstáculos encuentra a su paso. Estos obstáculos son los que le oponen el consumo, la salida, los mercados de que necesitan los productos de la gran industria. Pero la capacidad extensiva e intensiva de expansión de los mercados, obedece, por su parte, a leyes muy distintas y que actúan de un modo mucho menos enérgico. La expansión de los mercados no puede desarrollarse al mismo ritmo que la de la producción. La colisión se hace inevitable, y como no puede dar ninguna solución mientras no haga saltar el propio modo de producción capitalista, esa colisión se hace periódica. La producción capitalista engendra un nuevo «círculo vicioso».

En efecto, desde 1825, año en que estalla la primera crisis general, no pasan diez años seguidos sin que todo el mundo industrial y comercial, la producción y el

intercambio de todos los pueblos civilizados y de su séquito de países más o menos bárbaros, se salga de quicio. El comercio se paraliza, los mercados están sobresaturados de mercancías, los productos se estancan en los almacenes abarrotados, sin encontrar salida; el dinero contante se hace invisible; el crédito desaparece; las fábricas paran; las masas obreras carecen de medios de vida precisamente por haberlos producido en exceso, las bancarrotas y las liquidaciones se suceden unas a otras. El estancamiento dura años enteros, las fuerzas productivas y los productos se derrochan y destruyen en masa, hasta que, por fin, las masas de mercancías acumuladas, más o menos depreciadas, encuentran salida, y la producción y el cambio van reanimándose poco a poco. Paulatinamente, la marcha se acelera, el paso de andadura se convierte en trote, el trote industrial, en galope y, por último, en carrera desenfrenada, en un *steeple-chase* [#####] de la industria, el comercio, el crédito y la especulación, para terminar finalmente, después de los saltos más arriesgados, en la fosa de un crac. Y así, una vez y otra. Cinco veces se ha venido repitiendo la misma historia desde el año 1825, y en estos momentos (1877) estamos viviéndola por sexta vez. Y el carácter de estas crisis es tan nítido y tan acusado, que Fourier las abarcaba todas cuando describía la primera, diciendo que era una *crise pléthorique*, una crisis nacida de la superabundancia.

En las crisis estalla en explosiones violentas la contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista. La circulación de mercancías queda, por el momento, paralizada. El medio de circulación, el dinero, se convierte en un obstáculo para la circulación; todas las leyes de la producción y circulación de mercancías se vuelven del revés. El conflicto económico alcanza su punto de apogeo: *el modo de producción se rebela contra el modo de cambio*.

El hecho de que la organización social de la producción dentro de las fábricas se haya desarrollado hasta llegar a un punto en que se ha hecho inconciliable con la anarquía -coexistente con ella y por encima de ella- de la producción en la sociedad, es un hecho que se les revela tangiblemente a los propios capitalistas, por la concentración violenta de los capitales, producida durante las crisis a costa de la ruina de muchos grandes y, sobre todo, pequeños capitalistas. Todo el

mecanismo del modo capitalista de producción falla, agobiado por las fuerzas productivas que él mismo ha engendrado. Ya no acierta a transformar en capital esta masa de medios de producción, que permanecen inactivos, y por esto precisamente debe permanecer también inactivo el ejército industrial de reserva. Medios de producción, medios de vida, obreros disponibles: todos los elementos de la producción y de la riqueza general existen con exceso. Pero «la superabundancia se convierte en fuente de miseria y de penuria» (Fourier), ya que es ella, precisamente, la que impide la transformación de los medios de producción y de vida en capital, pues en la sociedad capitalista, los medios de producción no pueden ponerse en movimiento más que convirtiéndose previamente en capital, en medio de explotación de la fuerza humana de trabajo. Esta imprescindible calidad de capital de los medios de producción y de vida se alza como un espectro entre ellos y la clase obrera. Esta calidad es la que impide que se engranen la palanca material y la palanca personal de la producción; es la que no permite a los medios de producción funcionar ni a los obreros trabajar y vivir. De una parte, el modo capitalista de producción revela, pues, su propia incapacidad para seguir rigiendo sus fuerzas productivas. De otra parte, estas fuerzas productivas acucian con intensidad cada vez mayor a que se elimine la contradicción, a que se las redima de su condición de capital, *a que se reconozca de hecho su carácter de fuerzas productivas sociales.*

Es esta rebelión de las fuerzas de producción cada vez más imponentes, contra su calidad de capital, esta necesidad cada vez más imperiosa de que se reconozca su carácter social, la que obliga a la propia clase capitalista a tratarlas cada vez más abiertamente como fuerzas productivas sociales, en el grado en que ello es posible dentro de las relaciones capitalistas. Lo mismo los períodos de alta presión industrial, con su desmedida expansión del crédito, que el crac mismo, con el desmoronamiento de grandes empresas capitalistas, impulsan esa forma de socialización de grandes masas de medios de producción con que nos encontramos en las diversas categorías de sociedades anónimas. Algunos de estos medios de producción y de comunicación son ya de por sí tan gigantescos, que excluyen, como ocurre con los ferrocarriles, toda otra forma de explotación

capitalista. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, ya no basta tampoco esta forma; los grandes productores nacionales de una rama industrial se unen para formar un trust, una agrupación encaminada a regular la producción; determinan la cantidad total que ha de producirse, se la reparten entre ellos e imponen de este modo un precio de venta fijado de antemano. Pero, como estos trusts se desmoronan al sobrevenir la primera racha mala en los negocios, empujan con ello a una socialización todavía más concentrada; toda la rama industrial se convierte en una sola gran sociedad anónima, y la competencia interior cede el puesto al monopolio interior de esta única sociedad; así sucedió ya en 1890 con la producción inglesa de álcalis, que en la actualidad, después de fusionarse todas las cuarenta y ocho grandes fábricas del país, es explotada por una sola sociedad con dirección única y un capital de 120 millones de marcos.

En los trusts, la libre concurrencia se trueca en monopolio y la producción sin plan de la sociedad capitalista capitula ante la producción planeada y organizada de la futura sociedad socialista a punto de sobrevenir. Claro está que, por el momento, en provecho y beneficio de los capitalistas. Pero aquí la explotación se hace tan patente, que tiene forzosamente que derrumbarse. Ningún pueblo toleraría una producción dirigida por los trusts, una explotación tan descarada de la colectividad por una pequeña cuadrilla de cortadores de cupones.

De un modo o de otro, con o sin trusts, el representante oficial de la sociedad capitalista, el Estado, tiene que acabar haciéndose cargo del mando de la producción^[§§§§§§§§§§I43]. La necesidad a que responde esta transformación de ciertas empresas en propiedad del Estado empieza manifestándose en las grandes empresas de transportes y comunicaciones, tales como el correo, el telégrafo y los ferrocarriles.

A la par que las crisis revelan la incapacidad de la burguesía para seguir rigiendo las fuerzas productivas modernas, la transformación de las grandes empresas de producción y transporte en sociedades anónimas, trusts y en propiedad del Estado demuestra que la burguesía no es ya indispensable para el desempeño de estas funciones. Hoy, las funciones sociales del capitalista corren todas a cargo de empleados a sueldo, y toda la actividad social de aquél se reduce a cobrar sus

rentas, cortar sus cupones y jugar en la Bolsa, donde los capitalistas de toda clase se arrebatan unos a otros sus capitales. Y si antes el modo capitalista de producción desplazaba a los obreros, ahora desplaza también a los capitalistas, arrinconándolos, igual que a los obreros, entre la población sobrante; aunque por ahora todavía no en el ejército industrial de reserva.

Pero las fuerzas productivas no pierden su condición de capital al convertirse en propiedad de las sociedades anónimas y de los trusts o en propiedad del Estado. Por lo que a las sociedades anónimas y a los trusts se refiere, es palpablemente claro. Por su parte, el Estado moderno no es tampoco más que una organización creada por la sociedad burguesa para defender las condiciones exteriores generales del modo capitalista de producción contra los atentados, tanto de los obreros como de los capitalistas individuales. El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista, es el Estado de los capitalistas, el capitalista colectivo ideal. Y cuantas más fuerzas productivas asuma en propiedad, tanto más se convertirá en capitalista colectivo y tanta mayor cantidad de ciudadanos explotará. Los obreros siguen siendo obreros asalariados, proletarios. La relación capitalista, lejos de abolirse con estas medidas, se agudiza, llega al extremo, a la cúspide. Mas, al llegar a la cúspide, se derrumba. La propiedad del Estado sobre las fuerzas productivas no es solución del conflicto, pero alberga ya en su seno el medio formal, el resorte para llegar a la solución.

Esta solución sólo puede estar en reconocer de un modo efectivo el carácter social de las fuerzas productivas modernas y por lo tanto en armonizar el modo de producción, de apropiación y de cambio con el carácter social de los medios de producción. Para esto, no hay más que un camino: que la sociedad, abiertamente y sin rodeos, tome posesión de esas fuerzas productivas, que ya no admite otra dirección que la suya. Haciéndolo así, el carácter social de los medios de producción y de los productos, que hoy se vuelve contra los mismos productores, rompiendo periódicamente los cauces del modo de producción y de cambio, y que sólo puede imponerse con una fuerza y eficacia tan destructoras como el impulso ciego de las leyes naturales, será puesto en vigor con plena conciencia por los

productores y se convertirá, de causa constante de perturbaciones y de cataclismos periódicos, en la palanca más poderosa de la producción misma.

Las fuerzas activas de la sociedad obran, mientras no las conocemos y contamos con ellas, exactamente lo mismo que las fuerzas de la naturaleza: de un modo ciego, violento, destructor. Pero, una vez conocidas, tan pronto como se ha sabido comprender su acción, su tendencia y sus efectos, en nuestras manos está el supeditarlas cada vez más de lleno a nuestra voluntad y alcanzar por medio de ellas los fines propuestos. Tal es lo que ocurre, muy señaladamente, con las gigantescas fuerzas modernas de producción. Mientras nos resistamos obstinadamente a comprender su naturaleza y su carácter -y a esta comprensión se oponen el modo capitalista de producción y sus defensores-, estas fuerzas actuarán a pesar de nosotros, contra nosotros, y nos dominarán, como hemos puesto bien de relieve. En cambio, tan pronto como penetremos en su naturaleza, esas fuerzas, puestas en manos de los productores asociados, se convertirán, de tiranos demoníacos, en sumisas servidoras. Es la misma diferencia que hay entre el poder destructor de la electricidad en los rayos de la tormenta y la electricidad sujeta en el telégrafo y en el arco voltaico; la diferencia que hay entre el incendio y el fuego puesto al servicio del hombre. El día en que las fuerzas productivas de la sociedad moderna se sometan al régimen congruente con su naturaleza, por fin conocida, la anarquía social de la producción dejará el puesto a una reglamentación colectiva y organizada de la producción acorde con las necesidades de la sociedad y de cada individuo. Y el régimen capitalista de apropiación, en que el producto esclaviza primero a quien lo crea y luego a quien se lo apropia, será sustituido por el régimen de apropiación del producto que el carácter de los modernos medios de producción está reclamando: de una parte, apropiación directamente social, como medio para mantener y ampliar la producción; de otra parte, apropiación directamente individual, como medio de vida y de disfrute.

El modo capitalista de producción, al convertir más y más en proletarios a la inmensa mayoría de los individuos de cada país, crea la fuerza que, si no quiere perecer, está obligada a hacer esa revolución. Y, al forzar cada vez más la

conversión en propiedad del Estado de los grandes medios socializados de producción, señala ya por sí mismo el camino por el que esa revolución ha de producirse. *El proletariado toma en sus manos el poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado.* Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado, y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases, y con ello mismo, el Estado como tal. La sociedad, que se había movido hasta el presente entre antagonismos de clase, ha necesitado del Estado, o sea, de una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y, por tanto, particularmente, para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado), determinadas por el modo de producción existente. El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su síntesis en un cuerpo social visible; pero lo era sólo como Estado de la clase que en su época representaba a toda la sociedad: en la antigüedad era el Estado de los ciudadanos esclavistas; en la Edad Media el de la nobleza feudal; en nuestros tiempos es el de la burguesía. Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad será por sí mismo superfluo. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esto, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión que es el Estado. El primer acto en que el Estado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad: la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí misma. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es «abolido»; se *extingue*. Partiendo de esto es como hay que juzgar el valor de esa frase del «Estado popular libre» en lo que toca a su justificación provisional como consigna

de agitación y en lo que se refiere a su falta de fundamento científico. Partiendo de esto es también como debe ser considerada la reivindicación de los llamados anarquistas de que el Estado sea abolido de la noche a la mañana.

Desde que ha aparecido en la palestra de la historia el modo de producción capitalista ha habido individuos y sectas enteras ante quienes se ha proyectado más o menos vagamente, como ideal futuro, la apropiación de todos los medios de producción por la sociedad. Mas, para que esto fuese realizable, para que se convirtiese en una necesidad histórica, era menester que antes se diesen las condiciones efectivas para su realización. Para que este progreso, como todos los progresos sociales, sea viable, no basta con que la razón comprenda que la existencia de las clases es incompatible con los dictados de la justicia, de la igualdad, etc.; no basta con la mera voluntad de abolir estas clases, sino que son necesarias determinadas condiciones económicas nuevas. La división de la sociedad en una clase explotadora y otra explotada, una clase dominante y otra oprimida, era una consecuencia necesaria del anterior desarrollo incipiente de la producción. Mientras el trabajo global de la sociedad sólo rinde lo estrictamente indispensable para cubrir las necesidades más elementales de todos; mientras, por lo tanto, el trabajo absorbe todo el tiempo o casi todo el tiempo de la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad, ésta se divide, necesariamente, en clases. Junto a la gran mayoría constreñida a no hacer más que llevar la carga del trabajo, se forma una clase eximida del trabajo directamente productivo y a cuyo cargo corren los asuntos generales de la sociedad: la dirección de los trabajos, los negocios públicos, la justicia, las ciencias, las artes, etc. Es, pues, la ley de la división del trabajo la que sirve de base a la división de la sociedad en clases. Lo cual no impide que esta división de la sociedad en clases se lleve a cabo por la violencia y el despojo, la astucia y el engaño; ni quiere decir que la clase dominante, una vez entronizada, se abstenga de consolidar su poderío a costa de la clase trabajadora, convirtiendo su papel social de dirección en una mayor explotación de las masas.

Vemos, pues, que la división de la sociedad en clases tiene su razón histórica de ser, pero sólo dentro de determinados límites de tiempo bajo determinadas

condiciones sociales. Era condicionada por la insuficiencia de la producción, y será barrida cuando se desarrollen plenamente las modernas fuerzas productivas. En efecto, la abolición de las clases sociales presupone un grado histórico de desarrollo tal, que la existencia, no ya de esta o de aquella clase dominante concreta, sino de una clase dominante cualquiera que ella sea y, por tanto, de las mismas diferencias de clase, representa un anacronismo. Presupone, por consiguiente, un grado culminante en el desarrollo de la producción, en el que la apropiación de los medios de producción y de los productos y, por tanto, del poder político, del monopolio de la cultura y de la dirección espiritual por una determinada clase de la sociedad, no sólo se hayan hecho superfluos, sino que además constituyan económica, política e intelectualmente una barrera levantada ante el progreso. Pues bien; a este punto ya se ha llegado. Hoy, la bancarrota política e intelectual de la burguesía ya apenas es un secreto ni para ella misma, y su bancarrota económica es un fenómeno que se repite periódicamente de diez en diez años. En cada una de estas crisis, la sociedad se asfixia, ahogada por la masa de sus propias fuerzas productivas y de sus productos, a los que no puede aprovechar, y se enfrenta, impotente, con la absurda contradicción de que sus productores no tengan qué consumir, por falta precisamente de consumidores. La fuerza expansiva de los medios de producción rompe las ligaduras con que los sujeta el modo capitalista de producción. Esta liberación de los medios de producción es lo único que puede permitir el desarrollo ininterrumpido y cada vez más rápido de las fuerzas productivas, y con ello, el crecimiento prácticamente ilimitado de la producción. Mas no es esto solo. La apropiación social de los medios de producción no sólo arrolla los obstáculos artificiales que hoy se le oponen a la producción, sino que acaba también con el derroche y la asolación de fuerzas productivas y de productos, que es una de las consecuencias inevitables de la producción actual y que alcanza su punto de apogeo en las crisis. Además, al acabar con el necio derroche de lujo de las clases dominantes y de sus representantes políticos, pone en circulación para la colectividad toda una masa de medios de producción y de productos. Por vez primera, se da ahora, y se da de un modo efectivo, la posibilidad de asegurar a todos los miembros de la sociedad,

por medio de un sistema de producción social, una existencia que, además de satisfacer plenamente y cada día con mayor holgura sus necesidades materiales, les garantiza el libre y completo desarrollo y ejercicio de sus capacidades físicas y espirituales.^[*****]

Al posesionarse la sociedad de los medios de producción, cesa la producción de mercancías, y con ella el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en el seno de la producción social deja el puesto a una organización armónica, proporcional y consciente. Cesa la lucha por la existencia individual y con ello, en cierto sentido, el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a las condiciones animales de existencia, para someterse a condiciones de vida verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban, se colocan, a partir de este instante, bajo su dominio y su control, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poderío. La propia existencia social del hombre, que hasta aquí se le enfrentaba como algo impuesto por la naturaleza y la historia, es a partir de ahora obra libre suya. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora venían imperando en la historia se colocan bajo el control del hombre mismo. Sólo desde entonces, éste comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace. Y, sólo desde entonces, las causas sociales puestas en acción por él, comienzan a producir predominantemente y cada vez en mayor medida los efectos apetecidos. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.

* * *

Resumamos brevemente, para terminar, nuestra trayectoria de desarrollo:

I.- *Sociedad medieval*: Pequeña producción individual. Medios de producción adaptados al uso individual, y, por tanto, primitivos, torpes, mezquinos, de eficacia mínima. Producción para el consumo inmediato, ya del propio productor, ya de su señor feudal. Sólo en los casos en que queda un remanente de productos, después de cubrir ese consumo, se ofrece en venta y se lanza al intercambio. Por tanto, la producción de mercancías está aún en sus albores, pero encierra ya, en germen, *la anarquía de la producción social*.

II.- *Revolución capitalista*: Transformación de la industria, iniciada por medio de la cooperación simple y de la manufactura. Concentración de los medios de producción, hasta entonces dispersos, en grandes talleres, con lo que se convierten de medios de producción del individuo en medios de producción sociales, metamorfosis que no afecta, en general, a la forma del cambio. Quedan en pie las viejas formas de apropiación. Aparece el *capitalista*: en su calidad de propietario de los medios de producción, se apropia también de los productos y los convierte en mercancías. La producción se transforma en un acto social; el cambio y, con él, la apropiación siguen siendo actos individuales: *el producto social es apropiado por el capitalista individual*. Contradicción fundamental, de la que se derivan todas las contradicciones en que se mueve la sociedad actual y que pone de manifiesto claramente la gran industria.

A. El productor se separa de los medios de producción. El obrero se ve condenado a ser asalariado de por vida. *Antítesis de burguesía y proletariado*.

B. Relieve creciente y eficacia acentuada de las leyes que presiden la producción de mercancías. Competencia desenfrenada. *Contradicción entre la organización social dentro de cada fábrica y la anarquía social en la producción total*.

C. De una parte, perfeccionamiento de la maquinaria, que la competencia convierte en imperativo para cada fabricante y que equivale a un desplazamiento cada vez mayor de obreros: *ejército industrial de reserva*. De otra parte, extensión ilimitada de la producción, que la competencia impone también como norma coactiva a todos los fabricantes. Por ambos lados, un desarrollo inaudito de las fuerzas productivas, exceso de la oferta sobre la demanda, superproducción, abarrotamiento de los mercados, crisis cada diez años, círculo vicioso: *superabundancia, aquí de medios de producción y de productos, y allá de obreros sin trabajo y sin medios de vida*. Pero estas dos palancas de la producción y del bienestar social no pueden combinarse porque la forma capitalista de la producción impide a las fuerzas productivas actuar y a los productos circular, a no ser que se conviertan previamente en capital, que es lo que precisamente les veda su propia superabundancia. La contradicción se exalta hasta convertirse en contrasentido: *el modo de producción se rebela contra la forma de cambio*. La burguesía se muestra incapaz para seguir rigiendo sus propias fuerzas sociales productivas.

D. Reconocimiento parcial del carácter social de las fuerzas productivas, arrancado a los propios capitalistas. Apropiación de los grandes organismos de producción y de transporte, primero *por sociedades anónimas*, luego por trusts, y más tarde por el *Estado*. La burguesía se revela como una clase superflua; todas sus funciones sociales son ejecutadas ahora por empleados a sueldo.

III.- *Revolución proletaria*, solución de las contradicciones: el proletariado toma el poder político, y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción, que se le escapan de las manos a la burguesía. Con este acto, redime los medios de producción de la condición de capital que hasta allí tenían y da a su carácter social plena libertad para imponerse. A partir de ahora es

ya posible una producción social con arreglo a un plan trazado de antemano. El desarrollo de la producción convierte en un anacronismo la subsistencia de diversas clases sociales. A medida que desaparece la anarquía de la producción social languidece también la autoridad política del Estado. Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres.

La realización de este acto que redimirá al mundo es la misión histórica del proletariado moderno. Y el socialismo científico, expresión teórica del movimiento proletario, es el llamado a investigar las condiciones históricas y, con ello, la naturaleza misma de este acto, infundiéndolo de este modo a la clase llamada a hacer esta revolución, a la clase hoy oprimida, la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción.

Escrito por F. Engels de enero de 1880 a la primera mitad de marzo del mismo año.

Publicado en la revista "La Revue socialiste", N°N° 3, 4, 5, 20 de marzo, 20 de abril y 5 de mayo de 1880 y como folleto aparte en francés: F. Engels. «Socialisme utopiqueet socialisme scientifique», Paris, 1880.

Se publica de acuerdo con el texto de la edición alemana de 1891. Traducido del alemán.

Carta a Werner Sombart en Breslau F. Engels⁵¹

Londres, 11 de marzo de 1895

Muy señor mío:

En respuesta a sus líneas del 14 último, permítame que le agradezca su amable envío de su trabajo sobre Marx; ya lo leí con mucho interés en el «*Archiv*» [1], que me había mandado amistosamente el doctor H. Braun, y me ha alegrado encontrar finalmente tal comprensión de *El Capital* en una universidad alemana. Por supuesto, no puedo identificarme con su interpretación de los puntos de vista de Marx.

En particular, me parece que la definición de la noción del valor que se da en las págs. 576 y 577 es demasiado amplia: en primer término, yo la limitaría históricamente, subrayando que es válida para el grado de evolución económica de la sociedad en la que sólo se ha podido y se puede hablar de valor, para las formas de la sociedad en que existe el cambio de *mercancías*, es decir, una producción mercantil; el comunismo primitivo no conocía el valor. En segundo lugar, me parece que la definición lógica también podría ser más estrecha. Sin embargo, eso nos llevaría demasiado lejos. Lo que usted dice es justo en términos generales.

Pero, en la pág. 586, usted apela a mí personalmente y me ha hecho reír el modo gentil con que usted pone la boca de la pistola en mi pecho. Pero puede estar tranquilo, «no procuraré demostrarle lo contrario». Los razonamientos lógicos con ayuda de los cuales Marx pasa de los diversos valores de $P/C = P/(c + v)$ producidos en las empresas capitalistas aisladas a una cuota de ganancia general igual, son absolutamente ajenos a la conciencia de los capitalistas individuales.

Por cuanto estos razonamientos poseen cierta pareja histórica o cierta realidad existente fuera de nuestra conciencia, adquieren esa realidad, por ejemplo, con el paso de las diversas partes constitutivas de la plusvalía producida por el capitalista A por encima de la cuota de ganancia [general], es decir, por encima de su parte en la plusvalía global, al bolsillo del capitalista B, cuya plusvalía *normaliter*^[**] es inferior a los dividendos que le tocan. Pero este proceso se opera objetivamente, en las cosas, de modo inconsciente, y sólo ahora podemos formarnos una idea del trabajo que ha costado llegar a la correcta comprensión del mismo.

Si para crear la cuota media de ganancia fuese necesaria la colaboración *consciente* de distintos capitalistas, si el capitalista individual *estuviese consciente* de que produce plusvalía y en qué proporciones y que, en muchos casos, debe ceder una parte de la misma, la relación entre la plusvalía y la ganancia estaría suficientemente clara desde el comienzo, y Adán Smith o, incluso Petty, la hubieran señalado.

Según la concepción de Marx, toda la marcha de la historia --trátase de los acontecimientos notables-- se ha producido hasta ahora de modo inconsciente, es decir, los acontecimientos y sus consecuencias no han dependido de la voluntad de los hombres; los participantes en los acontecimientos históricos deseaban algo diametralmente opuesto a lo logrado o, bien, lo logrado acarreaba consecuencias absolutamente imprevistas. Aplicado a la economía: cada capitalista procura sacar la *mayor* ganancia.

La Economía política burguesa ha descubierto que ese afán de lograr la *mayor* ganancia tiene como resultado la cuota de ganancia general *igual*, o sea, la ganancia aproximadamente *igual* para cada uno de ellos. Pero, ni los capitalistas ni los economistas burgueses se dan cuenta de que el objetivo real de ese afán es, en definitiva, el reparto proporcional en tanto por ciento de la plusvalía global sobre el capital global.

¿Cómo se produce, pues, el proceso de nivelación? Es un problema de extraordinario interés, del que el propio Marx no dice mucho. Pero toda la concepción de Marx no es una doctrina, sino un método. No ofrece dogmas hechos, sino puntos de partida para la ulterior investigación y el método para dicha investigación. Por consiguiente, aquí habrá que realizar todavía cierto trabajo que Marx, en su primer esbozo, no ha llevado hasta el fin.

En lo tocante a esta cuestión encontramos indicaciones, ante todo, en las páginas 153-156, tomo III, parte I, que tienen igualmente importancia para la exposición que hace usted de la noción del valor y prueban que este concepto ha poseído o posee más realidad que la que usted le atribuye. En el comienzo del cambio, cuando los productos se fueron transformando paulatinamente en mercancías, se cambiaban aproximadamente *con arreglo a su valor*.

El único criterio de la confrontación cuantitativa del valor de dos artículos era el trabajo invertido para producirlos. En consecuencia, el valor tenía *una existencia inmediatamente real*. Sabemos que esta realización inmediata del valor en el cambio ha cesado, no existe más. Creo que no le costará mucho trabajo advertir, al menos en rasgos generales, los eslabones intermediarios que llevan desde este valor inmediatamente real al valor bajo la forma de producción capitalista; este último está tan profundamente oculto que nuestros economistas pueden negar tranquilamente su existencia. La exposición auténticamente histórica de este proceso que, hay que reconocerlo, requiere un estudio minucioso de la materia, pero cuyos resultados serían particularmente remunerativos, sería un complemento valioso para *El Capital* [2].

Para concluir debo agradecerle una vez más por la buena opinión que tiene de mí y que le lleva a pensar que yo podría hacer del III tomo algo mejor de lo que es ahora. No obstante, no comparto ese juicio y creo que he cumplido con mi deber publicando a Marx en las formulaciones de Marx mismo, aunque, posiblemente,

eso obligue al lector a tensar un poco más sus facultades de pensar por su propia cuenta...

Se publica de acuerdo con el manuscrito.

Traducido del alemán.

[*] Nombre polaco actual: Wroclaw. (N. de la Edit.)

[**] Normalmente. (N. de la Edit.)

[1] Trátase del artículo de W. Sombart *Contribución a la crítica del sistema económico de Carlos Marx* publicado en la revista *Archiv für sociale Gesetzgebung und Statistik* («Archivo de la legislación social y estadísticas»), t. VII, 1894.

[2] En mayo de 1895, F. Engels escribió los *Apéndices para el tercer tomo de «El Capital»: La ley del valor y la cuota de ganancia y La Bolsa.*

Fuente: C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas, en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, págs. 532-534,

Obra de referencia

Friedrich Nietzsche (Semblanza)

Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo, poeta y filólogo alemán, cuyo pensamiento está considerado como uno de los más radicales, ricos y sugerentes del siglo XX.

Nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, Prusia. Su padre, un pastor protestante, falleció cuando él tenía 5 años, por lo que fue educado por su madre en una casa donde vivían su abuela, dos tías y una hermana. Estudió Filología Clásica en las universidades de Bonn y Leipzig, y fue nombrado catedrático de Filología Clásica en la Universidad de Basilea en 1869, cuando sólo tenía 24 años de edad. Su delicada salud (estuvo afectado toda su vida por problemas de visión y constantes jaquecas) le obligó a abandonar la docencia en 1878. En 1889 sufrió una crisis nerviosa de la que nunca se recuperó. Falleció en Weimar el 25 de agosto de 1900.

Además de por la cultura helénica (en particular por las respectivas filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles) Nietzsche estuvo profundamente influido por el pensamiento del filósofo alemán Arthur Schopenhauer, por la teoría de la evolución y por su amistad con el compositor alemán Richard Wagner. Escritor prolífico, entre sus trabajos filosóficos más importantes cabe señalar los siguientes: *El origen de la tragedia* (1872), *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883-1891), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *El ocaso de los ídolos* (1889), *El Anticristo* (1896), *La voluntad de poder* (1901) y *Ecce homo* (1908).

Uno de los argumentos fundamentales de Nietzsche era que los valores tradicionales (representados en esencia por el cristianismo) habían perdido su

poder en las vidas de las personas, lo que llamaba nihilismo pasivo. Lo expresó en su tajante proclamación “Dios ha muerto”.

Estaba convencido de que los valores tradicionales representaban una “moralidad esclava”, una moralidad creada por personas débiles y resentidas que fomentaban comportamientos como la sumisión y el conformismo porque los valores implícitos en tales conductas servían a sus intereses. Afirmó el imperativo ético de crear valores nuevos que debían reemplazar los tradicionales, y su discusión sobre esta posibilidad evolucionó hasta configurar su retrato del hombre por venir, el “superhombre” (*Übermensch*).

Según sus teorías, las masas (a las que denominaba “rebaño”, “manada” o “muchedumbre”) se adaptan a la tradición, mientras su superhombre utópico es seguro, independiente y muy individualista. El superhombre siente con intensidad, pero sus pasiones están frenadas y reprimidas por la razón. Centrándose en el mundo real, más que en las recompensas del mundo futuro prometidas por las religiones en general, el superhombre afirma la vida, incluso el sufrimiento y el dolor que conlleva la existencia humana.

Su superhombre es un creador de valores, un ejemplo activo de “eticidad maestra” que refleja la fuerza e independencia de alguien que está emancipado de las ataduras de lo humano “envilecido” por la docilidad cristiana, excepto de aquellas que él juzga vitales.

Nietzsche sostenía que todo acto o proyecto humano está motivado por la “voluntad de poder”. Ésta no es tan sólo el poder sobre otros, sino el poder sobre uno mismo, algo que es necesario para la creatividad. Tal capacidad se manifiesta en la autonomía del superhombre, en su creatividad y su coraje. Aunque Nietzsche afirmó en multitud de oportunidades que todavía no había existido ningún superhombre, citó a algunos personajes históricos que podrían servir como modelos: Sócrates, Jesucristo, Leonardo da Vinci, Miguel Ángel, William Shakespeare, Johann Wolfgang von Goethe, Julio César y Napoleón I Bonaparte.

Al concepto de superhombre se le reprochó a menudo ser el fruto de un intelectual que se desenvuelve en una sociedad de amos y esclavos, y ha sido identificado con las filosofías autoritarias. Muchos eruditos niegan esta lectura ideológica y lo atribuyen a una mala interpretación de la obra de Nietzsche.

Aclamado poeta, Nietzsche ejerció una enorme influencia sobre la literatura alemana, sobre la literatura europea, así como sobre la teología. Sus conceptos han sido discutidos y ampliados por personalidades como los filósofos alemanes Karl Jaspers y Martin Heidegger, el filósofo judío alemán Martin Buber, el teólogo germano-estadounidense Paul Johannes Tillich, y los escritores franceses Albert Camus y Jean-Paul Sartre. La proclama de Nietzsche “Dios ha muerto” fue utilizada por teólogos radicales posteriores a la II Guerra Mundial (en especial por los estadounidenses Thomas J. J. Altizer y Paul van Buren) en sus intentos por adecuar el cristianismo a las décadas de 1960 y posteriores.

AFORISMOS Federico Nietzsche ⁵² (Selección)

DEMAGOGIA

Que no crean que por una elevación de salario va a desaparecer lo que hay de "esencial" en su miseria, en su avasallamiento impersonal. Aurora.

DEMOCRACIA

La democracia es la forma de decadencia del Estado. Filosofía general. Hoy día los pequeños se han hecho los amos. Así habló Zaratustra.

La democracia representa la no creencia en hombres superiores, en clases elegidas: "Todos somos iguales" "En el fondo todos somos un rebaño egoísta y plebeyo" El ocaso de los ídolos.

Derechos iguales para todos: ésta es la más maravillosa injusticia, pues precisamente los hombres superiores son los que padecen en este régimen. Así habló Zaratustra.

Si Europa cae en manos del pueblo la cultura europea habrá muerto. Filosofía general.

El Estado no repara en calidades; sólo atiende a la cantidad.

Tratados filosóficos.

En los casos en que parece imposible pasarse sin jefes, sin carneros conductores, se hacen hoy ensayos para reemplazar a los amos por la yuxtaposición de varios

hombres de rebaño inteligentes; éste es, por ejemplo, el origen de todas las constituciones representativas. Más allá del bien y del mal.

La democracia moderna es la forma histórica de la "decadencia del Estado".
Humano, demasiado humano.

Ante el populacho, sin embargo, no queremos ser iguales. Así habló Zaratustra.

Nueva jerarquía. Contra la igualdad. Filosofía general.

Si las cosas marchan conforme a mi voluntad, sería tiempo declarar la guerra a la moral europea y a todo lo que de ella deriva; deberíamos despedazar la presente organización de los pueblos y de los Estados de Europa.

La mentalidad democrático-cristiana favorece al animal de rebaño; el empequeñecimiento del hombre debilita las grandes plumas maestras; odia la constricción, la dura disciplina, las grandes responsabilidades, las grandes audacias.

Los más mediocres se aprovechan y establecen sus medidas de los valores. Ecce homo.

Nosotros que consideramos el movimiento democrático no sólo como una forma de decadencia, es decir, de empequeñecimiento del hombre, como la nivelación del hombre y su disminución de valor, ¿adónde hemos de dirigir nuestras esperanzas?... a los filósofos... a los nuevos filósofos... Más allá del bien y del mal.

¿Hay aún filósofos? En realidad, en nuestra vida hay mucho de filosófico, sobre todo en los hombres científicos; pero filósofos propiamente dichos, hay tan pocos como verdaderos nobles. ¿Por qué?

Ya no se cree en los filósofos, ni aun entre los sabios; éste es el escepticismo de una época democrática, que abjura de los hombres superiores. La psicología del siglo va dirigida esencialmente contra las naturalezas superiores. Filosofía general.

En nuestra época, tan democrática, o mejor, tan plebeya, "la educación" y "la cultura" "deben" ser, sobre todo, el arte de engañar sobre el origen, sobre el atavismo plebeyo en el alma y el cuerpo. Más allá del bien y del mal.

Mas, ¿qué decir ahora de un ideal más noble? Inclinémonos ante los hechos consumados: el pueblo es el que ha vencido, o bien "los esclavos" o bien "el populacho" o bien "el rebaño", llamadle como queráis.. ¡pues bien, jamás pueblo alguno tuvo una misión histórica más importante!.

Los "señores" han sido abolidos; la moral del hombre común ha triunfado. Podéis, si queréis, comparar esta victoria a un envenenamiento de la sangre, yo no me opongo a ello; pero es indudable que esta intoxicación ha triunfado.

La "redención o la liberación" del género humano (quiero decir, la emancipación del yugo de los "señores") está en buen camino; todo se judaíza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas (¡qué nos importan las palabras!) Más allá del bien y del mal.

democráticas, que toda la psicología de estos tiempos parece encaminada a su empequeñecimiento y calumnia. El tipo del gran ambicioso: ¡éste debe ser Napoleón! ¡Y César! ¡Y Alejandro! ¡Como si éstos no fueran precisamente los más grandes despreciadores del honor! El ocaso de los ídolos.

¡No debes dejar que te den un derecho que tú eres capaz de conquistar! Así habló Zaratustra.

DEPENDENCIA

El que depende inevitablemente de un amo, debe poseer algo que inspire temor y tenga al amo sujeto, por ejemplo la probidad o la franqueza, o bien una mala lengua. Aurora.

DERECHOS

¡No debes dejar que te den un derecho que tú eres capaz de conquistar? Así habló Zaratustra.

Derechos iguales para todos: ésta es la más maravillosa injusticia, pues precisamente los hombres superiores son los que padecen en este régimen. Así habló Zaratustra.

DEPENDENCIA

El que depende inevitablemente de un amo, debe poseer algo que inspire temor y tenga al amo sujeto, por ejemplo la probidad o la franqueza, o bien una mala lengua. Aurora.

DERECHOS

¡No debes dejar que te den un derecho que tú eres capaz de conquistar? Así habló Zaratustra.

Derechos iguales para todos: ésta es la más maravillosa injusticia, pues precisamente los hombres superiores son los que padecen en este régimen. Así habló Zaratustra.

ESTADO

El Estado, originariamente "no" oprime al individuo, porque éste no existe. Hace al hombre posible la existencia como animal de rebaño. Tratados filosóficos.

Donde todavía hay pueblo no se comprende al Estado, y se le odia como a un mal de ojo y un crimen contra las costumbres y el derecho. Así habló Zaratustra.

FIDELIDAD

Rara vez las personas que han abrazado una causa en toda su profundidad le son fieles eternamente. Precisamente han puesto de manifiesto la profundidad, y por lo tanto, siempre hay algo malo que ver en ésta. Humano, demasiado humano.

FILÓSOFOS

Al filósofo no le queda más que lo imaginario: "su mundo". La voluntad de dominio.

Crea siempre el mundo a su imagen; no puede hacer otra cosa, pues la filosofía es ese instinto tiránico, esa voluntad de dominación, la más intelectual de todas: la voluntad de "crear el mundo", la voluntad de la causa primera. Más allá del bien y del mal.

Para vivir hay que ser un animal o un dios -dice Aristóteles-.

Falta el tercer caso: hay que ser lo uno y lo otro; esto es, un "filósofo".

El ocaso de los ídolos.

Quiero despertar la más alta desconfianza contra mí: hablo solamente de cosas vividas y no invento acontecimientos imaginarios.

Ecce homo.

Dado mi modo de pensar sobre las cosas morales, he tenido que guardar un largo silencio. Mis escritos contienen ésta y aquella indicación; yo mismo he hecho atrevidas confesiones; ya a los veintiocho años compuse para mí una Promemoria sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral.

Hasta he frecuentado el trato de hombres que a su modo se ocupaban de moral; ellos pueden atestiguar que yo no hablaba nunca con ellos de moral a mi modo.

Hoy, que arrojo una mirada libre sobre aquel tiempo y me permito muchas cosas que un tiempo consideré ilícitas, no veo ya la razón para tener oculto mi pensamiento.

Yo admito que "la verdad en estas cosas es nociva" para servirnos del lenguaje de los hipócritas moralistas y que la verdad puede destruir muchas cosas; pero "hacer daño" y "destruir", forma parte del deber del filósofo tanto como "ser útil" y "construir".

Ecce homo.

De año en año me hago más franco, en la medida en que se hace más profunda mi mirada para este siglo XIX, para este siglo de la gran tartufería moral; cada día encuentro menos motivos para ser reservado. ¿Qué opiniones podrían hoy ser peligrosas, cuando ya nada cae en "pozos profundos"? Y aun cuando fuesen peligrosas y destructoras, es preferible que se hundan muchas cosas para poder construir mucho. Ecce homo.

¿Hay aún filósofos? En realidad, en nuestra vida hay mucho de filosófico, sobre todo en los hombres científicos; pero filósofos propiamente dichos, hay tan pocos como verdaderos nobles. ¿Por qué?

Ya no se cree en los filósofos, ni aun entre los sabios; éste es el escepticismo de una época democrática,- que abjura de los hombres superiores. La psicología del siglo va dirigida esencialmente contra las naturalezas superiores. Filosofía general.

Mi filosofía: ¡sacar a los hombres de la apariencia a toda costa! Y no tener temor alguno por el aniquilamiento de la vida. Tratados filosóficos.

Se puede concebir a los filósofos como personas que hacen extraordinarios esfuerzos para experimentar a qué altura puede elevarse el hombre. El ocaso de los ídolos.

¿Qué es lo que exige de sí un filósofo en primero y último lugar?

Superar en sí la época, llegar a ser "intemporal". Ecce homo.

No tener otra cosa en la cabeza que una moral personal; crearme un derecho, éste es el sentido de mis indagaciones históricas sobre la moral. (Pero es terriblemente difícil crearse "este" derecho). Ecce homo.

Cuando yo tenía doce años me imaginaba una maravillosa trinidad, a saber: Dios padre, Dios hijo y Dios diablo. Mi conclusión fue que Dios, pensándose a sí mismo, creó la segunda persona de la divinidad; pero que para poder pensarse a sí mismo, debió pensar en su contrario, y, por consiguiente, crearlo. Así comencé yo a filosofar.

Ecce homo.

Un filósofo es un hombre que experimenta ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias, que se siente impresionado por sus propios pensamientos, como si éstos viniesen de fuera, de arriba abajo, como por una especie de acontecimientos, como rayos que él solo puede sufrir, porque quizá él mismo es una tempestad, siempre preñada de nuevos rayos; un hombre fatal, alrededor de quien rueda, ruge, estalla siempre algo de inquietante.

Un filósofo es un ser que muchas veces huye de sí mismo, muchas veces tiene miedo de sí mismo... pero que es demasiado curioso para "no volver siempre sobre sí mismo". Más allá del bien y del mal.

Hay que ser capaz de admirar con violencia y penetrar con amor en el corazón de muchas cosas; de lo contrario, no se es apto para la filosofía. Ecce homo.

Los diferentes sistemas filosóficos deben ser considerados como métodos pedagógicos del espíritu. Filosofía general.

La mayor parte de las filosofías han sido inventadas para acomodar nuestros sentimientos a las circunstancias adversas; pero tanto las circunstancias adversas como nuestros sentimientos son efímeros. Tratados filosóficos.

Así como el matador cobarde trata de estropear lo que se propone utilizar como apoyo, así hacen los filósofos con la razón. ¿Qué significa toda filosofía para la vida del hombre? Un medio para realzar el sentimiento de fuerza, o una manera de enmascarar una existencia insoportable. Detrás de la conciencia trabajan los instintos.

Filosofía general.

Las virtudes de un hombre ordinario, en un filósofo, indicarían quizá vicios y debilidades. Más allá del bien y del mal.

Los filósofos satisfacen el orgullo de la juventud, como los poetas los "apartan de la ciencia". Tratados filosóficos.

Un filósofo: ¡qué criatura tan molesta, si realmente es fiel a su nombre!, siempre que éste no designe el de un "amigo de la verdad" con perdón de un antiguo, sino "uno a quien le gustan los hombres sabios". Filosofía general.

Cuando un pensador presenta un sistema filosófico, o es un niño o es un farsante. Filosofía general.

La filosofía ejerce una acción de socorro, de salvamento, de protección, precisamente con los sanos; a los enfermos no hace más que agravarlos. El origen de la tragedia.

No conocerse: prudencia de los idealistas. El idealista: un ser que tiene motivos para acumular sombras sobre sí y que es bastante astuto para no hablar de estos motivos. La voluntad de dominio.

No he conocido hombres que inspiren más respeto que los filósofos griegos. Tratados filosóficos.

Los griegos supieron empezar a tiempo y transmitieron como ningún otro pueblo la enseñanza de cuándo se debe empezar a filosofar. No ciertamente en la miseria, contra lo que algunos piensan que la filosofía nace de la adversidad, sino en plena prosperidad, en una virilidad madura, en el seno de una generación valiente y victoriosa. El origen de la tragedia.

Hay que tener mucho cuidado con los filósofos: ocultan siempre una vanidad, una satisfacción interior, por ejemplo, Kant, Schopenhauer, los Indos. O bien una voluntad de dominio como Platón. Filosofía general.

Entre los grandes filósofos, ¿quién se casó? Heráclito, Platón, Descartes, Espinosa, Leibniz, Kant, Schopenhauer, no lo hicieron; es más: no podríamos "imaginarlos" casados. Un filósofo casado es un personaje de comedia, tal es mi tesis; y Sócrates, la única excepción, el malicioso Sócrates, parece haberse casado por ironía, precisamente para demostrar la verdad de "esta" tesis. Más allá del bien y del mal.

GOBIERNO

Las pobres ovejas dicen a su conductor: "Ve siempre delante y nunca dejaremos de tener valor para seguirte." Pero el pobre conductor piensa para su capote: "Seguidme siempre, y a mí no me faltará nunca el valor que hace falta para conducirlos." Aurora.

Nosotros, que considerarnos el movimiento democrático no sólo como una forma de decadencia de la organización política, sino también como una forma de

decadencia, es decir, de empequeñecimiento del hombre, como la nivelación del hombre y su disminución de valor ¿adónde hemos de dirigir nuestras esperanzas?

Hacia los "nuevos filósofos" -no tenemos dónde elegir-; hacia los espíritus de bastante reciedumbre e impetuosidad para provocar apreciaciones opuestas, para transformar y derribar los "valores eternos"; hacia los vanguardistas, hacia los hombres del porvenir que, en el presente, encuentran la juntura para forzar a la voluntad de miles de años a entrar en vías "nuevas".

Enseñar al hombre que su porvenir es su voluntad, que es tarea de una voluntad humana preparar las grandes tentativas y los ensayos generales de disciplina y de educación, para poner fin a esta espantosa dominación del absurdo y del azar que se ha llamado, hasta el presente, "historia"; la falta de sentido de "las mayorías" no es más que su última forma.

Para realizar esto será preciso un día una nueva especie de filósofos y de jefes cuya imagen hará parecer sombríos y mezquinos todos los espíritus disimulados, terribles y benévolos que ha habido hasta el presente en la tierra. Más allá del bien y del mal.

HOMBRE (SUPER)

Mi doctrina reza así:

Vive de modo que desees volver a vivir; ¡tú vivirás otra vez!

Quien desee el esfuerzo, que se esfuerce; quien desee el descanso, que descance; quien desee el orden, la consecuencia, la obediencia, que obedezca. ¡Pero que tenga conciencia de su fin y no retroceda ante los medios! ¡Le va en ello la eternidad! El eterno retorno.

Un pueblo es el rodeo que da la naturaleza para llegar a seis o siete grandes hombres. Sí, y luego, para dejarlos al borde del camino. Más allá del bien y del mal.

Hoy día, cuando la bestia de rebaño llega sola a los honores y sola a la dispensa de honores, cuando la "igualdad de derechos" podría traducirse más bien por la igualdad en la injusticia, quiero decir en la guerra general contra todo lo que es raro, extraño, privilegiado, la guerra contra el hombre superior, contra el alma superior, contra el deber superior, contra la responsabilidad superior, contra la plenitud creadora y dominadora, hoy día ser noble, querer ser para sí, saber ser diferente, saber vivir solo y por su propia cuenta son cosas que entrañen el concepto "grandeza" y el filósofo revelará en cierta medida su propio ideal afirmando: "El más grande será el que sepa estar más solo, más oculto, más apartado; el hombre que viva más allá del bien y del mal; el dueño de sus virtudes; el que esté dotado de una voluntad exuberante; he aquí lo que debe ser llamado "grandeza"; es a la vez la diversidad y el todo, la extensión y la plenitud." Y nosotros le preguntamos una vez más: "Hoy día, ¿es posible la grandeza?" Más allá del bien y del mal.

Una nobleza altanera y severa, el sentimiento de la propia responsabilidad, llegan casi a herir y provocan desconfianza. Más allá del bien y del mal.

Cuando realmente el hombre es justo consigo mismo (justo y no solamente frío, mesurado, desdeñoso, indiferente; ser justo implica siempre una condición "positiva"); cuando, aun sintiéndose ofendido personalmente, insultado, hecho objeto de sospechas, conserva inalterable una alta objetividad, una objetividad clara, profunda y tierna a la vez, de mirada justa y que juzga, ¡pues bien!, entonces nos será forzoso reconocer algo como la perfección hecha carne, como la más alta señoría sobre la tierra, algo que, en todo caso, bueno será no esperararlo, no creer en ello a la ligera. Más allá del bien y del mal.

Medios por los cuales se conserva una especie más fuerte: Concederse un derecho a acciones excepcionales, como tentativa de superación de sí mismo y de libertad.

Colocarse en estados de ánimo en que no sea lícito no ser bárbaros.

Crearse, con toda clase de ascetismos, una preeminencia y una seguridad en relación con la propia fuerza de voluntad.

No comunicarse; callar: usar de la prudencia frente a la gracia.

Aprender a obedecer, de modo que esto dé una prueba de la capacidad para conservarse a sí mismo. Llevar a su extrema sutileza la casuística del punto de honor.

No pensar nunca así: "Lo que es justo para uno, es conveniente para otro"; por el contrario, razonar de la manera opuesta.

Considerar como un privilegio la represalia, la capacidad de restituir; concedérsela como una distinción.

No ambicionar la virtud de los demás. El ocaso de los ídolos.

El grande hombre, ¿es un hombre cuyos detalles deben ser olvidados en favor de la fuerza arrolladora, divinizadora de su conjunto? Tratados filosóficos.

Aun por lo que se refiere al conocimiento, yo necesito de todos mis instintos, buenos y malos, y pronto fenecería si no quisiera ser hostil, desconfiado, cruel, hábil y vengativo, y aun propenso al disimulo con las cosas. Todos los grandes hombres lo han sido por la fortaleza de sus afectos. Tratados filosóficos.

Hagamos lo que hagamos, los tontos y la apariencia están contra nosotros. Más allá del bien y del mal.

Pero nosotros, que tenemos la sed de la razón, queremos examinar los acontecimientos de nuestra vida tan severamente como si hubieran sido experiencias científicas, hora por hora y día por día.

Nosotros queremos ser nuestros sujetos de ensayo y de experimentación. El eterno retorno.

Vivid como hombres superiores y realizad constantemente los fines superiores de la civilización; entonces todo lo que allí vive reconocerá vuestros deberes y el orden de la sociedad, cuya cima sois vosotros, estará garantido contra cualquier golpe. Humano, demasiado humano.

Hay una negligencia, noble y peligrosa que proporciona una decisión y una visión profunda: la negligencia del alma, segura de sí misma y muy rica, que no se esforzó nunca por encontrar amigos, y que sólo conoce la hospitalidad, que sólo sabe ejercer siempre la hospitalidad; tiene el corazón y la casa abiertos al que quiera entrar, ya se trate de mendigos o lisiados o reyes. Esta es la verdadera afabilidad: el que la posee, posee cien "amigos" pero probablemente ni un amigo. El ocaso de los ídolos.

En los hombres de ciencia anidan las virtudes del soldado y su serenidad especial: les falta la última responsabilidad. Son severos consigo mismos y con los demás y esperan alabanzas. Son varoniles y tienen amor al peligro; tienen que hacerse valientes y jugarse la vida por el conocimiento; odian las palabras gruesas y son inocentes y algo juguetones.

Yo sé cuán pobre os parece ese idealismo (que se echa a la espalda el materialismo y el escepticismo y camina cara al sol); pero yo voy con vosotros y me pongo a vuestro nivel; más aún; me hago malo. Tratados filosóficos.

Muchos hombres están tan acostumbrados a estar solos consigo mismos, que no se comparan a los demás, sino que desarrollan el monólogo de su existencia en un estado de espíritu apacible y alegre, en agradables conversaciones consigo mismos y hasta en risas.

Pero si se les obliga a compararse con otro, propenden a una sutil depreciación de sí mismos, hasta el punto que es preciso forzarles a aceptar de otro una buena y

justa idea de sí mismos, y aun de esta idea adquirida querrían rebajar y corregir alguna cosa.

Es preciso, pues, conceder a ciertos hombres su soledad y no ser lo bastante tonto, como se hace frecuentemente, para compadecerse de ellos. Humano, demasiado humano.

Hay ciertas grandezas, así como ciertas bondades, que necesitan ser contempladas a cierta distancia, y, sobre todo, desde abajo, de ninguna manera desde arriba, y sólo así producen "efecto".

Quizá conoces hombres a tu alrededor que no deben ser mirados sino a cierta distancia para encontrarlos soportables, seductores y vivificantes; hay que aconsejarles que no se conozcan a sí mismos. El eterno retorno.

La intelectualidad superior e independiente, la voluntad de soledad, la gran razón, aparecen ya como peligros; todo lo que elevé al individuo por encima del rebaño, todo lo que mete miedo al prójimo se llama desde entonces "malo". El espíritu tolerante, modesto, sumiso, igualitario, que posee deseos "medidos y mediocres" se conquista un renombre y llegará a alcanzar honores morales. Más allá del bien y del mal.

En el hombre como en todas las demás especies animales, hay un excedente de individuos fracasados, enfermos, degenerados, que sufren necesariamente. Los casos de éxito, son siempre excepciones raras, si se considera que él hombre es un animal "cuyas cualidades no están aún fijadas". Pero hay más aún. Cuanto mejor representa un hombre el tipo de la especie superior, tanto más disminuye el número de sus probabilidades de éxito. Más allá del bien y del mal.

La humanidad es un medio, más bien que un fin... la humanidad simplemente el material con el que se intenta llegar al tipo, es la enorme superabundancia de los fracasados: un campo de ruinas. La voluntad de dominio.

Hay un defecto fundamental en el hombre: éste debe ser superado. Filosofía general.

El hombre es algo que debe ser superado; el hombre es un puente y no un fin. Así habló Zaratustra.

El fin no es la "humanidad" sino el superhombre. El ocaso de los ídolos.

El hombre es un no-animal y un super animal; el hombre superior es un no-hombre y superhombre. Estas son cosas conexas entre sí.

Con todo crecimiento del hombre en grandeza y alteza, crece también su terribilidad y profundidad; no debe querer una cosa sin otra, o mejor: cuanto más profundamente se quiere una cosa, tanto más profundamente se alcanza precisamente la otra. El ocaso de los ídolos.

Los hombres de más espíritu, suponiendo que sean los más valerosos, viven también, desde hace mucho tiempo, las tragedias más dolorosas; pero precisamente por esto honran la vida porque ésta se opone a ellos como gran adversaria. El ocaso de los ídolos.

Aquel que, en la sociedad de los hombres, no ha recorrido todos los matices de la miseria, pasando respectivamente a la aversión y al hastío, a la compasión, a la tristeza y al aislamiento, ése no es ciertamente un hombre de gusto superior. Más allá del bien y del mal.

Para toda especie de herida y de daño, el alma inferior y grosera está mejor constituida que el alma noble. Los peligros que corre ésta, son, pues, forzosamente más graves.

La probabilidad de su fracaso y de su pérdida es también mucho más grande a causa de la diversidad de sus condiciones de existencia. Más allá del bien y del mal.

Los hombres "superiores": la necesidad de la mal comprensión, su creencia de que pueden hablar de cada hombre. Respeto... La estúpida fama del genio, etc. El sentimiento de superioridad absoluta, la repugnancia ante la postración y la esclavitud. Qué es lo que se puede hacer con el hombre: esto es lo que le importa.

La amplitud de su mirada. Filosofía general.

Los hombres de pensar profundo, en sus relaciones con los demás hombres, sienten siempre la impresión de que son comediantes, porque se ven obligados, para ser comprendidos, a afectar superficialidad. Humano demasiado humano.

Los profundos son hombres peligrosos. Ecce homo.

La lucha contra los grandes está justificada por razones económicas. Los grandes hombres son peligrosos, son casos, excepciones, cataclismos bastante fuertes para poner en peligro lo que fue lentamente fundado y construido. Se debe no sólo descargar el explosivo de modo que no haga daño, sino, si es posible, prevenir que estalle, instinto fundamental de toda sociedad civilizada. El ocaso de los ídolos.

Yo enseño que hay hombres superiores e inferiores, y que en ciertas circunstancias, un individuo solo, puede justificar la existencia de milenios enteros: me refiero a un hombre más completo, más rico, más entero en relación a innumerables hombres fragmentarios, incompletos. El ocaso de los ídolos.

Hacerse insensible al elogio y a la censura. En cambio, fundar un círculo consciente de nuestros fines e ideales y cuyo elogio y censura tenga importancia para nosotros. Tratados filosóficos.

El hombre noble posee el sentimiento íntimo de que tiene el derecho de determinar el valor, no tiene necesidad de ratificación.

Decide que lo que le es perjudicial es malo en sí, sabe que si las cosas son honradas, es él quien les presta este honor, él es el "creador de valores". Todo lo que encuentra en su propia persona, todo lo honra. Más allá del bien y del mal.

Signos de nobleza: no pensar nunca en rebajar nuestros deberes a deberes para todo el mundo; no querer renunciar a la propia responsabilidad, no querer compartirla; contar sus privilegios y su ejercicio en el número de nuestros "deberes" Más allá del bien y del mal.

La sociedad no debe existir para la sociedad, sino solamente como una subestructura y un andamiaje, gracias al cual otro.-, seres elegidos podrán elevarse hacia una tarea más noble y llegar, en general, a una existencia superior. Más allá del bien y del mal.

El concepto "mejoramiento" se basa en la suposición de hombres normales y fuertes, cuya acción individual debe ser compensada de algún modo para no perderlos para la comunidad, para no hacerlos enemigos de ésta. El ocaso de los ídolos.

Es necesaria una declaración de guerra de los hombres superiores a la masa. Por todas partes, la mediocridad se coliga para hacerse el ama. Todo lo que reblandece, suaviza, valoriza al "pueblo" o a lo "femenino", obra a favor del sufragio universal, o sea del dominio de los hombres inferiores. Pero nosotros queremos ejercer represalias y sacar a luz y llevar ante el tribunal toda esta economía. El ocaso de los ídolos.

¿Qué es lo que hiere más, qué es lo que separa más profundamente sino el dejar ver algo del rigor altivo con el cual se trata uno a sí mismo? Y, por el contrario, ¿cuánta benevolencia, cuánta afección nos demuestra todo el mundo desde el momento en que hacemos como todo el mundo y aplaudimos lo que hace todo el mundo? Más allá del bien y del mal.

La planta "hombre" medra más lozana cuando los peligros son grandes y las circunstancias más difíciles; pero en verdad, en estas condiciones, la mayor parte sucumbe.

Nuestra posición en el mundo del conocimiento es bastante ingenua: todo hombre superior se siente aventurero. Filosofía general.

El deseo incesante de crear es vulgar y demuestra envidia, celos, ambición. Cuando se es algo, no hay realmente necesidad de hacer nada, y, sin embargo, se hace mucho. Por encima de los hombres productivos hay aún una especie superior. Humano, demasiado humano.

Ser independiente es cosa de una pequeña minoría, es el privilegio de los fuertes. Más allá del bien y del mal.

Es completamente falso que los grandes espíritus hayan juzgado esencialmente del mismo modo sobre la existencia y los hombres; esta igualdad procede de la creencia de que los genios están más cerca de la esencia del mundo y en cierto modo saben decir más justamente lo que ésta es. Pero los genios han tenido opiniones individuales y las han trasportado a las cosas; por esto a menudo se contradicen y creen que deben refutar todas las demás. Tratados filosóficos.

Los individuos más fuertes serán los que contradigan las leyes de la especie, y, sin embargo, no sucumban: los únicos. De ellos se forma la nueva nobleza; pero numerosos individuos sucumben al nacer.

Porque pierden la ley de conservación y el ambiente habitual. Tratados filosóficos.

"Los grandes hombres" tal como son venerados, son, después de todo, pequeñas invenciones maliciosas. Ecce homo.

El hechizo de la metamorfosis es la condición previa de todo arte dramático. El origen de la tragedia.

"El orgulloso que sufre" es, por el momento, el tipo humano superior. Aurora.

Esto es para desesperar: la historia nos enseña que ninguno de los grandes hombres ha triunfado sin un gran orgullo y una buena dosis de injusticia. Tratados filosóficos.

No he encontrado ningún hombre de gran calidad que no me haya dicho haber perdido el sentimiento del deber, o no haberlo poseído nunca. Ecce homo.

El hecho de que la naturaleza del hombre es mala es mi consuelo: ¡esto garantiza su fuerza! El ocaso de los ídolos.

Para que el hombre pueda tenerse respecto a sí mismo es necesario que sea capaz también de ser malo. La voluntad de dominio.

¿Cómo hemos de dar gravedad a la vida interior sin hacernos malos y fanáticos respecto de los que no piensan como nosotros? El eterno retorno.

El nuevo problema: saber si una parte de los hombres ha de ser educada a costa de los otros para constituir una raza superior.

Tratados filosóficos.

Los espíritus distinguidos se extravían fácilmente; la historia de sus pasiones, sus enfermedades, su indignación ante los descompuestos chillidos de virtud de todas sus morales de ganso, etc.

Todo se conjura contra ellos; están amargados de no encontrarse a gusto en ninguna parte; peligro en las épocas democráticas; absoluto menosprecio de todas las medidas de seguridad. Filosofía general.

¿Por qué la naturaleza ha sido tan parsimoniosa para con los hombres, que no les ha dejado lucir, al uno más, al otro menos, según la abundancia de sus luces?

¿Por qué los grandes hombres no tienen al elevarse y al declinar una tan bella visibilidad como la del sol?

¿Cuántos menos equívocos habría entre los hombres si así fuese? El eterno retorno.

El que ha nacido maestro no toma las cosas en serio más que por sus discípulos, y por sí mismo. Más allá del bien y del mal.

Tipo de mi discípulo: a los hombres por quienes me intereso les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; yo deseo que no les sea desconocido el profundo desprecio de sí mismo, el martirio de la desconfianza de sí mismo, la miseria del vencido; no tengo compasión de ellos, porque deseo para ellos la única cosa que hoy puede revelar si un hombre tiene o no valor: ¡que aguante con firmeza! El ocaso de los ídolos.

El hombre superior se hace al mismo tiempo más feliz y más desgraciado. Pero, al mismo tiempo, le acompaña asiduamente una ilusión: cree ser un espectador y un oyente del gran espectáculo y concierto de la vida; dice que su naturaleza es una naturaleza contemplativa, sin advertir que él mismo es el verdadero poeta y el creador de la vida, distinguiéndose, claro está, del actor de este drama, que se llama hombre de acción. El eterno retorno.

Los grandes hombres son los que más sufren durante su vida pero tienen a la vez las más grandes compensaciones. Filosofía general.

Es raro que una naturaleza superior conserve suficiente razón para comprender y para tratar a los hombres ordinarios en cuantos hombres ordinarios; generalmente tiene fe en su pasión, como si en todas las pasiones permaneciese oculta, y justamente en esta idea siente plenitud de ardor y de elocuencia. Cuando tales hombres de excepción no se consideran ellos mismos como excepcionales, ¿cómo serían nunca capaces de comprender a los caracteres vulgares y evaluar la regla de una manera justa? Y así, hablan, ellos también, de locura, de

impropiedad y del espíritu fantástico de la humanidad, asombrados ante el frenesí del mundo, que, no quiere reconocer lo que sería para él "lo único necesario". Esta es la eterna injusticia de los hombres nobles. El eterno retorno.

Imaginar la "alegría" ajena y regocijarse con ella es el mayor privilegio de los animales superiores. Humano, demasiado humano.

El grande hombre es necesariamente escéptico. El ocaso de los ídolos.

Habla el desengañado. Yo buscaba grandes hombres y he encontrado solamente el cómico de su ideal. El ocaso de los ídolos.

IGUALDAD

Que hay cosas iguales, que hay casos iguales: ésta es la ficción, tanto en el juicio como después en el raciocinio. Filosofía general.

La democracia representa la no-creencia en hombres superiores, en clases elegidas: "Todos somos iguales." "En el fondo todos somos un rebaño egoísta y plebeyo." El ocaso de los ídolos.

Derechos iguales para todos: ésta es la más maravillosa injusticia, pues precisamente los hombres superiores son los que padecen en este régimen. Así habló Zaratustra.

¡No debes dejar que te den un derecho que tú eres capaz de conquistar! Así habló Zaratustra.

La igualdad es una gran quimera. Tratados filosóficos.

Ante el populacho, sin embargo, no queremos ser iguales. Así habló Zaratustra.

Los hombres "no" son iguales: así lo dice la justicia; y ellos no pueden querer lo que yo quiero. Así habló Zaratustra.

Se quiere la libertad, mientras no se tiene todavía el poder.

Cuando se tiene el poder se quiere el predominio; si no se consigue (si se es demasiado débil para conquistarlo), se quiere la "justicia" esto es: un poder igual. El ocaso de los ídolos.

No podemos prescindir ni del mal ni de la pasión; la completa igualdad de todas las cosas unas con otras y de cada ser consigo mismo (como en Spencer) es un error, sería la mayor de las desgracias. Tratados filosóficos.

La vida misma no reconoce ninguna "igualdad de derechos" entre las partes sanas y las partes enfermas de un organismo; estas últimas; deben ser amputadas, o el todo sucumbe. Compasión con los decadentes, iguales derechos para los fracasados; si ésta fuera la más honda inmoralidad, sería la contra naturaleza misma como moral. El ocaso de los ídolos.

Hay una cosa que suena desagradablemente en una época de "igualdad de derechos para todos": y es la "jerarquía". Ecce homo.

Hace falta una lenta gradación y jerarquía; únicamente los muy afines se comprenden y pueden obedecerse. Filosofía general.

Todas las compañías son malas compañías, a menos que no se acerque uno a sus iguales. Más allá del bien y del mal.

Un descontento: es uno de aquellos antiguos valientes; se enoja contra la civilización porque cree que ésta trata de hacer accesibles todas las buenas cosas, los honores, los tesoros, las mujeres hermosas, tanto a los valientes como a los cobardes. Aurora.

Un "thaler" en manos de un rico heredero, de un jornalero, de un negociante o de un estudiante cambia completamente de valor; para uno de éstos podrá valer más o menos, según le haya costado un trabajo más o menos grande el adquirirlo; así es como será justo; peronadie ignora que, en la realidad ' sucede todo lo contrario.

En el mundo de la gran banca el "thaler"² de un rico perezoso produce más que el del pobre laborioso. Humano demasiado humano.

El socialismo considera a los hombres como iguales aproximadamente, y las diferencias entre el bueno y el malo, entre el inteligente y el tonto, como insignificantes y variables, en lo cual tiene razón si nos referimos al tipo humano de los pueblos lacustre: los hombres de aquel tiempo son, en lo esencial, iguales. Aurora.

JERARQUÍA

Mi filosofía se encamina a la creación de un orden jerárquico, no a una moral individualista. El sentido del rebaño suele dominar en el rebaño, pero no salir fuera de él: los jefes de rebaño necesitan una valoración en absoluto diferente de sus acciones... La voluntad de dominio.

Está por hacerse todavía la jerarquía de los espíritus pensadores.

Tratados filosóficos.

Para vivir hay que valorar. Filosofía general.

Lo que de las instituciones hace instituciones es odiado, despreciado, rechazado; nos creemos en peligro de una nueva esclavitud con sólo pronunciar la palabra autoridad. El ocaso de los ídolos.

Hay una cosa que suena desagradablemente en una época de

"igualdad de derechos para todos": y es la "jerarquía". Ecce homo.

El que sabe mandar, aquel a quien la naturaleza ha hecho "señor", el que se muestra poderoso en su obra y en su gesto. ¡qué le importan a él los tratados! Más allá del bien y del mal.

Nueva jerarquía. Contra la igualdad. Filosofía general.

Lo primero que yo me pregunto, cuando escudriño a un hombre hasta el fondo de su alma, es si posee el sentimiento de la distancia, si observa siempre el rango, el grado, la jerarquía de hombre a hombre, si sabe distinguir. Ecce homo.

Hace falta una lenta gradación y jerarquía; únicamente los muy afines se comprenden y pueden obedecerse. Filosofía general.

Que hay cosas iguales, que hay casos iguales: ésta es la ficción, tanto en el juicio como después en el raciocinio. Filosofía general.

¿El rango? ¡No, el dinero; ya no hay rangos! ¡Ya no se es "individuo"! ¡Pero el dinero es el poder, la gloria, la preeminencia, la dignidad, la influencia: el dinero crea hoy el prejuicio en contra o en favor de un hombre! Aurora.

El rango está ya casi determinado por el grado de sufrimiento que un hombre puede soportar. Más allá del bien y del mal.

Nosotros creemos aún en una jerarquía de los hombres y de los problemas y esperamos la hora en que esta doctrina de los rangos y de las categorías sea de nuevo escrita sobre la ancha faz de la vulgar sociedad moderna. Ecce homo.

¿Qué es lo que decrece?

Decrece la voluntad de responsabilidad personal, signo de la decadencia de la autonomía; la capacidad de defensa y de las armas, aún en el campo espiritual; la fuerza de mando; el sentido del respeto, de la subordinación, del saber callar; la gran pasión, el gran deber, la tragedia, la serenidad. El ocaso de los ídolos.

JUSTICIA

Un dios que bajara a la tierra no haría otra cosa que injusticias.

Ecce homo.

Santificar la venganza bajo el nombre de justicia, como si la justicia no fuera en el fondo más que una transformación del sentimiento de la ofensa sentida. Más allá del bien y del mal.

Quiere tener su venganza y se dirige a los tribunales para obtenerla. Aurora.

Hay tantas maneras finas de vengarse, que el que tuviera motivos para la venganza podrá hacerlo como quiera: al cabo de un cierto tiempo, todo el mundo estará conforme en decir que se ha vengado. La pasividad que consiste en no vengarse, no depende del arbitrio de un hombre, éste ni siquiera tiene el derecho de expresar "su deseo" de no vengarse, porque el desprecio de la venganza es interpretado como una de las venganzas más sublimes y sensibles. Humano, demasiado humano.

Si el poder y la conciencia individuales se acreciesen en una comunidad, el derecho penal siempre se suavizaría; desde el momento en que un debilitamiento o un peligro profundo se manifiestan, al punto las formas más rigurosas de la penalidad reaparecen. Más allá del bien y del mal.

Para que nos podamos representar cuán incierto, sobreañadido, accidental es el "sentido" del castigo, cómo un mismo procedimiento puede ser utilizado, interpretado, plasmado en puntos de mira esencialmente distintos, ved aquí el croquis que he podido componer, gracias a materiales relativamente poco numerosos y todos fortuitos; castigo, medio de impedir al culpable que haga daño y que continúe haciéndolo. Castigo, medio de emanciparse frente al individuo lesionado, y esto bajo una forma cualquiera (incluso la de una compensación bajo forma de sufrimiento).

Castigo, en cuanto restricción y limitación de una perturbación del equilibrio, para impedir la propagación de esta perturbación. Castigo, medio de inspirar el terror ante aquellos que resuelven y ejecutan el castigo.

Castigo, medio de compensación para las ventajas de que el culpable ha gozado hasta ese momento (por ejemplo, cuando se utiliza como esclavo en una mina). Castigo, medio de eliminar un elemento degenerado (en ciertas circunstancias toda una rama, como lo prescribe la legislación china; por consiguiente, modo de depurar la raza o de mantener un tipo social). Castigo, ocasión de fiesta para celebrar la derrota de un enemigo agobiándolo a burlas.

Castigo, medio de crear una memoria, ya en el que sufre el castigo -esto es lo que se llama la "corrección"- ya entre los testigos de la ejecución. Castigo, pago de honorarios fijados por el poder que protege al malhechor contra los excesos de la venganza. Castigo, compromiso con el estado primitivo de venganza, en cuanto este estado primitivo es aún mantenido en vigor por razas poderosas que le reivindicán como un privilegio.

Castigo, declaración de guerra y medida de policía contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad, a quien se considera como peligroso para la comunidad, violador de los tratados que garantizan la existencia de esta comunidad, rebelde, traidor y perturbador, y a quien se combate por todos los medios de que la guerra permite disponer. Más allá del bien y del mal.

El "hombre equitativo" tiene necesidad del tacto sutil de una balanza para evaluar los grados de poder y de derecho que, con la vanidad de las cosas humanas no permanecerán en equilibrio sino muy poco tiempo y no harán sino descender o subir; ser equitativo es, pues, difícil y exige mucha experiencia, buena voluntad y mucho "ingenio". Aurora.

En tesis general, el castigo enfría y endurece; aumenta la fuerza de resistencia. Más allá del bien y del mal.

La justicia como idea constructiva, selectiva, destructiva por la estimativa de valores: la "más alta representación" de la vida misma.

Filosofía general.

¿Debe haber una determinación previa de los castigos para un delito, debe haber un código penal? Pero teniendo en cuenta que no sería fácil fijar el grado de la pena para un criminal, ¿deberíamos en la práctica renunciar al castigo? ¡Qué grave daño! ¿Verdad? Por consiguiente... El ocaso de los ídolos.

No se debe arrebatarse al criminal la posibilidad de hacer las paces algún día con la sociedad, suponiendo que no pertenezca a la raza de los criminales. En este último caso se le debe hacer la guerra, aun antes de que haya cometido algún acto de hostilidad contra la sociedad (primera operación, en cuanto las autoridades se apoderen de él: castrarle). El ocaso de los ídolos.

LIBERTAD

¿Cuál es la señal de la libertad realizada? No sentir vergüenza desí mismo. El eterno retorno.

El hombre más libre es el que tiene el mayor sentimiento de poder sobre sí, el mayor saber sobre sí, el mejor método en las luchas necesarias de sus energías, la mayor fuerza relativa en sí; es el más trágico y más rico en cambios, el que vive más tiempo, el que más desea, el que mejor se nutre, el que más se escinde dentro de sí mismo y el que más se renueva. Tratados filosóficos.

Cuanto más libre y determinado es el individuo, más exigencias tiene su amor; por último acaba por aspirar al superhombre, porque todo lo demás no satisface su amor. Así habló Zaratustra.

El menor paso dado hacia adelante, en el dominio M libre pensamiento y de la vida individual, ha sido conquistado, en todos los tiempos, con torturas intelectuales y físicas. Aurora.

El hombre, hasta sus más recónditas fibras, es necesidad, y carece por completo de libertad, si por libertad se entiende la necia pretensión de poder variar de arbitrio como se cambia de traje, pretensión que todo verdadero filósofo ha rechazado hasta ahora con escándalo. El origen de la tragedia.

El hombre libre es inmoral, porque en todas las cosas quiere depender de sí mismo y no de un uso establecido. Aurora.

Se quiere la libertad, mientras no se tiene todavía el poder.

Cuando se tiene el poder se quiere el predominio; si no se consigue (si se es demasiado débil para conquistarlo), se quiere la "justicia" esto es: un poder igual. El ocaso de los ídolos.

Nuestra creencia fundamental es que somos seres que obran, que somos fuerzas. Libre quiere decir "lo que no es perturbado ni desviado en su dirección", lo que no es objeto de coacción alguna.

Cuando encontramos alguna dificultad y tenemos que ceder a ella, nos sentimos cohibidos; cuando no cedemos, sino que imponemos nuestra voluntad, nos creemos libres. En una palabra, lo que designamos con la frase de "libertad de voluntad" es el sentimiento de un aumento de fuerza: la conciencia de que nuestra fuerza vence en relación con otra fuerza que es vencida. En el querer hay una pasión. Filosofía general.

Reflexionando sobre la libertad o la necesidad de la voluntad, he llegado a una solución de este problema, que consiste en apartar la cuestión en virtud de la creencia de que no hay voluntad, ni libre ni no libre.

En determinadas circunstancias, a un -pensamiento sigue una acción; a la vez, con el pensamiento se produce en el que manda un estado afectivo; a este estado afectivo corresponde el sentimiento de libertad que se atribuye a la "voluntad" (siendo así que sólo es un epifenómeno del querer).

Todos los procesos psicológicos tienen de común que son resoluciones de fuerza, que cuando llegan al sensorio común producen una cierta elevación y fortalecimiento; éstos, comparados con los estados de opresión de carga y de coacción, son interpretados como sentimientos de "libertad". Filosofía general.

Los hombres que obran libremente están en peores condiciones que los librepensadores, porque los hombres sufren de una manera más directa las consecuencias de los actos que las consecuencias pensamiento.

Pero si se considera que, tanto unos como otros, buscan su satisfacción, y que los librepensadores encuentran ya esta satisfacción en el hecho de reflexionar en las cosas prohibidas expresarlas, respecto de los motivos, habrá confusión entre los dos casos, y respecto de los resultados, los hombres que obran libremente llevarán ventaja aun a los librepensadores, admitiendo que no juzgue conforme a la visibilidad más inmediata y vulgar, es decir, como todo el mundo.

Hay que recordar muchas de las calumnias que cayeron sobre todos los que con sus actos rompieron la autoridad una costumbre: generalmente, se les llamó criminales. Todos los que echaron abajo la ley moral establecida han sido considerados siempre como "hombres malos"; pero cuando no se llegó a restablecer esta y se aceptó el cambio, el atributo se transformó poco a poco; la historia trata casi exclusivamente de estos hombres malos, que, más tarde, fueron llamados "buenos". Aurora.

No ligarse a nadie, ni aun a la persona más querida: toda persona es una prisión y también un rincón. Más allá del bien y del mal.

MORAL

Aceptar una creencia simplemente porque es costumbre aceptarla, ¿no será mala fe, cobardía, pereza? La mala fe, la cobardía, la pereza ¿serían la primera condición de la moral? Aurora.

Definición de la moral: la moral es la idiosincrasia del decadente con la intención oculta de vengarse de la vida. Ecce homo.

El triunfo de un ideal moral es alcanzado, como todo triunfo, por los mismos medios "inmorales": violencia, mentira, calumnia, injusticia. La voluntad de dominio.

La moral es justamente tan "inmoral" como cualquier otra cosa sobre la tierra; la moralidad misma es una forma de la Inmoralidad.

La voluntad de dominio.

Los juicios morales son epidemias de los tiempos. Tratados filosóficos.

El hombre no es igualmente moral a todas horas. Humano, demasiado humano.

Toda moral es un hábito de automagnificación, por el cual una clase de hombres está contenta de su modo de ser y de su vida.

Filosofía general.

Hay una "moral de los señores" y una "moral de los esclavos".

Más allá del bien y del mal.

Ten cuidado de que tu reposo y tu contemplación no se parezcan a los del perro ante una carnicería. El miedo no le permite avanzar, el deseo le impide retroceder, y abre unos ojazos como si fueran bocas.

Humano, demasiado humano.

No hay fenómenos morales, no hay más que interpretaciones morales de los fenómenos. Más allá del bien y del mal.

La invención de la moral cristiana fue un acontecimiento sin precedente, una verdadera catástrofe. Ecce homo.

¡La manera de pensar moral sigue a nuestra manera de proceder pero no la guía!
Filosofía general.

Los diferentes juicios morales no han sido hasta ahora referidos a la existencia de la especie "hombre", sino a la existencia de pueblos y "razas", etc.. y por cierto de

pueblos que se querían afirmar contra otros pueblos, de clases sociales que se querían aislar de las capas sociales inferiores. Filosofía general.

La bestia que hay dentro de nosotros quiere ser engañada, la moral es necesidad de mentira. Filosofía general.

La bestia en nosotros quiere ser engañada; la moral es una mentira necesaria, para no sentirnos inferiormente desgarrados.

Sin los errores que se ocultan en los datos de la moral, el hombre habría permanecido en la finalidad. Pero de esa manera se tiene por algo superior y se impone las leyes más severas. Por esto siente horror contra los estados más próximos a la animalidad; por eso es preciso explicar el antiguo menosprecio del esclavo como el ser que no es todavía hombre sino cosa. Humano, demasiado humano.

Las costumbres representan las experiencias de los hombres anteriores sobre lo que ellos consideraron útil o nocivo; pero el sentimiento de las costumbres (de la moralidad) no se refiere a sus experiencias, sino a la antigüedad, a la santidad, a la indiscutibilidad de las costumbres. He aquí por qué ese sentimiento se opone a que se hagan experiencias nuevas y a que se corrijan las costumbres, lo que quiere decir que la moralidad se opone a la formación de las costumbres nuevas y mejores: embrutece. Aurora.

Si comparamos nuestra manera de vivir con la de la humanidad durante miles de años, comprobaremos que nosotros, hombres de hoy, vivimos en una época muy inmoral. Aurora.

Las palabras de moral son en los más distintos tiempos de un pueblo las mismas; en cambio, el sentimiento que las acompaña cuando son pronunciadas está siempre cambiando. Tratados filosóficos.

La moral con sus preceptos absolutos ejerce una injusticia sobre cada individuo. Tratados filosóficos.

En el fondo, la moral alimenta sentimientos hostiles contra la ciencia: ya Sócrates los sintió, y los sintió porque la ciencia toma en serio cosas que no tienen nada que ver con el bien y el mal y, por consiguiente, hacen sombra al bien y al mal: la moral quiere disponer todas las fuerzas del hombre. Tratados filosóficos.

¡Obrar moralmente no quiere decir ser moral! La sumisión a las leyes de la moral puede ser provocada por el instinto de esclavitud o por la vanidad, por el egoísmo o la resignación, por el fanatismo o la irreflexión. Puede constituir un acto de desesperación, como es la sumisión a la autoridad de un soberano: en sí nada tiene de moral. Aurora.

Yo desconfío de todos los hombres morales: su desconocimiento ellos mismos, su falta de desprecio de ellos mismos no sólo me hace insufrible su entendimiento, sino que hasta su mismo aspecto me ofende. Filosofía general.

No existe quizá hoy día prejuicio más difundido que el creer que sabe lo que constituye verdaderamente la moral. Aurora.

El camino de la sabiduría: índice para la superación de la moral.

Filosofía general.

No tener otra cosa en la cabeza que una moral personal; crearme derecho, esto es el sentido de mis indagaciones históricas sobre la moral. (Pero es terriblemente difícil crearse "este" derecho.). Ecce homo.

Nosotros honramos y defendemos toda asamblea de poderes, porque esperamos heredarla los sabios. Queremos asimismo ser los herederos de la moralidad después de haber destrozado la moral.

Tratados filosóficos.

¿Y qué será al cabo de la moral? Oh vosotros, ¡qué curiosos sois!

Tratados filosóficos.

OBEDIENCIA

¿No será la obediencia algo así como el hipnotismo? Filosofía general.

Tú debes obedecer a alguien, y debes obedecer por largo tiempo; de lo contrario caminarás a la ruina y perderás el último respeto que puedas tenerte a ti mismo. Más allá del bien y del mal.

El que no puede mandarse a sí mismo debe obedecer. Y hay quien sabe mandarse, pero está muy lejos de saber obedecerse. Así habló Zaratustra.

No todos quieren llevar el fardo de lo que no está mandado; pero hacen lo más difícil cuando tú se lo mandas. Así habló Zaratustra.

Donde no hay instinto de obediencia el "tú debes" no tiene sentido alguno. Filosofía general.

La estimación de la autoridad aumenta en relación de la disminución de fuerzas creadoras. Filosofía general.

PODER

Nosotros honramos y defendemos toda asamblea de poderes, porque esperamos heredarla los sabios. Querernos asimismo ser los herederos de la moralidad después de haber destrozado la moral.

Tratados filosóficos.

Hoy día los pequeños se han hecho los amos. Así habló Zaratustra.

¿Quién de entre vosotros, sabiendo y dándose cuenta de que el poder es malo, estaría dispuesto a renunciar al poder?

Consideraciones intempestivas.

Todos quieren llegar hasta el trono; en esto consiste su locura: como si la felicidad estuviera en los tronos. Muchas veces hay ceno en el trono, y, a menudo, también está el trono en el ceno. Así habló

Zaratustra.

"La voluntad de dominio" es tan odiada en las épocas democráticas, que toda la psicología de estos tiempos parece encaminada a su empequeñecimiento y calumnia. El tipo del gran ambicioso: ¡éste debe ser Napoleón! ¡Y César! ¡Y Alejandro! ¡Como si éstos no fueran precisamente los más grandes despreciadores del honor! El ocaso de los ídolos.

Se quiere la libertad, mientras no se tiene todavía el poder.

Cuando se tiene el poder se quiere el predominio; si no se consigue (si se es demasiado débil para conquistarlo), se quiere la "justicia", esto es: un poder igual. El ocaso de los ídolos.

La vida misma es voluntad de poderío. Más allá del bien y del mal.

Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos superficiales: bajo ellos se agita la lucha de nuestros instintos y de nuestros estados, la lucha por el poder. Filosofía general.

El sentimiento del poder, primero en forma de conquista, luego en forma de dominio, regula lo vencido para su conservación, y para ello conserva lo vencido. También la función nace del sentimiento de poderío en lucha con fuerzas más débiles.

La función se conserva en la violencia y el dominio sobre funciones inferiores; este fin es apoyado por un poder más alto. Tratados filosóficos.

POLÍTICA

La política es el campo de trabajo para ciertos cerebros mediocres. Aurora.

Ahora ya la política deja de ser el oficio del gentilhomme, y es posible que se vulgarice algún día de tal modo que se coloque, como toda literatura de partidos y de periódicos, bajo la rúbrica "prostitución del espíritu". El eterno retorno.

El que quiere conmovier a las muchedumbres ¿no tiene que ser el comediante de sí mismo? ¿No está obligado a traducirse él mismo a lo

RAZÓN

Si la humanidad se hubiera regido realmente por su razón, es decir, por lo que sabe y cree, pronto hubiera sucumbido. La razón es un órgano auxiliar lentamente desarrollado que durante un enorme período de tiempo ha tenido, por fortuna, poca fuerza para determinar al hombre, que trabajaba al servicio de los instintos orgánicos y se emancipa lentamente, equiparándose a ellos; de modo que la razón (opinión y saber) lucha con los instintos como un instinto nuevo, y más tarde, mucho más tarde, adquiere el predominio. Tratados filosóficos.

Sería muy hermoso atenerse a la razón si hubiese "una" razón.

Pero la tolerancia tiene que hacerse tributaria de "su" razón, de sus debilidades; y no son las demostraciones y las refutaciones las que deciden: son las inclinaciones y aversiones del gusto. Los perseguidores no han sido ciertamente menos lógicos que los librepensadores. Tratados filosóficos.

El culto del sentimiento fue erigido en lugar del culto a la razón. Aurora. preciso y lo grotesco para expresar toda su personalidad y toda su causa bajo esta forma grosera y simplificada? El eterno retorno.

Los unos gobiernan por el gusto de gobernar; los otros, por no ser ellos mismos gobernados. Entre estos dos males, éste es el menor. Aurora.

REVOLUCIÓN

Las opiniones nunca han derribado nada; pero en todas las demoliciones han surgido libremente opiniones que hasta entonces habían estado oprimidas. Tratados filosóficos.

Nada más terrible que un pueblo bárbaro de esclavos que ha aprendido a considerar su existencia como una injusticia y se prepara para tomar venganza, no solamente en su nombre, sino en nombre de las generaciones venideras. El origen de la tragedia.

Cuando las masas comienzan a batirse con furia y la razón se oscurece, bueno será, en caso de no estar lo suficientemente seguro de la salud de su espíritu, refugiarse en un portal y esperar a que pase la tormenta. Humano, demasiado humano.

En la moral se opera constantemente un trabajo de transformación; los "crímenes afortunados" son la causa de esta transformación. Aurora.

Hay que recordar muchas de las calumnias que cayeron sobretodos los que con sus actos rompieron la autoridad de una costumbre: generalmente se les llamó criminales. Todos los que echaron abajo la ley moral establecida han sido considerados siempre como "hombres malos"; pero cuando no se llegó a restablecer esta ley y se aceptó el cambio, el atributo se trasformó poco a poco; la historia trata casi exclusivamente de estos hombres malos, que, más tarde, fueron llamados "buenos". Aurora.

Lo que hace falta no son nuevos repartos por la violencia sino transformaciones graduales; es preciso que el sentimiento de la justicia se refuerce en todos y se debilite el instinto de la violencia.

Humano, demasiado humano.

Del mismo modo que se ha representado, a la plena luz de los tiempos modernos, la Revolución francesa, esta horrible farsa, superflua si se la mira de cerca, en la que, sin embargo, espectadores nobles y entusiastas esparcidos por toda Europa han creído ver de lejos la realización de su largo ensueño apasionado, sueño de rebeldía y de entusiasmo "hasta que el texto desapareció bajo la interpretación" del mismo modo podría suceder que una noble posteridad interpretase mal otra vez todo el pasado y que hiciese así soportable el aspecto de éste.

Más allá del bien y del mal.

REVOLUCION FRANCESA

La Revolución francesa fue la que colocó definitiva y solemnemente el cetro en manos del "hombre bueno" (de las ovejas, del asno, de la oca, y de todo lo que es incurablemente superficial y estridente, maduro para el manicomio de las "ideas modernas"). El eterno retorno.

RUSIA

Si Europa cae en manos del pueblo, la cultura europea habrá muerto. Filosofía general.

SABER

La perfección de la ciencia y su generalidad racional debe ser alcanzada primero, y luego la liberación del individuo vendrá por sí sola. Tratados filosóficos.

Aun el más valeroso de nosotros, rara vez tiene el valor de lo que realmente sabe... El ocaso de los ídolos.

Todo el valor de una enciclopedia reside en lo que en ella está contenido, y no en lo que está escrito sobre la cubierta en lo que constituye la envoltura, en la encuadernación. Consideraciones intempestivas.

Condiciones del sabio. Se le debe eximir de toda clase de culpa ante la sociedad.
Filosofía general.

El derecho a leer de todo el mundo, no solamente estropea a la larga el escribir, sino el mismo pensar. Así habló Zaratustra.

Los sabios debieran apoderarse del monopolio de la acuñación de moneda: a ello son acreedores por su manera de vivir y sus fines, y dar dirección a la riqueza; es absolutamente preciso que ésta sea dirigida por las inteligencias superiores.
Tratados filosóficos.

La vanidad la ciega propensión a considerarse como individuo no siéndolo; es decir, como independiente, dependiendo de alguien.

La sabiduría es todo lo contrario: se considera dependiente, y es independiente.
Consideraciones intempestivas.

Aquellos sabios superficiales y estultos que son bastante desvergonzados para sentirse "espíritus libres" consideran como cobardía o traición a la verdad, como debilidad de la voluntad todo lo que constituye la enfermiza historia de los hombres superiores: aquel subordinarse, aquel tener miedo de sí mismo. Filosofía general.

Mientras sientas las estrellas como algo que está "por encima de ti" te falta la mirada del que busca el conocimiento. Más allá del bien y del mal.

El camino de la sabiduría: índice para la superación de la moral.

Filosofía general.

Quien siembra en el espíritu, planta un árbol a larga fecha.

Tratados filosóficos.

El que busca el conocimiento pasa por entre los hombres como por entre animales. Así habló Zaratustra.

Es mejor no saber nada que saber muchas cosas a medias. Así habló Zaratustra.

El que sabe que es profundo se esfuerza por ser claro; el que quiere parecer profundo se esfuerza por ser oscuro. El eterno retorno.

La forma más habitual del saber carece de conciencia. La conciencia es el saber de un saber. Tratados filosóficos.

Cuanto más espíritu, más sufrimiento... Cuanto más estupidez tanto mayor bienestar. Consideraciones intempestivas.

Nuestro saber es la forma más débil de nuestra vida instintiva; por esto es tan impotente contra los instintos poderosos. Tratados filosóficos.

Yo creo que el saber mata la fuerza del instinto, no deja lugar para la acción. La verdad es que todo conocimiento nuevo carece de un mecanismo ejercitado y de hábitos placenteros. Pero todo esto se produce después. Esperamos a que una nueva generación coja la cosecha, no nosotros. Esta es la resignación del sabio.

Se ha vuelto más pobre y más débil, incapaz para la acción, por decirlo así, paralítico; es un vidente que se ha quedado ciego y sordo. Tratados filosóficos.

¡Cuán difícil es vivir cuando se siente sobre sí y contra sí el juicio de miles de años! El eterno retorno.

Hay ciertos indicios en los que reconocerás que has hecho largo camino y que has subido más alto: el espacio es ahora más libre alrededor de ti y tu vista abarca un horizonte más vasto que el que velas antes; el aire es más puro, pero también más dulce -pues no cometerás la locura de confundir la dulzura con el calor-; tu paso se ha hecho más vivo y más firme, el valor y la circunspección se han fundido uno con otra; por todas estas razones, tu camino será ahora más solitario

y ciertamente más peligroso que antes, pero no ciertamente en la medida que imaginan los que te han visto subir, a ti el viajero, del valle brumoso hasta la montaña. Humano, demasiado humano.

No treparás nunca en vano por las montañas de la verdad, ya sea que hoy llegues a subir muy alto o que ejercites tus fuerzas para poder subir muy alto mañana. Humano, demasiado humano.

La pasión por lo verdadero, que está por encima de toda consideración personal, agradable o desagradable, es lo más alto.

Tratados filosóficos.

El hombre eminente va aprendiendo poco a poco que en cuanto obra es un fantasma en el cerebro de los demás, y llega quizá a la sutil tortura del alma de preguntarse si no habrá de conservar este fantasma para bien de sus semejantes. Humano, demasiado humano.

La punta de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es un crimen contra la naturaleza. Origen de la tragedia.

Cuanto más se acrece su conocimiento, tanto más se siente el hombre en su rincón. Filosofía general.

No vivimos propiamente para el conocimiento, sino para la pasmosa y abundante amenidad en el buscar y en el encontrar de éste.

Tratados filosóficos.

Cuando nos transformamos radicalmente, nuestros amigos, los que no se han transformado, se convierten en los fantasmas de nuestro propio pasado; su voz resuena en nuestros oídos como si viniera de la región de las sombras, como si nos oyésemos a nosotros mismos, más jóvenes pero más duros y menos maduros. Humano, demasiado humano.

Para merecer la consideración de los que pueden darla es provechoso a veces no comprender ciertas cosas, pero de manera que se note que no las comprendemos. La ignorancia también tiene sus privilegios. Humano, demasiado humano.

La llama no es tan luminosa por sí misma como por las cosas que ilumina: así el sabio. Humano, demasiado humano.

De cuando en cuando una tontería: ¡como si de pronto no hastiase nuestra sabiduría! Filosofía general.

¿Qué importa que yo tenga razón? Yo tengo demasiada razón. El ocaso de los ídolos.

SOLIDARIDAD

Ayúdate a ti mismo, y todos te ayudarán. Principio del amor al prójimo. El ocaso de los ídolos.

VIRTUD

Por lo que más castigados somos es por nuestras virtudes. Más allá del bien y del mal.

¡Perdonadnos nuestras virtudes! Así es como hay que rezar a los hombres. Humano, demasiado humano.

Hay quien llama virtudes a la pereza de sus vicios. Así habló Zaratustra.

La virtud es el vicio más costoso, y lo seguirá siendo. La voluntad de dominio.

Los virtuosos quieren hacernos creer a nosotros (y a veces también a ellos mismos) que han encontrado la felicidad. La verdad es que la virtud ha sido inventada por los felices. Filosofía general.

Toda virtud, tiende a la estupidez; toda estupidez, a la virtud.

Más allá del bien y del mal.

Ten cuidado de que tu reposo y tu contemplación no se parezcan a los del perro ante una carnicería. El miedo no le permite avanzar, el deseo le impide retroceder, y abre unos ojazos como si fueran bocas.

Humano, demasiado humano.

Las virtudes son tan peligrosas como los vicios, en cuanto nos dominan desde afuera como autoridad y ley y no son engendradas por nosotros mismos como sería lo justo... La voluntad de dominio.

Con la virtud sola no se fundamenta el señorío de la virtud; con la virtud sola se renuncia al poder, se pierde la voluntad de poderío.

La voluntad de dominio.

¡No seáis virtuosos más allá de vuestras fuerzas! Así habló Zaratustra.

En el elogio de la virtud, pocos han sido, en todo tiempo, "desinteresados", muy pocos "no egoístas". El eterno retorno.

Para dar un valor particular a una virtud, esperarnos a que falte en nuestro enemigo. Humano, demasiado humano.

Cuando tú posees una virtud, una virtud verdadera y total (y no sólo el pequeño instinto virtuoso), eres la "víctima" de esa virtud. El eterno retorno.

Yo no quiero lanzarme a la pobreza con los ojos abiertos, no amo las virtudes negativas, las virtudes cuya esencia está constituida por la renunciación y la negación. El eterno retorno.

El elogio de la virtud es el elogio de algo nocivo para el individuo, el elogio de los instintos que quitan al hombre su más noble amor de sí mismo y la fuerza de la más alta protección de sí mismo.

El eterno retorno.

El que sabe cómo nace todo crédito, sospechará también contra el crédito de que goza la virtud. La voluntad de dominio.

El respeto mismo es una pasión, así como el vituperio. Por el respeto, las pasiones se convierten en virtudes. Filosofía general.

Es probable que nosotros también tengamos aún nuestras virtudes, aunque no sean, claro está, esas virtudes cándidas y macizas que honramos en nuestros abuelos, manteniéndolas un poco a distancia. Más allá del bien y del mal....

Los hombres que han brillado en la historia no, han sido nunca tales asnos cargados de virtudes. La voluntad de dominio.

Cuando la virtud ha dormido, se despierta más fresca. Humano, demasiado humano.

Ser dueños de nuestras cuatro virtudes: el valor, la penetración, la simpatía, la soledad. Más allá del bien y del mal.

"Leal" para con nosotros mismos y el que aún es nuestro amigo;"bravo" frente al enemigo; "generoso" con el vencido; "cortés" siempre, así es como nos quieren las cuatro virtudes cardinales.Aurora.

Así habló zaratustra (Fragmentos)

Del nuevo ídolo

En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados.

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo.»

¡Es mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias.

Donde todavía hay pueblo, éste no comprende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos.

Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje propio en costumbres y derechos.

Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente - y posea lo que posea, lo ha robado.

Falso es todo en él; con dientes robados muerde, ese mordedor. Falsas son incluso sus entrañas.

Confusión de lenguas del bien y del mal: esta señal os doy como señal del Estado. ¡En verdad, voluntad de muerte es lo que esa señal indica! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte!

Nacen demasiados: ¡para los superfluos fue inventado el Estado!

¡Mirad cómo atrae a los demasiados! ¡Cómo los devora y los masca y los rumia!

«En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios» - así ruga el monstruo. ¡Y no sólo quienes tienen orejas largas vista corta se postran de rodillas!

¡Ay, también en vosotros, los de alma grande, susurra él sus sombrías mentiras!
¡Ay, él adivina cuáles son los corazones ricos, que con gusto se prodigan!

¡Sí, también os adivina a vosotros, los vencedores del viejo Dios! ¡Os habéis fatigado en la lucha, y ahora vuestra fatiga continúa prestando culto al nuevo ídolo!

¡Héroes y hombres de honor quisieran colocar en torno a sí el nuevo ídolo! ¡Ese frío monstruo - gusta de calentarse al sol de buenas conciencias!

Todo quiere dároslo a vosotros el nuevo ídolo, si *vosotros* lo adoráis⁸³: se compra así el brillo de vuestra virtud y la mirada de vuestros ojos orgullosos.

¡Quiere que vosotros le sirváis de cebo para pescar a los demasiados! ¡Sí, un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de la muerte, que tintinea con el atavío de honores divinos!

Sí, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida: ¡en verdad, un servicio íntimo para todos los predicadores de la muerte!

Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos - se llama «la vida».

¡Ved, pues, a esos superfluos! Roban para sí las obras de los inventores y los tesoros de los sabios: cultura llaman a su latrocinio - ¡y todo se convierte para ellos en enfermedad y molestia!

¡Ved, pues, a esos superfluos! Enfermos están siempre, vomitan su bilis y lo llaman periódico⁸⁴. Se devoran unos a otros y ni siquiera pueden digerirse.

¡Ved, pues, a esos superfluos! Adquieren riquezas y con ello se vuelven más pobres. Quieren poder y, en primer lugar, la palanqueta del poder, mucho dinero, - ¡esos insolventes!

¡Vedlos trepar, esos ágiles monos! Trepan unos por encima de otros, y así se arrastran al fango y a la profundidad.

Todos quieren llegar al trono: su demencia consiste en creer - ¡que la felicidad se sienta en el trono! Con frecuencia es el fango el que se sienta en el trono - y también a menudo el trono se sienta en el fango.

Dementes son para mí todos ellos, y monos trepadores y fanáticos. Su ídolo, el frío monstruo, me huele mal: mal me huelen todos ellos juntos, esos idólatras.

Hermanos míos, ¿es que queréis asfixiaros con el aliento de sus hocicos y de sus concupiscencias? ¡Es mejor que rompáis las ventanas y saltéis al aire libre!

¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos de la idolatría de los superfluos!

¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos del humo de esos sacrificios humanos!

Aún está la tierra a disposición de las almas grandes. Vacíos se encuentran aún muchos lugares para eremitas solitarios o en pareja, en torno a los cuales sopla el perfume de mares silenciosos.

Aún hay una vida libre a disposición de las almas grandes.

En verdad, quien poco posee, tanto menos es poseído: ¡alabada sea la pequeña pobreza!⁸⁵.

Allí donde el Estado *acaba* comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible.

Allí donde el Estado acaba, - ¡miradme allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?

Así habló Zaratustra.

⁸¹ Sobre la caracterización del Estado como monstruo puede verse también, más adelante, la conversación de Zaratustra con el «perro de fuego»: segunda parte, *De grandes acontecimientos*.

⁸² «Esta señal os doy» es frase bíblica que aparece en *Isaías*, 7, 14: «Pues bien, el Señor mismo os dará una señal: He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo.» También los Evangelios utilizan repetidas veces la expresión «dar una señal».

⁸³ Cita del *Evangelio de Mateo*, 4,9: «Todo esto te daré si, postrándote ante mí, me adoras» (palabras del Tentador a Jesús).

⁸⁴ Sobre la caracterización del «periódico» véase también, en la tercera parte, *Del pasar de largo*.

⁸⁵ Sobre la «pequeña pobreza» puede verse, en la cuarta parte, *La Cena*, donde el adivino «cita» esta frase de Zaratustra y le da una explicación irónica.

De la chusma

La vida es un manantial de placer; pero donde la chusma va a beber con los demás, allí todos los pozos quedan envenenados.

Por todo lo limpio siento inclinación; pero no soporto ver los hocicos de mofa y la sed de los impuros.

Han lanzado sus ojos al fondo del pozo: ahora me sube del pozo el reflejo de su repugnante sonrisa.

El agua santa la han envenenado con su lascivia; y como llamaron placer a sus sucios sueños, han envenenado incluso las palabras.

Se enfada la llama cuando ellos ponen al fuego sus húmedos corazones; también el espíritu borbotea y humea cuando la chusma se acerca al fuego.

Dulzona y excesivamente blanda se pone en su mano la fruta: al árbol frutal su mirada lo vuelve fácil de desgajar por el viento y le seca el ramaje.

Y más de uno que se apartó de la vida, se apartó tan sólo de la chusma: no quería compartir pozo y llama y fruta con la chusma.

Y más de uno que se marchó al desierto y padeció sed con los animales rapaces, únicamente quería no sentarse con camelleros sucios en torno a la cisterna.

Y más de uno que vino como aniquilador y como granizada para todos los campos de frutos, sólo quería meter su pie en la boca de la chusma y así tapar su gizonte.

Y el bocado que más se me ha atragantado no es saber que la vida misma necesita enemistad y muerte y cruces de tortura: -

Sino que una vez pregunté, y casi me asfixié con mi pregunta: ¿Cómo? ¿La vida tiene *necesidad* también de la chusma? ¿Se necesitan pozos envenenados, y fuegos malolientes, y sueños ensuciados, y gusanos en el pan de la vida?

¡No mi odio, sino mi náusea es la que se ha cebado insaciablemente en mi vida!
¡Ay, a menudo me cansé del espíritu cuando encontré que también la chusma es rica de espíritu!

Y a los que dominan les di la espalda cuando vi lo que ellos llaman ahora dominar:
chalanear y regatear por el poder - ¡con la chusma!

Entre pueblos de lengua extraña he habitado con los oídos cerrados: para que la
lengua de su chalaneo permaneciese extraña a mí, y su regatear por el poder.

Y tapándome la nariz he pasado con disgusto a través de todo ayer y todo hoy:
¡en verdad, todo ayer y todo hoy hiede a chusma que escribe!

Igual que un lisiado que se hubiera quedado sordo y ciego y mudo: así viví yo
largo tiempo, para no vivir con la chusma del poder, de la pluma y de los placeres.

Fatigosamente subía escaleras mi espíritu, y con cautela; limosnas de placer
fueron su alivio; apoyada en el bastón se arrastraba la vida para el ciego.

¿Qué me ocurrió, sin embargo? ¿Cómo me redimí de la náusea? ¿Quién
rejuveneció mis ojos? ¿Cómo volé hasta la altura en la que ninguna chusma se
sienta ya junto al pozo?

¿Mi propia náusea me proporcionó alas y me dio fuerzas que presienten las
fuentes? ¡En verdad, hasta lo más alto tuve que volar para reencontrar el
manantial del placer!

¡Oh, lo encontré, hermanos míos! ¡Aquí en lo más alto brota para mí el manantial
del placer! ¡Y hay una vida de la cual no bebe la chusma con los demás!

¡Casi demasiado violenta resulta tu corriente para mí, fuente del placer! ¡Y a
menudo has vaciado de nuevo la copa queriendo llenarla!

Y todavía tengo que aprender a acercarme a ti con mayor modestia: con
demasiada violencia corre aún mi corazón a tu encuentro: -

Mi corazón, sobre el que arde mi verano, el breve, ardiente, melancólico, sobre
bienaventurado: ¡cómo apetece mi corazón estival tu frescura!

¡Disipada se halla la titubeante tribulación de mi primavera! ¡Pasada está la maldad de mis copos de nieve de junio! ¡En verano me he transformado enteramente y en mediodía de verano!

Un verano en lo más alto, con fuentes frías y silencio bienaventurado: ¡oh, venid, amigos míos, para que el silencio resulte aún más bienaventurado!

Pues ésta es *nuestra* altura y nuestra patria: en un lugar demasiado alto y abrupto habitamos nosotros aquí para todos los impuros y para su sed.

¡Lanzad vuestros ojos puros en el manantial de mi placer, amigos míos! ¡Cómo habría él de enturbiarse por ello! ¡En respuesta os reirá con *su* pureza!

En el árbol Futuro construimos nosotros nuestro nido; ¡águilas deben traernos en sus picos alimento a nosotros los solitarios!¹⁷⁵

¡En verdad, no un alimento del que también a los impuros les esté permitido comer! ¡Fuego creerían devorar y se abrasarían los hocicos!

¡En verdad, aquí no tenemos preparadas moradas para impuros! ¡Una caverna de hielo significaría para sus cuerpos nuestra felicidad, y para sus espíritus!

Y cual vientos fuertes queremos vivir por encima de ellos, vecinos de las águilas, vecinos de la nieve, vecinos del sol: así es como viven los vientos fuertes.

E igual que un viento quiero yo soplar todavía alguna vez entre ellos, y con mi espíritu cortar la respiración a su espíritu: así lo quiere mi futuro.

En verdad, un viento fuerte es Zaratustra para todas las hondonadas; y este consejo da a sus enemigos y a todo lo que espupa y escupe: «¡Guardaos de escupir *contra* el viento!»¹⁷⁶

Coloquio con los reyes

1No había pasado aún una hora desde que Zaratustra andaba caminando por sus montañas y bosques cuando vio *de pronto* un extraño cortejo. Justo por el camino por el que él iba bajando venían dos reyes a pie, adornados con coronas y con cinturones de púrpura, tan multicolores como dos flamencos⁴⁵⁶: conducían delante de ellos un asno cargado. «¿Qué quieren esos reyes en mi reino?», dijo asombrado Zaratustra a su corazón, y se escondió rápidamente detrás de unas matas. Y cuando los reyes se acercaban adonde él estaba, dijo a media voz, como quien se habla a sí solo: «¡Qué extraño! ¡Qué extraño! ¿Cómo se compagina esto? Veo dos reyes - ¡y un solo asno!»

Entonces los dos reyes se detuvieron, sonrieron, miraron hacia el lugar de donde la voz venía, y luego se miraron ellos mismos cara a cara. «Esas cosas se las piensa también ciertamente entre nosotros, dijo el rey de la derecha, pero no se las dice.»

El rey de la izquierda se encogió de hombros y respondió:

«Sin duda será un cabrero. O un eremita que ha vivido durante demasiado tiempo entre rocas y árboles. La falta total de sociedad, en efecto, acaba por echar a perder también las buenas costumbres».

«¿Las buenas costumbres?, replicó malhumorado y con amargura el otro rey: ¿de qué vamos nosotros escapando? ¿No es de las “buenas costumbres”? ¿De nuestra “buena sociedad”?»

Mejor es, en verdad, vivir entre eremitas y cabreros que con nuestra dorada, falsa y acicalada plebe - aunque se llame a sí misma “buena sociedad”,

- aunque se llame a sí misma “nobleza”. Allí todo es falso y podrido, en primer lugar la sangre, gracias a viejas y malas enfermedades y a curanderos aun peores.

El mejor y el preferido continúa siendo para mí hoy un sano campesino, tosco, astuto, testarudo, tenaz: ésa es hoy la especie más noble.

El campesino es hoy el mejor; ¡y la especie de los campesinos debería dominar! Pero éste es el reino de la plebe, - ya no me dejo engañar. Y plebe quiere decir: mezcolanza.

Mezcolanza plebeya: en ella todo está revuelto con todo, santo y bandido e hidalgo y judío y todos los animales del arca de Noé.

¡Buenas costumbres! Todo es entre nosotros falso y podrido. Nadie sabe ya venerar: justo de eso es de lo que nosotros vamos huyendo. Son perros empalagosos y pegajosos, pintan con purpurina hojas de palma.

¡La náusea que me estrangula es que incluso nosotros los reyes nos hemos vuelto falsos, andamos recubiertos y disfrazados con la vieja y amarillenta pompa de nuestros abuelos, siendo medallones para los más estúpidos y para los más astutos y para todo el que hoy trafica con el poder!

Nosotros no *somos* los primeros - y, sin embargo, tenemos que *pasar por tales*: de esa superchería estamos ya hartos por fin, y nos produce náuseas.

De la chusma hemos escapado, de todos esos vocingleros y moscardones que escriben, del hedor de los tenderos, de la agitación de los ambiciosos, del aliento pestilente -: puf, vivir en medio dula chusma,

- puf, ¡pasar por los primeros en medio de la chusma! Ay, ¡náusea! ¡náusea! ¡náusea! ¡Qué importamos ya nosotros los reyes!» -

«Tu vieja enfermedad te acomete, dijo entonces el rey de la izquierda, la náusea te acomete, pobre hermano mío. Pero ya sabes que hay alguien que nos está escuchando.»

Inmediatamente se levantó de su escondite Zaratustra, que había abierto del todo sus oídos y sus ojos a estos discursos, acercóse a los reyes y comenzó a decir:

«Quien os escucha, quien con gusto os escucha, reyes, se llama Zaratustra.

Yo soy Zaratustra, que en otro tiempo⁴⁵⁷ dijo: “¡Qué importan ya los reyes!” Perdonadme que me haya alegrado cuando os decíais uno a otro: “¡Qué importamos nosotros los reyes!”

Éste es *mi* reino y mi dominio: ¿*qué* andáis buscando vosotros en mi reino? Pero acaso habéis *encontrado* en el camino lo que yo busco, a saber: el hombre superior.»

Cuando los reyes oyeron esto se dieron golpes de pecho⁴⁵⁸ y dijeron con *una sola* boca: «¡Hemos sido reconocidos!

Con la espada de esa palabra has desgarrado las más densas tiniebla de nuestro corazón. Has descubierto nuestra necesidad, pues ¡mira! Estamos en camino para encontrar al hombre superior, -

- al hombre que sea superior a nosotros: aunque nosotros seamos reyes. Para él traemos este asno. Pues el hombre supremo, el superior a todos, debe ser en la tierra también el señor supremo⁴⁵⁹.

No existe desgracia más dura en todo destino de hombre que cuando los poderosos de la tierra no son también los primeros hombres. Entonces todo se vuelve falso y torcido y monstruoso.

Y cuando incluso son los últimos, y más animales que hombres: entonces la plebe sube y sube de precio, y al final la virtud de la plebe llega a decir: “¡mirad, virtud soy yo únicamente!”» -

¿Qué acabo de oír?, respondió Zaratustra: ¡Qué sabiduría en unos reyes! Estoy encantado y, en verdad, me vienen ganas de hacer unos versos sobre esto: -

- aunque sean unos versos no aptos para los oídos de todos. Hace ya mucho tiempo que he olvidado el tener consideraciones con orejas largas. ¡Bien! ¡Adelante!

(Pero entonces ocurrió que también el asno tomó la palabra: y dijo clara y malévolamente I-A.⁴⁶⁰)

En otro tiempo - creo que en el año primero de la salvación –

Dijo la Sibila, embriagada sin vino:

«¡Ay, las cosas marchan mal!

¡Ruina! ¡Ruina! ¡Nunca cayó tan bajo el mundo!

Roma bajó a ser puta y burdel,

El César de Roma bajó a ser un animal, Dios mismo - ¡se hizo judío!»⁴⁶¹

Los reyes se deleitaron con estos versos de Zaratustra; y el rey de la derecha dijo: «¡Oh Zaratustra, qué bien hemos hecho en habernos puesto en camino para verte!

Pues tus enemigos nos mostraban tu imagen en su espejo: en él tú mirabas con la mueca de un demonio y con una risa burlona⁴⁶²: de modo que teníamos miedo de ti.

¡Más de qué servía esto! Una y otra vez nos punzabas el oído y el corazón con tus sentencias. Entonces dijimos finalmente: ¡qué importa el aspecto que tenga!

Tenemos que *oírle* a él, a él que enseña “¡debéis amar la paz como medio para nuevas guerras, y la paz corta más que la larga!”

Nadie ha dicho hasta ahora palabras tan belicosas como: “¿Qué es bueno? Ser valiente es bueno. La buena guerra es la que santifica toda causa⁴⁶³.”

Oh Zaratustra, la sangre de nuestros padres se agitaba en nuestro cuerpo al oír tales palabras: era como el discurso de la primavera a viejos toneles de vino.

Cuando las espadas se cruzaban como serpientes de manchas rojas, entonces nuestros padres encontraban buena la vida; el sol de toda paz les parecía flojo y tibio, y la larga paz daba vergüenza.

¡Cómo suspiraban nuestros padres cuando veían en la pared espadas relucientes y secas! Lo mismo que éstas, también ellos tenían sed de guerra. Pues una espada quiere beber sangre y centellea de deseo.» - -

- Mientras los reyes hablaban y parloteaban así, con tanto ardor, de la felicidad de sus padres, Zaratustra fue acometido por unas ganas no pequeñas de burlarse de su ardor: pues eran visiblemente reyes muy pacíficos los que él veía delante de sí, reyes con rostros antiguos y delicados. Más se dominó. «¡Bien!, dijo, hacia allá sigue el camino, allá se encuentra la caverna de Zaratustra; ¡y este día debe tener una larga noche! Pero ahora me llama un grito de socorro que me obliga a alejarme de vosotros a toda prisa⁴⁶⁴.”

Es un honor para mi caverna el que unos reyes quieran sentarse en ella y aguardar: ¡pero, ciertamente, tendréis que aguardar mucho tiempo!

¡Bien! ¡Qué importa! ¿Dónde se aprende hoy a aguardar mejor que en las cortes? Y la entera virtud de los reyes, la que les ha quedado, - ¿no se llama hoy: poder-aguardar?»

Del hombre superior

1 Cuando por primera vez fui a los hombres cometí la tontería propia de los eremitas, la gran tontería: me instalé en el mercado.

Y cuando hablaba a todos no hablaba a nadie⁵²⁶. Y por la noche tuve como compañeros a volatineros y cadáveres; y yo mismo era casi un cadáver.

Mas a la mañana siguiente llegó a mí una nueva verdad: entonces aprendí a decir «¡Qué me importan el mercado y la plebe y el ruido de la plebe y las largas orejas de la plebe!»

Vosotros hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡bien! Pero la plebe dirá parpadeando «todos somos iguales».

«Vosotros hombres superiores, - así dice la plebe parpadeando - no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios - todos somos iguales!»

¡Ante Dios! - Mas ahora ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado!

2 ¡Ante Dios! - ¡Mas ahora ese Dios ha muerto! Vosotros hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro.

Sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía⁵²⁷, sólo ahora se convierte el hombre superior - ¡en señor!

¿Habéis entendido esta palabra, oh hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Veis abrirse aquí para vosotros el abismo? ¿Os ladra aquí el perro infernal?

¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando gira la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora *nosotros* queremos - que viva el superhombre.

3Los más preocupados preguntan hoy: «¿Cómo se conserva el hombre?» Pero Zarathustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo: «¿Cómo se *supera* al hombre?»

El superhombre es lo que yo amo, *él* es para mí lo primero y lo único, - y *no* el hombre: no el prójimo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor -

Oh hermanos míos, lo que yo puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso⁵²⁸. Y también en vosotros hay muchas cosas que me hacen amar y tener esperanzas.

Vosotros habéis despreciado, hombres superiores, esto me hace tener esperanzas. Pues los grandes despreciadores son los grandes veneradores.

En el hecho de que hayáis desesperado hay mucho que honrar. Porque no habéis aprendido cómo resignaros, no habéis aprendido las pequeñas corduras.

Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes.

Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: eso quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre - ¡oh náusea!, ¡náusea!, ¡náusea!

Eso pregunta y pregunta y no se cansa: «¿Cómo se conserva el hombre, del modo mejor, más prolongado, más agradable?» Con esto - ellos son los señores de hoy.

Superadme a estos señores de hoy, oh hermanos míos, - a estas gentes pequeñas: ¡ellas son el máximo peligro del superhombre!

¡Superadme, hombres superiores, las pequeñas virtudes, las pequeñas corduras, los miramientos minúsculos, el bullicio de hormigas, el mísero bienestar, la «felicidad de los más»-!

Y antes desesperar que resignarse. Y, en verdad, yo os amo porque no sabéis vivir hoy, ¡vosotros hombres superiores! Ya que así es como *vosotros* vivís - ¡del modo mejor!

4¿Tenéis valor, oh hermanos míos? ¿Sois gente de corazón? ¿No valor ante testigos, sino el valor del eremita y del águila, del cual no es ya espectador ningún Dios?

A las almas frías, a las acémilas, a los ciegos, a los borrachos, a éstos yo no los llamo gente de corazón. Corazón tiene el que conoce el miedo, pero *domeña* el miedo, el que ve el abismo, pero con *orgullo*.

El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que *aferra* el abismo con garras de águila: ése tiene valor. - -

5«El hombre es malvado» - así me dijeron, para consolarme, los más sabios. ¡Ay, si eso fuera hoy verdad! Pues el mal es la mejor fuerza del hombre ⁵²⁹.

«El hombre tiene que mejorar y que empeorar» - esto es lo que yo enseño. Lo peor es necesario para lo mejor del superhombre.

Para aquel predicador de las pequeñas gentes acaso fuera bueno que él sufriese y padeciese por el pecado del hombre⁵³⁰. Pero yo me alegro del gran pecado como de mi gran *consuelo*. -

Esto no está dicho, sin embargo, para orejas largas. No toda palabra conviene tampoco a todo hocico. Éstas son cosas delicadas y remotas: ¡hacia ellas no deben alargarse pezuñas de ovejas!

6Vosotros hombres superiores, ¿creéis acaso que yo estoy aquí para arreglar lo que vosotros habéis estropeado?

¿O que quiero prepararos para lo sucesivo un lecho más cómodo a vosotros los que sufrís? ¿O mostraros senderos nuevos y más fáciles a vosotros los errantes, extraviados, perdidos en vuestras escaladas?

¡No! ¡No! ¡Tres veces no! Deben perecer cada vez más, cada vez mejores de vuestra especie, - pues vosotros debéis tener una vida siempre peor y más dura. Sólo así -

- sólo así crece el hombre hasta *aquella* altura en que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos: ¡suficientemente alto para el rayo!

Hacia lo poco, hacia lo prolongado, hacia lo lejano tienden mi mente y mi anhelo: ¡qué podría importarme vuestra mucha, corta, pequeña miseria!

¡Para mí no sufrís aún bastante! Pues sufrís por vosotros, no habéis sufrido aún por *el hombre*. ¡Mentiríais si dijeseis otra cosa! Ninguno de vosotros sufre por aquello por lo que yo he sufrido. - -

7No me basta con que el rayo ya no cause daño. Yo no quiero desviarlo: debe aprender - a trabajar para *mí*. -

Hace ya mucho tiempo que mi sabiduría se acumula como una nube, se vuelve más silenciosa y oscura. Así hace toda sabiduría que *alguna vez* debe parir rayos.

Para estos hombres de hoy no quiero yo ser luz ni llamarme luz. A éstos - quiero cegarlos: ¡rayo de mi sabiduría! ¡Sácales los ojos!

8No queráis nada por encima de vuestra capacidad: hay una falsedad perversa en quienes quieren por encima de su capacidad. ¡Especialmente cuando quieren cosas grandes! Pues despiertan desconfianza contra las cosas grandes, esos refinados falsarios y comediantes: -

- hasta que finalmente son falsos ante sí mismos, gente de ojos bizcos, madera carcomida y blanqueada, cubiertos con un manto de palabras fuertes, de virtudes aparatosas, de obras falsas y relumbrantes.

¡Tened en esto mucha cautela, vosotros hombres superiores! Pues nada me parece hoy más precioso y raro que la honestidad.

Este hoy, ¿no es de la plebe? Mas la plebe no sabe lo que es grande, lo que es pequeño, lo que es recto y honesto: ella es inocentemente torcida, ella miente siempre.

9Tened hoy una sana desconfianza, ¡vosotros hombres superiores, hombres valientes! ¡Hombres de corazón abierto! ¡Y mantened secretas vuestras razones! Pues este hoy es de la plebe.

Lo que la plebe aprendió en otro tiempo a creer sin razones, ¿quién podría - destruírselo mediante razones?

Y en el mercado se convence con gestos. Las razones, en cambio, vuelven desconfiada a la plebe.

Y si alguna vez la verdad venció allí, preguntaos con sana desconfianza: «¿Qué fuerte error ha luchado por ella?»

¡Guardaos también de los doctos! Os odian: ¡pues ellos son estériles! Tienen ojos fríos y secos, ante ellos todo pájaro yace desplumado.

Ellos se jactan de no mentir, mas incapacidad para la mentira no es ya, ni de lejos, amor a la verdad. ¡Estad en guardia!

¡Falta de fiebre no es ya, ni de lejos, conocimiento! A los espíritus resfriados yo no les creo. Quien no puede mentir no sabe qué es la verdad.

10 Si queréis subir a lo alto, ¡emplead vuestras propias piernas! ¡No dejéis que os lleven hasta arriba, no os sentéis sobre espaldas y cabezas de otros!

¿Tú has montado a caballo? ¿Y ahora cabalgas velozmente hacia tu meta? ¡Bien, amigo mío! ¡Pero también tu pie tullido va montado sobre el caballo!

Cuando estés en la meta, cuando saltes de tu caballo: precisamente en tu *altura*, hombre superior - ¡darás un traspié!

11 ¡Vosotros creadores, vosotros hombres superiores! No se está grávido más que del propio hijo.

¡No os dejéis persuadir, adoctrinar! ¿Quién es *vuestro* prójimo? Y aunque obréis «por el prójimo», - ¡no creéis, sin embargo, por él!

Olvidadme ese «por», creadores: precisamente vuestra virtud quiere que no hagáis ninguna cosa «por» y «a causa de» y «porque». A estas pequeñas palabras falsas debéis cerrar vuestros oídos.

El «por el prójimo» es la virtud tan sólo de las gentes pequeñas: entre ellas se dice «tal para cual» y «una mano lava la otra»: - ¡no tienen ni derecho ni fuerza de exigir *vuestro* egoísmo!

¡En vuestro egoísmo, creadores, hay la cautela y la previsión de la embarazada! Lo que nadie ha visto aún con sus ojos, el fruto: eso es lo que vuestro amor entero protege y cuida y alimenta.

¡Allí donde está todo vuestro amor, en vuestro hijo, allí está también toda vuestra virtud! Vuestra obra, vuestra voluntad es *vuestro* «prójimo»: ¡no os dejéis inducir a admitir falsos valores!

La genealogía de la moral Nietzsche ⁵⁴

(Fragmentos)

Mis pensamientos sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales —pues de ellos se trata en este escrito polémico— tuvieron su expresión primera, parca y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, cuya redacción comencé en Sorrento durante un invierno que me permitió hacer un alto como hace un alto un viajero y abarcar con la mirada el vasto y peligroso país a través del cual había caminado mi espíritu hasta entonces. Ocurría esto en el invierno de 1876 a 1877; los pensamientos mismos son más antiguos.

En lo esencial eran ya idénticos a los que ahora recojo de nuevo en estos tratados: — ¡esperemos que ese prolongado intervalo les haya favorecido y que se hayan vuelto más maduros, más luminosos, más fuertes, más perfectos! El *hecho* de que yo me aferre a ellos todavía hoy, el que ellos mismos se hayan entre tanto unido entre sí cada vez con más fuerza, e incluso se hayan entrelazado y fundido, refuerza dentro de mí la gozosa confianza de que, desde el principio, no surgieron en mí de manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de una raíz común, de una *voluntad fundamental* de conocimiento, la cual dictaba sus órdenes en lo profundo, hablaba de un modo cada vez más resuelto y exigía cosas cada vez más precisas. Esto es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo. No tenemos nosotros derecho a estar solos en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas — todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol. —

¿Os gustarán a *vosotros* estos frutos nuestros? — Pero ¡qué les importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa eso a *nosotros los filósofos!*...

Concluamos. Los dos valores *contrapuestos* «bueno y malo», «bueno y malvado», han sostenido en la tierra urea lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque es muy cierto que el segundo valor hace mucho tiempo que ha pre-valecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en los que se continúa librando esa lucha, no decidida aún. Incluso podría decirse que entre tanto la lucha ha sido llevada cada vez más hacia arriba y que, precisamente por ello, se ha vuelto cada vez más profunda, cada vez más espiritual: de modo que hoy quizá no exista indicio más decisivo de la «*naturaleza superior*», de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido y que ser realmente todavía un lugar de batalla de aquellas antítesis.

El símbolo de esa lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la historia entera de la humanidad, dice «Roma contra Judea, Judea contra Roma»: — hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que este planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales. Roma veía en el judío algo así como la antinaturaleza misma, como su *monstrum* [monstruo] antipódico, si cabe la expresión; en Roma se consideraba al judío «*convicto* de odio contra todo el género humano»: con razón, en la medida en que hay derecho a vincular la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicional de los valores aristocráticos, de los valores romanos. ¿Qué es lo que los judíos sentían, en cambio, contra Roma? Se lo adivina por mil indicios; pero basta con traer una vez más a la memoria el *Apocalipsis* de Juan, la más salvaje de todas las invectivas escritas que la venganza tiene sobre su conciencia.

(Por otro lado, no se infravalore la profunda consecuencia lógica del instinto cristiano al escribir cabalmente sobre este libro del odio el nombre del discípulo del amor, del mismo a quien atribuyó aquel Evangelio enamorado y entusiasta —: aquí se esconde un poco de verdad, por muy grande que haya sido también la

falsificación literaria precisa para lograr esa finalidad.) Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles; en tal grado lo eran que hasta ahora no ha habido en la tierra hombres más fuertes ni más nobles, y ni siquiera se los ha soñado nunca; toda reliquia de ellos, toda inscripción suya produce éxtasis, presuponiendo que se adivine *qué* es lo que allí escribe. Los judíos eran, en cambio, el pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, en el que habitaba una genialidad popular—moral sin igual: basta comparar los pueblos de cualidades análogas, por ejemplo, los chinos o los alemanes, con los judíos, para comprender qué es de primer rango y qué es de quinto.

¿Quién de ellos ha *vencido* entre tanto, Roma o Judea? No hay, desde luego, la más mínima duda: considérese ante quién se inclinan hoy los hombres, en la misma Roma, como ante la síntesis de todos los valores supremos, — y no sólo en Roma, sino casi en media tierra, en todos los lugares en que el hombre se ha vuelto manso o quiere volverse manso, — ante *tres judíos*, como es sabido, y *una judía* (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor de alfombras Pablo, y la madre del mencionado Jesús, de nombre María). Esto es muy digno de atención: Roma ha sucumbido, sin ninguna duda.

De todos modos, hubo en el Renacimiento una espléndida e inquietante resurrección del ideal clásico, de la manera noble de valorar todas las cosas: Roma misma se movió, como un muerto aparente que abre los ojos, bajo la presión de la nueva Roma, la Roma judaizada, construida sobre ella, la cual ofrecía el aspecto de una sinagoga ecuménica y se llamaba «Iglesia»; pero en seguida volvió a triunfar Judea, gracias a aquel movimiento radicalmente plebeyo (alemán e inglés) de resentimiento al que se da el nombre de Reforma protestante, añadiendo lo que de él tenía que seguirse, el restablecimiento de la Iglesia, — el restablecimiento también de la vieja quietud sepulcral de la Roma clásico ³⁸. En un sentido más decisivo incluso y más profundo que en la Reforma protestante, Judea volvió a vencer otra vez sobre el ideal clásico con la Revolución francesa: la última nobleza política que había en Europa, la de los siglos XVII y XVIII *franceses*, sucumbió bajo los instintos populares del resentimiento — ¡jamás

se escuchó en la tierra un júbilo más grande, un entusiasmo más clamoroso! Es cierto que en medio de todo ello ocurrió lo más tremendo, lo más inesperado: el ideal antiguo mismo apareció *en carne y hueso*, y con un esplendor inaudito, ante los ojos y la conciencia de la humanidad, — ¡y una vez más, frente a la vieja y mendaz consigna del resentimiento que habla del *primado de los más*, frente a la voluntad de descenso, de rebajamiento, de nivelación, de hundimiento y crepúsculo del hombre, resonó más fuerte, más simple, más penetrante que nunca la terrible y fascinante anti—consigna del *primado de los menos!* Como una última indicación del *otro* camino apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que haya existido nunca, y en él, encarnado en él, el problema del *ideal noble en sí* —reflexiónese bien en *qué* problema es éste: Napoleón, esa síntesis de *inhumanidad y superhombre*

Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta las ventajas de ésta (¡oh, qué ventajas!, hoy nosotros las infravaloramos a veces), vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito» —un alemán entiende lo que quiere significar originariamente la «miseria» (*Elend, élend*)—, pero uno también se ha empeñado y obligado con la comunidad en lo que respecta precisamente a esos perjuicios y hostilidades.

¿Qué ocurrirá *en otro caso*? La comunidad, el acreedor engañado, se hará pagar lo mejor que pueda, con esto puede contarse. Lo que menos importa aquí es el daño inmediato que el damnificador ha causado: prescindiendo por el momento

del daño, el delincuente es ante todo un «infractor», alguien que ha quebrantado, *frente a la totalidad*, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado. El delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se

le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello a partir de ahora no solo pierde, como es justo, todos aquellos bienes y ventajas, — ahora, antes bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, — y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad.

La «pena» es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia, el *mimus* [reproducción] del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la fiesta de victoria del *vae victis* [¡ay de los vencidos!] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad: — así se explica que la misma guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya producido todas *las formas* en que la pena se presenta en la historia.

10 Cuando su poder se acrecienta, la comunidad deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo, pues ya no le es lícito considerarlas tan peligrosas y tan subversivas para la existencia del todo como antes: el malhechor ya no es «proscrito» y expulsado, a la cólera general ya no le es lícito descargarse en él con tanto desenfreno como antes, sino que a partir de ahora el malhechor es defendido y protegido con cuidado, por parte del todo, contra esa cólera y, en especial, contra la de los inmediatos perjudicados. El compromiso con la cólera de los principalmente afectados por la mala acción; un esfuerzo por localizar el caso y evitar una participación e inquietud más amplias o incluso generales; intentos de encontrar equivalentes y de solventar el asunto entero (la *compositio* [arreglo]); sobre todo la voluntad, que aparece en forma cada vez más decidida, de considerar que todo delito es pagable en algún sentido, es decir, la voluntad de *separar*, al menos hasta un cierto grado, una cosa de otra, el delincuente de su acción — éstos son los rasgos que se han impreso cada vez más claramente en el ulterior desarrollo del derecho penal. Si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza

también siempre; todo debilitamiento y todo peligro un poco grave de aquélla vuelven a hacer aparecer formas más duras de éste.

El «acredor» se ha vuelto siempre más humano en la medida en que más se ha enriquecido; al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que puede soportar sin padecer por ello. No sería impensable una *conciencia de poder* de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, — *dejar impunes* a quienes la han dañado. «¿Qué me importan a mí propiamente mis parásitos?, podría decir entonces, que vivan y que prosperen: ¡soy todavía bastante fuerte para ello!...» La justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, — acaba, como toda cosa buena en la tierra, *suprimiéndose a sí misma*. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina — *gracia*; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más—allá del derecho.

11— Digamos aquí unas palabras de rechazo contra ciertos ensayos recientemente aparecidos de buscar el origen de la moral en un terreno completamente distinto, — a saber, en el terreno del resentimiento. Antes digamos una cosa al oído de los psicólogos, suponiendo que éstos hayan de sentir placer en estudiar otra vez de cerca el resentimiento: donde mejor florece ahora esa planta es entre anarquistas y antisemitas, de igual manera, por lo demás, a como siempre ha florecido, es decir, en lo oculto, parecida a la violeta, aunque con distinto perfume. Y dado que de lo semejante tiene que brotar siempre por necesidad lo semejante, no sorprenderá el ver que precisamente de tales círculos vuelven a surgir intentos, aparecidos ya a menudo —véase antes, pp. 62 y s.—, de santificar la *venganza*, dándole el nombre de *justicia* —como si la justicia fuera sólo, en el fondo, un desarrollo ulterior del sentimiento de estar—ofendido— y de rehabilitar suplementariamente, con la venganza, a los afectos *reactivos* en general y en su totalidad. De esto último yo sería el último en escandalizarme: incluso me parecería un *mérito* en orden al problema biológico entero (con

respecto al cual se ha infravalorado hasta ahora el valor de tales afectos). Sobre lo único que yo llamo la atención es sobre la circunstancia de que esta nueva *nuance* [matiz] de equidad científica (a favor del odio, de la envidia, del despecho, de la sospecha, del rencor, de la venganza) brota del espíritu mismo del resentimiento.

Esta «equidad científica», en efecto, desaparece en seguida, dejando sitio a acentos de enemistad y de recelo mortales, tan pronto como entra en juego un grupo distinto de afectos que, a mi parecer, poseen un valor biológico mucho más alto que los afectos reactivos y que, en consecuencia, merecerían con todo derecho ser estimados y valorados muy alto *científicamente*: a saber, los afectos auténticamente *activos*, como la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes. (E. Dühring ⁵¹, *Valor de la vida; Curso de filosofía*; en el fondo, en todas partes.) Quede dicho esto en contra de esa tendencia en general; mas por lo que se refiere a la tesis particular de Dühring, de que la patria de la justicia hay que buscarla en el terreno del sentimiento reactivo, debemos contraponer a ella, por amor a la verdad, y con brusca inversión, esta otra tesis: ¡el *último* terreno conquistado por el espíritu de la justicia es el terreno del sentimiento reactivo!

Cuando de verdad ocurre que el hombre justo es justo incluso con quien le ha perjudicado (y no sólo frío, medido, extraño, indiferente: ser—justo es siempre un comportamiento *positivo*), cuando la elevada, clara, profunda y suave objetividad del ojo justo, del ojo *juzgador*, no se turba ni siquiera ante el asalto de ofensas, burlas, imputaciones personales, esto constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra, — incluso algo que en ella no debe esperarse si se es inteligente, y en lo cual, en todo caso, no se debe *creer* con demasiada facilidad.

Lo cierto es que, de ordinario, incluso tratándose de personas justísimas, basta ya una pequeña dosis de ataque, de maldad, de insinuación, para que la sangre se les suba a los ojos y la equidad *huya* de éstos. El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el

hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer, el hombre reactivo.

Por esto ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo *más libre*, una conciencia *más buena*, y, por el contrario, ya se adivina quién es el que tiene sobre su conciencia la invención de la «mala conciencia», — ¡el hombre del resentimiento! Para terminar, miremos en torno nuestro a la historia: ¿en qué esfera ha tenido su patria hasta ahora en la tierra todo el tratamiento del derecho, y también la auténtica necesidad imperiosa de derecho? ¿Acaso en la esfera del hombre reactivo? De ningún modo: antes bien, en la esfera de los activos, fuertes, espontáneos, agresivos.

Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra — sea dicho esto para disgusto del mencionado agitador⁵² (el cual hace una vez una confesión acerca de sí mismo: «La doctrina de la venganza ha atravesado todos mis trabajos y mis esfuerzos como el hijo rojo de la justicia») — la lucha precisamente *contra los* sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso.

En todos los lugares donde se ha ejercido justicia, donde se ha mantenido justicia, vemos que un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles, situadas por debajo de él (bien se trate de grupos, bien se trate de individuos), al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles de las manos de la venganza el objeto del resentimiento, en parte colocando por su parte, en lugar de la venganza, la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y, a veces, imponiendo acuerdos, en parte elevando a la categoría de norma ciertos equivalentes de daños, a los cuales queda remitido desde ese momento, de una vez por todas, el resentimiento.

Pero lo decisivo, lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos contrarios e imitativos —lo hace siempre, tan pronto como tiene, de alguna manera, fuerza suficiente para ello —, es el establecimiento de la ley, la declaración imperativa acerca de lo que en general ha de aparecer a sus ojos como permitido, como justo, y lo que debe aparecer como prohibido, como injusto: en la medida en que tal potestad suprema, tras establecer la ley, trata todas las infracciones y arbitrariedades de los individuos o de grupos enteros como delito contra la ley, como rebelión contra la potestad suprema misma, en esa misma medida aparta el sentimiento de sus súbditos del perjuicio inmediato producido por aquellos delitos, consiguiendo así a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado —: a partir de ahora el ojo, incluso el ojo del mismo perjudicado (aunque esto es lo último que ocurre, como ya hemos observado), se ejercita en llegar a una apreciación cada vez más *impersonal* de la acción. — De acuerdo con esto, sólo a partir del establecimiento de la ley existen lo «justo» y lo «injusto» (y *no*, como quiere Duhring, a partir del acto de ofensa).

Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente «injustos desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder. Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio *contra* toda lucha en general, de acuerdo, por ejemplo, con el patrón comunista de Duhring, sería un principio *hostil a la vida*, un orden destructor y disgregador del hombre, un

atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada.

E. Dühring (1833-1921), filósofo alemán. Dedicado primero al Derecho, fue más tarde profesor en la Universidad de Berlín, pero en 1877 perdió la *venia legendi*. Nietzsche le tenía por «anarquista», y no le nombra más que para atacarle. Con todo, había estudiado muy detenidamente algunas de sus principales obras.

⁵². El «mencionado agitador» es, claro está, E. Dühring. La cita que viene a continuación pertenece al libro de éste *Sache, Leben und Feinde* (Cosa, vida y enemigos), 1882.

Todavía una palabra, en este punto, sobre el origen y la finalidad de la pena dos problemas que son distintos o deberían serlo: por desgracia, de ordinario se los confunde. ¿Cómo actúan, sin embargo, en este caso los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? De modo ingenuo, como siempre: descubren en la pena una «finalidad» cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como *causa fiendi* [causa productiva] de la pena y ya han acabado. La «finalidad en el derecho»⁵³ es, sin embargo, lo último que ha de utilizarse para la historia genética de aquél: pues no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es

apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados.

Por muy bien que se haya comprendido *la utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar.

Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual.

El «desarrollo» de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contracciones afortunadas.

La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más... Incluso en el interior de cada organismo singular las cosas no ocurren de manera distinta: con cada crecimiento esencial del todo cambia también de «sentido» de cada uno de los órganos, y a veces la parcial ruina de los mismos, su reducción numérica (por

ejemplo, mediante el aniquilamiento de los miembros intermedios), pueden ser un signo de creciente fuerza y perfección.

He querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños.

La grandeza de un «progreso» se *mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre eso sería un progreso... Destaco tanto más este punto de vista capital de la metódica histórica cuanto que, en el fondo, se opone al instinto y al gusto de época hoy dominantes, los cuales preferirían pactar incluso con la casualidad absoluta, más aún, con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer.

La idiosincrasia democrática opuesta a todo lo que domina y quiere dominar, el moderno *misarquismo*⁵⁴ (por formar una mala palabra para una mala cosa), de tal manera se han ido poco a poco transformando y enmascarando en lo espiritual, en lo más espiritual, que hoy ya penetran, y les es *lícito penetrar*, paso a paso en las ciencias más rigurosas, más aparentemente objetivas; a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues les han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica *actividad*.

En cambio bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la «adaptación», es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, in-

vasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. Recuérdese lo que Huxley reprochó a Spencer su «nihilismo administrativo»; pero se trata de algo más que de «administrar»...

⁵³. Sin nombrarlo, Nietzsche alude aquí a la obra de Rudolf von Ihering (1818-1892) *Der Zweck im Recht* (La finalidad en el Derecho). Esta obra se fue publicando entre los años 1877-1883, y quedó incompleta.

⁵⁴. Misarquismo, de μισέω, odiar, y ἄρχω, mandar, significa: odio a todo Gobierno.

Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia se cuenta, en primer lugar, el hecho de que aquella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento.

Pero, en segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, que el «Estado» más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*.

He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en

efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato».

Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor», quien aparece despótico en obras y gestos ¡qué tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado «distintos» para ser ni siquiera odiados.

Su obra es un instintivo crearformas, imprimirformas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen: en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un «sentido» en orden al todo.

Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado, por toda la eternidad, en la «obra», lo mismo que la madre en su hijo. No es en *ellos* en donde ha nacido la «mala conciencia», esto ya se entiende de antemano pero esa fea planta no habría nacido *sin ellos*, estaría ausente si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artistas, un ingente *quantum* de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente.

Ese instinto de la libertad, vuelto *latente* a la fuerza ya lo hemos comprendido, ese *instinto de la libertad* reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la *mala conciencia*.

3Dada mi peculiar inclinación a cavilar sobre ciertos problemas, inclinación que yo confieso a disgusto pues se refiere a la *moral*, a todo lo que hasta ahora se ha

ensalzado en la tierra como moral y que en mi vida apareció tan precoz, tan espontánea, tan incontenible, tan en contradicción con mi ambiente, con mi edad, con los ejemplos recibidos, con mi procedencia, que casi tendría derecho a llamarla mi *a priori*, tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal.

De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene «el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios»³, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica y por lo que respecta a la «solución» que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre del Mal*⁴. ¿Es que me lo exigía precisamente *así* mi *a priori*? ¿aquel *a priori* nuevo, inmoral, o al menos immoralista, y el ¡ay! tan antikantiano, tan enigmático «imperativo categórico» que en él habla y al cual desde entonces he seguido prestando oídos cada vez más, y no sólo oídos?... Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo.

Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y *qué valor tienen ellos mismos*?

¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? Dentro de mí encontré y osé dar múltiples respuestas a tales preguntas, distinguí tiempos, pueblos, grados jerárquicos de los individuos, especialicé mi problema, las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones y verosimilitudes: hasta que acabé por

poseer un país propio, un terreno propio, todo un mundo reservado que crecía y florecía, unos jardines secretos, si cabe la expresión, de los que a nadie le era lícito barruntar nada... ¡Oh, qué *felices* somos nosotros los que conocemos, presuponiendo que sepamos callar durante suficiente tiempo!...

Acabo con tres signos de interrogación, como bien se ve. «¿Se alza propiamente aquí un ideal, o se lo abate?», se me preguntará acaso... Pero ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de *todo* ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprendida para ello, cuánta mentira tuvo que ser santificada, cuánta conciencia conturbada, cuánto «dios» tuvo que ser sacrificado cada vez?.

Para poder levantar un santuario *hay que derruir un santuario*: ésta es la ley ¡muéstreseme un solo caso en que no se haya cumplido!... Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto.

Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado «con malos ojos» sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la «mala conciencia». Sería posible *en sí* un intento en sentido contrario ¿pero quién es lo bastante fuerte para ello?, a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *innaturales*, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo.

¿A quién dirigirse hoy con *tales* esperanzas y pretensiones?... Tendríamos contra nosotros justo a los hombres *buenos*: y además, como es obvio, a los hombres cómodos, a los reconciliados, a los vanidosos, a los soñadores, a los cansados...

¿Qué cosa ofende más hondamente, qué cosa divide más radicalmente que el hacer notar algo del rigor y de la elevación con que uno se trata a sí mismo? Y, por otro lado ¡qué complaciente, qué afectuoso se muestra todo el mundo con nosotros tan pronto como hacemos lo que hace todo el mundo y nos «dejamos llevar» como todo el mundo!... Para lograr aquel fin se necesitaría una especie de espíritus *distinta* de los que son probables cabalmente en esta época: espíritus fortalecidos por guerras y victorias, a quienes la conquista, la aventura, el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una necesidad imperiosa; se necesitaría para ello estar acostumbrados al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido, y se necesitaría además una especie de sublime maldad, una última y autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la *gran salud*, ¡se necesitaría cabalmente, para decirlo pronto y mal, esa gran salud!

Pero hoy ¿es ésta posible siquiera?... Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida *de* la realidad : siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella.

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada *alguna vez tiene que llegar...*

Guardémonos de poner en seguida rostros lúgubres al oír la palabra «tortura»: precisamente en este caso es bastante lo que hay que descontar, lo que hay que restar, queda incluso algo de qué reír. Ante todo no infravaloremos la circunstancia de que Schopenhauer, que de hecho trata como a un enemigo personal a la sexualidad (incluido su instrumento, la mujer, ese *instrumentum diaboli* [instrumento del diablo]), *necesitaba* enemigos para conservar su buen humor; de que le gustaban las palabras furibundas, biliosas, verdinegras; de que se encolerizaba por el gusto de encolerizarse, por pasión; de que habría enfermado, se habría vuelto *pesimista* (pues no lo era, aunque lo deseaba mucho), sin sus enemigos, sin Hegel, la mujer, la sensualidad, y toda la voluntad de existir, de quedarse.

De lo contrario, Schopenhauer *no* se hubiera quedado, sobre esto se puede apostar, habría escapado: pero sus enemigos le tenían sujeto, sus enemigos le seducían una y otra vez a existir, su cólera era para él, al igual que para los cínicos de la Antigüedad, su bálsamo, su alivio, su recompensa, su *remedium* contra la náusea, su felicidad. Esto en lo que respecta a lo más personal del caso de Schopenhauer; por otro lado, hay en él todavía algo típico, y aquí es donde volvemos de nuevo a nuestro problema.

Es indiscutible que, desde que hay filósofos en la tierra, y en todos los lugares en que los ha habido (desde la India hasta Inglaterra, para tomar los dos polos opuestos de la capacidad para la filosofía), existen una auténtica irritación y un auténtico rencor de aquéllos contra la sensualidad Schopenhauer es tan sólo el más elocuente y, si se tiene oídos para escuchar, también el más arrebatador y fascinante de esos desahogos; igualmente existen una auténtica parcialidad y una auténtica predilección de los filósofos por el ideal ascético en su totalidad, esto es cosa sobre la cual y frente a la cual no debemos hacernos ilusiones.

Ambas cosas forman parte del tipo, como hemos dicho; y si ambas faltan en un filósofo, entonces éste no pasa de ser estése seguro de ello un filósofo «por así

decirlo». ¿Qué *significa* esto? Pues hay que empezar por interpretar tal hecho: *en sí* está ahí tontamente por toda la eternidad, como toda «cosa en sí».

Todo animal, y por tanto también *la bête philosophe* [el animal filósofo], tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva, y con una finura de olfato que «está por encima de toda razón», siente horror frente a toda especie de perturbaciones y de impedimentos que se le interpongan o puedan interponérsele en este camino hacia el *optimum* (de lo que hablo *no* es de su camino hacia la «felicidad», sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer, y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad). Y así el filósofo siente horror del matrimonio y de todo aquello que pudiera persuadirle a contraerlo, el matrimonio como obstáculo y fatalidad en su camino hacia el *optimum*.

¿Qué gran filósofo ha estado casado hasta ahora? Heráclito, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer no lo estuvieron; más aún, ni siquiera podemos *imaginarlos* casados. Un filósofo casado es un personaje de *comedia*, ésta es mi tesis: y por lo que se refiere a aquella excepción, Sócrates, parece que el malicioso Sócrates se casó *ironice* [por ironía], justamente para demostrar *está* tesis. Todo filósofo diría lo mismo que dijo Buda en una ocasión, cuando le anunciaron el nacimiento de un hijo ⁸³. «Me ha nacido Ráhula, una cadena ha sido forjada para mí» (Ráhula significa aquí «un pequeño demonio»); a todo «espíritu

libre» tendría que llegarle una hora de reflexión, suponiendo que haya tenido antes una hora vacía de pensamientos, como le llegó en otro tiempo al mismo Buda «estrecha y oprimida, pensaba para sí, es la vida en la casa, un lugar de impureza; la libertad está en abandonar la casa»: «tan pronto como pensó esto abandonó la casa».

En el ideal ascético están insinuados tantos puentes hacia la *independencia*, que un filósofo no puede dejar de sentir júbilo y aplaudir en su interior al escuchar la

historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron no a toda sujeción y se marcharon a un *desierto* cualquiera: aun dando por supuesto que no fueran más que asnos fuertes y todo lo contrario de un espíritu fuerte.

¿Qué significa, pues, el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta hace tiempo que se la habrá adivinado es: al contemplarlo el filósofo sonríe a un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad, con ello no niega «la existencia», antes bien, en ello afirma su existencia y sólo su existencia, y esto acaso hasta el punto de no andarle lejos este deseo criminal: *pereat mundus, fiat philosophia fiat philosophus, fiam!..* [perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo.]

Más allá del bien y del mal (Prólogo) F. Nietzsche 55

Suponiendo que la verdad sea una mujer -, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra?. Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar: - y hoy toda especie de dogmática está ahí en pie, con una actitud de aflicción y desánimo. ¡Si es que en absoluto permanece en pie! Pues burlones hay que afirman que ha caído, que toda dogmática yace por el suelo, incluso que toda dogmática se encuentra en las últimas.

Hablando en serio, hay buenas razones que abonan la esperanza de que todo dogmatizar en filosofía, aunque se haya presentado como algo muy solemne, muy definitivo y válido, acaso no haya sido más que una noble puerilidad y cosa de principiantes; y tal vez esté muy cercano el tiempo en que se comprenderá cada vez más qué es lo que propiamente ha bastado para poner la primera piedra de esos sublimes e incondicionales edificios de filósofos que los dogmáticos han venido levantando hasta ahora, - una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño), acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos.

La filosofía de los dogmáticos ha sido, esperémoslo, tan sólo un hacer promesas durante milenios: como lo fue, en una época aún más antigua, la astrología, en cuyo servicio es posible que se hayan invertido más trabajo, dinero, perspicacia,

paciencia que los invertidos hasta ahora en favor de cualquiera de las verdaderas ciencias: - a la astrología y a sus pretensiones «sobrerrenales» se debe en Asia y en Egipto el estilo grandioso de la arquitectura. Parece que todas las cosas grandes, para inscribirse en el corazón de la humanidad con sus exigencias eternas, tienen que vagar antes sobre la tierra cual monstruosas y tremebundas figuras grotescas: una de esas figuras grotescas fue la filosofía dogmática, por ejemplo la doctrina del Vedanta en Asia y en Europa el platonismo.

No seamos ingratos con ellas, aunque también tengamos que admitir que el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí. Sin embargo, ahora que ese error ha sido superado, ahora que Europa respira aliviada de su pesadilla y que al menos le es lícito disfrutar de un mejor - sueño, somos nosotros, *cuya tarea es el estar despiertos*, los herederos de toda la fuerza que la lucha contra ese error ha desarrollado y hecho crecer.

En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida; incluso, en cuanto médicos, nos es lícito preguntar: «¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por lo tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?»

Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos -pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»- ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas.

Es cierto que el hombre europeo siente esa tensión como una tortura; y ya por dos veces se ha hecho, con gran estilo, el intento de aflojar el arco, la primera, por el jesuitismo, y la segunda, por la ilustración democrática: - ¡a la cual le fue dado de hecho conseguir, con ayuda de la libertad de prensa y de la lectura de periódicos que el espíritu no se sintiese ya tan fácilmente a sí mismo como «tortura»! (Los alemanes inventaron la pólvora -¡todos mis respetos por ello!, pero volvieron a repararlo-, inventaron la prensa.)

Mas nosotros, que no somos ni jesuitas, ni demócratas, y ni siquiera suficientemente alemanes; nosotros los *buenos europeos* y espíritus libres, *muy* libres - ¡nosotros la tenemos todavía, tenemos la tortura toda del espíritu y la entera tensión de su arco! Y acaso también la flecha, la tarea y, ¿quién sabe?, incluso el *blanco*...

Sils-Maria, Alta Engadina,

en junio de 1885

Max Weber (Semblanza) 1864-1920

Sociólogo y economista alemán, nacido en Erfurt, Turingia, en una familia liberal y pietista. Es considerado, junto con Marx y Durkheim, uno de los padres de la sociología moderna. Estudió historia, economía y derecho en Heidelberg y enseñó derecho en Berlín, economía política en Friburgo y economía en Heidelberg.

En 1897 una crisis mental le apartó de la docencia, aunque continuó escribiendo, y en 1918, obtuvo la cátedra de sociología en Viena y, al año siguiente, la de Munich. En 1909 había fundado la Asociación Sociológica Alemana y en fecha anterior, en 1902, había sido nombrado codirector del « Archiv für Sozialwissenschaft und sozialpolitik» [Archivo de Ciencias Sociales y Política Social]. Durante la Primera Guerra Mundial defiende intelectualmente a su patria y, una vez acabada la guerra, participa como experto en la Conferencia de Versalles, donde se pacta la paz con los aliados.

Su intensa vida académica estuvo orientada a dar un sólido fundamento metodológico a las ciencias sociales, a definir conceptos fundamentales de la sociología y a investigar los orígenes de la sociedad industrial moderna, objetivos que desarrolla con tal carácter sistemático, que puede afirmarse que con Weber hace su aparición en Alemania la sociología científica.

Sus obras principales son *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), un estudio sobre sociología de la religión, y *Economía y sociedad* (1922), tratado de sociología general. Junto con Durkheim, es uno de los promotores de la teoría de la acción social, según la cual la única realidad social son los individuos, o mejor, la acción social de los individuos, cuyas regularidades o uniformidades estudia la sociología .

Tales regularidades exigen, con el fin de formular leyes científicas, ser analizadas en términos de explicación causal, y aunque la sociología no pueda lograr este

tipo de explicación a la manera como lo hacen las ciencias de la naturaleza, sí es capaz de analizar la conducta humana partiendo de generalizaciones, apoyadas en estadísticas y encuestas y formuladas en enunciados legaliformes, abiertos a la crítica objetiva.

En esta labor, en que el sociólogo se ve obligado a seleccionar hechos y a conceptualizarlos, ha de mantenerse una «referencia a los valores» (Wertbeziehung), cosa que significa que si bien, por un lado, se eligen los hechos objeto de estudio por la interferencia del universo de valores propios del sociólogo y de los actores sociales, por el otro lado, esta interferencia no ha de impedir la investigación científica, ni tampoco el resultado de esta investigación justifica los valores tenidos en cuenta; a esto llama «neutralidad ante los valores».

Característica de las ciencias sociales es cierta inexactitud de conceptos, porque lo propio de estas ciencias son los fenómenos individuales con sus circunstancias históricas y geográficas; por ello formula su teoría del «tipo ideal», que son idealizaciones de un fenómeno de la realidad social que, a modo de constructo mental, ocupa, con fines metodológicos, el lugar de éste, para tener un modelo con el que compararlo. Son a modo de categorías sociales; éste es el caso, por ejemplo, de la burocracia.

Entre las investigaciones particulares de Weber destacan sus estudios sobre el proceso de racionalización subyacente a la constitución de la sociedad capitalista, ejemplo de investigación comprensiva, en que consiste el método weberiano: los hechos sociales se investigan buscando su «sentido». Lo que distingue a la sociedad industrial moderna de cualquier otra anterior es su objetivo de acumular bienes indefinidamente mediante la racionalización del trabajo profesional.

En la formación de este «espíritu del capitalismo», han intervenido diversos factores causales, y en La ética protestante y el espíritu del capitalismo, analiza

sólo uno de ellos, la concepción del mundo y la ética del trabajo, propias del calvinismo. según el cual la mejor señal de predestinación es la vida que se lleva.

En Economía y sociedad, obra inacabada (y publicada póstumamente en 1922) y destinada a formar parte de una obra colectiva mayor, a modo de una Enciclopedia de las Ciencias Sociales, dedica parte de la obra a la sociología de la religión, con el objetivo de realizar un estudio comparativo del influjo de la religión, como factor diferenciador, en diversas sociedades culturalmente susceptibles de desarrollar el capitalismo: la europea, la china y la india; el resultado es que la religión ha sido un proceso que en unas civilizaciones ha favorecido el desarrollo del capitalismo (Europa) y en otras (China, India) lo ha inhibido. Parte fundamental de este desarrollo lo protagoniza el proceso de racionalización, tendencia de una sociedad a modificar sus estructuras e instituciones sociales mediante la racionalidad.

Para Weber, éste es el factor esencial que determina no sólo la conversión de una sociedad primitiva a una sociedad industrial, sino también todo el proceso de transformación (en las formas de cálculo y burocracia) de las instituciones sociales, políticas, jurídicas y económicas en las sociedades occidentales modernas.

Distingue entre una «racionalidad instrumental» -concepto que utilizarán con frecuencia los filósofos de la escuela de Francfort-, basada en la adecuación de medios y fines y propia de las ciencias naturales, y una «racionalidad sustantiva», que tiene en cuenta la libertad humana ante objetivos y valores.

Se le considera crítico del marxismo, justamente por afirmar que la religión es un componente estructural de las sociedades, pero admite, como Marx, que los intereses económicos son fundamentales, aunque no determinantes, en la acción social.

Desarrollo de la ideología capitalista MAX WEBER ⁵⁶

En Historia Económica General

Es un error muy extendido el de pensar que entre las condiciones decisivas para el desarrollo del capitalismo occidental figura el *incremento de la población*. Frente a esta tesis ha sostenido Marx que cada época económica tiene sus propias leyes demográficas, principio que si bien resulta inexacto, expresado de un modo tan general, no deja de tener su justificación en este caso.

El desarrollo de la población occidental ha registrado sus más rápidos progresos desde principios del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX. En la misma época, China registró un aumento de población, por lo menos, de igual intensidad, desde 60-70 a 400 millones (aun cuando haya que contar con las inevitables exageraciones), incremento que aproximadamente corresponde al de Occidente. A pesar de ello, el desarrollo del capitalismo en China no fue sino de tipo regresivo. En efecto, el aumento de población se operó en este país en el seno de otras clases sociales distintas de las de nuestro medio. Dicho aumento convirtió a China en un país donde pululaban los pequeños agricultores; en cambio, el incremento de una clase que corresponda a nuestro proletariado sólo puede encontrarse en la utilización de los *coolies* por el mercado exterior: *kuli* ⁵⁵ es, en su origen, una expresión india, y significa el vecino o compañero de linaje. El incremento de población en Europa colaboró en términos generales al desarrollo del capitalismo, ya que con un número menor de habitantes este no hubiera encontrado la mano de obra que necesitaba; pero el aumento, como tal, no provocó las concentraciones obreras. Tampoco puede admitirse la tesis de Sombart ⁵⁶ según la cual la *afluencia de metales preciosos* puede considerarse como único motivo originario del capitalismo.

Es evidente que, en determinadas situaciones, el incremento de la aportación de metales preciosos puede dar lugar a que sobrevengan determinadas revoluciones de precios (como desde 1530 se registraron en Europa) y en cuanto cooperan con ello otras circunstancias favorables -por ejemplo una determinada forma de organización del trabajo- su desarrollo sólo puede resultar acelerado por el hecho de que se concentren en determinadas capas sociales grandes sumas de disponibilidades en efectivo.

El ejemplo de la India revela que una afluencia de metales preciosos no es motivo suficiente para provocar por sí mismo el capitalismo. En ese país, en la época del Imperio romano, penetró una enorme cantidad de metales preciosos -25 millones de sestercios al año- a cambio de mercancías indias. Semejante afluencia solo en pequeña escala provocó en la India el capitalismo mercantil. La mayor parte de los metales preciosos fue absorbida por la tesorería de los rajás, en lugar de ser acuñada y empleada para la creación de empresas capitalistas racionales. Este hecho revela que lo interesante es la estructura de la organización del trabajo de donde deriva esa afluencia de metales preciosos. Los metales preciosos de América afluyeron, luego del descubrimiento, en primer término a España; pero allí, paralelamente con la importancia de metales preciosos, se registra ;una regresión del desarrollo capitalista.

Por un lado sobrevino el aplastamiento de la sublevación de los comuneros y la destrucción de la política mercantil de la grandeza española; por otro, el aprovechamiento de los metales preciosos para fines de guerra. Así, la corriente de metales preciosos pasó por España casi sin tocarla, fructificando, en cambio, países que ya desde el siglo XV se hallaban en trance de transformar su constitución del trabajo, circunstancia que favoreció la génesis del capitalismo. 57

Ni el aumento de población ni la aportación de metales preciosos provocaron, por consiguiente, el capitalismo occidental. Las condiciones *externas* de su desarrollo son más bien, por lo pronto, de *carácter geográfico*. En China y en la India, dada la

condición manifiestamente interior del tráfico en estos territorios, halló considerables obstáculos el grupo de quienes se hallaban en condiciones de beneficiarse con el comercio, y poseían la facilidad de estructurar un sistema capitalista sobre negocios mercantiles, mientras que en Occidente el carácter interior del mar Mediterráneo y la abundancia de comunicaciones fluviales produjo un desarrollo a la inversa. Tampoco debemos, sin embargo, exagerar esa circunstancia.

La cultura de la Antigüedad es una cultura manifiestamente costera. Gracias a la configuración del mar Mediterráneo (en contraposición a los mares de China, sacudidos por los tifones) las posibilidades de transporte fueron muy favorables, y, sin embargo, en la época antigua no llegó a surgir el capitalismo. Aun en la Edad Moderna el desarrollo capitalista fue, en Florencia, mucho más intensivo que en Génova o en Venecia. En las ciudades industriales del interior fue donde nació el capitalismo, y no en los grandes puertos mercantiles de Occidente. Luego resultó favorecido por las necesidades de guerra, pero no como tales, sino por las propias de los ejércitos occidentales, y, también, por las atenciones de tipo suntuario, con las mismas restricciones.

En muchos casos dio lugar más bien a formas irracionales, como los pequeños *ateliers* de Francia, o las colonias forzosas de trabajadores en algunas cortes principescas alemanas.

Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional; a todo esto había de añadir la *ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía*.

En los comienzos de toda ética y de las condiciones económicas que de ella derivan aparece por doquier el *tradicionalismo*, la santidad de la tradición, la dedicación de todos a las actividades y negocios heredados de sus abuelos. Este

criterio alcanza hasta la misma actualidad. Una generación atrás hubiera sido inútil duplicar el salario a un obrero agrícola en Silesia -obligado a segar una determinada extensión de terreno- con ánimo de incrementar su rendimiento: simplemente hubiese reducido su prestación activa a la mitad, ya que con ello podía ganar un jornal parecido al de antes.

Esta ineptitud, esta aversión a separarse de los rumbos tradicionales constituye un motivo general para el mantenimiento de la tradición. El tradicionalismo primitivo puede experimentar, sin embargo, una exacerbación sustancial por dos motivos.

Por lo pronto ciertos *intereses materiales* pueden cooperar al mantenimiento de la tradición: cuando, por ejemplo, en China se intentó modificar determinadas formas de transporte o poner en práctica ciertos procedimientos más racionales, se puso en peligro los ingresos de determinados funcionarios; algo análogo ocurrió en la Edad Media, y en la Moderna, al introducirse el ferrocarril. Estos intereses de los funcionarios, señores territoriales, comerciantes, etc. han colaborado con el tradicionalismo para impedir el fácil desarrollo de la racionalización.

Todavía es más intensa la influencia que ejerce la *magia estereotipada* del tráfico, la profunda aversión a introducir modificaciones en el régimen de vida habitual, por temor a provocar trastornos de carácter mágico. Por lo regular, tras de estas consideraciones se esconde el afán de conservar prebendas, pero la premisa de ello, sin embargo, es una creencia muy extendida en ciertos peligros de carácter mágico.

Estos obstáculos tradicionales no *resultan superados, sin más, por el afán de lucro como tal*. La creencia de que la actual época racionalista y capitalista posee un estímulo lucrativo más fuerte que otras épocas es una idea infantil. Los titulares del capitalismo moderno no están animados de un afán de lucro superior al de un mercader de Oriente. El desenfrenado afán de lucro sólo ha dado lugar a consecuencias económicas de carácter irracional: hombres como Cortés y Pizarro,

que son acaso sus representantes más genuinos, no han pensado, ni de lejos, en la economía racional.

Si el afán de lucro es un sentimiento universal, se pregunta en qué circunstancias resulta legítimo y susceptible de modelar, de tal modo que cree estructuras racionales como son las empresas capitalistas.

Originariamente existen dos criterios distintos con respecto al lucro: en el orden intrínseco, vínculos con la tradición, una relación piadosa con respecto a los compañeros de tribu, de linaje o de comunidad doméstica, excluyendo todo género de lucro dentro del círculo de quienes están unidos por esos vínculos: es lo que llamamos *moral de grupo*. Por otro lado, absoluta eliminación de obstáculos para el afán de lucro en sus relaciones con el exterior, criterio conforme al cual toda persona extraña es, por lo pronto, un enemigo, frente al cual no existen barreras éticas: esta es la *moral respecto a los extraños*.

La calculabilidad penetra en el seno de las asociaciones tradicionales, descomponiendo las viejas relaciones de carácter piadoso. En cuanto dentro de una comunidad familiar, todo se calcula, y ya no se vive en un régimen estrictamente comunista, cesa la piedad sencilla y desaparece toda limitación del afán de lucro. Este aspecto del desarrollo se advierte, especialmente, en Occidente. A su vez, el afán de ganancia se atenúa cuando el principio lucrativo actúa sólo en el seno de la economía cerrada. El resultado es la *economía regularizada con un cierto campo de acción para el afán de lucro*.

Concretamente, la evolución se desarrolla de distinto modo. En Babilonia y en China, fuera de la estirpe, cuya actuación económica era comunista o cooperativa, no existió ninguna limitación objetiva para el afán de lucro. A pesar de ello, no se desarrolló en estos países el capitalismo al estilo moderno. En la India las barreras que se oponen a las actividades lucrativas sólo afectan a las dos capas

superiores, los brahmanes y los radjputas. Todos los individuos de estas dos castas tienen prohibido el ejercicio de determinadas profesiones.

El brahmán puede encargarse de vigilar las fermentaciones, porque sólo él tiene las manos limpias; en cambio, sería degradado, como los rajputas, si hiciera préstamos con interés. Este tipo de préstamos es permitido a la casta de mercaderes, entre los cuales hallamos una falta de escrúpulos mercantiles como no se encuentra en ningún otro lugar del mundo. La Antigüedad, finalmente, sólo conocía limitaciones de interés que tenían carácter legal, estando caracterizada la moral económica romana por el lema *caveat emptor*. A pesar de ello, tampoco en este caso se desarrolló un capitalismo a la moderna.

Como resultado se produce el siguiente hecho característico: los gérmenes del capitalismo moderno *deben buscarse en un sector donde oficialmente dominó una teoría económica hostil al capitalismo, distinta de la oriental y de la antigua.*

La ética de la moral económica de la Iglesia se encuentra compendiada en la idea, posiblemente tomada del arrianismo, que se tiene del mercader: *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*,⁶¹ puede negociar sin incurrir en pecado, pero ni aun así será grato a Dios. Esta norma tuvo vigencia hasta el siglo XV, y sólo a partir de entonces se intentó paulatinamente atenuarla en Florencia, bajo la presión de las circunstancias económicas alteradas.

La aversión profunda de la época católica, y, más tarde de la luterana, con respecto a todo estímulo capitalista, reposa esencialmente sobre el odio a lo impersonal de las relaciones dentro de la economía capitalista. Esta impersonalidad sustrae determinadas relaciones humanas a la influencia de la Iglesia, y excluye la posibilidad de ser vigilada e inspirada éticamente por ella. Las relaciones entre el señor y los esclavos podían éticamente regularse de un modo directo. En cambio, son difíciles de moralizar las relaciones entre el acreedor pignoraticio y la finca que responde por la hipoteca, o entre los endosatarios de

una letra de cambio, siendo por lo menos extraordinariamente complicado, cuando no imposible, lograr esa moralización. El resultado del criterio eclesiástico a este respecto fue que la ética económica medieval descansó sobre la norma del *iustum pretium* con exclusión del regateo en los precios y de la libre competencia, garantizándose a todos la posibilidad de vivir.

No coincidimos con W. Sombart cuando señala a los *judíos* como responsables del quebrantamiento de este conjunto de normas. La posición de los judíos durante la Edad Media puede sociológicamente compararse con la de una casta india: los judíos eran algo así como un pueblo de parias. Sin embargo, existe la diferencia de que según los cánones de la religión india, la reglamentación en castas tiene validez para toda la eternidad.

Cada individuo puede lograr su acceso al cielo, por vía de la reencarnación, conforme a un desarrollo que depende de sus méritos; pero todo ello ocurre dentro del sistema de castas.

Este sistema es eterno, y quien quiere salir de su casta es repudiado y condenado a los infiernos, a morar en las vísceras de un perro. Según el credo judío, por el contrario, vendrá un día en que la ordenación de castas se invierta, en comparación con la actualidad. Al presente los judíos están sellados como un pueblo de parias, ya sea en castigo de los pecados de sus padres (según la concepción de Isaías) o para la salvación del mundo (tal es la premisa de la influencia de Jesús de Nazaret); esta situación sólo puede quedar eliminada mediante una revolución social.

En la Edad Media los judíos eran un pueblo al margen; hallábanse fuera de la sociedad burguesa, y, por ejemplo, no podían ser admitidos en ninguna federación municipal, porque no podían participar en la comunión, ni pertenecer tampoco a la *coniuriato*. No eran el único grupo étnico que se hallaba en estas condiciones.⁶⁴ Fuera de ellos ocupaban una posición análoga los cahorsinos, comerciantes

cristianos que, como los judíos, operaban con dinero, bajo la protección de los príncipes, pudiendo dedicarse a dicha actividad mediante el pago de determinados tributos.

Lo que distingue, sin embargo, a los judíos, con toda claridad, de los pueblos admitidos dentro de la comunión cristiana, era la imposibilidad que para ellos existía de sostener *commercium* y *conubium* con los cristianos. A diferencia de los judíos -los cuales temían que sus reglas alimenticias no fuesen observadas por quienes los invitaban-, los cristianos no vacilaron en un principio en gozar de la hospitalidad judía; ahora bien, desde las primeras explosiones del antisemitismo medieval, los creyentes fueron prevenidos por los sínodos para que no se comportaran indignamente ni se dejaran invitar por los judíos, quienes por su parte rechazaban la hospitalidad de los cristianos. El *conubium* con los cristianos resultó ya imposible desde Esdras y Nehemías.

Un nuevo motivo de la situación de parias de los judíos fue que, ciertamente, existió un artesanado judío, así como también una clase judaica de caballeros, pero, en cambio, nunca existieron agricultores judíos; en efecto, la dedicación a la agricultura resultaba incompatible con los preceptos rituales. Fueron estos preceptos los que constituyeron el centro de gravedad de la vida económica judía, e incitaron a los semitas a dedicarse al comercio, en particular a las operaciones con dinero.

La piedad judaica premiaba el conocimiento de la ley, y el estudio continuo de ésta se avenía muy bien al comercio con dinero. Añadíase a esto que, a causa de la prohibición de usura, la Iglesia abominaba el tráfico con dinero, pero este era indispensable, y los judíos podían practicarlo porque no reconocían los cánones de la Iglesia. Finalmente, el judaísmo como mantenedor del universal dualismo primitivo entre moral de grupo y moral respecto a los extraños, pudo percibir interés de estos últimos, cosa que no hacían con los hermanos de religión y con las personas afines.

De este dualismo se derivó, además, la tolerancia hacia negocios económicos irracionales, como el arrendamiento de tributos y la financiación de negocios públicos de todas clases. Los judíos lograron en estas operaciones, andando el tiempo, un virtuosismo que les hizo adquirir gran fama y por el que fueron generalmente envidiados. Pero este era un capitalismo de parias, no un capitalismo racional como el que se produjo en Occidente. Por eso entre los creadores de la moderna organización económica, entre los grandes empresarios, apenas si se encuentra un judío. El tipo del gran empresario es cristiano y sólo puede imaginarse sobre el terreno de la cristiandad. En cambio el fabricante judío es un fenómeno moderno. Los judíos no pudieron tener parte alguna en la génesis del capitalismo racional, puesto que se hallaban fuera de los gremios.

Casi nunca pudieron subsistir junto a éstos, ni siquiera allí donde, como en Polonia, disponían de un numeroso proletariado, que hubiesen podido organizar como patrones de la industria doméstica o como fabricantes. Por último, como enseña el Talmud, la ética genuinamente judaica implica un tradicionalismo específico. El aborrecimiento que el judío piadoso siente hacia todo género de innovaciones es casi tan grande como el de los miembros de cualquier pueblo salvaje, unidos entre sí por vínculos mágicos.

No obstante, el judaísmo tuvo también una importancia decisiva para el capitalismo racional moderno; en cuanto legó al cristianismo su *hostilidad hacia la magia*. Exceptuando el judaísmo y cristianismo, así como dos o tres sectas orientales (una de ellas en el Japón), no existe religión alguna que tenga un marcado carácter de hostilidad hacia la magia.

Es verosímil que el origen de tal animadversión sea que los israelitas la hallaron en Canaán, en la magia de Baal, el dios de la agricultura, mientras que Jehová fue un Dios de los volcanes, de los terremotos y de las epidemias. La enemistad entre el sacerdocio de ambas religiones y el triunfo del clero judaico desterró la magia

de la fecundidad cultivada por los sacerdotes de Baal, y tachada de atea y disolvente. En cuanto el judaísmo abrió el paso al cristianismo, imprimiéndole el carácter de una religión por completo enemiga de la magia, prestó un gran servicio a la Historia de la Economía.

En efecto, el imperio de la magia fuera del ámbito del cristianismo es uno de los más graves obstáculos opuestos a la racionalización de la vida económica. La magia viene a *estereotipar la técnica y la economía*. Cuando en China se quiso iniciar la construcción de ferrocarriles y fábricas sobrevino el conflicto con la geomancia.

Exigía ésta que al hacer las instalaciones respetaran determinadas montañas, selvas y túmulos, porque de otro modo se perturbaría la paz de los espíritus.

66 El mismo criterio tienen las castas de la India con respecto al capitalismo. Cualquier técnica nueva empleada por los indios significa, por lo pronto, para ellos, la pérdida de la casta, y el retorno a otra etapa nueva pero inferior. Como el indio cree en la transmigración de las almas, ello significa que así queda relegado en cuanto a sus posibilidades de salvación, hasta la encarnación próxima. En vista de ello difícilmente se ve atraído por esas innovaciones. A esto se añade que cada casta contamina a las otras.

Esto tiene, a su vez, como consecuencia que los obreros, que no pueden darse mutuamente un vaso de agua, no pueden estar trabajando en el mismo recinto de una fábrica. Sólo en la actualidad, después de un secular período de ocupación por los ingleses, pudo eliminarse este obstáculo. Pero el capitalismo no pudo surgir de un grupo económico que de este modo se halla atenazado por la magia.

Quebrantar la fuerza de ésta e impregnar la vida con el racionalismo sólo ha sido posible en todos los tiempos por un procedimiento: el de las grandes *profecías racionales*. Sin embargo, no toda profecía destruye el conjuro de la magia; es

posible, no obstante, que un profeta, acreditado por el milagro y otros medios, quebrante las normas sagradas y tradicionales. Las profecías han roto el encanto mágico del mundo creando el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo. En China faltan semejantes profecías. Cuando se encuentran, proceden del exterior, como ocurre con Lao tsé y el taoísmo; en cambio, la India conoce una religión redentora. Existían, sin embargo, *profecías ejemplares*; el profeta típicamente indio, Budha por ejemplo, vive ciertamente la vida que conduce a la redención, pero no se considera como un enviado de Dios, sino como un ser que libremente desea su salvación.

También puede renunciarse a la salvación, ya que no todos pueden, después de la muerte, penetrar en el nirvana, y sólo los filósofos en sentido estricto son capaces, por la aversión que este mundo les causa, de desaparecer de la vida en un acto de estoica decisión. La consecuencia fue que la profecía de la India sólo tuvo importancia directa para las clases intelectuales. Sus elementos integrantes fueron habitantes de las selvas y monjes menesterosos.

Para la masa, la iniciación de una secta budista significó algo completamente distinto: concretamente, la posibilidad del culto a los santos. Este culto existió para unos santos tenidos por milagrosos, a los cuales se alimentaba bien, para que dieran en cambio garantía de una mejor reencarnación o concedieran riquezas, larga vida y cosas semejantes, es decir, bienes de este mundo. Así el budismo, en su forma pura, quedó limitado a una tenue capa monacal.

El profano no encontró ninguna instrucción ética conforme a la cual pudiese orientar su vida; el budismo poseía ciertamente un decálogo, pero, a diferencia del judío, no contenía normas obligatorias, sino sólo recomendaciones. El acto más importante fue y siguió siendo el sustento físico de los monjes. Una religiosidad de este tipo nunca podía estar en condiciones de eliminar la magia, sino de sustituirla, a lo sumo, por otra.

En contraste con la religión ascética redentora de la India y su falta de eficacia sobre las masas, se hallan el judaísmo y el cristianismo, que desde el principio fueron *religiones de plebeyos*, y siguieron siéndolo, a través de los tiempos, por propia voluntad. La lucha de la Iglesia antigua contra los gnósticos no fue otra cosa sino la lucha contra la aristocracia de los intelectuales, tal como la conocen todas las religiones asiáticas, para impedir que se apoderasen de la dirección de la Iglesia.

Esta lucha fue decisiva para el efecto de masas del cristianismo y a la vez para que la magia fuera desterrada en lo posible del corazón de las masas. Ciertamente, no fue posible superarla del todo hasta fechas muy cercanas a nosotros; pero fue relegada hasta la cohibición de algo antidivino y diabólico. El germen de esta posición opuesta a la magia lo encontramos ya en la ética del judaísmo primitivo. Guarda ciertos puntos de contacto con la ideología recogida en las colecciones de sentencias de los llamados textos proféticos de los egipcios.

Pero las más razonables prescripciones de la época egipcia resultaban vanas cuando se consideraba suficiente colocar un escarabajo en la región cordial del muerto para que este pudiera engañar fácilmente al juez de los difuntos, pasando por alto los pecados cometidos, y hallando así más fácil acceso al paraíso. La ética judía no conoce semejantes subterfugios sofísticos, y lo mismo ocurre con el cristianismo.

La comunión ha sublimado la magia hasta la categoría de sacramento, pero no ha procurado a sus creyentes ciertos medios y recursos que les permitan soslayar el juicio final, como ocurre con la religión egipcia. Si se quiere estudiar en resumen la influencia de una religión sobre la vida, precisa distinguir entre su teoría oficial y aquel tipo de conducta efectiva que, en realidad, y acaso contra su voluntad propia, otorga premios en este mundo o en el otro; también conviene distinguir, además, entre el virtuosismo religioso de los selectos y el de las masas.

El virtuosismo religioso sólo tiene un valor ejemplar para la vida cotidiana; sus exigencias representan un desiderátum pero no son decisivas para la ética de cada día. La relación de ambas es distinta según las diferentes religiones. Dentro del catolicismo ambas se asocian de un modo peculiar, cuando las normas del virtuosismo religioso aparecen como *consilia evangelica* junto a los deberes del profano.

El cristiano perfecto, propiamente dicho, es el monje; no se puede exigir, sin embargo, obras como las suyas a todo el mundo, aunque algunas de sus virtudes, en forma atenuada, constituyen el espejo para la vida de cada día. La ventaja de esta vinculación fue que la ética no pudo ser desgarrada a la manera como lo fue en el budismo. No obstante, la distinción entre ética monacal y ética de masas significó que los individuos de más elevada calidad religiosa se apartaran del mundo para formar una comunidad especial.

El cristianismo no constituye un caso aislado por lo que respecta a este fenómeno, sino que el fenómeno es frecuente en la historia de las religiones, y ello permite medir la importancia extraordinaria del *ascetismo*. Significa éste la práctica de un determinado régimen de vida metódica. Conforme esta acepción, la ascesis ha ejercido siempre su influencia.

El ejemplo del Tibet revela las extraordinarias realizaciones de que es capaz un régimen de vida metódico y ascético. El país parece condenado por la naturaleza a ser eternamente desértico; pero una comunidad de ascetas sin familia ha realizado las colosales construcciones de Lhasa, empapando el país, en el aspecto religioso, con las teorías del budismo. Un fenómeno análogo se advierte en la Edad Media occidental: el monje es el primer hombre de su tiempo que vive racionalmente, y que con método y medios racionales persigue un fin, situado en el más allá. Para él sólo existe el toque de campana; sólo para él están divididas

las horas del día destinadas a la oración. La economía de las comunidades monacales era economía racional.

Los monjes suministraban en parte sus funcionarios a la alta Edad Media; el poderío del Dux de Venecia cayó por tierra cuando la Guerra de las Investiduras le privó de la posibilidad de utilizar a los clérigos para las empresas transmarinas. Ahora bien, este régimen racional de vida quedó relegado al círculo monacal.

El movimiento franciscano intentó extender la institución de los terciarios, haciéndola penetrar entre la gente laica. Pero frente a este intento se alzaba el instituto de la confesión. Con ayuda de esta arma la Iglesia domesticó a la Europa medieval. Más para los hombres de la Edad Media ello significaba posibilidad de descargarse por medio de la confesión, a costa de ciertas penitencias, sacudiéndose la conciencia de la culpa y el sentimiento del pecado que habían sido provocados por los preceptos éticos de la Iglesia. La unidad y severidad de la vida metódica quedó, de este modo, quebrantada en la realidad.

Como concedora de hombres, la Iglesia no contó con el hecho de que cada individuo es una personalidad moral perfectamente hermética, sino que admitió como cosa firme que, a pesar de la admonición confesional y de la severa penitencia, caería de nuevo en el pecado; es decir, que su gracia tuvo que derramarse por igual sobre los justos y sobre los injustos.

La Reforma rompió definitivamente con este sistema. La supresión de los *consilia evangelica* por la reforma luterana significó la ruina de la doblez ética, de la distinción entre una moral que obliga a todos y otra de índole particular y ventajosa. Con ello cesó también el ascetismo ultraterreno. Las naturalezas rígidamente religiosas que hasta entonces se habían refugiado en el claustro tuvieron que laborar, en lo sucesivo, *dentro* mismo del mundo.

El protestantismo, con sus denominaciones ascéticas, logró crear la ética sacerdotal adecuada para esta ascesis mundanal. No se exige el celibato sacerdotal; el matrimonio es sólo una institución que tiene por objeto la procreación racional. No se recomienda la pobreza, pero la adquisición de riquezas no debe inducir a un goce puramente animal. Es, por tanto, muy exacto Sabastián Franck cuando resume el sentido de la Reforma con estas palabras: “Tú crees que has escapado al claustro: pero desde ahora serás monje durante toda tu vida.”

En los países clásicos de la religiosidad ascéticoprotestante se puede advertir la extensión adquirida por este sello ascético, hasta la actualidad. Especialmente se reconoce este carácter en la significación de los grupos confesionales religiosos en América. Aunque el Estado y la Iglesia están separados, no ha existido, hasta hace varios lustros, ningún banquero, ningún médico, a quien al instalarse o al entablar relaciones no se le haya preguntado a qué comunidad religiosa pertenece.

Según el tono de su contestación, podían ser buenas o malas sus posibilidades de prosperar. En efecto, la admisión en las sectas sólo se llevaba a cabo después de examinada la conducta moral del interesado. La pertenencia a una secta que no conocía la distinción judía entre moral de grupo y moral exterior, garantizaba la honorabilidad y la honestidad profesional, y éstas, a su vez, el éxito en la vida.

De aquí el principio según el cual “la honestidad es la mejor política”, de aquí también que los cuáqueros, los baptistas y los metodistas repitan sin descanso la norma de experiencia según la cual Dios bendice a los suyos: “Los ateos no fían unos de otros, en sus asuntos; se dirigen a nosotros cuando quieren hacer negocio; la piedad es el camino más seguro para alcanzar la riqueza”. Esto no es *can't* (“no hagas tal cosa”), en modo alguno, sino una confluencia de la religiosidad con ciertos resultados que, en su origen, eran desconocidos para ella y que no figuraban entre sus propósitos inmediatos.

Ciertamente, el logro de la riqueza debida a la piedad conducía a un dilema, semejante a aquel en que cayeron siempre los monasterios medievales, cuando el gremio religioso produjo la riqueza, ésta la decadencia monástica, y ésta, a su vez, la necesidad de su restauración. El calvinismo trató de sustraerse a dicha dificultad mediante la idea de que el hombre es sólo *administrador* de los bienes que Dios le ha otorgado; censuraba el goce, pero no admitía la evasión del mundo, sino que consideraba como misión religiosa de cada individuo la colaboración en el dominio racional del Universo. De este criterio deriva nuestra actual palabra “profesión” (en el sentido de “vocación”), que sólo conocen los idiomas influidos por la traducción protestante de la Biblia.⁶⁷ expresa ese término la valoración de la actividad lucrativa capitalista, basada en fundamentos racionales, como realización de un objetivo fijado por Dios.

En último término esta era también la razón de la pugna existente entre puritanos y Estuardos. Ambos eran de orientación capitalista; pero sintomáticamente para el puritano el judío era cifra y compendio de todo lo aborrecible, porque participaba en todos los negocios irracionales e ilegales, como la usura de guerra, el arrendamiento de contribuciones, la compra de cargos, etc., como hacían también los favoritos cortesanos.

Esta caracterización del concepto profesional suministró, por lo pronto, al empresario moderno una experiencia excepcionalmente buena, y, además, obreros solícitos para el trabajo, cuando el patrono prometió a la clase obrera, como premio por su “dedicación ascética” a la profesión y por su aquiescencia a la valoración de estas energías por el capitalismo, la bienaventuranza eterna, promesa que en época en que la disciplina eclesiástica absorbía la vida entera en un grado para nosotros inconcebible, poseía una realidad distinta de la actual.

También la Iglesia católica y la luterana han conocido y practicado la disciplina eclesiástica. Ahora bien en las comunidades ascéticas protestantes, la admisión a

la comunión se hacía depender de un alto nivel ético; este, a su vez, se identificaba con la honorabilidad en los negocios, mientras que nadie preguntaba por el contenido de la fe. Una institución tan poderosa e inconscientemente refinada para la formación de los capitalistas no ha existido en ninguna otra iglesia o religión, y en comparación con ello carece de importancia todo cuanto hizo el Renacimiento en pro del capitalismo. Sus artistas se ocuparon de problemas técnicos y fueron experimentadores de primera magnitud.

Del arte de la minería el experimento fue recogido por la ciencia. Como *concepción del Universo*, el Renacimiento determinó ampliamente la política de los príncipes, pero el alma de los hombres no quedó transformada tanto como por las innovaciones de la Reforma. Casi todos los grandes descubrimientos científicos del siglo XVI y de los comienzos del XVII han crecido sobre el suelo del catolicismo: Copérnico era católico, y en cambio Lutero y Melanchton se mantuvieron hostiles a sus descubrimientos.

En conjunto, el progreso científico y el protestantismo no pueden identificarse, sin más. La Iglesia católica ha cohibido en ocasiones el progreso científico; pero también las sectas ascéticas del protestantismo han tenido poco interés por la ciencia pura. Una de las realizaciones específicas del protestantismo consiste en haber puesto la ciencia al servicio de la técnica y de la economía.

La raíz religiosa del hombre económico moderno ha muerto. Hoy el concepto profesional aparece como un *caput mortuum* en el mundo. La religiosidad ascética quedó suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como es la representada por la *Fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual los vicios individuales pueden ser, en circunstancias, ventajosos para la colectividad.

Al desaparecer hasta los últimos vestigios del tremendo *pathos* religioso primitivo de las sectas, el optimismo de la *Aufklärung*, que creía en la armonía de los

intereses, ha trasladado la herencia del ascetismo protestante al sector de la economía.

Es ese optimismo el que inspiró a los príncipes, estadistas y escritores de las postrimerías del siglo XVIII y de los comienzos del XIX. La ética económica nació del ideal ascético, pero ahora ha sido despojada de su sentido religioso.

Fue posible que la clase trabajadora se conformara con su suerte mientras pudo prometersele la bienaventuranza eterna. Pero una vez desaparecida la posibilidad de este consuelo, tenían que revelarse todos los contrastes advertidos en una sociedad que, como la nuestra, se halla en pleno crecimiento. Con ello se alcanza el fin del protocapitalismo y se inicia la era de hierro en el siglo XIX.

PRIMERA PARTE: TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS SOCIOLOGICAS

III. LOS TIPOS DE DOMINACIÓN

1. LAS FORMAS DE LEGITIMIDAD

Debe entenderse por “dominación”, de acuerdo con la definición ya dada (cap. I, § 16), la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer “poder” o “influjo” sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación (“autoridad”), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.

No toda dominación se sirve del medio económico. Y *todavía menos* tiene toda dominación fines económicos. Pero toda dominación sobre una pluralidad de hombres requiere de un modo normal (no absolutamente siempre) un *cuadro* administrativo, es decir, la probabilidad, en la que se puede confiar, de que se dará una *actividad, dirigida* a la ejecución de sus ordenaciones generales y mandatos concretos, por parte de un grupo de hombres cuya obediencia se espera.

Este cuadro administrativo puede estar ligado a la obediencia de su señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses

materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores). La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación. Motivos *puramente* materiales y racionales con arreglo a fines como vínculo entre el imperante y su cuadro implican aquí, como en todas partes, una relación relativamente frágil.

Por regla general se le añaden otros motivos: afectivos o racionales con arreglo a valores. En casos fuera de lo normal pueden éstos ser los decisivos. En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella intereses *materiales*, utilitarios, tanto en ésta como en cualquiera otra relación.

Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (rationales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*.

De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su "legitimidad". Según sea la *clase* de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación. Y también sus efectos.

Por eso, parece adecuado distinguir las clases de dominación según sus *pretensiones típicas de legitimidad*. Para ello es conveniente partir de relaciones modernas y conocidas.

Tan sólo los resultados que se obtengan pueden justificar que se haya tomado este punto de partida para la clasificación y no otro. No puede ser en esto un inconveniente decisivo el que por ahora se pospongan para ser añadidas otras características distintivas típicas. La “legitimidad” de una dominación tiene una importancia que no es puramente “ideal” aunque no sea más que por el hecho de que mantiene relaciones muy determinadas con la legitimidad de la “propiedad”.

No toda “pretensión” convencional o jurídicamente garantizada debe llamarse “relación de dominación”. Pues de esta suerte podría decirse que el trabajador en el ámbito de la pretensión de su salario es “señor” del patrono, ya que éste a demanda del ejecutor judicial, está a su disposición. En verdad, es formalmente sólo una parte “acreedora” a la realización de ciertas prestaciones en un determinado cambio de servicios.

Sin embargo, el concepto de una relación de dominación no excluye naturalmente el que haya podido *surgir* por un contrato formalmente libre: así en la dominación del patrono sobre el obrero traducida en las instrucciones y ordenanzas de su trabajo o en la dominación del señor sobre el vasallo que ha contraído libremente el pacto feudal.

El que la obediencia por disciplina militar sea formalmente “obligada” mientras la que impone la disciplina de taller es formalmente “voluntaria”, no altera para nada el hecho de que la disciplina de taller implica también sumisión a una *autoridad* (dominación). También la posición del funcionario se adquiere por contrato y es denunciabile, y la relación misma de “súbdito” puede ser aceptada y (con ciertas limitaciones) disuelta voluntariamente.

La absoluta carencia de una relación voluntaria sólo se da en los esclavos. Tampoco, por otra parte, debe llamarse “dominación” a un *poder* “económico” determinado por una situación de monopolio; es decir, en este caso, por la posibilidad de “dictar” a la otra parte las condiciones del negocio; su naturaleza es

idéntica a la de toda otra “influencia” condicionada por cualquiera otra superioridad: erótica, deportiva, dialéctica, etc.

Cuando un gran banco se encuentra en situación de forzar a otros bancos a aceptar un cartel de condiciones, esto no puede llamarse, sin más, “dominación”, mientras no surja una relación de obediencia inmediata: o sea, que las *disposiciones* de la dirección de aquel banco tengan la pretensión y la probabilidad de ser respetadas puramente en cuanto tales, y sean controladas en su ejecución.

Naturalmente, aquí como en todo la transición es fluida: entre la simple responsabilidad por deudas y la esclavitud por deudas existen toda suerte de gradaciones intermedias. Y la posición de un “salón” puede llegar hasta los límites de una situación de poder autoritario, sin ser por eso necesariamente “dominación”. Con frecuencia no es posible en la realidad una separación rigurosa, pero por eso mismo es más imperiosa la necesidad de *conceptos claros*.

La “legitimidad” de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante. Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento. Lo cual no es decisivo para la clasificación de una dominación.

Más bien, su propia *pretensión* de legitimidad, por su índole la hace “válida” en grado relevante, consolida su existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación. Es más, una dominación puede ser tan absoluta un caso frecuente en la práctica por razón de una comunidad ocasional de intereses entre el soberano y su cuadro (guardias personales, pretorianos, guardias “rojos” o “blancos”) frente a

los dominados, y encontrarse de tal modo asegurada por la impotencia militar de éstos, que desdeñe toda pretensión de “legitimidad”. Sin embargo, *aun en este caso*, la clase de relación de la legitimidad entre el soberano y su *cuadro administrativo* es muy distinta según sea la clase del fundamento de la autoridad que entre ellos exista, siendo decisiva en gran medida para la estructura de la dominación, como se mostrará más adelante.

4. “Obediencia” significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso *únicamente* en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal.

5. Desde un punto de vista puramente psicológico la cadena causal puede mostrarse diferente, puede ser, especialmente, el “inspirar” o la “endopatía”. Esta distinción, sin embargo, no es utilizable en la construcción de los tipos de dominación.

6. El ámbito de la influencia autoritaria de las relaciones sociales y de los fenómenos culturales es mucho mayor de lo que a primera vista parece. Valga como ejemplo la suerte de *dominación* que se ejerce en la escuela, mediante la cual se imponen las formas de lenguaje oral y escrito que valen como ortodoxas.

Los dialectos que funcionan como lenguajes de cancillería de una *asociación* política autocéfala, es decir, de sus señores, se convierten en su forma de lenguaje y escritura ortodoxa y han determinado las separaciones “nacionales” (por ejemplo, Holanda y Alemania). La autoridad de los padres y de la escuela llevan su influencia mucho más allá de aquellos bienes culturales de carácter (aparentemente) formal, pues conforma a la juventud y de esa manera a los hombres.

7. El que el dirigente y el cuadro administrativo de una asociación aparezcan según la forma como “servidores” de los dominados, nada demuestra respecto del carácter de “dominación”. Más tarde se hablará particularmente de las situaciones *de hecho* de la llamada “democracia”. Hay, empero, que atribuirle en caso todos los casos imaginables un mínimo de poder decisivo de mando, y en consecuencia de “dominación”.

2. Existen tres tipos *puros* de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).

2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).

3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática).

En el caso de la autoridad legal se obedecen las *ordenaciones impersonales* y objetivas legalmente estatuidas y las *personas por ellas designadas*, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia.

En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la *persona* del señor llamado por la tradición y vinculado por ella (en su ámbito) por motivos de *piEDAD (pietas)*, en el círculo de lo que es consuetudinario. En el caso de la autoridad *carismática*

se obedece al *caudillo* carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez.

1. La utilidad de esta división sólo puede mostrarla el rendimiento sistemático que con ella se busca. El concepto de “carisma” (gracia) se ha tomado de la terminología del cristianismo primitivo. Con respecto a la hierocracia cristiana Rudolf Sohm ha sido el primero que en su *Kirchenrecht* (derecho eclesiástico) empleó el concepto, aunque no la terminología; otros (por ejemplo, Hall, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, “Entusiasmo y poder expiatorio”) destacaron ciertas consecuencias importantes.
1. El que ninguno de los tres tipos ideales que van a estudiarse en lo que sigue acostumbre a darse “puro” en la realidad histórica, no debe impedir aquí, como en parte alguna, la fijación conceptual en la forma más pura posible de su construcción. Más tarde habrá de considerarse (§§11ss.) la transformación del carisma puro al ser absorbido por lo cotidiano, y de esa manera se hará mayor la conexión con las formas empíricas de dominación.

Pero aun entonces tiene validez para todo fenómeno empírico e histórico de dominación, que nunca constituye “un libro abierto” en donde todo se declare. Y la tipología sociológica ofrece al trabajo histórico concreto por lo menos la ventaja, con frecuencia nada despreciable, de poder decir en el caso particular de una forma de dominación lo que en ella hay de “carismático”, de “carisma hereditario”, de “carisma institucional”, de “patriarcal” (§7), de “burocrático” (§4). de “estamental”, etc., o bien en lo que se aproxima a uno de estos tipos; y asimismo la ventaja de trabajar con conceptos pasablemente unívocos. Pero con todo, estamos muy lejos de creer que la realidad histórica total se deje “apresar” en el esquema de conceptos que vamos a desarrollar.

2. LA DOMINACIÓN LEGAL CON ADMINISTRACIÓN BUROCRÁTICA

Advertencia preliminar: partimos aquí intencionalmente de la forma de administración específicamente *moderna*, para poderla contrastar después con las otras.

§3. La dominación legal descansa en la validez de las siguientes ideas, entrelazadas entre si:

1. Que todo derecho, “pactado” u “otorgado”, puede ser *estatuido* de modo racional racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o ambas cosas), con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por los miembros de la asociación; y también regularmente por aquellas personas que dentro del ámbito de poder de la asociación (en las territoriales: dentro de su dominio territorial) realicen acciones sociales o entren en relaciones sociales declaradas importantes por la asociación.

2. Que todo derecho según su esencia es un cosmos de *reglas* abstractas, por lo general estatuidas intencionalmente; que la judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto; y que la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación, dentro de los límites de las normas jurídicas y según principios señalables que tienen la aprobación o por lo menos carecen de la desaprobación de las ordenaciones de la asociación.

3. Que el soberano legal típico, la “persona puesta a la cabeza”, en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones. Lo cual vale para el soberano legal que *no* es “funcionario”, por ejemplo: el presidente electivo de un estado.

4. Que tal como se expresa habitualmente el que obedece sólo lo hace en cuanto miembro de la asociación y sólo obedece “al derecho”. Como miembro de la unión, del municipio, de la iglesia; en el estado: *ciudadano*.
5. En relación con el número 3 domina la idea de que los *miembros de la asociación*, en tanto que obedecen al soberano, no lo hacen por atención a su persona, sino que obedecen a aquel orden impersonal; y que sólo están obligados a la obediencia dentro de la *competencia* limitada, racional y objetiva, a él otorgada por dicho orden.

Las categorías fundamentales de la dominación legal son, pues:

1. Un ejercicio continuado, sujeto a ley, de funciones, dentro de
2. una *competencia*, que significa:
 - a) un ámbito de deberes y servicios objetivamente limitado en virtud de una distribución de funciones.
 - b) con la atribución de los poderes necesarios para su realización, y
 - c) con fijación estricta de los medios coactivos eventualmente admisibles y el supuesto previo de su aplicación.

Una actividad establecida de esa suerte se llama “magistratura” o “autoridad” (*Behörde*).

“Autoridades” en este sentido existen, lo mismo que en el “estado” y la “iglesia”, en las grandes explotaciones privadas, ejércitos y partidos. Una “magistratura” en el sentido de esta terminología es el presidente electivo de la república (o el gabinete ministerial, o los “diputados por elección”). Estas categorías no nos interesan, sin embargo, ahora. No toda “magistratura” posee en igual *sentido* “poderes de mando”; pero esta separación no interesa aquí.

A esto hay que añadir:

1. El principio de *jerarquía administrativa*, o sea la ordenación de “autoridades” fijas con facultades de regulación e inspección y con el derecho de queja o apelación ante las “autoridades” superiores por parte de las inferiores. La cuestión de si la instancia superior puede alterar con otra “mas justa” la disposición apelada y en qué condiciones en este caso, o si para ello ha de delegar en el funcionario inferior, tiene muy distintas soluciones.

4. Las “reglas” según las cuales hay que proceder pueden ser

a) técnicas o

b) normas.

Su aplicación exige en ambos casos, para que se logre la racionalidad, una *formación profesional*. Normalmente sólo participa en el cuadro administrativo de una asociación el calificado profesionalmente para ello mediante pruebas realizadas con éxito; de modo que sólo el que posea esas condiciones puede ser empleado como *funcionario*.

Los “funcionarios” forman el cuadro administrativo típico de las asociaciones racionales, sean éstas políticas, hierocráticas, económicas (especialmente, capitalistas) o de otra clase.

5. Rige (en el caso racional) el principio de la separación plena entre el cuadro administrativo y los medios de administración y producción. Los funcionarios, empleados y trabajadores al servicio de una administración no son propietarios de los medios materiales de administración y producción, sino que reciben éstos en especie o dinero y están sujetos a rendición de cuentas. Existe el principio de la separación completa entre el patrimonio público, del cargo (o de la explotación: capital) y el patrimonio privado (hacienda individual) y entre la “oficina” y el “hogar”.

6. En el caso más racional no existe apropiación de los cargos por quien los ejerce. Donde se da un “derecho al cargo” (como, por ejemplo, entre los jueces y

actualmente en partes crecientes de la burocracia y el proletariado) no sirve generalmente a un fin de apropiación por parte del funcionario, sino de aseguramiento del carácter puramente objetivo (“independiente”), sólo sujeto a normas, de su trabajo en el cargo.

7. Rige el principio administrativo de atenerse al *expediente*, aun allí donde las declaraciones orales sean de hecho la regla o estén hasta prescritas; por lo menos se fijan *por escrito* los considerandos, propuestas y decisiones, así como las disposiciones y ordenanzas de toda clase. El expediente y la actividad continuada por el *funcionario* hacen que la *oficina* sea la médula de toda forma moderna en la actividad de las asociaciones.

8. La dominación legal puede adoptar formas muy distintas, de las que hablaremos luego particularmente. En lo que sigue se analizará en su significación de tipo ideal lo que en la mayor parte de los casos es la estructura pura de *dominación del cuadro administrativo*: la “burocracia”.

El que se prescindiera de la naturaleza típica del *dirigente*, se debe a circunstancias que luego se harán perfectamente comprensibles. Tipos muy importantes de dominación racional pertenecen *formalmente* por su dirigente a otros tipos (carismáticohereditarios: monarquía hereditaria; carismáticoplebiscitarios: presidente); otros son *materialmente* racionales en muchas de sus partes, pero se encuentran contruidos según una forma intermedia entre la burocracia y el carisma (gobiernos de gabinete); otros, por último, están conducidos (ministerios de partido) por los dirigentes (burocráticos o carismáticos) de *otras* asociaciones (partidos).

El tipo de la administración legal y racional es susceptible de aplicación universal, y es lo *importante* en la vida *cotidiana*. Pues para la vida cotidiana dominación es primariamente “administración”.

§4. El tipo más puro de dominación legal es aquel que se ejerce por medio de un *cuadro administrativo burocrático*. Sólo el dirigente de la asociación posee su posición de imperio, bien por apropiación, bien por elección o por designación de su predecesor. Pero sus facultades de mando son también “competencias” legales. La totalidad del cuadro administrativo se compone, en el tipo más puro, de *funcionarios individuales* (“monocracia” en oposición a “colegialidad” de la que se hablará luego), los cuales.

- 1) personalmente libres, se deben sólo a los deberes *objetivos* de su cargo,
- 2) en *jerarquía* administrativa rigurosa,
- 3) en *competencias* rigurosamente fijadas,
- 4) en virtud de un contrato, o sea (en principio) sobre la base de libre elección según

- 5) *calificación profesional* que fundamenta su nombramiento en el caso más racional: por medio de ciertas pruebas o del diploma que certifica su calificación;

- 6) son retribuidos *en dinero* con sueldos fijos, con derecho a pensión las más de las veces; son revocables siempre a instancia del propio funcionario y en ciertas circunstancias (particularmente en los establecimientos privados) pueden también ser revocados por parte del que manda; su retribución está graduada primeramente en relación con el rango jerárquico, luego según la responsabilidad del cargo y, en general, según el principio del “decoro estamental” (cap. IV).

- 7) ejercen el cargo como su única o principal *profesión*,

- 8) tienen ante sí una “carrera”, o “perspectiva” de ascensos y avances por años de ejercicio, o por servicios o por ambas cosas, según juicio de sus superiores,

- 9) trabajan con completa separación de los medios administrativos y sin apropiación del cargo,

- 10) y están sometidos a una rigurosa *disciplina* y vigilancia administrativa.

Este orden puede, en principio, aplicarse igualmente a establecimientos económicos, caritativos o cualesquiera otros de carácter privado que persigan fines materiales o ideales, y a asociaciones políticas o hierocráticas, lo que puede mostrarse históricamente (en aproximación mayor o menor al tipo puro).

1. Así por ejemplo, la burocracia en las clínicas privadas es en principio de igual carácter que la de los hospitales de fundaciones u órdenes religiosas. La llamada moderna “capellanocracia”: la expropiación de los antiguos “beneficios eclesiásticos”, generalmente apropiados, así como el episcopado universal (como “competencia” formal universal) y la infalibilidad (como “competencia” material, sólo válida “ex cathedra”, en el *cargo*, por tanto bajo la típica separación del “cargo” y la actividad “privada”) son fenómenos típicamente burocráticos. Lo mismo en las explotaciones capitalistas, y tanto más cuanto mayores sean; no menos en el *funcionamiento de los partidos* (de lo que se hablará luego en particular) y también en el moderno *ejército* burocrático conducido por *funcionarios* militares de tipo especial, llamados *oficiales*.

2. La dominación burocrática se ofrece en forma más pura allí donde rige con mayor fuerza el principio del *nombramiento* de los funcionarios. Una *jerarquía* de funcionarios electivos no existe con igual sentido que una jerarquía de funcionarios nombrados; por lo pronto la disciplina no puede nunca naturalmente alcanzar idéntica severidad allí donde el funcionario subordinado depende en igual forma que el superior de una elección, y no precisamente del juicio *de este último* (ver sobre funcionarios electivos, §14).

3. Es *esencial* en la moderna burocracia el contrato administrativo de nombramiento, o sea, la libre selección. Allí donde funcionarios *serviles* (esclavos, ministeriales) sirvan en articulación jerárquica con competencias objetivas, o sea de manera formalmente burocrática, hablaremos propiamente de una “burocracia patrimonial”.

4. El grado de calificación profesional está en constante crecimiento en la burocracia. Incluso el funcionario sindical o de partido necesita también de un

saber *profesional* (empíricamente adquirido). El que los modernos “ministros” y “presidentes” sean los únicos “funcionarios” que *no requieren* la calificación profesional demuestra: que son funcionarios sólo en sentido *formal* pero no en sentido *material*, de igual modo que el director general (gerente) de una gran compañía anónima. La situación de empresario capitalista representa algo tan plenamente “apropiado” como la de monarca. La dominación burocrática tiene, pues, en su cima inevitablemente un elemento, por lo menos, que no es puramente burocrático. Representa tan sólo una categoría de la dominación por medio de un cuadro administrativo especial.

5. La retribución fija es lo *normal* (la apropiación de emolumentos se denomina “prebenda”; concepto §7). Lo mismo el que sea en dinero. Esto no es en modo alguno esencial conceptualmente, pero corresponde al tipo con la máxima pureza (asignaciones en especie tienen carácter “prebendario”, la prebenda es normalmente una categoría de la *apropiación* de cargos y probabilidades lucrativas). Pero también aquí la transición es fluida, como lo muestran esos mismos ejemplos. Las apropiaciones por medio de arriendo, compra y prenda de cargos corresponden a una categoría distinta que la burocracia pura (§7,1).

6.“Cargos” en calidad de “profesión accesoria”, y sobre todo los “cargos honoríficos”, pertenecen a otra categoría de la que luego hablaremos (§14). El funcionario típicamente “burocrático” tiene su cargo como profesión fundamental.

7. La separación de los medios administrativos se lleva a cabo exactamente en igual sentido en la burocracia pública y en la burocracia privada (por ejemplo: en las grandes empresas capitalistas).

8. Más adelante (§15) se tratará de las “magistraturas” (*Behörde*) *colegiales*. Éstas, de hecho, han ido perdiendo rápidamente terreno frente a la dirección monocrática y las más de las veces también de un modo formal (por ejemplo: hace ya mucho tiempo que en Prusia desaparecieron los gobiernos “colegiados”

ante los gobiernos monocráticos *de presidente*). Es decisivo aquí el interés por una administración más rápida y con directivas constantes, libre de los compromisos y variaciones de opinión de la mayoría.

9. Es evidente que los modernos oficiales del ejército representan una categoría de *funcionarios* por nombramiento, si bien con características estamentales de las que luego se hablará (cap.II), en completa oposición, primero, con los caudillos electivos; segundo con los condotieros carismáticos; tercero, con los oficiales vinculadores de los cargos militares (§ 7 a, final). Las transiciones pueden ser fluidas. Los “servidores” patrimoniales separados de los medios administrativos y los *empresarios* capitalistas de un ejército, así como frecuentemente también los *empresarios* capitalistas privados, han sido los precursores de la burocracia moderna. De esto se hablará más tarde en particular.

§5. La administración burocrática pura, o sea, la administración burocráticomonocrática, atendida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la forma *más racional* de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad *técnica* de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados.

El desarrollo de las formas “modernas” de asociaciones en toda clase de terrenos (estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica, asociación de interesados, uniones, fundaciones y cualesquiera otras que pudieran citarse) coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración *burocrática*: su aparición es, por ejemplo, el germen del estado moderno occidental.

A pesar de todos los ejemplos en contrario, sean éstos de representaciones colegiadas de interesados, comités parlamentarios, dictaduras de “consejos”,

funcionarios honorarios o jueces no profesionales (y sobre todo, a pesar de los denuestos contra la “santa burocracia”), no debe uno dejarse engañar y perder de vista que todo *trabajo continuado* se realiza por *funcionarios* en sus oficinas. Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco. Pues si la administración burocrática es *en general caeteris paribus* la más racional desde el punto de vista técnicoformal, hoy es, además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de *masas* (personales o materiales).

Se tiene que elegir entre la *burocratización* y el *dilettantismo* de la administración; y el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es éste: *el saber profesional especializado*, cuyo carácter imprescindible está condicionado por los caracteres de la técnica y economía modernas de la producción de bienes, siendo completamente indiferente que tal producción sea en la forma capitalista o en la socialista. (Esta última, de querer alcanzar *iguales* resultados técnicos, daría lugar a un extraordinario *incremento* de la burocracia profesional). Y lo mismo que los dominados sólo pueden defenderse normalmente de una dominación burocrática existente mediante la creación de una contraorganización propia, igualmente sometida a la burocratización, así también el aparato burocrático mismo está ligado a la continuidad de su propio funcionamiento por intereses compulsivos tanto materiales como objetivos, es decir, ideales.

Sin ese aparato, en una sociedad que *separa* a los funcionarios, empleados y trabajadores de los medios administrativos, y que requiere de modo indispensable la *disciplina* y la *formación profesional*, cesaría toda posibilidad de existencia par todos con excepción de los que todavía están en posesión de los medios de abastecimiento (campesinos).

La burocracia continúa funcionando para la revolución triunfante o el enemigo en ocupación, lo mismo que lo hacía con el gobierno hasta ese momento legal. La cuestión es siempre ésta: *¿quién domina* el aparato burocrático existente? Y siempre esa dominación tiene ciertas limitaciones para el *no profesional*: el

consejero profesional impone las más de las veces a la larga su voluntad al ministro no profesional.

La necesidad de una administración más permanente, rigurosa, intensiva y *calculable*, tal como la creó no *solamente* él, pero ciertamente y de modo innegable, él ante todo el capitalismo (sin la que no puede subsistir y que todo socialismo *racional* tendrá que aceptar e incrementar), determina el carácter fatal de la burocracia como médula de *toda* administración de masas. Sólo el pequeño instituto (político, hierocrático, económico, etc.), podría prescindir ampliamente de ella.

De igual manera que el capitalismo en el estadio actual de su desarrollo *fomenta* la burocracia aunque uno y otra provengan *históricamente* de distintas raíces asimismo, porque desde el punto de vista fiscal aporta los necesarios medios *en dinero*, constituye el fundamento económico más racional sobre el que puede subsistir aquélla en su forma también más racional.

Junto a los supuestos fiscales existen para la burocracia condiciones *esenciales* de carácter técnico en los medios de comunicación. Su precisión exige el ferrocarril, el teléfono, el telégrafo, y está ligada a éstos de modo creciente. En esto ninguna alteración podría introducir un orden socialista.

El problema radicaría (ver cap. II, §12) en si éste sería capaz de crear condiciones parecidas para una administración *racional*, que *en este caso* significaría una administración burocrática rígida, sometida a *reglas* aún más rigurosamente formales que las existentes en el orden capitalista. En caso contrario, nos encontraríamos de nuevo con una de aquellas grandes irracionalidades: la antinomia entre la racionalidad formal y material que tantas veces ha de constatar la sociología.

La administración burocrática significa: dominación gracias al *saber*. éste representa su carácter racional fundamental y específico. Mas allá de la situación de poder condicionada por el saber de la *especialidad* la burocracia (o el soberano que de ella se sirve) tiene la tendencia a acrecentar aún más su poder por medio del saber de *servicio*: conocimiento de hechos adquiridos por las relaciones del servicio o “depositado en el expediente”.

El concepto de “secreto profesional”, no exclusivo pero si específicamente burocrático comparable, por ejemplo, al conocimiento de los secretos comerciales de una empresa frente al saber técnico procede de este impulso de poderío.

Superior en saber a la burocracia conocimiento de la especialidad de los hechos dentro del círculo de *sus* intereses sólo es, regularmente, el interesado privado de una actividad lucrativa. Es decir, el empresario capitalista. Es realmente la única instancia *immune* (o al menos relativamente) frente a la ineludibilidad de la dominación científicoracional de la burocracia. Todos los demás, en las asociaciones de *masas*, están irremisiblemente sometidos al imperio burocrático, en igual forma que la producción en masa lo esta al dominio de las máquinas de precisión.

La dominación burocrática significa socialmente en general:

1 La tendencia a la *nivelación* en interés de una posibilidad universal de reclutamiento de los mas calificados *profesionalmente*.

2 La tendencia a la *plutocratización* en interés de una *formación profesional* que haya durado el mayor tiempo posible (a veces hasta el final de la treintena).

3 La dominación de la *impersonalidad* formalista: *sine ira et studio*, sin odio y sin pasión, o sea sin “amor” y sin “entusiasmo”, sometida tan solo a la presión del *deber* estricto; “sin acepción de personas”, formalmente igual para todos, es decir, para todo interesado que se encuentre en igual situación *de hecho*: así lleva el funcionario ideal su oficio.

Empero, así como la burocratización *crea* la nivelación estamental (según la tendencia normal, que también la historia muestra de un modo regular), toda *nivelación social* en cuanto da de lado a los que imperaban en forma estamental en virtud de apropiación del poder administrativo y de los medios administrativos, y en la medida en que, en interés de la , elimina a los que ejercían la administración en forma en méritos de la *propiedad* fomenta al contrario la burocratización, que en todas partes es la sombra inseparable de la creciente democracia *de masas*. (De esto se tratará con más detalle en otra conexión).

El normal de la burocracia racional, hablando en términos generales, es el siguiente:

1. Formalismo, exigido ante todo para garantizar las oportunidades probables personales de vida de los interesados, cualquiera que sea su clase porque de otra suerte la arbitrariedad sería la consecuencia y el formalismo es la línea de menor resistencia.

En contradicción aparente y en parte real con esta tendencia de esa clase de intereses está la inclinación de los burócratas a llevar a cabo sus tareas administrativas de acuerdo con criterios utilitarior *materiales* en servicio de los dominados, hechos felices de esta suerte. Sólo que este utilitarismo material suele manifestarse revestido con la exigencia de los correspondientes *reglamentos* por su parte: formales de nuevo y en la mayoría de los casos tratados de modo formalista. (Sobre esto, en la sociología del derecho.)

Esta tendencia hacia una racionalidad *material* encuentra apoyo por parte de aquellos dominados que *no* pertenecen a la capa de los interesados en la de las probabilidades *poseídas* a que hace referencia el número 1. La problemática enraizada en lo anterior pertenece a la teoría de la

3. DOMINACION TRADICIONAL

§ 6. Debe entenderse que una dominación es *tradicional* cuando su legitimidad descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, , creyéndose en ella en méritos de esa santidad. El señor o los señores están determinados en virtud de reglas tradicionalmente recibidas. La , en

el caso más sencillo, es primariamente una determinada por una comunidad de educación. El soberano no es un , sino un *señor* personal, su cuadro administrativo no está constituido por sino por , los dominados no son de la asociación sino: 1) (§ 7 a, o 2) . Las relaciones del cuadro administrativo para con el soberano no se determinan por el deber objetivo del cargo sino por la fidelidad personal del servidor.

No se obedece a disposiciones estatuidas, sino a la *persona* llamada por la tradición o por el soberano tradicionalmente determinado: y los mandatos de esta *persona* son legítimos de dos maneras:

a) en parte por la fuerza de la tradición que señala inequívocamente el *contenido* de los ordenamientos, así como su amplitud y sentido tal como son creídos, y cuya conmovición por causa de una transgresión de los límites tradicionales podría ser peligrosa para la propia *situación tradicional del imperante*;

b) en parte por arbitrio libre el señor, al cual la *tradición* le demarca el ámbito correspondiente.

Este arbitrio tradicional descansa primeramente en la limitación, por principio, de la obediencia por piedad.

Existe por consiguiente el doble reino:

- a) de la acción del imperante materialmente vinculada por la tradición.
- b) de la acción del imperante materialmente libre de tradición,

Dentro de este último el soberano puede dispensar su otorgando o retirando su gracia libérrima por inclinaciones o antipatías personales o por decisión puramente personal., particularmente también la comprada mediante regalos la fuente de los o surge, contra la *persona* del señor (o de los servidores) que desatendió los límites tradicionales del poder, pero no contra el sistema como tal ().

En el tipo puro de dominación tradicional es imposible la deliberada, por declaración, de nuevos principios jurídicos o administrativos. Nuevas creaciones efectivas sólo pueden ser legitimadas por considerarse válidas de antaño y ser *reconocidas* por la tradicional. Sólo cuentan como elementos de orientación en la declaración del derecho los testimonios de la tradición: .

§ 7. El imperante domina 1) *sin.* o 2) *con* cuadro administrativo. Sobre el primer caso, ver § 7a número 1.

El cuadro administrativo típico *puede ser reclutado de modo:*

a) tradicional, por lazos de de los vinculados al señor ():

- pertenecientes al linaje,
- esclavos,
- funcionarios domésticos, en particular: ,
- clientes,
- colonos,
- libertos;

b)

- a) por relaciones personales de confianza (libres de toda clase),
- por pacto de fidelidad con el señor legitimado como tal (vasallos),
- funcionarios* que entran libremente en la relación de piedad.

Con respecto a

a) Es un principio administrativo frecuente de las dominaciones tradicionales el de otorgar los puestos más importantes a los pertenecientes al mismo linaje del imperante.

a) □) Esclavos y (a □ libertos se encuentran frecuentemente en las dominaciones patrimoniales hasta en las posiciones más elevadas (por ejemplo: no es cosa rara Grandes Visires que fueron esclavos) .

a) Los funcionarios domésticos típicos: senescal (gran lacayo), mariscal (palafrenero), camarero, gentilhomme de boca. Mayordomo (jefe de la servidumbre y eventualmente de los vasallos) , se encuentran en Europa por doquier. En Oriente tiene especial importancia el gran eunuco (guardia del harén) entre los reyezuelos negros el verdugo. por todas partes el médico de cabecera. El astrólogo y cargos semejantes.

a) La clientela del rey fue en China como en Egipto la fuente de la burocracia patrimonial.

a) Todo el Oriente conoció los ejércitos de colonos, y también existieron en la dominación de la nobleza romana (Todavía en el Oriente islámico moderno se dieron los ejércitos de esclavos :

Con respecto a

b) a) El sistema de es específico de todo patrimonialismo y motivo frecuente de las (ver el concepto al final de este párrafo)

b) □) Sobre los 'b)□) La surgió en los estados patrimoniales primeramente con los funcionarios de , Pero estos funcionarios, como se verá en seguida, eran ante todo servidores *personales* de los soberanos.

Al cuadro administrativo de la dominación tradicional en su tipo puro le faltó:

- a) la e) el nombramiento regulado por libre contrato y el ascenso regrilado,
- d) la formación profesional (como norma)
- e) (a menudo) el sueldo fijo y más frecuentemente el sueldo pagado en dinero.

Con respecto a a) en lugar de la competencia objetiva fija esta la concurrencia de las delegaciones y plenos poderes entre sí, otorgados por los señores a su arbitrio, al principio para un momento dado, pero luego convertidos en duraderos y

finalmente estereotipados por la tradición, y determinada especialmente por la competencia por las probabilidades de emolumentos a disposición tanto de los delegados como de los señores al reclamar como suyas determinadas

actividades; a través de tales intereses se constituyeron con frecuencia por vez primera las competencias objetivas, dando así lugar a la existencia de Todos los delegados investidos con competencias permanentes son al principio funcionarios domésticos del señor; su competencia *no* domestica, es una competencia agregada a su función doméstica por afinidades objetivas de actividad, bastante superficiales a menudo, o por puro arbitrio del señor, y luego estereotipada por la tradición. Al *principio* junto a los funcionarios domésticos sólo existieron comisionados *ad hoc*.

La ausencia del concepto de “competencia” se desprende fácilmente del examen de la lista de los títulos de los funcionarios del antiguo Oriente. Es imposible con raras excepciones poder descubrir una esfera objetiva de actividad racionalmente delimitada al estilo de nuestras “competencias” *permanentes*.

El hecho de la limitación de competencias permanentes *de facto* en virtud de la concurrencia y compromisos entre los intereses por los emolumentos se observa especialmente en la Edad Media. La acción de esta circunstancia ha sido muy rica en consecuencias.

Los intereses por emolumentos de los poderosos tribunales de la corona y del no menos poderoso estamento nacional de los abogados dieron lugar en Inglaterra a que el imperio del derecho romano y canónico fuera en parte frustrado y en parte limitado. La limitación irracional , que encontramos en todas las épocas, de numerosas competencias , quedó estereotipada merced a la demarcación existente de las esferas de intereses en emolumentos.

Con respecto a b) la determinación de si la decisión final en una materia o en una queja respecto a ella corresponde a un mandatario, y cuál sea éste, o si corresponde al señor, puede encontrarse:

a) regulada de un modo tradicional, a veces mediante consideración de la procedencia de determinadas normas y precedentes tomados de fuera (sistema del tribunal superior: *OberhofSystem*), o

b) abandonada plenamente a la discreción del soberano, pues allí donde él aparece personalmente todos sus delegados declinan.

Al lado del sistema tradicionalista del *OberhofSystem* está el principio de derecho germánico derivado de la esfera del poder político, de que al señor presente incumbía toda jurisdicción; de igual origen, y encontrándose de pleno dentro de la gracia libre del señor, es el *jus evocandi* así como su moderno retoño: la “justicia de gabinete” (*Kabinettsjustiz*). El “tribunal superior” es con frecuencia en la Edad Media la “autoridad” jurisprudencial mediante la que se importaba el derecho de otro lugar.

Respecto a c) los funcionarios domésticos y favoritos se reclutan muy a menudo de un modo puramente patrimonial: esclavos o siervos (ministeriales). O, cuando se reclutan extrapatrimonialmente, son prebendarios que el señor promueve según su juicio formalmente libre. Tan sólo la entrada de vasallos libres y la investidura de oficios por medio del *pacto* feudal cambia esto fundamentalmente; no produce, sin embargo ya que los endeudamientos no están determinados ni en su naturaleza ni en su amplitud por puntos de vistas objetivos, ninguna variación en los puntos a) y b). Un ascenso excepto bajo ciertas condiciones en el caso de una estructura *prebendaria* del cuadro administrativo (§ 8) sólo es posible por arbitrio y gracia del imperante.

Con respecto a d) la formación profesional racional como calificación fundamental falta originariamente en todos los funcionarios domésticos y favoritos del señor. El

comienzo de la formación profesional de los funcionarios (cualquiera que éste sea) hace época por todas partes en el arte de la administración .

Una cierta medida de preparación empírica fue ya necesaria para muchos cargos desde bien pronto. Durante ese tiempo el arte de la lectura y escritura sobre todo, “arte” todavía en sus orígenes con un gran valor de rareza, influyó con frecuencia ejemplo más importante: China a través de las formas de vida de los letrados en la evolución general de la cultura; *eliminando* el reclutamiento intrapatrimonial de los funcionarios y, por consiguiente, *limitando* “estamentalmente” el poder de los imperantes.

Con respecto a e) los funcionarios domésticos favoritos fueron originalmente mantenidos a la mesa del señor y equipados en su guardarropa. Su separación de la mesa del señor significaba por lo general la creación de *prebendas* (al principio en especie), cuya naturaleza y amplitud se estereotipaba fácilmente. Al lado de éstas (o en vez de ellas) estaban los “árbitros” de los órganos del imperante en funciones no domésticas y los del propio señor (a menudo sin tarifa alguna y ajustados en caso en caso con los solicitantes de una “gracia”.)

Sobre el concepto de “prebenda”, véase § 8.

§ 7 a. I. Los tipos originarios de la dominación tradicional están constituidos por los casos en que no existía un *cuadro administrativo personal* del imperante:

- a) gerontocracia y
- b) patriarcalismo originario

Debe entenderse por *gerontocracia* la situación en que, *en la medida* en que existe una autoridad en la asociación, ésta se ejerce por los más viejos (originariamente según el sentido literal de la palabra: los mayores en años), en cuanto son los mejores conocedores de la sagrada tradición. Con frecuencia existe en asociaciones que *no* son primariamente económicas o familiares. Se llama *patriarcalismo* a la situación en que dentro de una asociación, las más de las

veces primariamente económica y familiar , ejerce la dominación (normalmente) una sola persona de acuerdo con determinadas reglas hereditarias fijas. No es rara la coexistencia de gerontocracia y patriarcalismo. Lo decisivo es que el poder de los gerontes como el de los patriarcas, en el tipo pura, está orientado por la idea mantenida por los dominados (“compañeros”) de que esta dominación es un derecho propio tradicional del imperante, pero se ejerce, “materialmente”, como un derecho preeminente entre iguales y en su *interés*, y no es, por tanto, de libre apropiación por aquél.

Para este *tipo* es lo determinante la carencia *total* de un cuadro administrativo *personal* (patrimonial) del imperante. Este es tanto más dependiente de la *voluntad* de obediencia de sus iguales, cuanto que carece de un “cuadro” administrativo. Los compañeros son todavía sus “iguales” y no sus “súbditos”. Pero son “compañeros” por la fuerza de la *tradición* y no “miembros” por *disposición* legal. Deben obediencia al *imperante*, pero no a *normas* positivas estatuidas. Y, desde luego, *únicamente según tradición*. El imperante, por su parte, está *rigurosamente* vinculado por esta tradición.

Sobre las formas de *gerontocracia*, infra. El *patriarcalismo* originario le es afín porque la dominación sólo obliga dentro de la casa; en lo demás, su acción como entre los jeques árabes es sólo ejemplar, o sea del tipo de la influencia carismática, por ejemplo; o por el consejo y otros medios de influencia.

1. Con la aparición de un cuadro administrativo (y militar) personal del señor toda dominación tradicional tiende al *patrimonialismo* y en el caso extremo de poder de mando al *sultanato*.

Los “compañeros” se convierten entonces en “súbditos”, ya que lo que fuera hasta ese momento derecho preeminente entre iguales lo convierte el imperante en su derecho propio, apropiado (en principio) en igual forma que cualquier otro objeto de posesión y (en principio) valorizable (por venta, arriendo, división) como cualquiera otra probabilidad económica. Exteriormente se apoya el poder de

mando patrimonial en esclavos (a menudo marcados), colonos o súbditos oprimidos; o bien para hacer más indisoluble en lo posible la comunidad de intereses frente a los últimos en *guardias de corps* y ejércitos mercenarios (ejércitos patrimoniales). En virtud de este poder, ensancha el imperante, a costa de la vinculación tradicional patriarcal y gerontocrática, el ámbito de lo que, libre de la tradición, queda a su arbitrio y gracia.

Llámase *dominación patrimonial* a toda dominación primariamente orientada por la tradición, pero ejercida en virtud de un derecho propio; y es *sultanista* la dominación patrimonial que se mueve, en la forma de administración, dentro de la esfera del arbitrio libre, desvinculado de la tradición. La distinción, es *completamente* fluida. Del patriarcalismo originario se distinguen ambos, incluso el sultanato, por la existencia de un *cuadro administrativo*. La forma sultanista del patrimonialismo es a veces en su apariencia externa en realidad nunca plenamente tradicionalista. Sin embargo, no está *racionalizada*, sino desarrollada en ella en extremo la esfera del arbitrio libre y de la gracia. Pero esto se distingue de toda forma de dominación racional.

3. Debe entenderse por *dominación estamental* aquella forma de dominación patrimonial en la que determinados poderes de mando y su correspondiente probabilidad económica están *apropiados* por el *cuadro administrativo*. La apropiación como en todos los casos semejantes (cap.II, § 19) puede ser:

- a) la de una asociación o categoría de personas señaladas con determinadas características, o
- b) la de un individuo, y en este caso sólo vitalicia o hereditaria o de libre propiedad.

La dominación estamental significa también :

- a) Limitación permanente de la libre selección del cuadro administrativo por parte del soberano, en virtud de apropiación de los cargos o poderes políticos

a) por una asociación

por una capa estamentalmente calificada (cap.IV)

b) Frecuentemente, además y esto debe valer aquí como “tipo” , significa, asimismo:

a) apropiación de los cargos, y también (eventualmente) de las probabilidades lucrativas que su posesión procura.

apropiación de los *medios administrativos materiales* y

apropiación de los poderes políticos

por los miembros *individuales* del cuadro administrativo.

Históricamente se nos muestran estos dos casos: 1) o que los apropiantes procedan de un cuadro administrativo anterior que *no* tenía carácter estamental o 2) que éstos *no* hayan pertenecido a ese cuadro antes de la apropiación.

El poseedor estamental de poderes políticos apropiados *sufraga los costos de la administración* con sus propios medios administrativos apropiados en forma indivisa. Los poseedores de poderes de mando militares o los miembros de un ejército *estamental se equipan ellos mismos*, y eventualmente a los contingentes reclutados patrimonialmente, o a su vez en forma estamental (ejército estamental); o también la provisión de los medios administrativos y del cuadro administrativo por el almacén o caja del soberano puede ser objeto de apropiación, a cambio de servicios determinados, por parte de una empresa lucrativa, como ocurrió particularmente (aunque no sólo) en los ejércitos mercenarios de Europa en los siglos XVI y XVII (ejército capitalista).

En los casos de una apropiación estamental completa el poder total suele dividirse regularmente entre el señor y los miembros del cuadro administrativo apropiantes en virtud de su derecho propio; o puede existir también poderes propios, regulados por ordenanzas particulares del señor o por compromisos especiales con los apropiantes.

Caso 1: Ejemplo, cargos cortesanos de un señor apropiados como feudos; caso 2, ejemplo, señores territoriales que por privilegios señorial o por usurpación (las más de la veces lo primero es la legalización de lo último.) se apropiaron derechos políticos.

La apropiación por parte de los *individuos* puede descansar en:

1. arriendo,
2. prenda,
3. venta,
4. privilegio, que puede ser: personal, hereditario o libremente apropiado; incondicionado o condicionado por ciertos servicios; otorgado
 - a) como retribución de servicios o complacencia al soborno, o
 - b) como reconocimiento de la usurpación de hecho de poderes de mando
5. en una apropiación por parte de una asociación o de una capa estamental cualificada; regularmente por compromiso de un señor con su cuadro administrativo o con una capa estamental constituida en asociación; puede
 - dejar al señor libertad de *elección* absoluta o relativa en el caso individual, o
 - prescribir reglas permanentes para la posesión personal de los cargos,
6. en una doctrina, de lo que luego se tratará en particular.

1. Los medios administrativos en la gerontocracia y el patriarcalismo puro según las ideas, ciertamente no muy claras, allí imperantes están apropiados por la asociación que ejerce la administración o por las haciendas en ella partícipes: la administración se lleva a cabo “para” la asociación. La apropiación por parte de los señores como tales pertenece propiamente al mundo de representaciones del patrimonialismo y puede tener lugar de modo muy diverso hasta la regalía absoluta del suelo y la absoluta esclavitud de los súbditos (“derecho de venta” del señor).

2. La apropiación estamental significa la apropiación de una parte por lo menos de los medios administrativos por los miembros del cuadro administrativo. Mientras que en el patrimonialismo puro tiene lugar una separación absoluta entre los administradores y los medios administrativos, en el patrimonialismo estamental ocurre precisamente lo contrario: el administrador tiene la propiedad de todos los medios administrativos o al menos de una parte esencial.

De esta suerte, por ejemplo, tenían la *plena propiedad* de los medios administrativos el caballero feudal que se equipaba a sí mismo, el conde enfeudado, que costeaba sus deberes para con el soberano feudal con sus propios medios (entre ellos los apropiados) derechos judiciales y de otras clases y tributos que cobraba para sí y el *jagirdar* de la India, que mantenía el contingente de su ejército de sus prebendas tributarias; en cambio, sólo disfrutaba una *propiedad parcial* (y en parte regulada) de los medios administrativos el condotiero (*Oberst*) que mantenía su ejército mercenario como propia empresa y que recibía para ello determinadas cantidades de la caja del príncipe, de modo que en caso de déficit, o bien disminuía sus servicios o se cobraba en botines y requisiciones.

En cambio, el Faraón que ponía en pie ejércitos de colonos y esclavos bajo el mando de sus clientes, y que los alimentaba, equipaba y armaba de sus propios almacenes, era como *señor patrimonial propietario absoluto* de los medios administrativos.

En esto la regulación formal no es siempre lo decisivo: los mamelucos eran formalmente esclavos, reclutados por “compra” del señor, y, sin embargo, monopolizaban de hecho tan completamente los poderes de mando como cualquiera asociación y de ministeriales los feudos de servicio (*Dienstlehen*).

La apropiación de “tierras de servicio” (*Dienstland*) por una asociación cerrada pero *sin* apropiación individual, puede tener lugar con libre promoción por parte del señor dentro de la asociación (3 a, □) o con regulación de la cualificación necesaria para esa promoción (3 a, □), por ejemplo, por la exigencia de cualificación militar o de otro tipo (ritual) del pretendiente y otras veces en virtud de derecho de preferencia de los parientes más próximos (de haberlos). Lo mismo en el caso de ciertos puestos de artesanos y labradores, bien adscritos o una corte señorial (*hofechtlichen*) o pertenecientes a un gremio, cuyos servicios están destinados a satisfacer necesidades que pueden ser bien militares o administrativas.

2. Las apropiaciones por arriendo (especialmente de tributos), prenda o venta fueron conocidas en Occidente y también en Oriente e India; entre los antiguos no era rara la accesión a cargos sacerdotales por subasta. La finalidad en el arriendo era en parte puramente políticofinanciera (situación de necesidad por consecuencia especialmente de gastos de guerra) y en parte hacendística en su aspecto técnico (aseguramiento de un ingreso en dinero para aplicarlo a las necesidades de la hacienda); la finalidad en la prenda y la venta tenía absolutamente el primer carácter; y en el estado de la iglesia la creación de rentas en beneficio de parientes (*Nepotenrenten*). La apropiación por prenda tuvo todavía en el siglo XVIII en Francia un considerable papel en los cargos de juristas (Parlamento); la apropiación (regulada) por compra llega hasta el siglo XIX en el ejército inglés. En la Edad Media era frecuente el privilegio como sanción de la usurpación o como retribución o medio lucrativo por servicios políticos; y lo mismo que en Occidente en otras partes.

§ 8. El servidor patrimonial puede obtener su sostén:

a) por manutención en la mesa del señor.

b) por asignaciones (predominantemente en especie) sobre las existencias del señor en dinero y bienes,

- c) mediante “tierras de servicio” (*Dienstland*),
- d) mediante apropiación de probabilidades de rentas, derechos o tributos,
- e) mediante feudo (*Lehen*).

Las formas de sostenimiento *b)* hasta *d)* deben llamarse *prebendas* cuando se confieren de un modo renovado, con apropiación individual pero nunca hereditaria, y se encuentran reguladas tradicionalmente en su amplitud (*b* y *c*) o en su jurisdicción (*Sprengel*) (*d*); y se llama *prebendalismo* a la existencia de una administración mantenida *principalmente* en esta forma. En ella *puede* existir un ascenso por edad o por servicios objetivamente estimables y puede exigirse la cualificación estamental y, por lo tanto, el *honor* estamental (véase para el concepto de “estamento” el cap. IV).

Llámanse feudos los poderes políticos de mando apropiados cuando se confieren *principalmente* por contrato a individuos cualificados y cuando los recíprocos derechos y obligaciones están orientados *en principio* por *conceptos de honor estamental y militar*. La existencia de un cuadro administrativo mantenido principalmente con feudos se llama “feudalismo de feudo” (*Lehenfeudalismus*).

Feudos y prebendas *militares* se mezclan hasta ser a veces indistinguibles (véase sobre esto, cap. IV: Estamento).

En los casos *d)* y *e)*, a veces también en el caso *c)*, el poseedor apropiante de los poderes de mando sufraga los gastos de la administración y eventualmente del equipo militar, en la forma ya explicada, con los medios de la prebenda o el feudo. Sus propias relaciones señoriales con los súbditos pueden entonces tomar carácter patrimonial (es decir, hacerse hereditarias, enajenables, divisibles).

1. La manutención en la mesa del señor o a cargo de sus existencias según su buen parecer, fue lo originario, lo mismo con respecto de los servidores de los príncipes como de los funcionarios domésticos, sacerdotes y toda clase de servidores patrimoniales (por ejemplo, en los señoríos

territoriales). La “casa de varones”, la forma más antigua de organización militar (de la que se tratará más tarde en detalle) tenía frecuentemente el carácter de un comunismo de consumo entre señores.

La separación de la mesa del señor (o del templo o catedral) y la sustitución de este tipo de manutención por asignaciones o entrega de “tierras de servicio” (*dienstland*), no ha sido siempre considerada como deseable, pero fue la regla al constituir familia propia. Las asignaciones en especie a los servidores y sacerdotes separados de sus templos fueron la forma originaria de la manutención burocrática en todo el antiguo próximo Oriente y existieron también en China. India y, abundantemente, en Occidente.

Los ingresos del jenízaro turco, del samurai japonés y de numerosos otros ministeriales y caballeros orientales son en nuestra terminología “prebendas” y no feudos, como después veremos. Pueden consistir en rentas de tierras o en los ingresos tributarios de determinados distritos. En este último caso van unidas, no necesariamente pero sí según tendencia general, a la apropiación de poderes de mando en esos distritos, o atraen éstos hacia sí. El concepto de “feudo” sólo puede ser considerado en más detalle en conexión con el concepto de “estado”. Su objeto puede ser lo mismo una tierra de señorío (o sea una dominación patrimonial), como las más distintas especies de probabilidades de rentas y arbitrios.

2. Probabilidades apropiadas de rentas, arbitrios y tributos se encuentran muy extendidas como prebendas y feudos; particularmente en la India como forma independiente y en extremo desarrollada: concesión de ingresos a cambio de la puesta en pie de contingentes militares y el pago de los gastos administrativos.

§9. La dominación patrimonial y especialmente la patrimonialestamental trata en caso del tipo puro a todos los poderes de mando y derechos señoriales

económicos a la manera de probabilidades económicas apropiadas de un modo privado. Lo cual no excluye que las distinga cualitativamente.

Especialmente cuando apropia algunas de ellas como preeminentes en forma particularmente regulada. Y en especial cuando trata la apropiación de poderes judiciales y militares como fundamento jurídico de la posición *estamental* privilegiada de los apropiantes frente a la apropiación de probabilidades puramente económicas (de dominios, de tributos o de emolumentos), y cuando separa dentro de estas últimas las fundamentalmente patrimoniales de las fundamentalmente extrapatrimoniales (fiscales).

Para nuestra terminología lo decisivo es el hecho de que en principio se trate a los derechos señoriales y a las probabilidades a ellos unidas *como si fueran* probabilidades privadas.

Von Below subraya, por ejemplo, con razón (*Der deutsche Staat des Mittelalters*, “El Estado alemán de la Edad Media”) que particularmente la apropiación del señorío jurisdiccional recibió un tratamiento separado, siendo fuente de situaciones estamentales especiales, y que, en general, no puede afirmarse un carácter *puramente* patrimonial o *puramente* feudal en la asociación política medieval. Con todo, *en la medida* en que el señorío jurisdiccional y otros derechos de puro origen político fueron tratados en forma de derechos privados, parece justo, según nuestra terminología, hablar de una dominación “patrimonial”.

El concepto mismo proviene (es decir, su construcción rigurosa), como es sabido, de la obra de Haller: *Restauration der Staatswissenschaften*, “Restauración de las ciencias del Estado”. Un estado “patrimonial” con *pureza absoluta*, típico ideal, no se ha dado históricamente.

4. *División estamental de poderes* se llama a la situación en la que una *asociación* de privilegiados estamentales, en virtud de poderes señoriales

apropiados, dictan, *por compromiso* en cada caso con el imperante, disposiciones políticas o administrativas (o ambas) u ordenanzas administrativas concretas o medidas de control administrativo suyo, que en ciertas circunstancias puede tener poderes de mando propios.

1. No altera para *nada* este concepto el hecho de que ciertas capas sin privilegio estamental (campesinos) fuesen invitadas en ciertas circunstancias a tomar parte. Puesto que el derecho propio de los privilegiados es lo típicamente decisivo. La ausencia de toda capa estamentalmente privilegiada nos daría inmediatamente otro tipo.

2. El tipo *sólo* se ha desarrollado por completo en Occidente. Luego se hablará en particular de su peculiaridad y del fundamento de su aparición.

3. Por lo regular no existía un cuadro administrativo estamental propio; y fue totalmente excepción que éste tuviera poderes de mando propios.

a. La dominación tradicional opera sobre la naturaleza de la *economía*, por regla general, ante todo mediante un cierto fortalecimiento del sentir tradicional; con el máximo de rigor en las dominaciones gerontocráticas y patriarcales puras, las cuales no se apoyan en ningún cuadro administrativo propio de los señores que pueda encontrarse en oposición con los demás miembros de la asociación, y que, por tanto dependen en su propia legitimidad en forma extrema de la observancia de la tradición.

Por lo demás, la acción sobre la economía depende

1. de la forma típica del sistema fiscal de la asociación de dominación de que se trate (cap. II, § 36).

En este sentido el patrimonialismo puede significar cosas muy distintas:

a) *Oikos* del señor con cobertura de necesidades total o predominantemente de carácter liturgiconatural (tributos en especies y prestaciones personales). En este caso las relaciones económicas están estrechamente vinculadas a la tradición, el desarrollo del mercado de encuentra obstaculizado, el uso del dinero es

esencialmente natural, orientándose por el consumo, y en consecuencia no es posible la formación del capitalismo.

Muy parecido en sus efectos es el caso siguiente.

b) Con cobertura de necesidades estamental y privilegiada. El desarrollo del mercado está también limitado en este caso, aunque no necesariamente en igual medida, por los perturbadores efectos que ejerce sobre la “capacidad adquisitiva” la utilización natural de la posesión de bienes y de la capacidad de rendimiento de las economías singulares en beneficio de los fines de la “asociación de dominación”. O el patrimonialismo puede ser:

c) Monopolista, con cobertura de necesidades en parte con actividades económicas lucrativas, en parte con derechos y en parte con tributos. En este caso el desarrollo del mercado se encuentra limitado irracionalmente con más o menos fuerza según la naturaleza del monopolio; las grandes probabilidades lucrativas están en la mano del imperante y de su cuadro administrativo; y el capitalismo, por tanto,

a) impedido de modo inmediato en caso de una *régie* propia y completa de la administración, o

b) desviado al terreno del capitalismo político, en caso de que las medidas fiscales consistan en el arriendo de tributos, arriendo o venta de cargos, y sostenimiento capitalista del ejército o la administración (cap.II,§ 31).

La economía fiscal del patrimonialismo, y más completamente en el sultanato, opera de un modo irracional aun allí donde existe una economía monetaria:

1. Por la coexistencia de

□) vinculación tradicional en la naturaleza y amplitud de la pretensión sobre las fuentes tributarias *directas* y

□) plena libertad, y, por tanto, arbitrariedad en el modo y medida en lo referente a 1) derechos, 2) distribución de cargas tributarias y 3) formación de monopolios: lo cual es cierto en todo caso en lo que respecta a la *pretensión*; en la historia se ha dado el hecho las más de las veces en el caso 1 (a tenor del principio de la “facultad de requerimiento” del señor y de su cuadro administrativo), mucho menos en el caso 2, y con intensidad variable en el caso 3.

2. Porque falta en absoluto para la racionalización de la economía no sólo el cálculo seguro de los gravámenes, sino también de la masa de la actividad lucrativa privada.

3. El patrimonialismo puede ciertamente actuar en casos particulares de modo racionalizador fomentando en forma planeada la capacidad tributaria y por la creación *racional* de monopolios. Empero esto es una “casualidad” condicionada por peculiares circunstancias históricas, que existieron en parte en Occidente. La política fiscal en caso de *división estamental de poderes* tiene esta propiedad típica: imposición de cargas fijadas por compromiso, o sea *calculables* por tanto, con la eliminación de tributos y sobre todo de monopolios. Hasta qué punto en este caso la política fiscal material o impide la economía racional, depende de la naturaleza de la capa cuya situación de poder sea la predominante; o

□) feudal, o

□) patricia.

El predominio de la primera, en virtud de la estructura predominantemente patrimonial de los derechos de mando enfeudados, acostumbra a limitar rígidamente el desarrollo del mercado o a sujetarlo deliberadamente a necesidades políticas; el predominio de la segunda puede obrar en sentido opuesto.

1. Lo dicho hasta aquí es suficiente, ya que en distintas conexiones se volverá sobre ello con mayor detenimiento.

2. Ejemplos:

a) (*Oikos*) antiguo Egipto e India;

b) grandes porciones del helenismo, el Imperio romano tardío, china, India, Rusia en parte y los estados islámicos;

c) el Imperio Ptolemaico, Bizancio (en parte), de otra manera en el reinado de los Estuardos;

d) los estados patrimoniales occidentales en la época del “despotismo ilustrado” (especialmente el colbertismo).

2. El patrimonialismo normal no solamente impide la economía racional por su política fiscal, sino sobre todo por la peculiaridad general de su administración. A saber:

a) por la dificultad que el tradicionalismo *formal* opone a la existencia de *disposiciones* legales racionales, en cuya duración pueda confiarse, y calculables, por tanto, en su alcance y aprovechamiento económicos;

b) por la ausencia *típica* de un cuadro administrativo profesional *formal*; la aparición de un cuadro semejante en el patrimonialismo occidental fue precipitada, como se mostrará, por condiciones peculiares que sólo aquí se dieron, y provino *originariamente* de *otras* fuentes completamente distintas;

1. por el amplio ámbito del arbitrio material y de los actos discrecionales puramente personales del soberano y del cuadro administrativo en donde el eventual soborno, que es sólo la degeneración del derecho de imposición no reglamentado, tenía, sin embargo, una significación relativamente mínima porque era prácticamente calculable *cuando* representaba una magnitud constante y no un factor siempre variable con la persona del funcionario.

Cuando impera el arriendo de cargos, el funcionario se encuentra inmediatamente obligado para la gestión beneficiosa de su capital, a

emplear cualquier medio de exacción, aun los más irracionales en sus efectos;

1. por la tendencia connatural a todo patriarcalismo y patrimonialismo derivada de la naturaleza de su legitimidad y en interés de tener satisfechos a los dominados hacia una regulación de la economía *materialmente* orientada en ideales utilitarios, éticosociales o “culturales”, o sea ruptura de su racionalidad *formal* orientada por el derecho de los juristas. Este efecto es decisivo en forma extrema en el patrimonialismo hierocráticamente orientado; en cambio los efectos del sultanato se ejercen más bien por virtud de su arbitrariedad fiscal.

Por todas estas razones, bajo la dominación de poderes patrimoniales normales florecen y arraigan con frecuencia:

- a) el capitalismo comercial
 - b) el capitalismo de arriendo de tributos y de arriendo y venta de cargos.
 - c) el capitalismo de suministros al estado y de financiamiento de guerras,
1. en ciertas circunstancias: los capitalisms colonial y de plantación, pero *no*, en cambio, la empresa lucrativa sensible en grado sumo a las irracionalidades de la justicia, de la administración y de la tributación que perturban la *calculabilidad*; orientada por la situación de mercado de los consumidores individuales, con *capital fijo* y *organización racional del trabajo libre*.

Es otra fundamentalmente la situación *sólo* cuando el señor patrimonial, en interés de su poder y sus propias finanzas, apela a la administración *racional* con funcionarios *profesionales*. Para ello es necesaria la *existencia*: 1) de una *formación profesional*: 2) de un motivo suficientemente fuerte; normalmente: *conurrencia de varios poderes patrimoniales parciales* dentro del mismo ámbito *cultural*, y 3) de un factor muy peculiar: la incorporación de asociaciones comunales *urbanas* a los poderes patrimoniales concurrentes como apoyo de su potencia *financiera*.

1. El moderno capitalismo, específicamente occidental, fue preparado en la asociaciones *urbanas*, específicamente occidentales, administradas de un modo (relativamente) racional, y de cuya peculiaridad se tratará luego; se desarrolló de los siglos XVI al XVII dentro de las asociaciones políticas *estamentales* holandesas e inglesas caracterizadas por el predominio del poder y los intereses lucrativos burgueses, mientras que las imitaciones secundarias, fiscal y utilitariamente condicionadas, que tienen lugar en los estados continentales puramente patrimoniales o feudalestamentales, así como los monopolios industriales de los Estuardo *no* están en solución de continuidad real con el desarrollo capitalista autónomos que posteriormente se inició, si bien ciertas medidas aisladas (de política agraria y política lucrativa), en el grado en que se orientan en modelos ingleses, holandeses y posteriormente franceses, crearon condiciones evolutivas muy importantes para su aparición (sobre esto se tratará luego en particular).

2. Los estados patrimoniales de la Edad Media se distinguen principalmente por la manera *formalmente* racional de una parte de su cuadro administrativo (ante todo juristas: cononistas y civilistas) de todas las otras administraciones de las demás asociaciones políticas de la tierra. Sobre la fuente de este desarrollo y su significación se tratará luego en particular. Aquí deben bastar provisionalmente las observaciones generales que se han hecho al final del texto.

4. DOMINACION CARISMATICA

10. Debe entenderse por “carisma” la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia,

como *jefe*, caudillo, guía o líder. El modo como habría de valorarse “objetivamente” la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora “por los dominados” carismáticos, por los “adeptos”.

El carisma de un “poseso” (cuyos frenesís se atribuían, al parecer sin razón, al uso de determinadas drogas; en el Bizancio medieval se mantenía un cierto número de éstos dotados con el carisma del frenesí bélico como una especie de instrumento de guerra), de un “chaman” (magos, en cuyos éxtasis, en el caso puro, se daba la posibilidad de ataques epileptoides como condición previa), la del fundador de los mormones (quizás, mas no con seguridad absoluta, un tipo refinado farsante) o la de un literato entregado a sus éxtasis demagógicos como Kurt Eisner, todos ellos se consideran por la sociología, exenta de valoraciones, en el mismo plano que el carisma de los que según apreciación corriente son “grandes” Héroes, Profetas y Salvadores.

1 Sobre la validez del carisma decide el *reconocimiento* nacido de la entrega a la revelación, de la reverencia por el héroe, de la confianza en el jefe por parte de los dominados: reconocimiento que se mantiene por “corroboración” de las supuestas cualidades carismáticas siempre originariamente por medio del prodigio. Ahora bien, el reconocimiento (en el carisma genuino) no es el *fundamento* de la legitimidad, sino un *deber* de los llamados, en méritos de la vocación y de la corroboración, a reconocer esa cualidad. Este “reconocimiento” es, psicológicamente, una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indigencia y la esperanza.

Ningún profeta ha considerado su cualidad como dependiente de la multitud, ningún rey ungido o caudillo carismático ha tratado a los oponentes o a las personas fuera de su alcance sino como incumplidores de un deber; y la no

participación en el reclutamiento guerrero, formalmente voluntario, abierto por el caudillo ha sido objeto de burla y desprecio en todo el mundo.

2. Si falta de un modo permanente la corroboración, si el agraciado carismático parece abandonado de su dios o de su fuerza mágica o heroica, le falla el éxito de modo duradero y, sobre todo, *si su jefatura no aporta ningún bienestar a los dominados*, entonces hay la probabilidad de que su autoridad carismática se disipe. Este es el sentido genuinamente carismático del imperio “por la gracia de Dios”.

Aun los viejos reyes germánicos podían encontrarse ante “manifestaciones públicas de desprecio”. Cosa que ocurría, pero en masa, en los llamados pueblos primitivos. En China la calificación carismática de los monarcas (carismáticohereditaria sin modificaciones, ver § 11) estaba fijada de un modo tan absoluto, que todo infortunio, cualquiera que éste fuese no sólo guerras desgraciadas, sino sequías, inundaciones, sucesos astronómicos aciagos le obligaba a expiación pública y eventualmente a abdicar. En ese caso no tenía el carisma de la “virtud” exigida (clásicamente determinada) por el espíritu del cielo y no era, por tanto, el legítimo “Hijo del cielo”.

3. La dominación carismática supone un proceso de *comunización* de carácter emotivo. El *cuadro administrativo* de los imperantes carismáticos no es ninguna “burocracia”, y menos que nada una profesional. Su selección no tiene lugar ni desde puntos de vista estamentales ni desde los de la dependencia personal o patrimonial. Sino que se es elegido a su vez por cualidades carismáticas: al profeta corresponden los discípulos, al príncipe de la guerra el “séquito”, al jefe, en general, los “hombres de confianza”.

No hay ninguna “colocación” ni “destitución”, ninguna “carrera” ni “ascenso”, sino sólo llamamiento por el señor según su propia inspiración fundada en la calificación carismática del vocado. No hay ninguna “jerarquía”, sino sólo

intervenciones del jefe, de haber insuficiencia carismática del cuadro administrativo, bien en general, bien en un caso dado, y eventualmente cuando se le reclame. No existen ni “jurisdicción” ni “competencias”, pero tampoco apropiación de los poderes del cargo por “privilegio”, sino sólo (de ser posible) limitación espacial o a determinados objetos del carisma y la “misión”.

No hay “sueldo” ni “prebenda” alguna, sino que los discípulos y secuaces viven (originariamente) con el señor en comunismo de amor o camaradería, con medios procurados por mecenas. No hay ninguna “magistratura” firmemente establecida, sino sólo misioneros comisionados carismáticamente con una misión, dentro del ámbito de la misión otorgada por el señor y de su propio carisma.

No existe reglamento alguno, preceptos jurídicos abstractos, ni aplicación racional del derecho orientada por ellos, mas tampoco se dan arbitrios y sentencias orientada por precedentes tradicionales, sino que formalmente son lo decisivo las *creaciones* de derecho de caso en caso, originariamente sólo juicios de Dios y revelaciones.

Sin embargo, en su aspecto material rigen en toda dominación carismática genuina la frase: “estaba escrito, pero yo en verdad os digo”; el profeta genuino, como el caudillo genuino, como todo jefe genuino en general, anuncia, crea, exige nuevos mandamientos en el sentido originario del carisma: por la fuerza de la revelación, del oráculo, de la inspiración o en méritos de su voluntad concreta de organización, reconocida en virtud de su origen por la comunidad de creyentes, guerreros, prosélitos u otra clase de personas.

El reconocimiento crea un deber. En tanto que a una profecía no se le oponga otra concurrente con la pretensión a su vez de validez crismática, únicamente existe una lucha por el liderazgo que sólo puede decidirse por medios mágicos o por reconocimiento (*según deber*) de la comunidad, en la que el derecho sólo puede estar de un lado, mientras que del otro sólo está la *injuria* sujeta a expiación.

La dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto *fuera* de lo común y extracotidiana, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de la dominación *cotidiana*, rutinaria la carismática (genuina) es específicamente lo contrario.

La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de extrañeza por toda regla. La dominación tradicional está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal igualmente orientada por normas; la carismática subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria.

No conoce ninguna apropiación del poder de mando, al modo de la propiedad de otros bienes, ni por los señores ni por poderes estamentales, sino que es legítima en tanto que el carisma personal “rige” por su corroboración, es decir, en tanto que encuentra reconocimiento, y “han menester de ella” los hombres de confianza, discípulos, séquitos; y sólo por la duración de su confirmación carismática.

Lo dicho apenas aclaración. Vale lo mismo par el *puro* dominador carismático “plesbicitario” (el “imperio del genio” de Napoleón, que hizo de plebeyos reyes y generales) que para los profetas o héroes militares.

4. El carisma puro es específicamente *extraño a la economía*. Constituye, donde aparece, una vocación en el sentido enfático del término: como “misión” o como “tarea” íntima. Desdeña y rechaza, en el tipo puro, la estimación económica de los dones gratuitos como fuente de ingresos lo que ciertamente ocurre más como pretensión que como hecho.. No es que el carisma renuncie siempre a la propiedad y al lucro, como ocurrió en determinadas circunstancias con los profetas y sus discípulos.

El héroe militar y su séquito *buscan* botín; el imperante plebiscitario o el jefe carismático de partido buscan medios materiales para su poder; el primero, además, se afana por el brillo material de su dominación para afianzar su prestigio de mando. Lo que todos desdeñan en tanto que existen el tipo carismático genuino es al economía racional o tradicional de *cada día*, el logro de “ingresos” regulares en virtud de una actividad económica dirigida a ello de un modo continuado,. Las formas típicas de la cobertura de necesidades de carácter carismático son, de un lado, las mecenísticas de gran estilo (donaciones, fundaciones, soborno, propinas de importancia) y las mendicantes, y , de otro lado, el botín y la extorsión violenta o (formalmente) pacífica.

Considerada desde la perspectiva de una economía *racional* es una fuerza típica de la “antieconomicidad”, pues rechaza toda trabazón con lo *cotidiano*. Tan sólo puede “llevar aparejada”, por así decirlo, con absoluta indiferencia íntima, una intermitente adquisición *ocasional*. El “vivir de rentas”, como forma de estar *revelado* de toda gestión económica, *puede ser* en *muchos* casos el fundamento económico de existencia carismática. Pero no se aplica esto a los “revolucionarios” carismáticos normales.

La no admisión de cargos eclesiásticos por los jesuitas es una aplicación racionalizada de este principio del “discípulado”. Es cosa clara que todos los héroes de la ascética, de las órdenes medicantes y de los combatientes por la fe quedan comprendidos en lo que venimos diciendo. Casi todos lo profetas ha sido mantenidos de un modo mecenístico.

La frase de Pablo dirigida contra los misioneros gorriones: “quien no trabaja no debe comer”, no significa, naturalmente, una afirmación de la “economía”, sino sólo el deber de procurarse el sustento, aunque como “profesión accesoria”; pues la parábola propiamente carismática de los “lirios del campo” no debe interpretarse

en su sentido literal, sino únicamente en el de las *despreocupación* por lo que ha de realizarse al día siguiente.

Por otra parte, es concebible en el caso de un grupo de *discípulos* carismáticos de carácter primariamente estético, que valga como norma la revelación de las luchas económicas por limitación de los vocados en sentido auténtico a personas “económicamente independientes” (rentistas; así en el círculo de Stefan George, por lo menos en su primera intención)

5. El carisma es *la* gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición. A diferencia de la fuerza igualmente revolucionaria de la ratio que, o bien opera desde fuera por transformación de los problemas y circunstancias de la vida y, por tanto, de modo mediato, cambiando la actitud ante ellos o bien por intelectualización, el carisma *puede* ser una renovación desde dentro, que nacida de la indignancia o del entusiasmo, significa una variación de la dirección de la conciencia y de la acción, con reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida anteriores o frente al “mundo” en general. En las épocas prerracionalistas tradición y carisma se dividen entre sí la totalidad de la direcciones de orientación de la conducta.

5. LA RUTINIZACION DEL CARISMA

11. En su forma genuina la dominación carismática es de carácter específicamente *extraordinario y fuera de lo cotidiano*, representando una relación social rigurosamente personal, unida a la validez carismática de cualidades personales y a su *corroboración*.

En el caso de que no sea puramente efímera sino que tome el carácter de una relación *duradera* “congregación” de creyentes, comunidad de guerreros o de discípulos, o asociación de partido, o asociación política o hierocrática la

dominación carismática que, por decirlo así, sólo existió en *statu nascendi*, tiene que variar esencialmente su carácter: se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en varios aspectos. Los motivos para ello son los siguientes:

a) al interés ideal o material de los *prosélitos* en la persistencia y permanente reanimación de la comunidad;

b) el interés ideal más fuerte y el material todavía más intenso del *cuadro administrativo*: séquito, discípulo, hombres de confianza, en

1. continuar la existencia de la relación, y esto de tal modo que quede cimentada su propia posición ideal y material sobre una base *cotidiana* duradera; externamente: restablecimiento de la existencia familiar o de una existencia “saturada” en lugar de las “misiones” extrañas al mundo acosmismo apartadas de la familia y de la economía.

Estos intereses se actualizan de modo típico en caso de desaparición de la persona portadora del carisma y con el problema de *sucesión* que entonces surge. La manera de su resolución *cuando* hay solución y persiste, por tanto la comunidad carismática (*o nace cabalmente en ese instante*) determina de un modo esencial la naturaleza toda de las relaciones sociales que entonces surgen.

Pueden ocurrir los siguientes tipos de soluciones:

a) Nueva busca, según determinadas señales del que, como portador del carisma, esté calificado para ser el líder.

Tipo bastante *puro*: la *busca* del nuevo Dalai Lama (niño elegido por virtud de señales de encarnación de lo divino semejante a la busca del buey Apis)

Entonces la legitimidad del nuevo portador del carisma está unida a *señales*, por tanto, a “reglas” respecto de las cuales se forma una tradición (tradicionalización); o sea, retrocede el carácter *puramente* personal.

b) Por *revelación*: oráculo, sorteo, juicio de Dios u otras técnicas de selección. Entonces la legitimidad del nuevo portador del carisma es una que deriva de la legitimidad de la *técnica* (legalización)

Los *shofetim* israelitas tuvieron a veces, al parecer, este carácter. El viejo oráculo de la guerra señaló supuestamente a Saúl.

c) Por designación el sucesor hecha por el portador actual del carisma y su reconocimiento por parte de la comunidad.

Forma muy frecuente. La promoción de las magistraturas romanas (conservada con la máxima claridad en la designación de los dictadores y en la del *interrex*) tuvo originariamente este carácter.

La legitimidad se convierte entonces en una legitimidad *adquirida* por designación.

d) Por designación del sucesor por parte del cuadro administrativo carismáticamente calificado y reconocimiento por la comunidad. Este proceso en su significación genuina está muy lejos de la concepción del derecho de "elección", "preelección" o de "propuesta electoral".

No se trata de una selección libre, sino rigurosamente unida a un deber; no se trata de una votación de mayorías, sino de la designación *justa*, de la selección del auténtico y real portador del carisma, que con igual justeza puede hacerla también la minoría. La unanimidad es postulado, percatarse del error deber, la persistencia en él falta grave, y una elección "falsa" es una injuria que debe ser expiada (originariamente: de modo mágico).

Pero lo cierto es que esta legitimidad toma fácilmente la forma de una adquisición jurídica realizada con todas las cautelas de lo que la justicia exige y las más de las veces sujetándose a determinadas formalidades (entronización, etcétera).

Este es el sentido originario de la coronación en Occidente de obispos y reyes por el clero y por los príncipes, con el consentimiento de la comunidad, y de numerosos procesos análogos en todo el mundo. Que de aquí *surgiera* la idea de “elección” es cosa que habrá de considerarse luego.

e) Por la idea de que el carisma es una cualidad de la *sangre* y que por tanto inhiere al linaje y en particular a los más próximos parientes: *carisma hereditario*. En este caso el *orden de sucesión* no es necesariamente el mismo que el existente para los derechos apropiados, o tiene que determinarse con ayuda de los medios *ad* el heredero “auténtico” dentro del linaje.

El duelo entre hermanos tenía lugar entre los negros. Un orden sucesorio de tal naturaleza que no perturbe la relación con los espíritus de los antepasados (la generación más próxima) se da, por ejemplo, en China. En Oriente se ofreció con frecuencia al seniorato o la designación por el séquito (por eso era un “deber” en la casa de Osman exterminar a todos los demás posibles pretendientes).

Sólo en el Occidente medieval y en el Japón, y en otras partes de modo aislado, penetró el principio inequívoco de la primogenitura en el poder y de esa forma fomentó la consolidación de las asociaciones políticas (evitando conflictos y luchas entre varios pretendientes miembros del linaje con carisma hereditario).

La fe no se apoya ahora en las cualidades carismáticas de la persona, sino en la adquisición legítima en virtud del orden sucesorio (tradicionalización y legalización). El concepto de “por la gracia de Dios” varía por completo en su sentido y significa ahora que se es señor por derecho propio, *no* dependiente del reconocimiento de los dominados. El carisma personal puede faltar por completo.

Deben incluirse aquí la monarquía hereditaria, las hierocracias hereditarias de Asia y el carisma hereditario de los linajes como marca de rango y de calificación para feudos y prebendas (ver el párrafo siguiente).

6. Por la idea de que el carisma es una cualidad que, por medios hierúrgicos, puede ser transmitida o producida en otro (originariamente por medios mágicos): objetivación del carisma, y en particular *carisma del cargo*. La creencia de legitimidad no vale entonces con respecto a la persona, sino con respecto a las cualidades adquiridas y a la eficacia de los actos hierúrgicos.

Ejemplo más importante: el carisma sacerdotal, transmitido o confirmado por consagración, ungimiento o imposición de manos, o el carisma real por ungimiento y coronación. El carácter *indelebilis* significa la separación de las facultades carismáticas en virtud del cargo, de las cualidades de la persona del sacerdote. Mas, cabalmente, esto dio ocasión a luchas incesantes, que empezando en el donatismo y montanismo llegan hasta la revolución puritana (el “mercenario” de los cuáqueros es el predicador con carisma en virtud del “oficio”).

§ 12. Con la rutinización del carisma por motivos de la sucesión en él marchan paralelos los intereses del *cuadro administrativo*. Sólo en *statu nascendi* y en tanto que el *genuino* líder carismático rige de modo *extracotidiano*, puede el cuadro administrativo vivir con el señor, reconocido como tal por fe y entusiasmo, en forma mecenística o de botín o gracias a ingresos ocasionales. Únicamente la pequeña *capa* de los discípulos y secuaces entusiastas está dispuesta a vivir de esta forma, a vivir de su “vocación” u oficio sólo “idealmente”. La masa de los discípulos y seguidores quiere también (a la larga) vivir *materialmente* de esta “vocación”, y tiene que hacerlo así so pena de desaparecer.

Por eso la cotidianización del carisma se realiza también:

1. En la forma de una *apropiación* de los poderes de mando y de las probabilidades lucrativas por los secuaces o discípulos, y bajo *regulación* de su reclutamiento.

2.. Esta tradicionalización o legalización (según exista o no una legislación racional) puede adoptar diferentes formas típicas.

1) El modo de reclutamiento genuino se atiene al carisma personal.

En el proceso de rutinización el séquito o los discípulos sólo pueden fijar *normas* para el reclutamiento, en particular normas de

educación, o de

prueba.

El carisma sólo puede ser “despertado” o “probado”, no “aprendido” o “inculcado”. Todas las especies de ascetismo mágico (magos, héroes) y todos los *noviciados* pertenecen a esta categoría caracterizada por el *cierre* o clausura de la comunidad formada por el cuadro administrativo. (Ver sobre la educación carismática cap. IV.). Sólo al novicio probado están abiertos los poderes de mando. El jefe carismático *genuino* puede oponerse con éxito a estas pretensiones pero ya no el sucesor y mucho menos el elegido por el cuadro administrativo (§ 13, nº 4).

Se incluyen aquí todas las prácticas de ascética mágica y guerrera que tienen lugar en las “casas de varones”, con ritos de pubertad y clases de edad. Quien no resiste las pruebas de guerra es una “mujer”, es decir, está excluido del séquito.

2) Las normas carismáticas pueden transformarse fácilmente en estamentales y tradicionales (carismáticohereditarias). De valer el carisma hereditario para el jefe (§ 11 e), es muy probable que rija también para el cuadro administrativo y eventualmente para los adeptos, como regla de selección y utilización.

Cuando una asociación política está dominada rigurosamente y por completo por este principio del carisma hereditario de modo que todas las apropiaciones de los poderes señoriales, feudos, prebendas y probabilidades lucrativas se realizan con

arreglo a él existe el tipo del “estado de linajes” (*Geschlechterstaat*). Todos los poderes y probabilidades de toda especie se tradicionalizan.

Las cabezas de linaje (o sea, gerontócratas o patriarcas legitimados por la tradición y no por carisma personal) regulan el modo de su ejercicio, que no puede ser sustraído al linaje.

No es la naturaleza del cargo la que determina el “rango” del hombre o de su linaje, sino que el *rango* carismático hereditario *del linaje* es decisivo para las posiciones o cargos *que pueda obtener*.

Ejemplos principales: el Japón antes de la burocratización; China en gran medida sin duda (las “viejas familias”) antes de la racionalización ocurrida en los estados fraccionados; India con la ordenación en castas; Rusia antes de la introducción del *Miestnitschestvo* y después en otra forma; e igualmente, por todas partes, los “estamentos hereditarios” fuertemente privilegiados.

3) El cuadro administrativo puede exigir e imponer la creación y apropiación de posiciones *individuales* y probabilidades lucrativas en beneficio de sus miembros.

Entonces surgen, según exista tradicionalización o legalización:

- a) prebendas (prebendalización, ver *supra*),
- b) cargos (patrimonialización y burocratización, ver *supra*),
- c) feudos (feudalización, ver § 12 b),

los cuales se apropian ahora, en lugar de la originaria provisión, puramente acósmica, con medios mecénísticos o de botín.

Con más detalle:

respecto a a),

- prebendas de mendicantes.
- prebendas de rentas naturales,

- prebendas de percepción de tributos,
- prebendas de emolumentos,

por regulación de la provisión, al principio puramente de mecenazgo (a) o puramente de botín (b, g), mediante una organización financiera más racional:

- Budismo.
- prebendas de arroz chinas y japonesas,
- Existe como norma en todos los estados conquistadores racionalizados.
- Ejemplos numerosos por todas partes; especialmente de eclesiásticos y caballeros; pero también, en la India, prebendas de los poderes militares.

respecto a *b*), el proceso de “trasladar al cargo” la misión carismática puede ser de carácter más marcadamente patrimonial o más marcadamente burocrático. El primer caso es, por lo general, la regla, el segundo se encuentra en la Antigüedad clásica y en el Occidente moderno; más raramente y como excepción en otras partes;

respecto a *c*),

- feudo de tierras conservando el cargo el carácter de misión,
- plena apropiación, de carácter feudal, de los poderes de mando.

Ambos difícilmente separables. Sin embargo, la orientación por el carácter de misión de estas “posiciones” no desaparece fácilmente, ni tampoco en la Edad Media.

12a. Supuesto de la rutinización es la eliminación del carácter peculiar del carisma como ajeno a lo económico, su adaptación a las formas fiscales (financieras) de la cobertura de las necesidades y, con ello, a las condiciones económicas de los sujetos a impuestos y tributos. Ahora, frente a los “legos” de las misiones en proceso de prebendalización está el “clero”, el miembro partícipe (con

“participación”,) de lo carismático, sólo que rutinizado como cuadro administrativo (sacerdotes de la iglesia naciente); y frente a los sujetos a tributo “súbditos de tributo” están los vasallos, prebendarios y funcionarios de la asociación política naciente del “estado” en el caso racional, o quizá los funcionarios del partido, si han sustituido a los “hombres de confianza”.

Puede observarse en forma típica en las sectas budistas e hindúes (ver sociología de la religión). Igualmente en todos los imperios formados por conquistas y racionalizados, con estructuras duraderas. Lo mismo en el caso de partidos y otras formaciones puramente carismáticas en su origen.

Con la rutinización o adaptación a lo cotidiano, la asociación de dominación carismática *desemboca* en las formas de la dominación cotidiana: patrimonial en particular, estamental o burocrática.

El carácter singular originario se manifiesta en el *honor* estamental carismático hereditario o de oficio de los apropiantes, del jefe y del cuadro administrativo, y en la naturaleza del *prestigio* del mando. Un monarca hereditario “por la gracia de Dios” no es un simple señor patrimonial, patriarca o jeque; un vasallo no es ningún ministerial o funcionario. Los detalles pertenecen a la teoría de los “estamentos”.

La rutinización o adaptación a lo cotidiano *no* se realiza por lo general sin luchas. No se olvidan en los comienzos las exigencias “personales” del carisma del “jefe” y la lucha del carisma personal con el hereditario y el objetivado carisma del cargo constituye un proceso típico en la historia.

1. La transformación del poder penitenciario (el perdón de los pecados mortales) de un poder personal de los mártires y ascetas en un poder objetivado en el *cargo* de obispo y sacerdote fue *mucho más lenta* en Oriente que en Occidente, debido a la influencia en éste del concepto

romano de “cargo”. Revoluciones de jefes carismáticos contra poderes carismáticohereditarios o carismáticoobjetivados se encuentran en toda suerte de asociaciones desde el estado hasta los sindicatos (¡precisamente ahora!). Sin embargo, cuanto más complicadas son las dependencias intereconómicas de la economía monetaria, tanto más fuerte se hace la presión de las necesidades cotidianas de los adeptos y con ello la tendencia a la rutinización, que por todas partes se ha mostrado en acción y que por regla general ha vencido rápidamente.

El carisma es un fenómeno típico de los *comienzos* de dominaciones religiosas (proféticas) o políticas (de conquista), que, sin embargo, cede a las fuerzas de lo cotidiano tan pronto como la dominación está asegurada y, sobre todo, tan pronto como toma un carácter de *masas*.

2. Un motivo impulsor de la rutinización del carisma es siempre, naturalmente, la tendencia al afianzamiento, es decir, a la legitimación de las posiciones de mando y de las probabilidades económicas en beneficio del séquito y de los adeptos del caudillo. Otro es, sin embargo, la forzosidad objetiva de adaptación de las ordenaciones y del cuadro administrativo a las exigencias y condiciones normales y cotidianas de una administración.

A ello se deben, en particular, los indicios para una tradición administrativa y jurisprudencial, tal como la requieren tanto el cuadro administrativo normal como los dominados. Y también una ordenación, cualquiera que ésta sea, de las “posiciones” de los miembros del cuadro administrativo. Y finalmente, sobre todo de lo que se tratará luego en particular, la adaptación de los cuadros administrativos y de todas las medidas administrativas a las condiciones *económicas* de la vida cotidiana; la cobertura de los costos con botín, contribuciones, regalos y hospitalidad, tal como se ofrece en el estadio genuino del carisma guerrero y profético, no constituye en modo

alguno el fundamento posible de una administración permanente de lo cotidiano.

3. Por tanto, la rutinización no se resuelve con el problema del sucesor y está muy lejos de afectar tan sólo a este último. Por el contrario, el problema capital estriba en la transición de los principios y cuadros administrativos carismáticos a los que exige la vida cotidiana.

Pero el problema de la sucesión afecta a la rutinización del núcleo carismático: el caudillo mismo y su legitimación, mostrando, en contraposición al problema de la transición hacia ordenaciones y administraciones tradicionales o legales, concepciones peculiares y características que sólo pueden comprenderse desde la perspectiva de este proceso. Las más importantes de ellas son: la de la designación carismática del sucesor y la del carisma hereditario.

4. El ejemplo histórico más importante de la designación del sucesor por el jefe carismático mismo es, como se ha dicho, Roma. Con respecto al *rex* se afirma así en la tradición: con respecto al nombramiento del dictador y de los corregentes y sucesores en el principado, aparece finalmente establecido en los tiempos históricos; la forma de nombramiento de todos los funcionarios superiores con *imperium* muestra claramente que también para ellos existió la designación del sucesor por el procónsul con reserva de su aprobación por el ejército de los ciudadanos. Pues la prueba y, originariamente, la eliminación notoriamente libérrima de los candidatos por parte del magistrado en funciones, muestra claramente la evolución.

5. Los ejemplos más importantes de designación del sucesor por el séquito carismático son: la designación primitiva de los obispos, particularmente del Papa, por el clero y sus reconocimientos por parte de la comunidad; y (tal como ha hecho verosímil la investigación de V. Stutz) la elección del rey germánico por

designación de ciertos príncipes y reconocimiento por el “pueblo” (en armas), a imitación de la elección episcopal. Formas semejantes se encuentran con frecuencia.

6. El país clásico de la evolución del carisma hereditario fue la India. Todas las cualidades profesionales y, particularmente, todas las calificaciones de autoridad y las “posiciones” de mando valieron allí como rigurosamente vinculadas a un carisma hereditario. La pretensión a feudos con derechos de mando se adhería al hecho de la pertenencia al clan regio, los feudos se distribuían entre los más viejos del clan.

Todos los cargos hierocráticos, inclusive el singularmente importante e influyente de *guru* (*directeur de l'âme*), todas las relaciones de clientela susceptibles de distribución, todos los cargos dentro del “establecimiento aldeano” [*DorfEstablishment*] (sacerdote, barbero, lavandero, vigilante, etc.) valían como vinculados a un carisma hereditario. Toda fundación de una secta significaba fundación de una jerarquía hereditaria (también en el taoísmo chino). También en el “estado de linajes” japonés (antes de la introducción del estado patrimonialburocrático siguiendo el modelo chino) fue la articulación social puramente carismáticohereditaria (de lo que se tratará con mayor detalle en otra conexión).

El derecho carismáticohereditario de las “posiciones” de mando se desarrolló de un modo parecido por todo el mundo. La calificación en méritos del propio rendimiento fue sustituida por la calificación según descendencia.

Este fenómeno se encuentra en todas partes en los fundamentos de la evolución del estamento hereditario, tanto en la nobleza romana como en el concepto, según Tácito, de la *stirps regia* de los germanos, lo mismo en las normas reguladoras de los torneos y de la capacidad de fundación en la Edad Media tardía como en la

moderna preocupación por el *pedigree* de la nueva aristocracia norteamericana, como, en general, allí donde revive la “diferenciación estamental”.

“Economía y Sociedad”

Estructuras y funcionamiento de la dominación. M. Weber ⁵⁸

1. Poder y dominación. Formas de transición.

En su concepto más general, y sin hacer referencia a ningún contenido concreto, la dominación es uno de los más importantes elementos de la acción comunitaria. En rigor, no toda acción comunitaria ofrece una estructura de este tipo. Sin embargo, la dominación desempeña en casi todas sus formas, aún allí donde menos se sospecha, un papel considerable.

Así ocurre, por ejemplo, en las comunidades lingüísticas. No sólo ha influido con frecuencia de un modo decisivo, en la evolución de las grandes comunidades lingüísticas unitarias, la elevación de un dialecto a idioma oficial de la organización política mediante la imposición forzosa (como ha ocurrido en Alemania), y no sólo—para tratar del caso inverso—se ha producido, en virtud de la separación política, una decisiva diferenciación idiomática (Holanda contra Alemania), sino que la dominación ejercida en la determina también del modo más duradero y constante la forma y la preponderancia del lenguaje escolar oficial. Todas las esferas de la acción comunitaria están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación.

Como luego veremos, la dominación es un caso especial del poder. Como ocurre en otras formas del poder, en la dominación no existe de ningún modo una tendencia exclusiva o siquiera constante, por parte de sus beneficiarios, a perseguir intereses puramente económicos o a ocuparse preferentemente de bienes económicos.

Mas la posesión de bienes económicos y, por consiguiente, de poder económico, es con frecuencia una consecuencia, y muchas veces una consecuencia deliberada, del poder, así como uno de sus más importantes medios. No obstante,

no toda posición de poder económico se exterioriza —como luego comprobaremos— en forma de en el sentido que aquí damos a este vocablo. Y no toda se sirve de medios económicos para sostenerse y conservarse. Más en la mayoría de sus formas, y justamente en las más importantes, ocurre hasta cierto punto que la manera de utilizar los medios económicos para conservar la dominación influye de un modo decisivo sobre la estructura de ésta.

Además, la mayor parte de las comunidades económicas, y entre ellas justamente las más modernas e importantes, muestran una estructura de este tipo. Y, finalmente, la estructura de dominación por escasamente vinculada que se halle su peculiaridad económica, constituye casi siempre y en gran medida un factor económicamente importante y en cierta forma condicionado económicamente.

Aquí nos proponemos encontrar, por lo pronto, un principio en lo posible sólo general, inevitablemente poco concreto y aun por necesidad formulable de modo un tanto vago, acerca de las relaciones entre las formas de la economía y las de dominación. A este fin necesitamos una definición más precisa de lo que significa para nosotros y de su relación con el concepto general de . En el sentido general de poder y, por tanto, de posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena, la dominación puede presentarse en las formas más diversas.

Como ha ocurrido eventualmente, se pueden, por ejemplo, concebir los derechos que se conceden a uno contra otro o contra otros como una facultad de dar órdenes al deudor y, por lo tanto, se puede concebir todo el universo del derecho privado moderno como una descentralización de la dominación en manos de los que están legalmente.

Entonces, el trabajador dispondría de poder y, por tanto, de frente al empresario en lo que toca a sus reclamaciones de salarios; el funcionario frente al rey en lo que se refiere a sus pretensiones de sueldo, etc., lo cual daría lugar a un concepto terminológicamente algo incorrecto y en todo caso sólo provisional, pues, por

ejemplo, los mandatos del poder judicial a los insolventes deberían ser cualitativamente distinguidos de aquellos del acreedor a los deudores todavía no encausados.

Por el contrario, puede desarrollarse una situación considerada como en las relaciones sociales de salón, en un mercado, en una cátedra universitaria, entre la oficialidad de un regimiento, en cualquier relación erótica o caritativa, en una discusión científica o en un juego deportivo. Tomado de modo tan amplio, el concepto no sería, empero, una categoría científicamente utilizable.

Por eso, al lado de otras numerosas formas posibles nos representamos dos tipos radicalmente opuestos de dominación. Por una parte, la dominación mediante una constelación de intereses (especialmente mediante situaciones de monopolio); por otra, mediante la autoridad (poder de mando y deber de obediencia).

El tipo más puro de la primera forma es el dominio monopolizador de un mercado. El tipo más puro de la última forma es el poder ejercido por el padre de familia, por el funcionario o por el príncipe.

El primero se basa, en su aspecto puro, principalmente en las influencias que, a causa de cualquier posesión (o de los precios fijados en el mercado), se ejercen sobre el tráfico formalmente de los dominados, que se inspiran en su propio interés. El último se basa en el hecho de recurrir al deber de obediencia con absoluta independencia de toda suerte de motivos e intereses. Cada uno de ellos se convierte fácilmente en su contrario.

Por ejemplo, toda gran central bancaria y todos los grandes bancos de crédito ejercen con frecuencia una influencia sobre el mercado capitalista a causa de su posición monopolizadora. Pueden imponer a los que buscan crédito ciertas condiciones para su concesión y, por lo tanto, pueden ejercer una influencia considerable sobre su conducta económica en favor de la liquidez de su propio

capital disponible, pues los solicitantes se someten en su propio interés a las condiciones, impuestas para la concesión de crédito y deben afianzar eventualmente tal sometimiento a las disposiciones ajenas por medio de garantías.

Sin embargo, los bancos de crédito no recurren para ello a una , es decir, a un derecho a la , independiente de todo interés, por parte de los que están efectivamente sometidos a su albedrío. Persiguen sus propios intereses, y lo hacen así aún cuando los que están sometidos a su jurisdicción obren de un modo formalmente de acuerdo con los suyos, es decir, aun cuando estos últimos persigan intereses racionales dictados por las circunstancias. Todo participante en un monopolio, aunque sea incompleto, que en un amplio sentido y a pesar de la competencia los precios a los competidores y adversarios comerciales, es decir, que puede forzarles a adoptar una actitud conforme a sus intereses, se encuentra en la misma situación aun cuando no les imponga el menor de someterse a tal 0.dominio.

No obstante, toda forma típica de dominación en virtud de una constelación de intereses, y sobre todo en virtud de la posesión de un monopolio, puede transformarse gradualmente en una dominación autoritaria. Por ejemplo, los bancos de crédito exigen para la mejor comprobación del destino dado a su dinero la intervención de sus directores en el Consejo de administración de las sociedades anónimas que han solicitado crédito, pero el Consejo de administración da órdenes terminantes a la dirección de la empresa en virtud del deber de obediencia.

Puede ocurrir también que un banco de emisión induzca a los grandes bancos a adoptar una serie de condiciones y persiga con ello, en virtud de su poderío, una superioridad decisiva y reglamentadora de su conducta frente a los clientes, ya sea para alcanzar fines de política monetaria o económica, o bien, en tanto que

está expuesto a la influencia del poder político, para alcanzar fines puramente políticos: por ejemplo, a fin de asegurar la preparación financiera para la guerra.

Si puede conseguirse tal supervisión y puede luego formularse en forma reglamentaria, se crean entonces trámites especiales para la decisión de los casos dudosos. Y si esta reglamentación adquiere un carácter cada vez más riguroso— todo lo cual es teóricamente posible la entidad en cuestión puede, por efecto del dominio ejercido, compararse con la que posee una instancia burocrática oficial sobre los que están sometidos a ella, adquiriendo tal subordinación el carácter de una relación de obediencia, de carácter autoritario.

Lo mismo ocurre con el dominio que ejercen las fábricas de cerveza que disponen de capital sobre los detallistas, con una agrupación gremial alemana de editores en lo que respecta a los librerías, con la Standard Oil Company frente a los que trafican con petróleo, con la dirección del Sindicato del Carbón frente a los que en él se abastecen.

Mediante un desarrollo consecuente y de un modo gradual, pueden todos ellos transformarse en agentes de ventas a comisión de sus proveedores y quedar sometidos a la autoridad de un jefe, hasta, el punto de que, al final, no podrán ya acaso distinguirse exteriormente de los capataces y de otros empleados privados. Existe un tránsito gradual que va desde la dependencia de hecho a la esclavitud formal de la Antigüedad, así como, ya en las Edades Media y moderna, desde la dependencia del artesano de la industria de exportación respecto al comerciante bien introducido en el mercado a la dependencia, tan varia, de la industria doméstica y, finalmente, al trabajo a domicilio sometido a la reglamentación autoritaria.

Y desde aquí existe a su vez un tránsito gradual hasta la situación de cualquier oficinista, técnico o trabajador que, mediante un contrato de trabajo en el que consta formalmente una y mediante aceptación formalmente de lo, se coloca, sin

embargo, de hecho bajo una disciplina que no se diferencia ya de la existente en un negociado oficial y, finalmente, en una organización militar. De todos modos, la diferencia entre los dos últimos casos—el hecho de que el trabajo o el empleo sean voluntariamente aceptados y abandonados, en tanto que el deber impuesto por el servicio militar (entre nosotros, en oposición al antiguo enganche a base de soldada) es enteramente obligatorio—, esta diferencia es más importante que la existente entre el empleo oficial y el privado.

Pero como también la relación de subordinación política puede ser libremente aceptada y hasta cierto punto libremente perdida, lo mismo que las dependencias feudales y en algunos casos inclusive las dependencias patronales del pasado, el tránsito a la forma de relación autoritaria (por ejemplo, de los esclavos) enteramente involuntaria y para los sometidos completamente insoluble, es también fácil y posible. Por naturaleza, inclusive en toda forma de relación autoritaria basada en el deber existe, por lo mismo que se obedece, una cierta proporción mínima de interés, un móvil inevitable de obediencia.

Todo aquí es, por tanto, variable y fluctuante. A pesar de todo, y con el fin de establecer en general distinciones útiles dentro del flujo del acontecer real, deberemos determinar rigurosamente la oposición radical que existe, por ejemplo, entre el cambio en el mercado regulado exclusivamente por compromiso de intereses, esto es, entre el poder puramente derivado de la posesión de bienes, y el poder del poder de familia o del monarca que se limita a recurrir al deber de obediencia.

En ciertas circunstancias, todas estas relaciones pueden adoptar rasgos directamente autoritarios. Y dan lugar a una dominación, entendida en aquel amplio sentido, no sólo el tráfico de mercado, sino también en las relaciones convencionales de la vida social, desde los llamados Imperio Alemán o, en grado menor, la ciudad de Nueva York en los Estados Unidos de América.

La burocracia prusiana ejercía este poder en la Unión aduanera, porque la zona abarcada por su territorio era, por su mayor extensión, el mercado decisivo; lo ejercía en la Confederación germánica, en parte porque poseía la más extensa red de ferrocarriles, el mayor número de cátedras universitarias, etc., y podía paralizar las administraciones correspondientes de los demás estados de la confederación que, desde un punto de vista formal, poseían iguales derechos; en parte por otras razones análogas. Nueva York lo ejerce en una esfera política más restringida en cuanto sede de los grandes poderes financieros.

Se trata de formas de poder derivadas de constelaciones de intereses, iguales o parecidas a las relaciones de poder del mercado, pero que en el curso de su desenvolvimiento se transforman fácilmente en relaciones *autoritarias* formalmente establecidas o, mejor dicho, que puede socializarse en una *heterocefalia del poder de mando y del aparato coactivo*.

Además, y en virtud de su irregularidad, la dominación condicionada por las constelaciones de intereses o por circunstancias de mercado, puede producir una sensación más agobiadora que la causada por una autoridad expresamente establecida mediante deberes fundados en la obediencia. Pero ello no puede importarnos para la conceptualización sociológica.

En lo que sigue nos proponemos emplear el concepto de dominación en su sentido limitado, que se opone radicalmente al poder condicionado por constelaciones de intereses, especialmente las de mercado, poder que en todas partes se basa formalmente en el libre juego de los intereses. En nuestro sentido es, por lo tanto, idéntico al llamado *poder de mando autoritario*.

Consiguientemente, entendemos aquí por un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta () del o de los influye sobre los actos de otros (del o de los), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como

si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato ().

Por otra parte, el enlace causal que liga el mandato a su cumplimiento puede adoptar formas muy diferentes. Desde el punto de vista puramente psicológico, un mandato puede ejercer su acción mediante — endopatía—, mediante ⁽³⁾ por racional o por combinación de algunas de estas tres formas capitales. Desde el punto de vista de su motivación concreta, un mandato puede ser cumplido por convencimiento de su rectitud, por sentimiento del deber, por temor, por o por conveniencia, sin que tal diferencia tenga *necesariamente* un significado sociológico. Mas, por otro lado, el carácter sociológico de la dominación ofrece diferentes aspectos de acuerdo con las divergencias existentes en los fundamentos generales de su validez.

Como hemos visto, numerosos puntos de transición conducen desde el primer amplio sentido que hemos dado al hecho de una dominación (en el mercado, en los salones, en el proceso de la discusión o donde fuere) hasta el limitado significado con que últimamente lo empleamos. Para la más rigurosa determinación de este último deseamos indicar brevemente algunos aspectos. Una relación de dominación puede, desde luego, presentar, por lo pronto, un doble aspecto. Los modernos funcionarios de diferentes están mutuamente sometidos, cada uno dentro de la de otros, a un poder de mando.

Esto no presenta dificultades para su comprensión. Pero cuando se encargan, por ejemplo, un par de botas a un zapatero, ¿»domina» éste sobre el cliente o el cliente sobre aquél? La respuesta a esta pregunta sería muy distinta según los casos, pero puede decirse casi siempre que la voluntad de cada uno de los dos sobre un sector parcial del proceso influye, y en este sentido también la voluntad del otro inclusive contra su resistencia.

Por este motivo es difícil elaborar un concepto preciso de la dominación. Y así ocurre asimismo en todas las relaciones de intercambio, inclusive en las de tipo ideal. Además, cuando, por ejemplo—como ocurre con frecuencia en las aldeas asiáticas—un artesano trabaja en virtud de un nombramiento fijo, ¿es dominador dentro de su profesional o está dominado? Y en este último caso, ¿por quién lo esta?...

Esto es, empero. lo que significaba la limitación a nuestro concepto más restringido. Mas la situación de un alcalde de aldea y, por tanto, de una puede estar determinada de la misma manera que la de dicho artesano. Pues la diferencia entre un privado y el público, tal como existe entre nosotros, es sólo el producto de una evolución y en modo alguno está en todas partes tan bien perfilada. Para la concepción popular norteamericana, por ejemplo, la de un juez no constituye un *business* diferente del de un banquero.

El juez es un hombre dotado del privilegio de dictar una sentencia (*decision*) en favor de una parte por medio de la cual ésta puede obligar a la otra a realizar algo o, al revés, le permite defenderse contra sus pretensiones. En virtud de este privilegio disfruta de utilidades, directas e indirectas, legítimas e ilegítimas, por cuya posesión paga una parte de sus honorarios (*fee*) al jefe del partido político que le ha proporcionado su situación. Por nuestra parte, atribuiremos una al alcalde de aldea, al juez, al banquero y al artesano solamente cuando exijan y (en un grado socialmente relevante) encuentren en sus mandatos.

Es completamente comprensible que a los efectos de la consideración sociológica sea determinante, no el aspecto de tal poder deducible en forma dogmático-jurídica de una norma, sino el aspecto *fáctico* ; esto es, se comprende que el ejercicio de una pretendida autoridad para dar determinadas órdenes produzca *efectivamente* consecuencias socialmente importantes. Sin embargo, la Consideración sociológica se apoya naturalmente en, el hecho de que el poder de mandar fáctico».

2. Dominación y gobierno. Naturaleza y límites del gobierno democrático.

Toda dominación se manifiesta y funciona en forma de gobierno. Todo régimen de gobierno necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos.

El poder de mando puede tener una modesta apariencia y el jefe puede considerarse como un de los dominados. Esto ocurre casi siempre en el llamado *gobierno directamente democrático*.

Se llama por dos razones que no coinciden necesariamente: 1) porque se basa en la suposición de que todo el mundo está en principio igualmente calificado para la dirección de los asuntos comunes; 2) porque reduce a lo mínimo el alcance del poder de mando.

En tal régimen, las funciones de gobierno se transmiten simplemente mediante un sistema de turnos o se ejercen mediante suertes o por elección directa durante un breve período, reservándose a los miembros de la comunidad todas las decisiones importantes y correspondiendo a los funcionarios sólo la preparación y ejecución de las disposiciones, así como la de acuerdo con los decretos establecidos por la asamblea de los miembros.

Siguen el anterior esquema el régimen de gobierno de muchas entidades privadas, de algunas entidades políticas (en cierta medida todavía en la actualidad, por lo menos en principio, lo hacen las comunidades rurales suizas y los municipios de Estados Unidos), de nuestras universidades (en tanto que se halla en manos del rector y de los decanos) y de numerosas agrupaciones análogas.

No obstante, por reducida que sea la esfera del poder, deberán siempre confiarse a algún funcionario ciertas facultades de mando, con lo cual su situación pasará insensiblemente de la simple administración a una auténtica y expresa jefatura. A tal transformación se oponen justamente los límites de sus funciones.

Pero con frecuencia se atienen a la y del poder de los funcionarios inclusive los gremios aristocráticos dentro y frente a los miembros de la propia capa dominante. Así ocurre con la aristocracia veneciana, lo mismo que con la espartana o con los profesores titulares de una Universidad alemana, todos los cuales adoptan las mismas formas (sistema de turnos, suertes o elección por breves períodos).

Esta forma de gobierno tiene lugar normalmente en asociaciones que presentan las siguientes características: 1) limitación local, 2) limitación en el número de participantes, 3) poca diferenciación en la posición social de los participantes. Además, presupone, 4) tareas relativamente simples y estables y, a pesar de ello, 5) una no escasa instrucción y práctica en la determinación objetiva de los medios y fines apropiados. (Así ocurre en el régimen de gobierno directamente democrático que se encuentra en Suiza y en Estados Unidos, lo mismo que *dentro* del ámbito administrativo del ruso). Por lo tanto, no significa aquí para nosotros un típico punto de partida histórica de una , sino principalmente un caso límite tipológico del que arrancamos en nuestra indagación. Ni el sistema de turnos, ni la insaculación, ni una elección auténtica en el sentido moderno son formas del nombramiento de funcionarios en una comunidad.

El régimen de dominación directa es inestable en cualquier parte donde se manifieste. Si tiene lugar una diferenciación económica se presenta también la probabilidad (*chance*) de que los poseedores se apoderen de las funciones de gobierno, no porque estén necesariamente dotados de cualidades personales o de un más amplio conocimiento de las cosas, sino simplemente porque están, porque disponen del ocio necesario para hacerse cargo del gobierno, y porque están en

situación económica de desempeñar sus funciones por poco precio o sin ninguna remuneración en absoluto.

En cambio, los que están obligados a desempeñar un trabajo profesional tienen que sacrificar tiempo a tal efecto, y esto significa para ellos la renuncia a probabilidades de lucro, de suerte que al aumentar su trabajo se les hace imposible atender al desempeño de las funciones públicas. Por eso, los que adquieren preponderancia en estas funciones no son los que tienen simplemente grandes ingresos, sino especialmente los que obtienen ingresos sin trabajo o sólo con un trabajo intermitente.

Por ejemplo, cierta clase de fabricantes modernos se encuentra, aun en las mismas circunstancias, mucho menos desocupada y, por tanto, mucho menos en disposición de tomar las riendas del gobierno que la clase de hacendados o que la clase patricia medieval de los comerciantes al por mayor con su mera intermitente ocupación con vistas a la consecución de lucro económico.

También, por ejemplo, en las universidades los directores de los grandes institutos de Medicina y Ciencia natural, a pesar de su experiencia y práctica, no son casi siempre, a causa de sus ulteriores ocupaciones, los rectores mejor adecuados, sino las personas menos idóneas para ejercer este cargo.

Cuanto más ocupados se encuentren sus miembros en el trabajo lucrativo, tanto mayor será la tendencia que, en un caso de diferenciación social, tendrá el régimen de gobierno directamente democrático a convertirse en una jefatura de *honorarios*.

En otro lugar hemos definido ya el concepto de los *honorarios* como portadores de un honor social específico adscrito a cierta forma de vida. Aquí se sobrepone otra característica inevitable, pero enteramente normal; el hecho de estar

calificado por la situación económica para considerar la dominación y el gobierno...

Por *honoratiores* entendemos aquí provisionalmente y de un modo general los que obtienen ingresos sin tener relativamente necesidad de trabajar o los que obtienen ingresos de tal forma que pueden desempeñar las funciones de gobierno al margen de su (eventual) actividad profesional, en tanto que al mismo tiempo— como ha implicado siempre todo ingreso sin trabajo—adoptan, en virtud de su posición económica, un modo de vida que les otorga el social de un y los destina al ejercicio de la dominación.

Este dominio de los *honoratiores* se produce con especial frecuencia en la formación de corporaciones consultivas que anticipan o eliminan de hecho los acuerdos tomados por los miembros y monopolizan, en virtud de su prestigio, la dirección de los asuntos. Especialmente de este modo se realiza el desarrollo de la dominación por parte de los *honoratiores* en el seno de las comunidades locales y, por tanto, en particular dentro de una asociación de vecinos.

Lo único que ocurre es que el predominio de los *honoratiores* en los tiempos antiguos tiene, por lo pronto, un carácter completamente distinto del de la actual racionalizada. La causa de la cualidad de notable es primitivamente la *edad* independientemente del prestigio que otorga la experiencia, los son por sí mismos, de modo inevitable, los *honoratiores* en todas las actividades sociales que se basan exclusivamente en la y, por tanto, en las comunidades orientadas en la convención, en el derecho consuetudinario y en el derecho sagrado.

Pues como conocen la tradición, sus pareceres, su sabiduría, su previo *placet* o su ratificación posterior (*autoritas*) garantizan la corrección de los juicios formulados por los miembros de la comunidad frente a las potencias celestiales y constituyen el arbitraje más eficaz en los casos de litigio. Los son, cuando existe una igualdad aproximada en la situación económica de los miembros de la

comunidad, simplemente los más viejos en años y casi siempre los más viejos de las comunidades domésticas, clanes y vecindarios.

El relativo prestigio de la edad en cuanto tal dentro de una comunidad cambia de un modo considerable. Cuando las posibilidades de vida son muy escasas, el sujeto que no tiene ya capacidad física para el trabajo suele resultar gravoso. Cuando hay un estado de guerra crónico, se desvanece en general la importancia de la edad frente a los que pueden llevar las armas, surgiendo con frecuencia una consigna de los jóvenes contra su prestigio (*sexagenarios de ponte*). Lo mismo ocurre en todas las épocas de reorganización económica o política, militar o pacífica, así como cuando no está sólidamente desarrollado o se encuentra en decadencia el poder práctico ejercido por las creencias religiosas y, por tanto, el temor ante el carácter sagrado de la tradición.

En cambio, se conserva la estima por la edad siempre que se reconoce el valor objetivo de la experiencia o el poder subjetivo de la tradición.

Sin embargo, el destronamiento de la edad como tal no tiene lugar regularmente en favor de la juventud, sino en favor de otras formas del prestigio social. Cuando existe una diferenciación económica o estamental, los (gerusias griegas, senados) suelen conservar su carácter originario sólo de nombre, pero de hecho son ocupados por *honoratiores* en el sentido antes mencionado *honoratiores* de tipo —o por privilegiados, cuyo poder se basa siempre, en última instancia, en la cuantía o especie de sus bienes.

Frente a ello y en ocasiones dadas, la consigna de la obtención o conservación del régimen a favor de los desposeídos o de los grupos poseedores económicamente poderosos, pero excluidos del social, puede convertirse en un medio de luchar contra los *honoratiores*. Pero como los *honoratiores*, a causa de su prestigio estamental y de las personas que dependen económicamente de ellos, están en disposición de procurarse una constituida por desposeídos, la lucha tenderá a convertirse en cuestión de partidos. Sin embargo, con la aparición de la lucha de

los partidos por el poder, la democracia directa pierde necesariamente su carácter específico, que contiene la sólo en germen. Pues todo partido es una organización que lucha específicamente por el dominio y, por consiguiente, tiene la tendencia —a veces oculta— a organizarse expresamente de acuerdo con las formas de dominación.

Un fenómeno análogo al de esta transformación social de una unidad en el caso límite de la democracia — formada por compañeros en condiciones de vida homogéneas aparece cuando la organización social sobrepasa *cuantitativamente* una cierta medida o cuando la diferenciación *cualitativa* de las tareas de gobierno dificulta su realización mediante el sistema de turnos, insaculación o la elección de miembros por breves períodos en forma satisfactoria. Las condiciones que rigen el gobierno en las organizaciones formadas por masas son radicalmente distintas de las que rigen el gobierno de las asociaciones basadas en la relación personal o de vecindad. Cuando se trata de un gobierno de masas, el concepto de la altera de tal forma su sentido sociológico, que sería absurdo buscar la misma realidad bajo aquel mismo nombre común.

El desarrollo cuantitativo y cualitativo de las tareas el gobierno, que exige una superioridad técnica a causa de la creciente necesidad del entrenamiento y de la experiencia favorece inevitablemente la continuidad, por lo menos de hecho, de una parte de los funcionarios. Con ello surge siempre la posibilidad de que se forme una organización social permanente para los fines del gobierno, lo cual equivale a decir para el ejercicio del dominio. Esta organización puede adoptar, en la forma ya mencionada, una estructura compuesta de *honorarios* dotados de o una estructura constituida por funcionarios jerárquicamente organizados bajo una dirección superior.

La política como vocación. Max Weber ⁵⁹

La conferencia que, accediendo a sus deseos, he de pronunciar hoy les defraudará por diversas razones. De una exposición sobre la política como vocación esperarán ustedes, incluso sin proponérselo, una toma de posición frente a los problemas del momento presente. Esto, sin embargo, lo haré sólo al final, de un modo puramente formal y en conexión con determinadas cuestiones relativas a la importancia de la actividad política dentro del marco general de la conducta humana. De la conferencia de hoy quedarán excluidas, por el contrario, todas las cuestiones concernientes a la política que debemos hacer, es decir, al contenido que debemos dar a nuestro quehacer político. Estas cuestiones nada tienen que ver con el problema general de qué es y qué significa la política como vocación. Pasemos, pues, a nuestro tema.

¿Qué entendemos por política? El concepto es extraordinariamente amplio y abarca cualquier género de actividad directiva autónoma. Se habla de la política de divisas de los bancos, de la política de descuento del Reichsbank, de la política de un sindicato durante una huelga, y se puede hablar igualmente de la política escolar de una ciudad o de una aldea, de la política de la presidencia de una asociación e incluso de la política de una esposa astuta que trata de gobernar a su marido. Naturalmente, no es este amplísimo concepto el que servirá de base a nuestras consideraciones en la tarde de hoy. Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un estado.

¿Pero qué es, desde el punto de vista de la consideración sociológica, una asociación "política"? Tampoco es este un concepto que pueda ser

sociológicamente definido a partir del contenido de su actividad. Resulta difícil encontrar una tarea que no haya sido acometida por una asociación política y, por otra parte, tampoco hay ninguna tarea de la que pueda decirse que haya sido siempre competencia exclusiva de esas asociaciones políticas que hoy llamamos estados o de las que fueron históricamente antecedentes del estado moderno. Dicho estado solo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. "Todo estado está fundado en la violencia", dijo Trotsky en Brest? Litovsk. Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de "estado" y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos "anarquía".

La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el estado se vale, pero sí es su medio específico. En la actualidad, la relación del estado con la violencia es especialmente estrecha. En el pasado, las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar, han utilizado la violencia como un medio enteramente normal. Hoy, por el contrario, tendremos que decir que estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el "territorio" es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el estado lo permite.

El estado es la única fuente del "derecho" a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos estados o, dentro de un mismo estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen.

Esto se corresponde esencialmente con la acepción habitual del término. Cuando se dice que una cuestión es política, o que son "políticos" un ministro o un funcionario, o que una decisión está "políticamente" condicionada, lo que quiere

significarse siempre es que la respuesta a esa cuestión, o la determinación de la esfera de actividad de aquel funcionario, o las condiciones de esta decisión, dependen directamente de los intereses en torno a la distribución, la conservación o la transferencia del poder. Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder "por el poder", para gozar del sentimiento de prestigio que el confiere.

El estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. ¿Cuándo y por qué hacer esto? ¿Sobre qué motivos internos de justificación y sobre qué medios externos se apoya esta dominación?

En principio (para comenzar por ellos) existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de la legitimidad de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del "eterno ayer", de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria tendencia de los hombres hacia su respeto. Es la legitimidad "tradicional", como la que ejercían los patriarcas y los príncipes patrimoniales de antaño. En segundo término, existe la autoridad de la gracia (carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee.

Es esta autoridad "carismática" la que detentaron los profetas o, en el terreno político, los jefes guerreros elegidos, los gobernantes plebiscitarios, los grandes demagogos o los jefes de los partidos políticos. Tenemos, por último, una legitimidad basada en la "legalidad", en la creencia en la validez de preceptos legales y en la "competencia" objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones

legalmente establecidas; una dominación como la que ejercen el moderno "servidor del estado" y todos aquellos titulares del poder que se asemejan a él.

Es evidente que, en la realidad, la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza (temor a la venganza del poderoso o de los poderes mágicos, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena) y, junto con ellos, también por los más diversos intereses. De esto hablaremos inmediatamente.

Pero cuando se cuestionan los motivos de "legitimidad" de la obediencia nos encontramos siempre con uno de estos tres tipos "puros". Estas ideas de la legitimidad y su fundamentación interna son de suma importancia para la estructura de la dominación.

Los tipos puros se encuentran desde luego, muy raramente en la realidad, pero hoy no podemos ocuparnos aquí de las intrincadas modificaciones, interferencias y combinaciones de estos tipos puros. Esto es cosa que corresponde a la problemática de la "teoría general del estado". Lo que aquí nos interesa sobre todo es el segundo de estos tipos: la dominación producida por la devoción de los sometidos al "carisma" puramente personal del "caudillo".

En ella arraiga, en su expresión más alta, la idea de vocación. La devoción al carisma del profeta, del caudillo en la guerra, o del gran demagogo en la Ecclesia o el parlamento, significa, en efecto, que esta figura es vista como la de alguien que está internamente "llamado" a ser conductor de hombres, los cuales no le prestan obediencia porque lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él. Y él mismo, si no es un advenedizo efímero y presuntuoso, "vive para su obra". Pero es a su persona y a sus cualidades a las que se entregan los discípulos, el séquito, el partido.

El caudillaje ha surgido en todos los lugares y épocas bajo uno de estos dos aspectos, los mas importantes en el pasado: el de mago o profeta, por una parte, y el de príncipe guerrero, jefe de banda o condottiero, por la otra. Lo propio de Occidente es, sin embargo, y esto es lo que aquí más nos importa, el caudillaje político.

Claro está, sin embargo, que estos políticos por "vocación" no son nunca las únicas figuras determinantes en la empresa política de la lucha por el poder. Lo decisivo en esta empresa es, más bien, el género de medios auxiliares que los políticos tienen a su disposición. ¿Cómo comienzan a afirmar su dominación los poderes políticamente dominantes? Esta cuestión abarca cualquier forma de dominación y, por tanto, también la dominación política en todas sus formas, tradicional, legal o carismática.

Toda empresa de dominación que requiera una administración continuada necesita, por una parte, la orientación de la actividad humana hacia la obediencia a aquellos señores que se pretenden portadores del poder legítimo y, por la otra, el poder de disposición, gracias a dicha obediencia, sobre aquellos bienes que eventualmente sean necesarios para el empleo del poder físico: el equipo de personal administrativo y los medios materiales de la administración.

Naturalmente, el cuadro administrativo que representa externamente a la empresa de dominación política, como a cualquier otra empresa, no está vinculado con el detentador del poder por esas ideas de legitimidad de las que antes hablábamos, sino por dos medios que afectan directamente al interés personal: la retribución material y el honor social.

El feudo de los vasallos, las prebendas de los funcionarios patrimoniales y el sueldo de los actuales servidores del estado, por una parte, y por la otra el honor del caballero, los privilegios estamentales y el honor del funcionario, constituyen el premio del cuadro administrativo y el fundamento último y decisivo de su

solidaridad con el titular del poder. También para el caudillaje carismático tiene validez esta afirmación; el séquito del guerrero recibe el honor y el botín, el del demagogo los spoils, la explotación de los dominados mediante el monopolio de los cargos, los beneficios políticamente condicionados y las satisfacciones derivadas de la vanidad.

Para el mantenimiento de toda dominación por la fuerza se requieren ciertos bienes materiales externos, lo mismo que sucede con una empresa económica. Todas las organizaciones estatales pueden ser clasificadas en dos grandes categorías según el principio a que obedezcan.

En unas, el equipo humano (funcionarios o lo que fueren) con cuya obediencia ha de contar el titular del poder posee en propiedad los medios de administración; consisten éstos en dinero, edificios, material bélico, parque de transporte, caballos o cualquier otra cosa; en otras, el cuadro administrativo está "separado" de los medios de administración, en el mismo sentido en que hoy en día el proletario o el empleado están "separados" de los medios materiales de producción dentro de la empresa capitalista.

En estas últimas, el titular del poder detenta los bienes requeridos para la administración como una empresa propia, organizada por él, de cuya administración encarga a servidores personales, empleados, favoritos u hombres de confianza, que no son propietarios, que no poseen por derecho propio los medios materiales de la empresa; en las primeras sucede justamente lo contrario. Esta diferencia se mantiene a través de todas las organizaciones administrativas del pasado.

A la asociación política en la que los medios de administración son total o parcialmente, propiedad del cuadro administrativo dependiente, la llamaremos asociación "estamentalmente" estructurada. En el régimen feudal, por ejemplo, el vasallo pagaba de su propio bolsillo los gastos de administración y de justicia

dentro de su feudo, y proporcionaba su propio equipo y aprovisionamiento para la guerra: sus subvasallos, a su vez, hacían lo mismo. Esta situación originaba consecuencias evidentes para el poder del soberano que descansaba solamente en el vínculo de la lealtad personal y en el hecho de que la "legitimidad" de la posesión feudal y el prestigio social del vasallo derivaban del propio soberano.

En todas partes, incluso en las configuraciones políticas más antiguas, encontramos también la organización de los medios materiales de la administración como empresa propia del soberano.

Éste trata de mantenerlos en sus propias manos, administrándolos mediante personas dependientes de él, esclavos, criados servidores, "favoritos" personales o prebendados, retribuidos en especie o en dinero con sus propias reservas. Intenta, igualmente, atender a los gastos de su propio bolsillo, con los productos de su patrimonio, y crea un ejército que depende exclusivamente de su persona porque se aprovisiona y se equipa en sus graneros, sus almacenes y sus arsenales.

En tanto que en la asociación "estamental" el soberano gobierna con el concurso de una "aristocracia" independiente con la que se ve obligado a compartir el poder, en este otro tipo de asociación se apoya en domésticos o plebeyos, en grupos sociales desposeídos de bienes y desprovistos de un honor social propio, enteramente ligados a él en lo material y que no disponen de base alguna para crear un poder concurrente. Todas las formas de dominación patriarcal y patrimonial, el despotismo de los sultanes y el estado burocrático pertenecen a este tipo. Especialmente el estado burocrático, cuya forma más racional es, precisamente, el estado moderno.

En todas partes el desarrollo del estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares "privados" de poder administrativo que junto a él existen: los propietarios por derecho propio de medios de administración y de guerra, de recursos financieros y de bienes de cualquier género políticamente

utilizables. Este proceso ofrece una analogía total con el desarrollo de la empresa capitalista mediante la paulatina expropiación de todos los productores independientes.

Al término del proceso vemos cómo en el estado moderno el poder de disposición sobre todos los medios de la empresa política se acumula en la cúspide, y no hay ya ni un solo funcionario que sea propietario del dinero que gasta o de los edificios, recursos, instrumentos o máquinas de guerra que utiliza.

En el estado moderno se realiza, pues, al máximo (y esto es esencial a su concepto mismo) la "separación" entre el cuadro administrativo (empleados u obreros administrativos) y los medios materiales de la administración. De este punto arranca la más moderna tendencia que, ante nuestros ojos, intenta expropiar a este expropiador de los medios políticos y, por tanto, también del poder político.

Esto es lo que ha hecho la revolución [espartaquista en Alemania] al menos en la medida en que el puesto de las autoridades constituidas ha sido ocupado por dirigentes que, por usurpación o por elección, se han apoderado del control sobre el cuadro administrativo y los medios materiales de la administración y, con derecho o sin él, derivan su legitimidad de la voluntad de los dominados.

La posibilidad de que sobre la base de este éxito, al menos aparente, esta revolución permita abrigar esperanzas de llevar a cabo asimismo la expropiación dentro de la empresa capitalista ya es un problema distinto. Pese a profundas analogías, la dirección de las empresas capitalistas sigue leyes totalmente distintas de las que rigen la administración pública. Sobre esta cuestión no vamos a pronunciarnos hoy. Para nuestro estudio retengo sólo lo puramente conceptual: que el estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional

que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas.

Ahora bien, en el curso de este proceso político de expropiación que, con éxito variable, se desarrolló en todos los países del mundo, han aparecido, inicialmente como servidores del príncipe, las primeras categorías de "políticos profesionales" en un segundo sentido, de aquellos que no querían gobernar por sí mismos, como los caudillos carismáticos, sino que actuaban al servicio de jefes políticos.

En las luchas del príncipe contra los estamentos se colocaron del lado de aquél e hicieron del servicio a esta política un medio de ganarse la vida, por una parte, y un ideal de vida, por la otra. De nuevo, es sólo en Occidente donde encontramos este tipo de políticos profesionales. Aunque sirvieron también a otros poderes, y no sólo a los príncipes, fueron en el pasado el instrumento más importante del que éstos dispusieron para asentar su poder, y llevar a cabo el proceso de expropiación a que aludimos hace un momento.

Aclaremos bien, antes de seguir adelante, lo que la existencia de estos "políticos profesionales" representa desde todos los puntos de vista. Se puede hacer "política" (es decir, tratar de influir sobre la distribución del poder entre las distintas configuraciones políticas y dentro de cada una de ellas) como político "ocasional", como profesión secundaria o como profesión principal, exactamente lo mismo que sucede en la actividad económica.

Políticos "ocasionales" lo somos todos nosotros cuando depositamos nuestro voto, aplaudimos o protestamos en una reunión "política", hacemos un discurso "político" o realizamos cualquier otra manifestación voluntaria de género análogo, y para muchos hombres la relación con la política se reduce a esto. Políticos

"semiprofesionales" son hoy, por ejemplo, todos esos delegados y directivos de asociaciones políticas que, por lo general, sólo desempeñan estas actividades en caso de necesidad, sin "vivir" principalmente de ellas y para ellas, ni en lo material ni en lo espiritual.

En la misma situación se encuentran también los miembros de los consejos de estado y otros cuerpos consultivos que sólo funcionan cuando son requeridos para ello. También son semiprofesionales ciertos grupos bastante numerosos de parlamentarios que solamente hacen política mientras está reunido el parlamento.

En el pasado encontramos grupos de este tipo en los estamentos. Por "estamentos" entendemos el conjunto de poseedores por derecho propio de medios materiales útiles a los fines militares o administrativos, o de poderes señoriales a título personal. Una gran parte de estas personas estaba muy lejos de entregar su vida al servicio de la política, ni total ni principalmente, ni de cualquier forma que no fuese puramente circunstancial. Aprovechaban más bien prerrogativas para percibir rentas o beneficios, y sólo desarrollaban una actividad política, una actividad al servicio de la asociación política, cuando se lo exigían expresamente el soberano o sus pares.

Lo mismo ocurría con algunas de esas fuerzas auxiliares que el príncipe promovió en su lucha por crear una empresa política propia, de la que sólo él pudiese disponer. Así sucedía con los consejeros áulicos" [Räte von Haus aus] y, yendo aun más lejos, con una parte de los consejeros que integraban la "curia" y otras corporaciones consultivas de los príncipes. Pero a los príncipes no les bastaba, naturalmente, con estos auxiliares ocasionales o semiprofesionales. Tenían que intentar la creación de un equipo dedicado plena y exclusivamente a su servicio, es decir, un cuadro de auxiliares profesionales.

La procedencia de estos auxiliares, la capa social en donde fueron reclutados, habría de determinar muy esencialmente la estructura de las nacientes formas políticas dinásticas; y no sólo de ellas, sino también de toda la cultura que en ellas se desarrolló. En la misma necesidad se vieron, y aun con mayor razón, aquellas asociaciones políticas que, habiendo eliminado por entero o limitado muy ampliamente el poder de los príncipes, se constituyeron políticamente en las denominadas comunidades "libres"; libres" no en el sentido de estar libres de toda dominación violenta, sino en el de que en ellas no existía como fuente única de autoridad el poder del príncipe, legitimado por la tradición y, en la mayor parte de los casos, consagrado por la religión.

Estas comunidades sólo surgen en Occidente y su germen es la ciudad como asociación política, la cual aparece por vez primera en el círculo cultural mediterráneo. ¿Cómo se presentan en todos estos casos los políticos "profesionales"?

Hay dos formas de hacer de la política una profesión. O se vive "para" la política o se vive "de" la política. La oposición no es en absoluto excluyente. Por el contrario, la norma es que se hagan las dos cosas, al menos idealmente y, en la mayoría de los casos también materialmente.

Quien vive "para" la política hace "de ello su vida" en un sentido íntimo; o goza simplemente con el ejercicio del poder que posee, o alimenta su equilibrio y su tranquilidad con la conciencia de haberle dado un sentido a su vida, poniéndola al servicio de "algo". en este sentido profundo, todo hombre serio que vive para algo vive también de ese algo.

La diferencia entre el vivir para y el vivir de se sitúa, pues, en un nivel mucho más grosero, en el nivel económico. Vive "de" la política como profesión quien trata de hacer de ella una fuente duradera de ingresos; vive "para" la política quien no se halla en este caso. Para que alguien pueda vivir "para" la política en este sentido

económico, y siempre que se trate de un régimen basado en la propiedad privada, tienen que darse ciertos supuestos, muy triviales si ustedes quieren: en condiciones normales, quien así viva ha de ser económicamente independiente de los ingresos que la política pueda proporcionarle.

Dicho de la manera más simple: tiene que tener un patrimonio o una situación privada que le proporcione entradas suficientes. Esto es al menos lo que sucede en circunstancias normales. Ni el séquito de los príncipes guerreros ni el de los héroes revolucionarios se preocupa para nada de las condiciones de una economía normal.

Unos y otros viven del botín, el robo, las confiscaciones las contribuciones, o imponiendo el uso forzoso de medios de pago carentes de valor, procedimientos todos esencialmente idénticos. Sin embargo, estos son, necesariamente, fenómenos excepcionales; en la economía cotidiana sólo el patrimonio propio posibilita la independencia.

Pero con esto aun no basta. Quien vive para la política tiene que ser además económicamente libre" [abkömmlich], esto es, sus ingresos no han de depender del hecho de que él consagre a obtenerlos todo o una parte importante de su trabajo personal y sus pensamientos.

Plenamente libre en este sentido es solamente el rentista, es decir, aquel que percibe una renta sin trabajar, ya sea que esa renta tenga su origen en la tierra, como es el caso de los señores del pasado o los terratenientes y los nobles en la actualidad (en la antigüedad y en la edad media había también rentas procedentes de los esclavos y los siervos), o que proceda de valores bursátiles u otras fuentes modernas. Ni el obrero ni el empresario (y esto hay que tenerlo muy en cuenta), especialmente el gran empresario moderno, son libres en este sentido. Pues también el empresario, y precisamente él, está ligado a su negocio y no es libre, y

mucho menos el empresario industrial que el agrícola, dado el carácter estacional de la agricultura.

Para él es muy difícil en la mayor parte de los casos hacerse representar por otro, aunque sea transitoriamente. Tampoco es libre, por ejemplo, el médico, y tanto menos cuanto más notable sea y más ocupado esté.

Por motivos puramente técnicos se libera, en cambio, con mucha mayor facilidad el abogado, que por eso ha jugado como político profesional un papel mucho más importante que el médico y, con frecuencia, un papel resueltamente dominante. Pero no vamos a continuar con esta casuística. Lo que nos importa es poner en evidencia algunas consecuencias de esta situación.

La dirección de un estado o de un partido por gente que, en el sentido económico, vive para la política y no de la política, supone necesariamente un reclutamiento "plutocrático" de las capas políticas dirigentes. Esta afirmación no implica, naturalmente, su inversa. El que tal dirección plutocrática exista no significa que el grupo políticamente dominante no trate también de vivir "de" la política y no acostumbre a utilizar también su dominación política en beneficio de sus intereses económicos privados.

Evidentemente, no se trata de esto. No ha existido jamás ningún grupo que, de una u otra forma, no lo haya hecho. Nuestra afirmación significa simplemente que los políticos profesionales de esta clase no están obligados a buscar una remuneración por sus trabajos políticos, cosa que, en cambio, deben hacer quienes carecen de medios.

Por otra parte, tampoco quiero decir que los políticos carentes de fortuna se propongan solamente, y ni siquiera principalmente, atender a sus propias necesidades por medio de la política y no piensen principalmente "en la causa".

Nada sería más injusto. La experiencia enseña que para el hombre adinerado la preocupación por la "seguridad" de su existencia es, consciente o inconscientemente, un punto cardinal de toda su orientación vital.

Como puede verse sobre todo en épocas extraordinarias, es decir revolucionarias, el idealismo político totalmente desinteresado y exento de miras materiales es propio principalmente, si no exclusivamente, de aquellos sectores que, a consecuencia de su falta de bienes, no tienen interés alguno en el mantenimiento del orden económico de una determinada sociedad.

Queremos decir únicamente que el reclutamiento no plutocrático del personal político, tanto de los jefes como de los seguidores, se apoya sobre el supuesto evidente de que la empresa política proporcionará a este personal ingresos regulares y seguros. La política puede ser "honoraria", y entonces estará conducida por personas que llamaríamos "independientes", es decir, ricas, y sobre todo por rentistas; pero si la dirección política es accesible a personas carentes de patrimonio, éstas han de ser remuneradas.

El político profesional que vive de la política puede ser un puro "prebendado" o un "funcionario" a sueldo. O recibe ingresos provenientes de tasas y derechos por servicios determinados (las propinas y cohechos no son más que una variante irregular y formalmente ilegal de este tipo de ingresos), o percibe un emolumento fijo en especie o en dinero, o en ambas cosas a la vez.

Puede asumir el carácter de un "empresario", como sucedía con el condottiero o el arrendatario o comprador de un cargo en el pasado y sucede hoy con el boss americano, que considera sus gastos como una inversión de capital a la que hará producir beneficios utilizando sus influencias. O recibe un sueldo fijo, como es el caso del redactor de un periódico político, o de un secretario de partido o de un ministro o funcionario político moderno. En el pasado, las remuneraciones típicas con que los príncipes, conquistadores o jefes de partidos triunfantes premiaron a

sus seguidores fueron los feudos, las donaciones de tierras, las prebendas de todo género y, más tarde, con el desarrollo de la economía monetaria, las gratificaciones especiales.

Lo que los jefes de partido dan hoy como pago de servicios leales son cargos de todo género en partidos, periódicos, sociedades cooperativas, cajas del seguro social y organismos municipales o estatales. Toda lucha entre partidos persigue no sólo un fin objetivo sino también y ante todo el control sobre la distribución de los cargos.

Todos los choques entre tendencias centralistas y particularistas en Alemania giran en torno al problema de quien ha de tener en sus manos la distribución de los cargos, los poderes de Berlín o los de Munich, Karlsruhe o Dresde. Los partidos políticos sienten más una reducción de su participación en los cargos que una acción dirigida contra sus propios fines objetivos. En Francia, un cambio político de prefectos es considerado siempre como una revolución mucho mayor y origina mucho más ruido que una modificación del programa gubernamental, que tiene un significado casi exclusivamente fraseológico.

Ciertos partidos, como por ejemplo los americanos, se han convertido, desde que desaparecieron las viejas controversias sobre la interpretación de la constitución, en partidos cazadores de cargos, que cambian su programa objetivo de acuerdo con las posibilidades de captar votos. Hasta hace pocos años, en España se alternaban los dos grandes partidos, mediante "elecciones" fabricadas por el poder y siguiendo un turno fijo convencionalmente establecido para proveer con cargos a sus respectivos seguidores.

En las antiguas colonias españolas, tanto con las "elecciones" como con las llamadas "revoluciones", de lo que se trata siempre es de los pesebres estatales, en los que los vencedores desean saciarse. En Suiza los partidos se reparten pacíficamente los cargos en proporción de sus respectivos votos, y algunos de

nuestros proyectos constitucionales "revolucionarios", por ejemplo el primero que se confeccionó para Baden, quisieron extender este sistema a los cargos ministeriales. Así, el estado y los cargos estatales eran considerados meras instituciones para la distribución de prebendas.

Sobre todo el partido del centro se entusiasmó tanto con el sistema que, en Baden, estableció como parte de su plataforma la distribución proporcional de los cargos entre las distintas confesiones, sin tomar en consideración ni siquiera el éxito de cada partido. Con el incremento en el número de cargos a consecuencia de la burocratización general y cuando la demanda de cargos aumenta debido a que representan un modo específico de asegurarse el porvenir, esta tendencia aumenta en todos los partidos que, cada vez más, son vistos por sus seguidores como un medio para lograr el objetivo de procurarse un cargo.

A esta tendencia se opone, sin embargo, la evolución del funcionariado moderno, que se va convirtiendo en un conjunto de trabajadores intelectuales altamente especializados mediante una larga preparación y con un honor estamental muy desarrollado, cuyo valor supremo es la integridad. Sin este funcionario se cerniría sobre nosotros el riesgo de una terrible corrupción y una incompetencia generalizada, e incluso se verían amenazadas las realizaciones técnicas del aparato estatal, cuya importancia para la economía aumenta continuamente y aumentará aun más gracias a la creciente socialización.

La administración de aficionados basada en el spoils system que, en los Estados Unidos, permitía cambiar cientos de miles de funcionarios, incluidos hasta los carteros, según el resultado de la elección presidencial, y no contemplaba la existencia del funcionario profesional vitalicio, está desde hace mucho tiempo siendo abandonada por la Civil service reform. Necesidades puramente técnicas e ineludibles de la administración impulsan esta evolución.

A lo largo de un desarrollo que dura ya quinientos años, el funcionario especializado según la división del trabajo ha ido creciendo paulatinamente en Europa.

La evolución se inicia en las ciudades y señoríos italianos y, entre las monarquías, en los estados creados por los conquistadores normandos. El paso decisivo se dio en la administración financiera de los príncipes. En las reformas administrativas del emperador Maximiliano podemos ver cuán difícil le resultaba a los funcionarios, incluso en momentos de una situación externa muy extrema y de la dominación turca, desposeer al príncipe de sus poderes en este terreno de las finanzas.

Este terreno es el que peor soporta el diletantismo de un gobernante que , además, en esa época era sobre todo un caballero. El desarrollo de la técnica bélica hizo necesario el oficial profesional y el refinamiento del procedimiento jurídico hizo necesario el jurista competente. En estos tres campos el funcionamiento profesional ganó ya la batalla dentro de los estados más desarrollados en el siglo XVI.

De este modo, se inician simultáneamente el predominio del absolutismo del príncipe sobre los estamentos y la paulatina abdicación que aquél hace de su autocracia en favor de los funcionarios profesionales, cuyo auxilio le era indispensable para vencer al poder estamental.

Simultáneamente con el ascenso del funcionariado profesional se opera también, aunque de modo mucho más difícilmente perceptible, la evolución de los "políticos dirigentes". Claro está que desde siempre y en todo el mundo habían existido esos consejeros objetivamente cualificados de los príncipes. La necesidad de descargar en lo posible al sultán de la responsabilidad personal por el éxito de la gestión gubernamental había originado en Oriente la típica figura del "Gran Visir". En Occidente, en la época de Carlos V, que es también la época de Maquiavelo, y por

influjo sobre todo de los informes de los embajadores venecianos, apasionadamente leídos en los círculos diplomáticos, la diplomacia fue la primera en convertirse en un arte conscientemente cultivado.

Sus adeptos, en su mayoría humanistas, se trataban entre sí como profesionales iniciados, del mismo modo como sucedía entre los estadistas humanistas chinos en el último período de la división del Imperio en estados. La necesidad de confiar la dirección formalmente unificada de toda la política, incluida la interna, a un solo estadista dirigente, sólo apareció, sin embargo, de manera definitiva e imperiosa, con la evolución constitucional.

Hasta entonces habían existido siempre, naturalmente, personalidades aisladas que actuaban como consejeros o, más exactamente, que actuaban de hecho como guías de los príncipes. Pero, incluso en los estados más adelantados, la organización de los poderes había seguido inicialmente otros caminos. Habían aparecido autoridades administrativas supremas de tipo colegiado. En teoría y, de modo paulatinamente decreciente, también en la práctica, estas magistraturas colegiadas sesionaban bajo la presencia personal del príncipe, que era quien tomaba la decisión.

Con este sistema colegiado, que conducía necesariamente a dictámenes, contradictámenes y votos motivados de la mayoría y la minoría, y, más tarde, con la creación de un consejo integrado por hombres de su confianza (el "gabinete"), que actuaba paralelamente a las autoridades oficiales y canalizaba sus decisiones sobre las propuestas del consejo de estado (o como en cada caso se llamase la suprema magistratura del estado), trató de escapar el príncipe, cada vez más en situación de diletante, a la creciente e inevitable presión de los funcionarios profesionales, manteniendo en sus propias manos la dirección suprema.

En todas partes se produjo esta lucha latente entre la autocracia y el funcionariado profesional. Sólo al enfrentarse con el parlamento y las aspiraciones de los jefes

de partido al poder se modificó la situación. Condiciones muy distintas condujeron, sin embargo, a un resultado exteriormente idéntico, aunque por supuesto, con ciertas diferencias.

Allí donde, como sucedió en Alemania, la dinastía conservó en sus manos un poder real, los intereses del príncipe quedaron solidariamente vinculados con los del funcionario frente al parlamento y sus deseos de poder.

Los funcionarios estaban interesados en que incluso los puestos directivos, es decir los ministerios, se cubrieran con hombres procedentes de sus filas, es decir, fueran cargos a cubrir por el ascenso de los funcionarios. El monarca, por su parte, estaba también interesado en poder nombrar los ministros a su gusto y entre los funcionarios que le tenían devoción.

Al mismo tiempo, ambas partes tenían interés en que, frente al parlamento, la dirección política apareciese unificada y cerrada; o, lo que es lo mismo, tenían interés en sustituir el sistema colegiado por un único jefe de gabinete. Para mantenerse formalmente a salvo de las luchas entre los partidos y de los ataques partidistas, el monarca necesitaba además una persona que asumiera la responsabilidad, cubriéndolo a él, es decir, una persona que tomase la palabra en el parlamento, se le enfrentara y tratara con los partidos.

Todos estos intereses se conjugaron aquí para actuar en la misma dirección y producir un ministro, funcionario individualizado y con funciones de dirigente supremo. Una influencia mucho más fuerte aun en el sentido de la unificación ejerció el desarrollo del poder parlamentario en lugares donde como en Inglaterra? el parlamento logró imponerse al monarca. Aquí el gabinete, teniendo a su frente al dirigente parlamentario, al leader, se desarrolló como una comisión del partido mayoritario, poder ignorado por las leyes oficiales, pero que era el único poder políticamente decisivo.

Los cuerpos colegiados oficiales no eran, en cuanto tales, órganos del poder realmente dominante de los partidos, y no podían ser, por tanto, titulares del verdadero gobierno. Para afirmar su poder en lo interno y poder llevar a cabo una política de alto vuelo en lo externo, un partido dominante necesitaba, por el contrario, un órgano enérgico, digno de su confianza e integrado solamente por sus verdaderos dirigentes; este órgano era precisamente el gabinete.

Al mismo tiempo, frente al público, y sobre todo frente al público parlamentario, necesitaba un jefe responsable de todas las decisiones: el jefe del gabinete. Este sistema inglés de los ministerios parlamentarios fue así trasladado al continente.

Sólo en América y en las democracias que recibieron su influencia se constituyó, frente a este sistema, otro distinto en el cual el jefe del partido victorioso es situado, mediante elección popular directa, a la cabeza de un equipo de funcionarios nombrados por él mismo y queda desligado de la aprobación parlamentaria salvo por lo que toca al presupuesto y a la legislación.

La transformación de la política en una "empresa", que hizo necesarios una preparación especial de los individuos para la lucha por el poder y un estudio de sus métodos como los que llevaron a cabo los partidos modernos, determinó la división de los funcionarios públicos en dos categorías bien distintas aunque no tajantes: funcionarios profesionales por una parte, y "funcionarios políticos" por la otra.

A los funcionarios "políticos" en el verdadero sentido de la palabra cabe identificarlos exteriormente por el hecho de que pueden ser trasladados o destituidos a placer, o "colocados en situación de disponibilidad", como sucede con los prefectos franceses y los funcionarios similares de otros países, en diametral oposición con la "independencia" de los funcionarios judiciales.

En Inglaterra son funcionarios políticos todos aquellos que, según una convención firmemente establecida, cesan en sus cargos cuando cambia la mayoría parlamentaria y, por tanto, el gabinete. Entre los funcionarios políticos suelen contarse especialmente aquellos a quienes está atribuido el cuidado de la "administración interna" en general; parte integrante principal de esta competencia es la tarea "política" de mantener el "orden", es decir, las relaciones de dominación existentes.

Tras el decreto de Puttkamer, estos funcionarios temen en Prusia la obligación disciplinaria de "representar la política del gobierno", y eran utilizados como aparato oficial, para influir en las elecciones, lo mismo que sucedía con los prefectos franceses.

En el sistema alemán, a diferencia de lo que ocurría en los demás países, la mayoría de los funcionarios "políticos" estaban sujetos a las mismas normas que los demás funcionarios en lo que respecta a la adquisición de sus cargos, para la cual se requería, como norma general, un título académico, pruebas de capacitación y un determinado tiempo de servicio previo.

Los únicos que, entre nosotros, carecen de esta característica distintiva del moderno funcionariado profesional son los jefes del aparato político, los ministros. Bajo el antiguo régimen se podía ser ministro de Educación de Prusia sin haber pisado jamás un centro de enseñanza superior mientras que, en principio, para ser consejero [Vortragender Rat] era requisito ineludible el haber aprobado las pruebas prescritas.

Es evidente que, por ejemplo, cuando Althoff era ministro de Instrucción de Prusia, los funcionarios profesionales especializados, como el consejero o el jefe de

sección, estaban infinitamente mejor informados que su jefe sobre los verdaderos problemas técnicos del ramo. Lo mismo sucedía en Inglaterra.

En consecuencia, eran estos funcionarios también los que tenían un poder real frente a las necesidades cotidianas, cosa que no es en sí misma ninguna insensatez. El ministro era simplemente el representante de la constelación de poderes políticos existente, y su función era la de defender las medidas políticas que estos poderes determinasen, resolver conforme a ellas las propuestas de los especialistas que le estaban subordinados e impartir a éstos las correspondientes directrices de orden político.

Exactamente lo mismo ocurre en una empresa económica privada. El verdadero "soberano", la asamblea de accionistas, está tan privada de influencia sobre la dirección de la empresa como un "pueblo" regido por funcionarios profesionales. A su vez, las personas que determinan la política de la empresa, los integrantes del "consejo de administración", dominado por los bancos, se limitan a dar las directrices económicas, y a designar a las personas que han de administrarla, sin ser capaces, sin embargo, de dirigirla técnicamente por sí mismos. Hasta ahora tampoco ha innovado nada fundamental a este respecto la estructura actual del estado revolucionario.

Deja el poder sobre la administración en manos de absolutos diletantes los que, en virtud del control que ejercen sobre las ametralladoras, desearían utilizar a los funcionarios profesionales sólo como mente y brazo ejecutor. Las dificultades de este nuevo tipo de estado son otras y no hemos de ocuparnos aquí de ellas.

Aquí nos interesa la peculiaridad típica del político profesional, la del "caudillo" así como la de sus seguidores. Esta figura ha cambiado con el tiempo y se nos presenta hoy además bajo muy distintos aspectos.

En el pasado, como antes veíamos, surgieron "políticos profesionales" al servicio del príncipe en su lucha frente a los estamentos. Veamos brevemente cuáles fueron los tipos principales de esta especie .

Frente a los estamentos, el príncipe se apoyó sobre capas sociales disponibles de carácter no estamental. A estas capas pertenecían en primer lugar los clérigos, y eso tanto en las Indias occidentales y orientales como en la Mongolia de los lamas, las tierras budistas de China y el Japón y los reinos cristianos de la edad media.

La razón de la importancia que como consejeros del príncipe alcanzaron los brahmanes, los sacerdotes budistas, los lamas y los obispos y sacerdotes cristianos, radica en el hecho de que podía estructurarse con ellos un cuadro administrativo capaz de leer y escribir, susceptible de ser empleado en la lucha del emperador, o del príncipe o del jan, contra la aristocracia. A diferencia de lo que sucedía con el feudatario, el clérigo, y sobre todo el clérigo célibe, está apartado del juego de los intereses políticos y económicos normales y no siente la tentación de crear para sus descendientes un poder político propio frente al del señor. Sus propias cualidades estamentales lo "separan" de los medios materiales de la administración del príncipe.

Una segunda capa del mismo género era la de los literatos con formación humanística. Hubo un tiempo en que se aprendía a componer discursos latinos y versos griegos para llegar a ser consejero político y, sobre todo, historiógrafo político de un príncipe. Este fue el tiempo en que florecieron las primeras escuelas de humanistas y los príncipes fundaron las primeras cátedras de "poética".

Entre nosotros esta época pasó muy rápidamente, y aunque modeló de forma duradera nuestro sistema de enseñanza, no ha tenido consecuencias políticas profundas. Muy distinto fue lo que sucedió en el Extremo oriente. El mandarín chino es (o mejor, fue originariamente) lo que fue el humanista de nuestro

Renacimiento: un literato humanísticamente formado como conocedor de los monumentos literarios del pasado remoto.

Leyendo el diario de Li Hung-chang nos encontramos con que lo que más le enorgullecía era el escribir poemas y ser buen calígrafo. Este grupo social, con sus convencionalismos contruidos sobre el modelo de la China antigua, ha determinado todo el destino de ese país, y tal hubiera sido también quizás nuestro destino si los humanistas hubieran tenido en su época la más mínima posibilidad de lograr el mismo éxito que aquellos alcanzaron.

La tercera capa fue la nobleza cortesana. Una vez que consiguieron desposeer a la nobleza de su poder político estamental, los príncipes la atrajeron a la corte y la emplearon en el servicio político y diplomático. El cambio de orientación de nuestro sistema de enseñanza en el siglo XVII estuvo determinado por el hecho de que, en lugar de los literatos humanistas, entraron al servicio del príncipe políticos profesionales procedentes de la nobleza cortesana.

La cuarta categoría está constituida por una figura específicamente inglesa: un patriciado que agrupa tanto a la pequeña nobleza como a los rentistas de las ciudades y que es conocido técnicamente por el nombre de "gentry". Originariamente el príncipe se atrajo a este grupo social para oponerlo a los barones, y entregó a sus miembros los cargos del self-government, para irse haciendo cada vez más dependiente de ellos con posterioridad. La gentry retuvo todos los cargos de la administración local, desempeñándolos gratuitamente en interés de su propio poder social. Así ha preservado a Inglaterra de la burocratización que ha sido el destino de todos los estados continentales.

Una quinta capa, propia sobre todo del continente europeo y de decisiva importancia para su estructura política, fue la de los juristas universitarios. En nada se manifiesta con mayor claridad la poderosa influencia del derecho romano, tal como lo configuró el burocratizado imperio tardío, que en el hecho de que sean los

juristas universitarios los que llevan a cabo la transformación de la empresa política para convertirla en estado racionalizado.

También en Inglaterra ocurrió así, aunque allí las grandes corporaciones nacionales de juristas obstaculizaron la aceptación del derecho romano. En ningún otro lugar del planeta se encuentra un fenómeno análogo. Ni los elementos de un pensamiento jurídico racional en la Escuela Mimamsa de la India, ni el culto al pensamiento jurídico antiguo en el Islam, pudieron impedir que la idea de ley racional quedase encubierta bajo formas de pensamiento teológico. Sobre todo no lograron racionalizar por entero el procedimiento.

Esto sólo se ha conseguido merced a la aceptación por los juristas italianos de la antigua jurisprudencia romana, producto de una forma política totalmente única que nace como ciudad-estado para convertirse en imperio mundial. Junto con esta aceptación han coadyuvado también a ese fin, por supuesto, el *usus modernus* de los canonistas y pandectistas de la baja edad media y las teorías jusnaturalistas, nacidas del pensamiento cristiano y secularizado después.

Los grandes representantes de este racionalismo jurídico han sido el podestá italiano, los juristas del rey, en Francia, que crearon los medios formales de que el poder real se valió para acabar con la dominación de los señores, los canonistas y teólogos jusnaturalistas del conciliarismo, los juristas cortesanos y los ilustrados jueces de los príncipes continentales, los monarcómacos y los teóricos del derecho natural en Holanda, los juristas de la corona y del parlamento en Inglaterra, la *noblesse de robe* de los parlamentos franceses y, por último, los abogados de la época de la Revolución.

Sin este racionalismo no son imaginables ni el estado absoluto ni la Revolución. Tanto las representaciones de los parlamentos franceses, como los Cahiers de los

Estados generales de Francia, desde el siglo XVI hasta 1789, están colmados del espíritu de los juristas.

Al examinar la profesión de los miembros de la Convención francesa, elegidos todos ellos de acuerdo a las mismas normas, nos encontramos con un solo proletario, muy escasos empresarios burgueses y una gran masa de juristas de todas clases, sin los cuales sería impensable el espíritu específico que animó a estos intelectuales radicales y a sus proyectos.

A partir de entonces la figura del abogado moderno va estrechamente unida con la moderna democracia. Y de nuevo nos encontramos con que abogados en este sentido, como un estamento independiente, existen sólo en Occidente y sólo desde la edad media cuando, bajo la influencia de la racionalización del procedimiento, empezaron a convertirse en tales los "intercesores" del formalista procedimiento germánico.

La importancia de los abogados en la política occidental desde que se constituyeron los partidos no es, en modo alguno, casual. Una empresa política llevada a cabo a través de los partidos quiere decir, justamente, empresa de interesados, y pronto veremos lo que esto significa. La función del abogado es la de dirigir con eficacia un asunto que los interesados le confían, y en esto, como la superioridad de la propaganda enemiga nos ha enseñado, el abogado es superior a cualquier "funcionario".

Puede hacer triunfar un asunto apoyado en argumentos lógicos débiles y en este sentido "malo", convirtiéndolo así en asunto técnicamente "bueno". Más de una vez, en cambio, hemos tenido que presenciar cómo el funcionario metido a político convierte en "malo" con su gestión técnicamente "mala" un asunto que en ese

sentido era "bueno". La política actual se hace, cada vez más, de cara al público y, en consecuencia, utiliza como medio la palabra hablada y escrita.

Pesar las palabras es tarea central y peculiarísima del abogado, pero no del funcionario que ni es un demagogo ni, de acuerdo con su naturaleza, debe serlo y que, además, suele ser un pésimo demagogo cuando, pese a todo, intenta serlo.

Si ha de ser fiel a su verdadera vocación (y esto es decisivo para juzgar a nuestro anterior régimen), el auténtico funcionario no debe hacer política, sino limitarse a "administrar", sobre todo imparcialmente.

Esta afirmación es también válida, oficialmente al menos, para el funcionario político mientras no esté en juego la "razón de estado", es decir, los intereses vitales del orden predominante. El funcionario ha de desempeñar su cargo sine ira et studio, sin ira y sin prevención.

Lo que le está vedado es, pues, precisamente aquello que siempre y necesariamente tienen que hacer los políticos, tanto los jefes como sus seguidores. Parcialidad, lucha y pasión (ira et studio) constituyen el elemento del político y sobre todo del caudillo político. Toda la actividad de éste está colocada bajo un principio de responsabilidad distinto y aun opuesto al que orienta la actividad del funcionario.

El funcionario se honra con su capacidad de ejecutar precisa y concienzudamente, como si respondiera a sus propias convicciones, una orden de la autoridad superior que a él le parece falsa, pero en la cual, pese a sus observaciones, insiste la autoridad, sobre la que el funcionario descarga, naturalmente, toda la responsabilidad.

Sin esta negación de sí mismo y esta disciplina ética, en el más alto sentido de la palabra, se hundiría toda la máquina de la administración. El honor del caudillo político, es decir del estadista dirigente está, por el contrario, en asumir personalmente la responsabilidad de todo lo que hace, responsabilidad que no debe ni puede rechazar o arrojar sobre otro. Los funcionarios con un alto sentido ético, tales como los que desgraciadamente han ocupado entre nosotros una y otra vez cargos directivos, son precisamente malos políticos, irresponsables en sentido político y por tanto, desde este punto de vista, éticamente detestables.

Es esto lo que llamamos "gobierno de funcionarios", y no es arrojar ninguna mancha sobre el honor de nuestro funcionariado el decir que, considerado desde el punto de vista del éxito conseguido, este sistema es políticamente falso. Pero volvamos de nuevo a los diferentes tipos de políticos.

Desde la aparición del estado constitucional y más completamente desde la instauración de la democracia, el "demagogo" es la figura típica del jefe político en Occidente. Las resonancias desagradables de esta palabra no deben hacer olvidar que no fue Cleón sino Pericles el primero en llevar este nombre. Sin cargo alguno u ocupando el único cargo electivo existente (en las democracias antiguas todos los demás cargos se cubrían por sorteo), el de estrategia supremo, Pericles dirigió la soberana ecclesia del demos ateniense.

La demagogia moderna se sirve también del discurso, pero aunque utiliza el discurso en cantidades aterradoras (basta pensar en la cantidad de discursos electorales que ha de pronunciar cualquier candidato moderno), su instrumento permanente es la palabra impresa.

El publicista político, y sobre todo el periodista, son los representantes más notables de la figura del demagogo en la actualidad.

Sería totalmente imposible intentar en esta conferencia ni siquiera un esbozo de la sociología del periodismo moderno, tema que constituye, desde cualquier punto de vista que lo consideremos, un capítulo aparte. Sí nos son necesarias, sin embargo, unas pocas observaciones sobre el asunto.

El periodista comparte con todos los demás demagogos, así como también (al menos en el continente, a diferencia de lo que ocurre en Inglaterra y ocurría antes en Prusia) con el abogado y el artista, el destino de escapar a toda clasificación social precisa.

Pertenece a una especie de casta paria que la "sociedad" juzga siempre de acuerdo con el comportamiento de sus miembros moralmente peores. Así circulan las más extrañas ideas acerca de los periodistas y de su trabajo. No todo el mundo se da cuenta de que, aunque producida en circunstancias muy distintas, una obra periodística realmente "buena" exige al menos tanto espíritu como cualquier otra obra intelectual, sobre todo si se piensa que hay que realizarla aprisa, por encargo y para que surta efectos inmediatos.

Como lo que se recuerda es, naturalmente, la obra periodística irresponsable, a causa de sus funestas consecuencias, poca gente sabe apreciar que la responsabilidad del periodista es mucho mayor que la del sabio y que, por término medio, el sentido de la responsabilidad del periodista honrado en nada le cede al de cualquier otro intelectual. Nadie quiere creer que, por lo general, la discreción del buen periodista es mucho mayor que la de las demás personas, y sin embargo así es.

Las tentaciones incomparablemente más fuertes que rodean esta profesión, junto con todas las demás condiciones en que se desarrolla la actividad del periodismo moderno, originaron consecuencias que han acostumbrado al público a considerar

a la prensa con una mezcla de desprecio y de lamentable cobardía. No podemos ocuparnos hoy de lo que habría que hacer al respecto. Lo que aquí nos interesa es la cuestión del destino político de los periodistas, de sus posibilidades de llegar a puestos directivos.

Hasta ahora esto sólo ha sido posible dentro del partido socialdemócrata, y aun dentro de él los puestos de redactores eran más bien puestos de funcionarios y no escalones para conquistar una jefatura.

En los partidos burgueses, las posibilidades de llegar al poder por este camino son ahora menores, en general, de lo que eran en la pasada generación. Naturalmente todo político de importancia tenía necesidad de influencia sobre la prensa y de conexiones con ella, pero no cabía esperar que, salvo excepciones, salieran de entre sus filas los jefes de partido.

La razón de esto hay que buscarla en la reciente falta de libertad del periodista, especialmente del periodista falto de recursos y en consecuencia ligado a su profesión, determinada por el inaudito incremento en intensidad y ritmo de la actividad periodística.

La necesidad de ganarse el pan con artículos diarios o semanales es para el político un peso que estorba el movimiento, y conozco ejemplos de hombres nacidos para mandar a quienes esa necesidad ha frenado en el camino hacia el poder, creándoles inconvenientes externos y, sobre todo, obstáculos de orden interno. Ciertamente es que, bajo el antiguo régimen, las relaciones de la prensa con los poderes del estado y de los partidos eran sumamente nocivas para el periodismo, y este tema requeriría un capítulo aparte. Ciertamente también que en los países enemigos estas relaciones eran muy distintas.

Pero también para ellos, como para todos los estados modernos, parece válida la afirmación de que el trabajador del periodismo tiene cada vez menos influencia política, en tanto que el magnate capitalista de la prensa (del tipo, por ejemplo, de un lord Northcliffe) tiene cada vez más. Entre nosotros, los grandes consorcios capitalistas de la prensa, que controlaban sobre todo las cadenas de periódicos con "anuncios por palabras" (el típico Generalovnzeiger), cultivaban con sumo cuidado la indiferencia política.

Con una política independiente no tenían nada que ganar y corrían, en cambio, el riesgo de perder la benevolencia económicamente rentable de los poderes políticos establecidos. El negocio de los anuncios pagados ha sido así el camino por el que, durante la guerra, se intentó, y aparentemente continúa intentándose aún, ejercer sobre la prensa una influencia política de gran estilo. Aunque hay que esperar que la gran prensa logrará sustraerse a esa influencia, la situación es mucho más difícil para los pequeños periódicos.

En todo caso, y sea cual fuere su atractivo y su capacidad para dar a quien la sigue influencia, posibilidades de acción y, sobre todo, responsabilidad política, la carrera periodística no es actualmente (quizás debiera decirse que no es ya, o que no es todavía) en nuestro país una vía normal para ascender a la jefatura política. Resulta difícil decir si esta situación cambiaría o no con el abandono del principio del anonimato, que muchos periodistas, aunque no todos ellos, consideran necesario.

La experiencia que la prensa alemana nos ha ofrecido durante la guerra, confiando la "dirección" de ciertos periódicos a escritores calificados que firmaban siempre con su propio nombre, ha evidenciado con algunos casos bien conocidos que desgraciadamente no es tan seguro como podría pensarse que por este camino se consiga un más elevado sentido de la responsabilidad. Sin que quepa hacer diferencias entre los partidos, fueron en gran parte los periódicos de peor fama los que intentaron y consiguieron una mayor tirada siguiendo este camino.

Las personas que así actuaron, editores y reporteros sensacionalistas, tal vez hayan conseguido de este modo dinero, pero seguramente no han conseguido honra. No cabe, sin embargo, apoyarse en esta experiencia para oponerse al principio; la cuestión es muy complicada y ese fenómeno no tiene validez general.

Hasta ahora, no obstante, no ha sido éste el camino hacia la auténtica jefatura o la empresa política responsable, y no puede predecirse cómo se configurarán las cosas en el futuro. Lo cierto es que la carrera periodística continúa siendo una de las más importantes vías para la profesionalidad política. Vía que no para todo el mundo es factible y menos aun para los caracteres débiles, especialmente para aquellos que sólo logran su equilibrio interno cuando gozan de un estatus bien seguro.

Aunque también la vida del hombre de ciencia es en sus comienzos azarosa, éste encuentra en su entorno al menos una serie de convencionalismos bien definidos derivados del estatus que le ayudan a no descarriarse. La vida del periodista, por el contrario, es azarosa desde todos los puntos de vista y está rodeada de unas condiciones que ponen a prueba la seguridad interna como quizás no lo hace ninguna otra situación. Y tal vez no sean lo peor de ella las experiencias frecuentemente amargas de la vida profesional. Son precisamente los periodistas triunfantes los que se ven situados ante retos especialmente difíciles.

No es ninguna bagatela eso de moverse en los salones de los grandes de este mundo, en pie de igualdad con ellos y, frecuentemente incluso, rodeado de halagos, originados en el temor, sabiendo al mismo tiempo que apenas se vaya tal vez el anfitrión deba excusarse ante sus demás invitados por tratar a los "pilllos de la prensa".

Como tampoco es ciertamente ninguna bagatela la obligación de tener que pronunciarse rápida y convincentemente sobre todos y cada uno de los asuntos que el "mercado" reclama, sobre todos los problemas imaginables, eludiendo caer no sólo en la superficialidad absoluta, sino también en la indignidad del exhibicionismo con todas sus amargas consecuencias.

Lo asombroso no es que haya muchos periodistas humanamente descarriados o despreciables, sino que pese a todo, se encuentre entre ellos un número mucho mayor de lo que la gente cree de hombres valiosos y realmente auténticos.

Mientras que el periodista como tipo de político profesional tiene ya un pasado apreciable, la figura del funcionario de partido se ha desarrollado solamente en los últimos decenios y, en parte, sólo en los últimos años. Tenemos que dirigir ahora nuestra atención a los partidos y a su organización para comprender esta figura en su evolución histórica.

En todas las asociaciones políticas medianamente extensas, es decir, con territorio y tareas superiores a los de los pequeños cantones rurales, en las que se celebren elecciones periódicas para designar a los titulares del poder, la empresa política es necesariamente una empresa de interesados.

Queremos decir con esto que los primariamente interesados en la vida política, en el poder político, reclutan libremente a grupos de seguidores, se presentan ellos mismos o presentan a sus protegidos como candidatos a las elecciones, reúnen los medios económicos necesarios y tratan de ganarse los votos. No es imaginable que en las grandes asociaciones puedan realizarse elecciones prescindiendo de estas empresas, en general adecuadas a su fin.

Prácticamente esto significa la división de los ciudadanos con derecho a voto en elementos políticamente activos y políticamente pasivos, pero como esa diferenciación arranca de la voluntad de cada cual es imposible eliminarla por

medios tales como los del voto obligatorio o la representación "corporativa", o cualquier otro que implícitamente se proponga ir contra a esta realidad, es decir, contra la dominación de los políticos profesionales.

Jefatura y militancia como elementos activos para el reclutamiento libre de nuevos miembros, y, a través de éstos, del electorado pasivo, a fin de conseguir la elección del jefe, son elementos vitales necesarios de todo partido.

Estos difieren, sin embargo, unos de otros en cuanto a estructura. Así por ejemplo, los "partidos" de las ciudades medievales, como los güelfos y gibelinos, eran séquitos puramente personales.

Al estudiar los Statuto della parte guelfa, la confiscación de los bienes de los nobili (originariamente se consideraban nobili todas aquellas familias que vivían al modo caballeresco y podían, por lo tanto, recibir un feudo), que estaban también excluidos de los cargos y del derecho a voto, los comités interlocales del partido, sus rígidas organizaciones militares y los premios para los denunciadores, se siente uno tentado a pensar en el bolchevismo con sus soviets, sus organizaciones cuidadosamente seleccionadas de milicia y (sobre todo en Rusia) de espionaje, sus confiscaciones el desarme y la privación de derechos políticos a los "burgueses", es decir, a los empresarios, comerciantes, rentistas, clérigos, miembros de la dinastía depuesta y agentes de policía.

Más impresionante resulta aun la analogía si se tiene en cuenta que, por una parte, la organización militar de aquel partido güelfo era una pura milicia de caballeros en la que sólo entraban quienes lo eran y que casi todos los cargos dirigentes fueron ocupados por nobles y que, por la otra, los soviets han mantenido el empresario bien retribuido, el salario a destajo, el trabajo en cadena y la disciplina militar y laboral o, más exactamente, han introducido de nuevo todas estas instituciones y se han puesto a buscar capital extranjero; que, en una palabra, para mantener el funcionamiento del estado y de la economía han tenido

que aceptar de nuevo todas aquellas instituciones que ellos combatieron como burguesas e incluso han recurrido de nuevo a los agentes de la antigua Ojrana como instrumento principal de su poder.

Pero de lo que aquí tenemos que ocuparnos no es de estos aparatos de fuerza, sino de los políticos profesionales que intentan conquistar el poder a través del prosaico y "pacífico" reclutamiento del partido en el mercado electoral.

También estos partidos, en el sentido que hoy damos a la palabra, fueron originariamente (así, por ejemplo, en Inglaterra) simples séquitos de la aristocracia. Cada vez que un par cambiaba de partido, pasaban también al nuevo partido todos los que de él dependían. Hasta la promulgación del Reform bill, las grandes familias de la nobleza, incluida la familia real, tenían el patronato de un inmenso número de distritos electorales.

Próximos a estos partidos de la aristocracia estaban los partidos de notables que en todas partes surgieron con la toma del poder por la burguesía. Bajo la dirección espiritual de los grupos de intelectuales típicos de Occidente, los grupos sociales con "educación y bienes" se dividieron en partidos, determinados en parte por diferencias de clase, en parte por tradiciones de familia y en parte por razones puramente ideológicas.

Clérigos, maestros, profesores, abogados, médicos, farmacéuticos, agricultores ricos, fabricantes y, en Inglaterra, todo ese grupo social que se incluye entre los gentlemen, constituyeron en un primer momento asociaciones ocasionales o, en todo caso, clubs políticos locales; en momentos de crisis se les sumó la pequeña burguesía y, ocasionalmente, incluso el proletariado, cuando contó con caudillos que, por regla general, no procedían de sus filas. En este estadio del desarrollo todavía no existen en el país los partidos como asociaciones permanentes con organización interlocal.

La unión entre los distintos grupos locales está asegurada solamente por los parlamentarios, y los notables de cada localidad tienen una influencia decisiva en la proclamación de candidatos.

Los programas nacen, en parte, de las declaraciones propagandísticas de los candidatos y en parte de la adhesión a los congresos de notables y a las resoluciones de los grupos parlamentarios.

La dirección del club o donde, como en la mayoría de los casos, éste no existe, la gestión no organizada de la empresa política, queda en manos de las pocas personas que, en tiempos normales, se interesan permanentemente en ella, para las cuales se trata de un trabajo ocasional que desempeñan como profesión secundaria o simplemente a título honorífico. Sólo el periodista es político profesional y sólo la empresa periodística es, en general, una empresa política permanente. Junto a ella no existe más que la sesión parlamentaria.

Por supuesto, los parlamentarios y sus dirigentes saben bien a qué notable local deben dirigirse cuando parece deseable una determinada acción política. Sólo en las grandes ciudades existen, sin embargo, círculos partidistas que reciben aportaciones moderadas de sus miembros y celebran reuniones periódicas y asambleas públicas para escuchar los informes de los diputados. La vida activa se reduce a la época de las elecciones.

La fuerza que impulsa el establecimiento de vínculos más firmes entre los distintos núcleos que configuran el partido es el interés de los parlamentarios por hacer posibles compromisos electorales interlocales y por disponer de la fuerza que supone una agitación unificada y un programa también unificado y conocido en amplios sectores de todo el país.

El partido continúa, sin embargo, teniendo el carácter de simple asociación de notables, aun cuando exista ya una red de círculos partidistas, incluso en las ciudades medianas, y un conjunto de "hombres de confianza" que abarcan todo el país y con los cuales puede mantener correspondencia permanente un miembro del parlamento como dirigente de la oficina central del partido.

Fuera de esta oficina central no existen los funcionarios pagados. Los círculos locales están dirigidos por personas "bien vistas" que ocupan este puesto a causa de la estimación de que, por distintas razones, son objeto. Son éstos los notables extraparlamentarios que disponen de una influencia paralela a la del grupo de notables políticos que ocupan un puesto como diputados en el parlamento.

El alimento espiritual para la prensa y las asambleas locales lo proporcionan cada vez en mayor medida los boletines partidarios editados por el propio partido. Las contribuciones regulares de los miembros se hacen indispensables y con una parte de ellas se atiende a los gastos del organismo central. En este estadio se encontraba no hace mucho la mayor parte de los partidos alemanes.

En Francia se estaba parcialmente todavía en el primer estadio, el de una lábil vinculación entre los parlamentarios, un pequeño número de notables locales a todo lo ancho del país y programas elaborados por los candidatos o por sus patronos en cada distrito y para cada elección, aunque existe también una mayor o menor adhesión local a las resoluciones y programas de los parlamentarios. Sólo en parte se ha quebrantado hoy este sistema.

El número de quienes hacían de la política su profesión principal era, así, pequeño y se limitaba en lo esencial a los diputados electos, los escasos funcionarios de los organismos centrales, los periodistas y, en Francia, además aquellos "cazadores de cargos" que ocupaban un puesto político" o andaban buscándolo. Formalmente la política era predominantemente una profesión secundaria. El número de

diputados "ministrables" estaba estrechamente limitado, así como también, dada la naturaleza del sistema de notables, el de candidatos. No obstante, eran muchos los interesados indirectamente en la política, sobre todo desde el punto de vista material.

Para todas las medidas que un ministerio adoptase y para la solución de todos los problemas personales se tomaba en cuenta su eventual repercusión sobre las posibilidades electorales y, por otra parte, para lograr cualquier deseo se buscaba la mediación del diputado del distrito, a quien el ministro, si era de su mayoría (y por esto todo el mundo trataba de que lo fuese) estaba obligado a escuchar de peor o mejor gana.

Cada diputado tenía el patronazgo de los cargos y, en general, de todos los asuntos dentro de su propio distrito y, a su vez, se mantenía vinculado con los notables locales a fin de ser reelegido.

Frente a esta idílica situación de la dominación de los notables, y, sobre todo, de los parlamentarios, se alzan hoy abruptamente las más modernas formas de organización de los partidos. Son hijas de la democracia, del derecho de las masas al sufragio, de la necesidad de hacer propaganda y organizaciones de masas y de la evolución hacia una dirección más unificada y una disciplina más rígida.

La dominación de los notables y el gobierno de los parlamentarios han concluido. La empresa política queda en manos de profesionales de tiempo completo que se mantienen fuera del parlamento. A veces son "empresarios"(así el boss americano y el election agent inglés); otras, funcionarios con sueldo fijo. Formalmente se produce una acentuada democratización. Ya no es la fracción parlamentaria la que elabora los programas adecuados, ni son los notables locales funcionarios disponen la proclamación de candidatos.

Estas tareas quedan reservadas a las asambleas de miembros del partido, que designan candidatos y delegan a quienes han de asistir a las asambleas superiores, de las cuales, a ser posible, habrá varias hasta llegar a la asamblea general del partido.

Naturalmente y de acuerdo con su propia naturaleza, el poder está sin embargo, en manos de quienes realizan el trabajo continuo dentro de la empresa o de aquellos de quienes ésta depende personal o pecuniariamente como son, por ejemplo, los mecenas o los dirigentes de los poderosos clubs políticos del tipo del TammanyHall.

Lo decisivo es que todo este aparato humano (la "máquina", como expresivamente se dice en los países anglosajones) o más bien aquellos que lo dirigen, están en situación de neutralizar a los parlamentarios y de imponerles en gran parte su propia voluntad. Este hecho es de esencial importancia para la selección de la dirección del partido. Ahora se convierte en el jefe aquel a quien sigue la maquinaria del partido, incluso por encima del parlamento. La creación de tales maquinarias significa, dicho con otras palabras, la instauración de la democracia plebiscitaria.

Es evidente que la militancia del partido, sobre todo los funcionarios y empresarios del mismo, esperan del triunfo de su jefe una retribución personal en cargos o en privilegios de otro género. Y lo decisivo es que lo esperan él y no de los parlamentarios o no sólo de ellos. Lo que esperan es, sobre todo, que el efecto demagógico de la personalidad del jefe gane votos y mandatos para el partido en la contienda electoral, dándole así poder y aumentando, en consecuencia, hasta el máximo las posibilidades de sus partidarios para conseguir la ansiada retribución.

También en lo ideal uno de los móviles más poderosos de la acción reside en la satisfacción que el hombre experimenta al trabajar, no para el programa abstracto

de un partido integrado por mediocridades, sino para la persona de un jefe al que él se entrega confiadamente. Éste es el elemento "carismático" de todo caudillaje. Esta forma se ha impuesto en medida muy diversa en los distintos partidos y países, y siempre en lucha constante con los notables y parlamentarios que defienden su propia influencia.

Primero se impuso en los partidos burgueses de los Estados Unidos, más tarde en los partidos socialdemócratas, sobre todo en el alemán. La evolución que lleva hacia ella experimenta continuamente retrocesos cada vez que no existe un caudillo generalmente reconocido, e incluso cuando tal caudillo existe hay que hacer concesiones a la vanidad y a los intereses de los notables del partido.

El riesgo principal, sin embargo, lo constituye la posibilidad de que la maquinaria caiga bajo el dominio de los funcionarios del partido en cuyas manos está el trabajo regular. En opinión de algunos círculos socialdemócratas, su partido ha sido víctima de esta "burocratización".

Los "funcionarios", no obstante, se inclinan con bastante facilidad ante una personalidad de jefe que actúe demagógicamente, pues sus intereses, tanto materiales como espirituales, están vinculados a la ansiada toma del poder por el partido y, además, el trabajar para un jefe es algo íntimamente satisfactorio en sí mismo. Mucho más difícil es el ascenso de un jefe allí donde, como sucede en la mayoría de los partidos burgueses, existen además de los funcionarios unos "notables" con influencia sobre el partido.

Estos notables, en efecto, "tienen puesta su vida" idealmente en los pequeños puestos que, como miembros de la presidencia o de distintos comités, ellos ocupan. Su actitud está determinada por el resentimiento contra el demagogo como homo novus, la convicción en la superioridad de la "experiencia" partidista (que objetivamente es considerablemente importante en más de una ocasión) y la

preocupación ideológica por el quebrantamiento de las viejas tradiciones del partido. Todos los elementos tradicionalistas del partido están a su favor.

El elector pequeñoburgués y, sobre todo, el elector rural van detrás del nombre de los notables que les es conocido desde hace mucho tiempo y desconfían del desconocido.

Sin embargo, una vez que éste ha triunfado, se entregan tanto más firmemente a él. Veamos ahora algunos ejemplos importantes de la contienda entre estas dos formas estructurales y del surgimiento de la forma plebiscitaria, estudiada especialmente por Ostrogorski.

Comencemos por Inglaterra. Hasta 1868, la organización de los partidos era allí una organización de notables casi pura. En el campo, los tories se apoyaban en los párrocos anglicanos, en la mayor parte de los maestros de escuela y, sobre todo, en los mayores terratenientes de cada county, mientras que los whigs, por su parte, tenían el sostén de personas tales como el predicador no conformista (donde lo había), el administrador de correos, el herrero, el sastre, el cordelero, es decir, todos aquellos artesanos que ejercen una influencia política porque hablan con mucha gente.

En las ciudades, la división entre los partidos se hacía sobre la base de las distintas opiniones económicas y religiosas o, simplemente, de acuerdo con la tradición familiar de cada cual. En todo caso, los titulares de la empresa política eran siempre notables. Por encima de todo esto se situaban el parlamento, el gabinete y los partidos con su respectivo "líder", que era presidente del Consejo de ministros o de la oposición. Cada líder tenía junto a sí a un político profesional que desempeñaba el papel más importante de la organización del partido el de "fustigador" (whip).

Era éste quien tenía en sus manos la distribución de los cargos y el que deseaba un cargo debía dirigirse a él, quien llegaba a un acuerdo con los diputados de cada distrito.

En estos distritos comenzó lentamente a desarrollarse un nuevo tipo de político profesional a medida que se recurría a agentes locales a los que, en un primer momento, no se les pagaba y que asumieron una posición más o menos parecida a la de nuestros "hombres de confianza". Junto a ellos apareció, sin embargo, en los mismos distritos, una figura de empresario capitalista, el election agent, cuya existencia se hacía inevitable una vez promulgada la nueva legislación dirigida a asegurar la pureza de las elecciones.

Esta legislación intentaba, en efecto, controlar los costos electorales y oponerse al poder del dinero, para lo cual obligaba a los candidatos a confesar lo que les había costado la elección, pues éstos para conseguir el triunfo estaban obligados, no sólo a enronquecer a fuerza de discursos, sino también a aflojar la bolsa más aun de lo que antes sucedía entre nosotros.

Con la nueva legislación, el election agent se hacía pagar por el candidato una cantidad global, haciendo así también negocio. En la distribución del poder entre el líder y los notables del partido, tanto en el parlamento como en el país, aquél había tenido desde siempre en Inglaterra la mejor parte, como medio imprescindible para permitirle hacer una política permanente y de gran estilo. Pese a ello, sin embargo, la influencia de los parlamentarios y de los notables continuaba siendo considerable.

Éste era el aspecto que ofrecía la vieja organización de los partidos, en parte una economía de notables y en parte ya también en la organización empresarial con empleados y empresarios. A partir de 1868, sin embargo, se desarrolló, primero para las elecciones locales de Birmingham y después para todo el país...Un sacerdote no conformista y, junto a él, Joseph Chamberlain, fueron los que dieron vida a este sistema, que nació en ocasión de la democratización del voto.

Para ganarse a las masas se hizo necesario crear un enorme aparato de asociaciones aparentemente democráticas, establecer una asociación electoral en cada barrio, mantener toda esta empresa en permanente movimiento y burocratizarlo todo rigurosamente. Aparece así un número cada vez mayor de empleados pagados por los comités electorales locales, en los que pronto quedó encuadrado quizás un 10% del electorado.

Los administradores electos del partido tenían derecho a elegir otros por votación y eran los portavoces formales de la política del partido. La fuerza impulsora de toda esta evolución fueron los círculos locales, interesados sobre todo en la política municipal (que es en todas partes la fuente de las más enjundiosas posibilidades materiales), que eran también quienes hacían la principal aportación financiera.

Esta naciente maquinaria, que no estaba dirigida ya desde el parlamento, pronto tuvo que enfrentarse con quienes hasta entonces había tenido en sus manos el poder, especialmente con el whip. Apoyada en las personas localmente interesadas logró sin embargo triunfar hasta tal punto que el whip tuvo que sometersele y pactar con ella.

El resultado fue una centralización del poder en manos de unos pocos y finalmente de uno solo, situado en la cúspide del partido. En el partido liberal, en efecto, el sistema se establece en conexión con el ascenso de Gladstone al poder. Lo que con tanta rapidez dio a esta maquinaria el triunfo sobre los notables fue la fascinación de la "gran" demagogia gladstoniana, la ciega fe de las masas en el contenido ético de su política y sobre todo, en el carácter ético de su personalidad. Aparece así en la política un elemento de cesarismo plebiscitario, el dictador del campo de batalla electoral. Muy pronto había de ponerse de manifiesto la nueva situación.

En 1877, cuando por primera vez se emplea en las elecciones nacionales, el caucus consigue ya un triunfo resonante, cuyo resultado fue la caída de Disraeli en el momento preciso de sus grandes éxitos.

En 1886 la maquinaria estaba ya hasta tal punto orientada carismáticamente hacia la persona del jefe que cuando se planteó la cuestión del Home?rule, el aparato entero, de arriba a abajo, no se preguntó si compartía objetivamente la opinión de Gladstone, sino que simplemente se dijo "le seguiremos haga lo que haga" y cambió de actitud para obedecer sus órdenes, dejando así en la estacada a Chamberlain, su propio creador.

Esta maquinaria requiere un considerable aparato de personal. Actualmente pasa de 2 000 el número de personas que viven en Inglaterra directamente de la política de los partidos. Numerosísimos son también quienes colaboran como interesados o solamente para obtener un cargo en la política, especialmente en la política municipal.

Además de posibilidades económicas, al político del caucus se le ofrecen también posibilidades de satisfacer su vanidad. Llegar a ser "J. P." o incluso "M. P. " es aspiración natural de las máximas ambiciones (normales) y es gracia que se concede a las personas que pueden exhibir una buena educación, a los gentleman. Como honor supremo resplandece la dignidad de par, especialmente para los grandes mecenas, y no hay que olvidar que las finanzas de los partidos dependen, quizás en un 50%, de los donativos anónimos.

¿Cuál ha sido el efecto de este sistema? El que hoy en día, con excepción de alguno que otro miembro del gabinete (y algunos originales), los miembros del parlamento son, por lo general, unos borregos votantes perfectamente disciplinados.

En nuestro Reichstag los diputados acostumbraban, al menos, a simular que estaban trabajando por el bien del país cuando aprovechaban sus respectivos pupitres para despachar durante la sesión su propia correspondencia privada. En Inglaterra no son necesarios los gestos de este tipo.

Lo único que el miembro del parlamento tiene que hacer es votar y no traicionar al partido; tiene que comparecer cuando el whip lo convoca para hacer lo que, según el caso, han dispuesto el gabinete o el líder de la oposición. Cuando existe un jefe fuerte, la maquinaria del caucus se mantiene en el país poco menos que sin conciencia propia y entregada por completo a la voluntad del jefe.

Por encima del parlamento está así el dictador plebiscitario que, por medio de la maquinaria arrastra a la masa tras sí y para quien los parlamentarios no son otra cosa que simples prebendados políticos que forman parte de su séquito.

¿Cómo se produce la selección del caudillo? Y en primer lugar ¿qué facultades son las que cuentan? Aparte las cualidades de la voluntad, decisivas para todo en este mundo, lo que aquí cuenta es, sobre todo, el poder del discurso demagógico.

Su estilo ha cambiado mucho desde los tiempos de Cobden, en que se dirigía a la inteligencia pasando por los de Gladstone, que era un especialista en la aparente sobriedad de "dejar que los hechos hablen por sí solos", hasta la actualidad, cuando para mover a las masas se utilizan frecuentemente medios puramente emocionales de la misma clase que los que emplea el Ejército de Salvación. Resulta lícito calificar la situación presente como "dictadura basada en la utilización de la emotividad de las masas".

Pero al mismo tiempo, el complicadísimo sistema de trabajo en comisión del parlamento inglés hace posible que colabore todo político que quiera participar en la dirección de la política e incluso le obliga a ello.

Todos los ministros de algún relieve que han ocupado el cargo en los últimos decenios tienen detrás de ellos este muy real y eficaz trabajo formativo. La práctica de los informes y la crítica pública que en las sesiones de estas comisiones se hace convierten esta escuela en una verdadera selección que excluye a los simples demagogos.

En el pensamiento de Washington, América debería haber sido una comunidad administrada por gentleman. En aquel tiempo un gentleman era también en América un terrateniente o un hombre educado en un colegio. En los primeros tiempos de su independencia América fue efectivamente así. Al constituirse los partidos, los miembros de la Cámara de representantes comenzaron a tener la pretensión de convertirse en dirigentes políticos, como había sucedido en Inglaterra en la época de la dominación de los notables.

La organización de los partidos era muy laxa, y esta situación se mantuvo hasta 1824. Ya antes de la década de 1820 había comenzado a formarse la maquinaria partidista en algunos municipios, que también aquí fueron los semilleros de la nueva evolución. Pero es sólo la elección como presidente de Andrew Jackson, el candidato de los campesinos del Oeste, la que arroja por la borda las viejas tradiciones.

Formalmente la dirección de los partidos por los principales parlamentarios termina poco después de 1840, cuando los grandes parlamentarios como Calhoun y Webster se retiran de la vida política porque, frente a la maquinaria partidista, el parlamento ha perdido casi todo el poder en el país.

La razón de que la "máquina" plebiscitaria se haya desarrollado tan pronto en América reside en el hecho de que allí, y sólo allí, el jefe del poder ejecutivo y (esto es, sobre todo, lo que importa) el patrono que dispone de todos los cargos es

un presidente plebiscitariamente elegido que, a consecuencia de la "división de poderes", actúa con casi total independencia frente al parlamento.

Es así la misma elección presidencial la que ofrece como premio por la victoria un rico botín de prebendas y cargos. El "spoils system" fue elevado por Andrew Jackson a la categoría de principio sistemático, y todo el mundo sacó las debidas conclusiones más que las consecuencias de esta situación.

¿Qué significa actualmente para la formación de los partidos este spoils system, esta atribución de todos los cargos federales al séquito del candidato victorioso? Pues simplemente que se enfrentan entre sí partidos totalmente desprovistos de convicciones, puras organizaciones de cazadores de cargos, cuyos mutables programas son redactados para cada elección sin tener en cuenta otra cosa que la posibilidad de conquistar votos.

Estos programas cambian de una a otra elección en una medida para la que no pueden encontrarse analogías en ninguna otra parte. Los partidos están cortados por el patrón que mejor se ajusta a las elecciones realmente importantes para la distribución de los cargos: la elección presidencial y la de los gobernadores de estado.

Los programas los establecen y los candidatos los designan las "convenciones nacionales" de los partidos, sin intervención alguna de los parlamentarios.

Es decir, congresos de los partidos que formalmente están integrados, de manera muy democrática, las asambleas de delegados que, a su vez, han recibido mandato de las primarias, las asambleas de los electores del partido. Ya en estas primarias los delegados son elegidos por referencia al nombre de los candidatos a la jefatura del estado.

Dentro de cada partido se desarrolla la más enconada lucha por la nominación. En manos del presidente quedan siempre de 300 000 a 400 000 nombramientos de

funcionarios que él ha de hacer previa consulta con los senadores de cada estado. Los senadores son también, en razón de esta consulta, políticos poderosos.

No así, en cambio, la Cámara de representantes, privada de la distribución de los cargos, ni los ministros que, a consecuencia de la "división de poderes", son puros auxiliares del presidente, legitimado por la elección popular frente a todo el mundo, incluido el parlamento, y que, por tanto, pueden desempeñar sus cargos con absoluta independencia de la confianza o la desconfianza de éste.

El spoils system así sostenido era técnicamente posible en América porque la juventud de la cultura americana permitía soportar una pura economía de diletantes. Evidentemente, una situación en la que la administración estaba en manos de 300 000 o 400 000 hombres de partido, sin más calificación para ello que el hecho de haber sido útiles a su propio partido, tenía que estar necesariamente plagada de grandes lacras y, en efecto, la administración americana se caracterizaba por una corrupción y un despilfarro inigualables, que sólo un país con posibilidades económicas todavía ilimitadas podía soportar.

La figura que con este sistema de la máquina plebiscitaria aparece en primer plano es la del boss. ¿Qué es el boss? Un empresario político capitalista que reúne votos por su cuenta y riesgo.

Sus primeras conexiones puede haberlas conseguido como abogado, tabernero o dueño de cualquier otro negocio semejante, o tal vez como prestamista. A partir de esos comienzos, va extendiendo sus redes hasta que logra "controlar" un determinado número de votos. Llegado aquí, entra en relación con los bosses vecinos, logra atraer con su celo, su habilidad y, sobre todo, su discreción, la atención de quienes le han precedido por este camino y comienza a ascender.

El boss es indispensable para la organización del partido, y ésta se halla centralizada en sus manos. Sustancialmente, constituye la principal fuente de

recursos financieros. ¿Cómo los obtiene? En parte mediante las contribuciones de los miembros pero, sobre todo, recaudando un porcentaje de los sueldos de aquellos funcionarios que le deben el cargo a él y a su partido. Percibe además el producto del cohecho y de las propinas.

Quien quiere infringir impunemente alguna de las numerosas leyes necesita la connivencia del boss y tiene que pagar por ella, sin lo cual le aguardan cosas muy desagradables. Pero todos estos medios no bastan, sin embargo, para reunir el capital que requiere la empresa. El boss es también indispensable como perceptor inmediato del dinero que entregan los grandes magnates financieros. Éstos no confiarían en modo alguno el dinero que dan con fines electorales a un funcionario a sueldo o a una persona que tenga que rendir cuentas públicamente.

El boss, con su prudente discreción en cuestiones de dinero, es por antonomasia el hombre de los círculos capitalistas que financian las elecciones. El boss típico es un hombre absolutamente gris. No busca prestigio social; por el contrario, el "Profesional" es despreciado en la "buena sociedad". Busca exclusivamente poder, como medio de conseguir dinero, ciertamente, pero también por el poder mismo. A diferencia del líder inglés, el boss americano trabaja en la sombra. Raramente se lo oye hablar.

Sugeriré al orador lo que tiene que decir, pero él mismo calla. Por regla general no ocupa cargo alguno, si no es el de senador en el senado federal, pues, como constitucionalmente los senadores participan en la distribución de los cargos, es frecuente que el boss mismo acuda personalmente a esta corporación.

La atribución de los cargos se hace, en primer lugar, de acuerdo con los servicios prestados al partido. También se entregan, sin embargo, en muchos casos a cambio de dinero, e incluso hay ya cantidades fijas como precio de determinados cargos. Se trata, en definitiva, de un sistema de venta de los cargos semejante al

que durante los siglos XVII y XVIII conocieron las monarquías europeas, incluidos los estados de la Iglesia.

El boss no tiene principios políticos firmes, carece totalmente de convicciones y sólo pregunta cómo pueden conseguirse los votos., No es raro que sea un hombre bastante inculto, pero generalmente su vida privada es correcta e irreprochable. Sólo en su ética política se acomoda a la moral media de la actividad política que en cada momento impera, lo mismo que muchos de los nuestros hicieron, en lo que respecta a la moral económica, en la época del acaparamiento. No le importa ser socialmente despreciado como "profesional", como político de profesión.

El hecho mismo de que no ocupe ni quiera ocupar los grandes cargos de la Unión tiene la ventaja de hacer posible, en no pocas ocasiones la candidatura de hombres inteligentes ajenos a los partidos de notabilidades (y no sólo, como entre nosotros, de notables de los partidos), si el boss piensa que pueden atraer votos.

Precisamente la estructura de estos partidos sin convicciones, cuyos jefes son socialmente despreciados, ha permitido de este modo que lleguen a la presidencia hombres capaces que entre nosotros no la hubieran alcanzado jamás.

Naturalmente los bosses se oponen con uñas y dientes a cualquier outsider que pueda representar un peligro para sus fuentes de poder y dinero, pero no es raro que, en su competencia por el favor de los electores, se vean obligados a defender candidatos que se presentan como adversarios de la corrupción.

He aquí, pues, una empresa partidista, fuertemente capitalista, rígidamente organizada de arriba a abajo y apoyada también en clubs firme y jerárquicamente organizados cuya finalidad es la de obtener beneficios económicos mediante el dominio político de la administración y, sobre todo, de la administración municipal, que también en América constituye el más rico botín.

Lo que hizo posible esta estructura vital de los partidos fue la acentuada democracia imperante en los Estados Unidos como "país nuevo", y es esta conexión entre ambos términos la que hace que hoy estemos presenciando la lenta expiración de ese sistema. América no puede ser ya gobernada únicamente por diletantes.

A la pregunta de por qué se dejaban gobernar por políticos a los que decían despreciar, los obreros americanos respondieron hace quince años diciendo: "Preferimos tener como funcionarios a personas a las que escupimos, que crear una casta de funcionarios que escupa sobre nosotros." Éste era el viejo punto de vista de la "democracia" americana, y ya en aquel tiempo los socialistas pensaban de modo completamente distinto.

La situación se hace ya insoportable. La administración de diletantes no basta ya y la Civil service reform está creando continuamente nuevos puestos vitalicios y dotados de jubilación, con el resultado de que están ocupando los cargos funcionarios con formación universitaria, tan capaces e insobornables como los nuestros.

Existen ya casi 100 000 cargos que no son objeto del botín electoral, sino que están dotados de un derecho a la jubilación y que se cubren mediante pruebas de capacitación. Esto hará retroceder lentamente el spoils system y obligará a modificar igualmente la estructura de la dirección del partido en un sentido que no podemos predecir.

Hasta ahora, las condiciones esenciales de la empresa política en Alemania habían sido las siguientes: en primer lugar, impotencia del parlamento y, como consecuencia de ella, que ningún hombre con cualidades de jefe se quedase en el parlamento durante mucho tiempo. ¿Qué era lo que un hombre de esas condiciones podía hacer allí?.

Cuando se producía una vacante en una oficina de la administración podía decirle al funcionario de quien dependiera el asunto: "En mi distrito tengo una persona muy inteligente que desempeñaría muy bien ese puesto, déselo." Y con gusto se lo daban. Pero esto era aproximadamente todo lo que un parlamentario alemán podía hacer para satisfacer su instinto de poder, en el caso de que lo tuviera. En segundo lugar, y esta característica condiciona también a la anterior, la inmensa importancia que en Alemania tenía el funcionariado especializado.

En esta materia ocupábamos el primer lugar en el mundo. Corolario forzoso de esa importancia era la aspiración de dicho funcionario a ocupar no sólo los cargos de funcionarios, sino también los puestos de ministro.

Ha sido precisamente en el Landstag bávaro donde se ha dicho hace unos años al discutir sobre la introducción del régimen parlamentario, que si los ministerios habían de ser ocupados por parlamentarios no habría ya personas capaces que quisieran hacerse funcionarios.

Esta administración de funcionarios se sustraía además sistemáticamente a un control como el que ejercen en Inglaterra las comisiones parlamentarias, haciendo así imposible que, aparte de unas pocas excepciones, se formasen en el seno del parlamento jefes administrativos realmente útiles.

La tercera característica era la de que en Alemania, a diferencia de lo que sucede en América, teníamos partidos políticos con convicciones, que al menos con *bonna fides* subjetiva afirmaban que sus miembros representaban una "concepción del mundo". Los dos más importantes de estos partidos, el partido del centro y la socialdemocracia, habían surgido, sin embargo, con el deliberado propósito de ser partidos minoritarios.

Los dirigentes del centro en el Imperio no ocultaron nunca que se oponían al parlamentarismo porque temían verse colocados en minoría y hallar entonces

mayores dificultades para acomodar a sus cazadores de cargos mediante presiones sobre el gobierno, como hasta entonces venían haciendo.

La socialdemocracia era, por principio, partido de minorías y obstáculo al parlamentarismo porque no quería mancharse pactando con el orden político burgués. El hecho de que ambos partidos se excluyesen a sí mismos del sistema parlamentario hizo imposible la introducción de éste.

¿Cuál era, entre tanto, la suerte de los políticos profesionales en Alemania? No tenían ni poder ni responsabilidad, sólo podían desempeñar un papel bastante subalterno de notables y, como consecuencia de ello, estaban animados en los últimos tiempos por el espíritu de gremio típico de todas las profesiones. Para un hombre que no fuera como ellos era imposible ascender mucho en el círculo de estos notables, que ponían sus vidas en sus pequeños puestos.

En todos los partidos, sin excluir naturalmente el socialdemócrata, yo podría citar muchos nombres como ejemplos de esta tragedia de la carrera política porque sus portadores tenían cualidades de jefe y, justamente por eso, encontraron el paso cerrado por los notables.

Todos nuestros partidos han seguido este camino que los llevó a convertirse en gremios de notables. Bebel, por ejemplo, por modesta que fuera su inteligencia, era todavía un verdadero caudillo en razón de su temperamento y su pureza de carácter. El hecho de que fuese un mártir, que nunca traicionase la confianza de las masas, le valió el total apoyo de éstas.

No hubo dentro del partido ningún poder que pudiera o ponerse seriamente. Con su muerte terminó todo esto y comenzó la dominación de los funcionarios. Funcionarios sindicales, secretarios de partido y periodistas ocuparon los puestos clave y el partido quedó dominado por los instintos de los funcionarios.

Era realmente un funcionariado muy honesto, excepcionalmente honesto incluso, si se piensa en cómo van las cosas en otros países y, especialmente, en la frecuencia con que se dejan sobornar los funcionarios de los sindicatos americanos. Pero en el partido también comenzaron a hacerse sentir los efectos del control por parte de los funcionarios, que acabamos de mencionar.

Los partidos burgueses eran ya puros gremios de notables desde 1880. Es cierto que de vez en cuando los partidos, con fines propagandísticos, tenían que atraerse personas inteligentes sin filiación partidista para poder decir "nosotros tenemos tales y cuales nombres". Si era posible se le impedía a estas personas presentarse a las elecciones y sólo se lanzaban sus candidaturas cuando esto era inevitable porque el interesado no se dejaba pescar de otra manera.

Idéntico espíritu reinaba en el parlamento. Nuestros partidos parlamentarios eran y siguen siendo gremios. Cada discurso que se pronuncia en el pleno del Reichstag ha sido censurado antes en el partido, cosa que se deja ver fácilmente por su inaudito aburrimiento. Sólo quien está inscrito como orador puede tomar la palabra. No cabe imaginar nada más opuesto a la costumbre inglesa y también (aunque por razones radicalmente opuestas) a la costumbre francesa.

Quizás ahora, como consecuencia de este tremendo colapso que se ha dado en llamar revolución, todo esto esté en vías de cambiar. Tal vez sea así, pero no es seguro. En un primer momento aparecieron intentos de crear otros tipos de aparato partidista. En primer lugar, aparatos de aficionados. Frecuentemente este intento parte especialmente de estudiantes de las distintas escuelas superiores que se dirigen a algún individuo a quien atribuyen cualidades de jefe para decirle: "nosotros haremos por usted el trabajo necesario, diríjanos".

En segundo lugar, aparatos de hombres de negocios. Ha sucedido a veces que un grupo de personas ha acudido a alguien en quien supone cualidades de jefe para pedirle que, a cambio de una cantidad fija para cada elección, asuma la tarea de

ganar los votos. Si ustedes me preguntasen honradamente cuál de estos dos tipos de aparato me parece más digno de confianza desde un punto de vista técnicopolítico, les contestaría, creo, que prefiero el segundo. Ambos fueron, en todo caso, burbujas que se hincharon rápidamente para rápidamente estallar.

Los aparatos existentes se recompusieron un poco y continuaron trabajando. Aquellos fenómenos fueron sólo un síntoma de que tal vez se establecerían nuevos aparatos cuando hubiese un caudillo capaz de hacerlo. Pero ya las peculiaridades técnicas de la representación proporcional impedían su crecimiento.

Sólo surgieron un par de dictadores callejeros que volvieron a desaparecer. Y sólo el séquito de estas dictaduras callejeras fue organizado con una firme disciplina; de aquí el poder de estas minorías, hoy en trance de desaparición.

Supongamos que esta situación cambiara. Hay que tener entonces bien presente que, de acuerdo con lo ya dicho, la dirección de los partidos por jefes plebiscitarios determina la "desespiritualización" de sus seguidores, su proletarización espiritual, valdría decir. Para ser un aparato útil, una maquinaria en el sentido norteamericano libre de la vanidad de los notables y también de las pretensiones de ideas independientes?, los seguidores de dicho dirigente deben obedecerle ciegamente.

La elección de Lincoln sólo fue posible gracias a que la organización del partido tenía ese carácter y, como ya se ha dicho, lo mismo sucedió con el caucus en la elección de Gladstone. Es éste justamente el precio que hay que pagar por la dirección de un caudillo. Sólo nos queda elegir entre la democracia caudillista con "aparato" o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de "políticos profesionales" sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo.

Esto se conoce, en las luchas internas de un partido, con el nombre de "reinado de las camarillas". Actualmente es esto lo único que tenemos en Alemania y su mantenimiento se verá facilitado en el futuro, al menos para el Reich, porque se reconstituirá el Bundesrat que necesariamente limitará el poder del Reichstag y disminuirá así su importancia como lugar adecuado para la selección de caudillos.

La perduración del sistema está asegurada además por la representación proporcional, tal como ahora está configurada. Es ésta una institución típica de la democracia sin caudillos, no sólo porque facilita el chalaneo de los notables para colocarse, sino también porque en el futuro da a las asociaciones de candidatos la posibilidad de obligar a incluir en las listas a sus funcionarios, creando así un parlamento apolítico en el que no haya lugar para un auténtico caudillaje.

La única válvula de escape posible para la necesidad de contar con una verdadera jefatura podría ser el presidente del Reich, si es elegido plebiscitariamente y no por el parlamento. Podrían surgir dirigentes sobre la base de la labor que realizan y podría efectuarse una selección, sobre todo si entrase en escena, en los grandes municipios, el administrador municipal plebiscitario con derecho a organizar sus departamentos de modo independiente.

Así sucede en los Estados Unidos, siempre que alguien desea frenar seriamente la corrupción. Esto exigiría una organización de los partidos adecuada a este tipo de elecciones. Pero la hostilidad pequeñoburguesa que todos los partidos, y especialmente la socialdemocracia, sienten hacia el caudillaje no deja entrever la futura configuración de los partidos y, con ella, la realización de estas posibilidades.

Por eso aún no puede afirmarse cómo se configurará en el futuro la empresa política como "profesión", y menos aun por qué camino se abren a los políticamente dotados las posibilidades de enfrentarse con una tarea política satisfactoria. Para quien, por su situación patrimonial, está obligado a vivir "de" la

política se presenta la alternativa de hacerse periodista o funcionario de un partido, que son los caminos directos típicos, o buscar un puesto apropiado en la administración municipal o en las organizaciones que representan intereses, como son los sindicatos, las cámaras de comercio, las cámaras de agricultores o artesanos, las cámaras de trabajo, las asociaciones de patrones, etcétera.

Sobre el aspecto externo no cabe decir más, salvo advertir que los funcionarios de los partidos comparten con los periodistas el odium que los "desclasados" despiertan. Desgraciadamente siempre se llamará "escritor a sueldo" a éste y "orador a sueldo" a aquél; para quienes se encuentren interiormente indefensos frente a esa situación y no sean capaces de darse a sí mismos la respuesta adecuada a esas acusaciones, está cerrado ese camino que en todo caso, implica grandes tentaciones y desilusiones terribles. ¿Qué satisfacciones íntimas ofrece a cambio y qué condiciones ha de tener quien lo emprende ?.

Ante todo, la carrera política proporciona un sentimiento de poder. La conciencia de tener una influencia sobre los hombres, de participar en el poder que se ejerce sobre ellos y, sobre todo el sentimiento de manejar los hilos de acontecimientos históricos importantes, elevan al político profesional, incluso al que ocupa posiciones formalmente modestas, por encima de lo cotidiano.

La cuestión que entonces se le plantea es la de cuáles son las cualidades que le permitirán estar a la altura de ese poder (por limitado que sea en su caso concreto) y de la responsabilidad que le impone. Con esto entramos ya en el terreno de la ética, pues es a esta a la que corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la historia. Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida. Pasión en el sentido de positividad, de entrega apasionada a una "causa", al dios o al demonio que la gobierna. No en el sentido de esa actitud interior que mi malogrado amigo Georg Simmel solía llamar "excitación estéril", propia de un determinado tipo de

intelectuales, sobre todo rusos (no, por supuesto, de todos ellos) y que ahora desempeña también un gran papel entre nuestros intelectuales, en este carnaval al que se da, para embellecerlo, el orgulloso nombre de "revolución".

Es ése un "romanticismo de lo intelectualmente interesante" que gira en el vacío y está desprovisto de todo sentido de la responsabilidad objetiva. No todo queda arreglado, en efecto, con la pura pasión, por muy sinceramente que se la sienta.

La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una "causa" y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita (y ésta es la cualidad psicológica decisiva para el político) mesura, capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas.

El "no saber guardar distancia" es uno de los pecados mortales de todo político y una de esas cualidades cuyo olvido condenará a la impotencia política a nuestra actual generación de intelectuales. El problema es, precisamente, el de cómo puede conseguirse que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la mesurada frialdad. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual.

Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible el enérgico dominio del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político "estérilmente agitado". La "fuerza" de una "personalidad" política reside, en primer lugar, en la posesión de estas cualidades.

Por esto el político tiene que vencer cada día y cada hora a un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida, en este caso de la medida frente a sí mismo.

La vanidad es una cualidad muy extendida y tal vez nadie se vea libre de ella. En los círculos académicos y científicos es una especie de enfermedad profesional. Pero precisamente en el hombre de ciencia, por antipática que sea su manifestación, la vanidad es relativamente inocua en el sentido de que, por lo general, no estorba el trabajo científico. Muy diferentes son sus resultados en el político, quien utiliza inevitablemente como instrumento el ansia de poder. El "instinto de poder", como suele llamarse, está, así, de hecho, entre sus cualidades normales.

El pecado contra el "espíritu santo" de su profesión comienza en el momento en que esta ansia de poder deja de ser positiva, deja de estar exclusivamente al servicio de la "causa" para convertirse en una pura embriaguez personal. En último término, no hay más que dos pecados mortales en el terreno de la política: la ausencia de objetividad y la falta de responsabilidad, que frecuentemente, aunque no siempre, coincide con aquélla.

La vanidad, la necesidad de aparecer siempre que sea posible en primer plano, es lo que más lleva al político a cometer uno de estos pecados o los dos a la vez. Tanto más cuanto que el demagogo está obligado a tener en cuenta el "efecto"; por esto está siempre en peligro, tanto de convertirse en un comediante, como de tomar a la ligera la responsabilidad que por las consecuencias de sus actos le incumbe y preocuparse sólo por la "impresión" que causa.

Su carencia de objetividad le hace proclive a buscar la apariencia brillante del poder en lugar del poder real; su falta de responsabilidad lo lleva a gozar del poder por el poder, sin tomar en cuenta su finalidad. Aunque el poder es el medio ineludible de la política, o, más exactamente, precisamente porque lo es, y el ansia

de poder es una de las fuerzas que la impulsan, no hay deformación más perniciosa de la fuerza política que el baladronear de poder como un advenedizo o complacerse vanidosamente en el sentimiento de poder, es decir, en general, toda adoración del poder puro en cuanto tal. El mero "político de poder" [Machtpolitiker], que también entre nosotros es objeto de un fervoroso culto, puede quizás actuar enérgicamente, pero de hecho actúa en el vacío y sin sentido alguno. En esto los críticos de la "política de poder" [Machtpolitik] tienen toda la razón.

En el súbito derrumbamiento interno de algunos representantes típicos de esta actitud hemos podido comprobar cuánta debilidad interior y cuánta impotencia se esconde tras estos gestos, ostentosos pero totalmente vacíos. Dicha actitud es producto de una mezquina y superficial indiferencia frente al sentido de la acción humana, que no tiene ningún parentesco con la conciencia de la urdimbre trágica en que se asienta la trama de todo quehacer humano y, especialmente del quehacer político.

Es una tremenda verdad y un hecho básico de la historia (de cuya fundamentación no tenemos que ocuparnos en detalle aquí) el de que frecuentemente, o mejor dicho generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y con frecuencia incluso paradójica, con su sentido originario. Esto no permite, sin embargo, prescindir del servicio a una "causa", si se quiere que la acción posea fuerza interior.

La causa al servicio de la cual el político lucha por el poder y lo utiliza se presenta como una cuestión de fe. Puede servir a finalidades nacionales o humanitarias, sociales y éticas o culturales, seculares o religiosas; puede sentirse arrebatado por una firme fe en el "progreso" (en cualquier sentido que éste sea) o rechazar fríamente esa clase de fe; puede pretender encontrarse al servicio de una "idea" o rechazar por principio ese tipo de pretensiones y querer servir sólo a fines materiales de la vida cotidiana.

Lo que importa es que siempre ha de existir alguna fe. Cuando ésta falta, resulta absolutamente cierto que la maldición de la indignidad de la criatura ensombrece incluso los éxitos políticos aparentemente más seguros.

Con lo que acabamos de decir, nos encontramos ya ante el último de los problemas de que hemos de ocuparnos hoy, el del ethos de la política como "causa". ¿Cuál es el papel que, independientemente de sus fines, ha de llenar la política en la economía ética de nuestra manera de vivir? ¿Cuál es, por así decir, el lugar ético que ella ocupa?.

En este punto chocan entre sí concepciones básicas del mundo entre las cuales, en última instancia, hay que escoger. Abordemos este problema que últimamente se ha puesto de nuevo en discusión y en una forma que es, a mi entender, totalmente equivocada.

Liberémonos antes de una falsificación perfectamente trivial. Quiero decir con ello que la ética puede surgir a veces en un papel moralmente muy comprometido. Veamos algunos ejemplos. Raramente encontrarán ustedes a un hombre que haya dejado de amar a una mujer para amar a otra y no se sienta obligado a justificarse ante sí mismo diciendo que la primera no era digna de su amor, o que lo ha decepcionado, o dándose cualquier otra "razón" por el estilo. Esto es falta de caballerosidad.

En lugar de afrontar simplemente el destino de que ya no quiere a su mujer y de que ésta tiene que soportarlo, procediendo de modo muy poco caballeroso trata de crearse una "legitimidad" en virtud de la cual pretende tener razón y cargar sobre ella las culpas, además de la infelicidad. Del mismo modo procede el competidor que triunfa en una lid erótica: el rival debe de valer menos cuando ha resultado vencido.

Pero también es ésta la situación en que se encuentra el vencedor de una guerra cuando, cediendo al mezquino vicio de querer tener siempre razón, pretende que ha vencido porque tenía la razón de su parte.

O la misma también de quien se quiebra moralmente bajo los terrores de la guerra y entonces, en lugar de decir simplemente que no podía aguantar más, siente la necesidad de justificarse consigo mismo y afirma que no podía soportarlo más porque tenía que luchar por una causa moralmente mala. O también la de quienes son vencidos en la guerra.

Ponerse a buscar después de perdida una guerra quienes son los "culpables" es cosa propia de viejas; es siempre la estructura de la sociedad la que origina la guerra. La actitud sobria y viril es la de decir al enemigo: "Hemos perdido la guerra, la habéis ganado vosotros. Esto es ya cosa resuelta. Hablemos ahora de las consecuencias que hay que sacar de este hecho respecto de los intereses materiales que estaban en juego y respecto de la responsabilidad hacia el futuro, que es lo principal y que incumbe sobre todo al vencedor."

Cualquier otra consideración es indigna y se paga tarde o temprano. Una nación perdona el daño que se hace a sus intereses, pero no el que se hace a su honor y menos que ninguno el que se le infiere con ese clerical vicio de querer tener siempre razón. Todo nuevo documento que tras decenios aparezca hará levantarse de nuevo el indigno clamoreo, el odio y la ira, en lugar de permitir que, al menos moralmente, la guerra hubiera quedado enterrada al terminar.

Esto solo puede conseguirse mediante la objetividad y la caballerosidad, sobre todo sólo mediante la dignidad. Nunca mediante una "ética" que, en verdad, lo que significa es una indignidad de las dos partes. Una ética que, en lugar de preocuparse de lo que realmente corresponde al político, el futuro y la responsabilidad frente a él, se pierde en cuestiones, por insolubles políticamente estériles, sobre cuáles han sido las culpas en el pasado.

Actuar de este modo es políticamente culpable, si es que existe este tipo de culpabilidad. Y con esta actitud se pasa además por alto la inevitable falsificación de todo el problema por intereses muy materiales: intereses del vencedor en conseguir las mayores ganancias posibles, tanto morales como materiales, esperanzas del vencido de conseguir ventajas a cambio de su confesión de culpa. Si hay algo "abyecto" en el mundo es esto, y éste es el resultado de esa utilización de la "ética" como medio para "tener razón".

¿Cuál es, pues, la verdadera relación entre ética y política? ¿No tienen nada que ver la una con la otra, como a veces se dice? ¿O es cierto, por el contrario, que hay "una sola" ética, válida para la actividad política como para cualquier otra actividad? Se ha creído a veces que estas dos últimas afirmaciones son mutuamente excluyentes; que sólo puede ser cierta la una o la otra, pero no las dos. ¿Pero es cierto acaso que haya alguna ética en el mundo que pueda imponer normas de contenido idéntico a las relaciones eróticas, comerciales, familiares y profesionales, a la relación con la esposa, con la verdulera, el hijo, el competidor, el amigo o el acusado? .

¿Será verdad que es perfectamente indiferente para las exigencias éticas que se plantean a la política el que ésta tenga como medio específico de acción el poder, tras el que está la violencia? ¿No estamos viendo que los ideólogos bolcheviques y espartaquistas obtienen resultados idénticos a los de cualquier dictador militar precisamente porque se sirven de este instrumento de la política? ¿En qué otra cosa, si no es en la persona del que ostenta poder y en su diletantismo, se distingue la dominación de los consejos de obreros y soldados de la de cualquier otro gobernante del antiguo régimen? ¿En qué se distingue de la de otros demagogos la polémica que hoy mantiene la mayor parte de los representantes de

la ética presuntamente nueva contra sus adversarios? Se dirá que por la noble intención.

Pero de lo que estamos hablando aquí es de los medios. También los combatidos adversarios creen, con una conciencia absolutamente buena, en la nobleza de sus propias intenciones. "Quien a hierro mata a hierro muere" y la lucha es siempre lucha. ¿Qué decir, entonces, sobre la ética del Sermón de la montaña ? El Sermón de la montaña, esto es, la ética absoluta del Evangelio, es algo mucho más serio de lo que piensan quienes citan sus mandamientos.

No es para tomarlo a broma. De esa ética puede decirse lo mismo que se ha dicho de la causalidad en la ciencia, que no es un carruaje que se pueda hacer parar para tomarlo o dejarlo a capricho. Se la acepta o se la rechaza por entero, éste es precisamente su sentido; proceder de otro modo es trivializarla. Pensemos por ejemplo, en la parábola del joven rico, de quien se nos dice "pero se alejó de allí tristemente porque poseía muchos bienes". El mandamiento evangélico es incondicionado y unívoco: da a los pobres cuanto tienes, todo.

El político dirá que éste es un consejo que socialmente carece de sentido mientras no se les imponga a todos. En consecuencia recurrirá a los impuestos confiscatorios, a la pura y simple confiscación, en una palabra, a la coacción y la reglamentación contra todos. No es esto, sin embargo, en modo alguno lo que el mandato ético postula, y ésta es su verdadera esencia.

Ese mandato nos ordena también "poner la otra mejilla", incondicionalmente, sin preguntarnos si el otro tiene derecho a pegar. Esta ética es, así, una ética de la indignidad, salvo para los santos. Quiero decir con esto que si se es en todo un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los apóstoles, san Francisco de Asís y otros como ellos, entonces esta ética sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es.

La ética acósmica nos ordena "no resistir el mal con la fuerza", pero para el político lo que tiene validez es el mandato opuesto: has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo.

Quien quiere obrar conforme a la moral del Evangelio debe abstenerse de participar en una huelga, que es una forma de coacción, e ingresar en un sindicato amarillo. Y, sobre todo, debe abstenerse de hablar de "revolución". Pues esa ética no enseña, ni mucho menos, que la única guerra legítima sea precisamente la guerra civil.

El pacifista que obra según el Evangelio se sentirá en la obligación moral de negarse a tomar las armas o de arrojarlas, como se recomendó en Alemania, para poner término a la guerra y, con ella, a toda guerra. El político, por su parte, dirá que el único medio de desacreditar la guerra para todo el futuro previsible hubiese sido una paz de compromiso que mantuviese el statu quo.

Entonces se hubieran preguntado los pueblos que para qué había servido la guerra. Se la habría reducido al absurdo, cosa que ahora no es posible, pues para los vencedores, al menos una parte de ellos, habrá sido rentable políticamente. Y responsable de esto es esa actitud que nos incapacitaba para toda resistencia. Ahora, y una vez que pase el cansancio, quedará desacreditada la paz, no la guerra. Una consecuencia de la ética absoluta.

Finalmente, consideremos la obligación de decir la verdad, que la ética absoluta nos impone incondicionalmente. De aquí se ha sacado la conclusión de que hay que publicar todos los documentos, sobre todo aquellos que culpan al propio país, y, sobre la base de esta publicación unilateral, hacer una confesión de las propias culpas igualmente unilateral, incondicional, sin pensar en las consecuencias.

El político se dará cuenta de que obrando así no se ayuda a la verdad, sino que, por el contrario, se la oscurece con el abuso y el desencadenamiento de las pasiones. Verá que sólo una investigación bien planeada y total, llevada a cabo por personas imparciales, puede rendir frutos, y que cualquier otro proceder puede tener, para la nación que lo siga, consecuencias que subsistirán durante decenios. La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias.

Con esto llegamos al punto decisivo. Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la "ética de la convicción", o conforme a la "ética de la responsabilidad".

No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando): "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios" o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que insta a tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción.

Ustedes pueden explicar elocuentemente a un sindicalista que las consecuencias de sus acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista se mantiene firme en su ética de la convicción, ustedes no lograrán hacerle mella. Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así.

Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. Como dice Fichte, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno, perfecto y no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever.

Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción. Quien actúa según una ética de la convicción, por el contrario, sólo se siente responsable de que no flamee la llama de la pura convicción, la llama, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social. Prenderla una y otra vez es la finalidad de sus acciones que, desde el punto de vista del posible éxito, son plenamente irracionales y sólo pueden y deben tener un valor ejemplar.

Pero tampoco con esto se agota el problema. Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines "buenos" hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan "santificados" por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos.

El medio decisivo de la política es la violencia y pueden ustedes medir la intensidad de la tensión que desde el punto de vista ético existe entre medios y fines recordando, por ejemplo, el caso de los socialistas revolucionarios (tendencia Zimmerwald), los cuales durante la guerra se gobernaban de acuerdo con un principio que podríamos formular descarnadamente en los siguientes términos: "Si tenemos que elegir entre algunos años más de guerra que traigan entonces la revolución o una paz inmediata que la impida, preferimos esos años más de guerra".

A la pregunta de qué es lo que podía traer consigo esa revolución, todo socialista científicamente educado habría contestado que no cabía pensar en modo alguno en el paso a una economía socialista, en el sentido que él da a la palabra, sino en la reconstrucción de una economía burguesa que habría eliminado únicamente los elementos feudales y los restos dinásticos. Y para conseguir este modesto resultado se prefieren "unos años más de guerra". Podría muy bien decirse que, incluso sustentando convicciones socialistas muy firmes, se puede rechazar un fin que exige tales medios.

Ésta es, sin embargo, la situación del bolchevismo, del espartaquismo y, en general, de todo socialismo revolucionario, y resulta en consecuencia sumamente ridículo que estos sectores condenen moralmente a los "políticos de poder" del antiguo régimen por emplear esos mismos medios, aunque esté plenamente justificada la condena de sus fines.

Aquí, en este problema de la santificación de los medios por el fin, parece forzosa la quiebra de cualquier moral de la convicción. De hecho, no le queda lógicamente otra posibilidad que la de condenar toda acción que utilice medios moralmente peligrosos. Lógicamente.

En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción se transforman súbitamente en profetas quiliásticos; que, por ejemplo, quienes repetidamente han predicado "el amor frente a la fuerza" invocan acto seguido la fuerza, la fuerza definitiva que ha de traer consigo la aniquilación de toda violencia del mismo modo que, en cada ofensiva, nuestros oficiales decían a los soldados que era la última, la que habría de darnos el triunfo y con él la paz. Quien opera conforme a una ética de la convicción no soporta la irracionalidad ética del mundo.

Es un "racionalista" cósmicoético. Aquellos de entre ustedes que conozcan la obra de Dostoievski recordarán a este propósito la escena del Gran Inquisidor, en donde este problema se plantea en términos muy hondos. No es posible meter en el mismo saco la ética de la convicción y la de la responsabilidad, del mismo modo que no es posible decretar éticamente qué fines pueden santificar tales o cuales medios, cuando se quiere hacer alguna concesión a este principio.

Mi colega F.W. Foster, a quien personalmente tengo en gran estima por la indudable sinceridad de sus convicciones, pero a quien rechazo enteramente como político, cree poder salvar esta dificultad en su conocido libro recurriendo a la simple tesis de que de lo bueno sólo puede resultar el bien y de lo malo sólo el mal. Si esto fuese así, naturalmente no se presentaría el problema, pero es asombroso que tal tesis pueda aún ver la luz en la actualidad, dos mil quinientos años después de los Upanishadas. No solamente el curso todo de la historia universal sino también el examen imparcial de la experiencia cotidiana nos están mostrando lo contrario.

El desarrollo de todas las religiones del mundo se apoya sobre la base de que la verdad es lo contrario de lo que dicha tesis sostiene. El problema original de la teodicea es el de cómo es posible que un poder que se supone a la vez infinito y bondadoso haya podido crear este mundo irracional de sufrimiento inmerecido, de injusticia impune y de estupidez irremediable.

O ese Creador no es todopoderoso o no es bondadoso, o bien la vida está regida por principios de equilibrio y de sanción que sólo pueden ser interpretados metafísicamente o que están sustraídos para siempre a nuestra interpretación. Este problema de la irracionalidad del mundo ha sido la fuerza que ha impulsado todo desarrollo religioso.

La doctrina hindú del Karma, el dualismo persa, el pecado original, la predestinación y el Deus absconditus, han surgido de esta experiencia. También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando.

Las distintas éticas religiosas se han acomodado de diferente modo al hecho de que vivimos insertos en ordenamientos vitales distintos, gobernados por leyes distintas entre sí. El politeísmo helénico sacrificaba tanto a Afrodita como Hera, a Apolo como a Dionisos, y sabía bien que no era raro el conflicto entre estos dioses. La ordenación vital hindú hacía a cada profesión objeto de una ley ética especial, de un dharma, y las separaba para siempre unas de otras en castas distintas.

Las colocaba en una jerarquía fija de la que los nacidos no podían escapar sino por el renacimiento en la próxima vida, colocándolas así a distancias diferentes de los bienes supremos de la salvación religiosa. Le era posible, de este modo, construir el dharma de cada casta, desde los ascetas y brahmanes hasta los rateros y las prostitutas, de acuerdo con la legalidad inmanente propia de cada profesión.

En el Bhagavata, en la conversación entre Krischna y Arduna, encontrarán ustedes la ubicación de la guerra dentro del conjunto total de las ordenaciones vitales. "Haz la obra necesaria", esto es, la obra obligatoria según el dharma de la casta de los guerreros, lo objetivamente necesario de acuerdo con la finalidad de la guerra.

Para el hinduismo esto no estorba la salvación religiosa, sino que, por el contrario, la ayuda. Para el guerrero hindú que moría heroicamente, el cielo de Indra estaba tan eternamente seguro como el Walhalla para los germanos. Hubiera, en cambio, despreciado el nirvana como los germanos despreciaban el cielo cristiano y sus coros de ángeles. Esta especialización permitió a la ética hindú un tratamiento del arte real de la política en el que no hay quiebras porque se limita a seguir las leyes propias de la misma e incluso las refuerza.

El "maquiavelismo" verdaderamente radical, en el sentido habitual del término, está clásicamente representado en la literatura hindú por el Arthashastra de Kautilya, que es muy anterior a nuestra era y data probablemente del tiempo de Chandragupta. A su lado El Príncipe de Maquiavelo nos resulta perfectamente inocente. Como es sabido, para la ética católica, de la que tan próximo está el profesor Foster, los consilia evangélica constituyen una ética especial para quienes están dotados con el carisma de la vida santa.

Entre ellos están, además del monje, que no debe ni derramar sangre ni buscar ganancia, el caballero cristiano y el ciudadano piadoso que, respectivamente, pueden hacer una y otra cosa. El escalonamiento de la ética y su integración en una doctrina de la salvación son menos consecuentes aquí que en la India, pero ello debía y tenía que ser así, de acuerdo con los supuestos de la fe cristiana. La corrupción del mundo por el pecado original permitía con relativa facilidad introducir en la ética la violencia como un medio para combatir el pecado y las herejías que ponen el alma en peligro.

Las exigencias acósmicas del Sermón de la montaña, que pertenecen a una pura ética de la convicción, y el derecho natural que en ellas se apoya y que contiene también exigencias absolutas, conservaron, sin embargo, su fuerza revolucionaria y surgieron violentamente en casi todas las épocas de conmoción social.

Dieron origen, en especial, a las sectas pacifistas radicales, una de las cuales hizo en Pennsylvania el experimento de un estado que renunciaba a la fuerza frente al exterior.

Este experimento siguió un curso trágico cuando, al estallar la guerra de la independencia, los cuáqueros se vieron imposibilitados de tomar las armas en un conflicto en el que se luchaba por sus ideales. El protestantismo normal, por el contrario, legitimó el estado, es decir, el recurso a la violencia, como una institución divina, especialmente el estado autoritario legítimo.

Lutero quitó de los hombros del individuo particular la responsabilidad ética de la guerra para arrojarla sobre la autoridad, a la que se puede obedecer, sin ser culpable, en todo salvo en las, cuestiones de fe.

El calvinismo volvió a aceptar como principio básico la legitimidad de la fuerza como medio para la defensa de la fe, es decir, la guerra de religión, que fue un elemento vital en el Islam desde sus comienzos. Como puede verse, no es la moderna falta de fe, nacida del culto renacentista por el héroe, la que ha suscitado el problema de la ética política.

Todas las religiones, con éxito muy distinto, han lidiado con él como, de acuerdo con lo que acabamos de decir, no podía menos que suceder. La singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la violencia legítima en manos de las asociaciones humanas.

Todo aquel que se valga de medios violentos para cualquier fin ¿y todos los políticos lo hacen? está expuesto a sufrir sus consecuencias específicas. Esta condena recae muy especialmente sobre quien lucha por su fe, sea ésta religiosa o revolucionaria.

Tomemos el momento actual como ejemplo. Quien quiera imponer sobre la tierra la justicia absoluta valiéndose del poder necesita para ello seguidores, un "aparato" humano. Para que éste funcione tiene que ponerle ante los ojos los necesarios premios internos y externos.

En las condiciones de la moderna lucha de clases, tiene que ofrecer como premio interno la satisfacción del odio y del deseo de revancha y, sobre todo, la satisfacción del resentimiento y de la pasión pseudoética de tener razón; es decir, tiene que satisfacer la necesidad de difamar al adversario y de acusarlo de herejía. Como medios externos tiene que ofrecer la aventura, el triunfo, el botín, el poder y las prebendas.

El jefe depende por entero para su triunfo del funcionamiento de este aparato y por esto depende de los motivos del aparato y no de los suyos propios. Tiene, pues, que asegurar permanentemente esos premios para los seguidores que necesita, es decir, para los guardias rojos, los pícaros y los agitadores. En tales condiciones, el resultado objetivo de su acción no está en su mano, sino que le viene impuesto por esos motivos éticos, predominantemente abyectos, de sus seguidores, que sólo pueden ser refrenados en la medida en que al menos una parte de éstos, que en este mundo nunca será la mayoría, esté animada por una noble fe en su persona y en su causa.

Pero incluso cuando subjetivamente es sincera, no sólo esta fe no pasa de ser en la mayor parte de los casos más que una "legitimación" del ansia de venganza, de poder, de botín y de prebendas (no nos engañemos, la interpretación materialista de la historia no es tampoco un carruaje que se toma y se deja a capricho, y no se detiene ante los autores de la revolución), sino que, sobre todo, tras la revolución emocional, se impone nuevamente la cotidianeidad tradicional: los héroes de la fe y la fe misma desaparecen o, lo que es más eficaz aun, se transforman en parte constitutiva de la fraseología de los pícaros y de los técnicos de la política.

Esta evolución se produce de forma especialmente rápida en las contiendas ideológicas porque suelen estar dirigidas o inspiradas por auténticos caudillos, profetas de la revolución. Aquí, como en todo aparato sometido a una jefatura, una de las condiciones del éxito es el empobrecimiento espiritual, la cosificación, la proletarización espiritual en pro de la "disciplina".

El séquito triunfante de un caudillo ideológico suele así transformarse con especial facilidad en un grupo completamente ordinario de prebendados.

Quien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien quiera hacer política como profesión, ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que él mismo, bajo su presión, puede llegar a ser. Repito que quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder.

Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder.

Su reino "no era de este mundo" pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. Platón, Karatajev y los santos dostoiévskianos siguen siendo sus más fieles reproducciones. Quien busca la salvación de su alma y la de los demás, que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy distintas, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza.

El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor, incluido el dios cristiano en su configuración eclesiástica, y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución.

Esto lo sabían ya los hombres en la época de la dominación de la Iglesia. Una y otra vez caía el interdicto papal sobre Florencia (y en esa época esto significaba para los hombres y la salud de sus almas un poder más fuerte que lo que Fichte llama la "aprobación fría" del juicio moral kantiano), cuyos ciudadanos, sin embargo, continuaban combatiendo contra los estados de la Iglesia.

Con referencia a tales situaciones, y en un bello pasaje que, si la memoria no me engaña, pertenece a las Historias florentinas, Maquiavelo pone en boca de uno de sus héroes la alabanza de aquellos que colocan la grandeza de la patria por encima de la salvación de sus almas.

Si en lugar de ciudad natal o de "patria", que quizás no tienen hoy para todos un significado unívoco, dicen ustedes "el futuro del socialismo" o la "paz internacional", tendrán planteado el problema en su forma actual. Todo aquello que se persigue a través de la acción política, que se sirve de medios violentos y opera con arreglo a la ética de la responsabilidad, pone en peligro la "salvación del alma".

Cuando se trata de conseguir una finalidad de ese género en un combate ideológico y con una pura ética de la convicción, esa finalidad puede resultar perjudicada y desacreditada para muchas generaciones porque en su persecución no se tuvo presente la responsabilidad por las consecuencias.

Quien así obra no tiene conciencia de las potencias diabólicas que están en juego. Estas potencias son inexorables y originarán consecuencias que afectan tanto a su actividad como a su propia alma, frente a las que se encuentra indefenso si no las ve. "El demonio es viejo; hazte viejo para poder entenderlo." No se trata en esta frase de años, de edad. Yo nunca me he dejado abrumar en una discusión por el dato de la fecha de nacimiento.

Pero el simple hecho de que alguien tenga veinte años y yo más de cincuenta tampoco puede inducirme, en definitiva, a pensar que eso constituye un éxito ante el que tengo que temblar de pavor. Lo decisivo no es la edad, sino la educada capacidad para mirar de frente las realidades de la vida, soportarlas y estar a su altura.

Es cierto que la política se hace con la cabeza, pero en modo alguno solamente con la cabeza. En esto tienen toda la razón quienes defienden la ética de la convicción. Nadie puede, sin embargo prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad, conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra.

Lo único que puedo decirles es que cuando en estos tiempos de excitación que ustedes no creen "estéril" (la excitación no es ni esencialmente ni siempre una pasión auténtica) veo aparecer súbitamente a los políticos de convicción en medio del desorden gritando: "el mundo es estúpido y abyecto, pero yo no; la responsabilidad por las consecuencias no me corresponde a mí, sino a los otros para quienes yo trabajo y cuya estupidez o cuya abyección yo extirparé", lo primero que hago es cuestionar la solidez interior que existe tras esta ética de la convicción.

Tengo la impresión de que en nueve casos de cada diez me enfrento con odres llenos de viento que no sienten realmente lo que están haciendo, sino que se inflaman con sensaciones románticas. Esto no me interesa mucho humanamente y no me conmueve en absoluto. Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro (de pocos o muchos años, eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: "no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo". Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo.

Esta situación puede, en efecto, presentárenos en cualquier momento a cualquiera de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener "vocación política".

Y ahora, estimados oyentes, los emplazo para que hablemos nuevamente de este asunto dentro de diez años. Es muy probable que entonces, como desgraciadamente tengo muchos motivos para temer, llevemos ya mucho tiempo dominado por la reacción y se haya realizado muy poco o quizás absolutamente nada de lo que seguramente muchos de ustedes, y yo mismo, como he confesado frecuentemente, hemos deseado y esperado.

Ello no me destrozaré pero ciertamente me pesa saber que así ocurrirá. Me gustará mucho saber qué "ha sido" interiormente de aquellos de entre ustedes que ahora se sienten auténticos "políticos de convicción" y participan en la embriaguez de esta revolución actual. Sería muy bello que las cosas fueran de tal modo que se les pudiera aplicar lo que Shakespeare dice en el soneto 102:

Entonces era primavera y tierno nuestro amor
Entonces la saludaba cada día con mi canto
Como canta el ruiseñor en la alborada del estío
Y apaga sus trinos cuando va entrando el día

Pero las cosas no son así. Lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas, cualesquiera que sean los grupos que ahora triunfen. Allí en donde nada hay no es sólo el Kaiser quien pierde sus derechos, sino también el proletario. Cuando esta noche se disipe poco a poco ¿quién de aquellos para quienes la primavera aparentemente ha florecido con tanta exhuberancia estarán vivos? ¿Y qué habrá sido entonces de todos ellos?

Habrán caído en la amargura o en la grandilocuencia vacía, o habrán aceptado simplemente el mundo y su profesión, o habrán seguido un tercer camino, que no es el más infrecuente, el de la huida mística del mundo para aquellos que tienen dotes para ello o que (y esto es lo más común y lo peor) adoptan este camino para seguir la moda.

En cualquiera de estos casos extraeré la consecuencia de que no han estado a la altura de sus propios actos, de que no han estado a la altura del mundo como realmente es, y a la altura de su cotidianidad. Objetiva y verdaderamente, no han tenido, en sentido profundo, la vocación política que creían tener. Hubieran hecho mejor ocupándose lisa y llanamente de la fraternidad de hombre a hombre y dedicándose simplemente a su trabajo cotidiano.

La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura. Es completamente cierto, y así lo prueba la historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez. Pero para ser capaz de hacer esto no sólo hay que ser un caudillo, sino también un héroe en el sentido más sencillo de la palabra. Incluso aquellos que no son ni lo uno ni lo otro han de armarse desde ahora de esa fortaleza de ánimo que permite soportar la destrucción de todas las esperanzas, si no quieren resultar incapaces de realizar incluso lo que hoy es posible.

Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él le ofrece; sólo quien frente a todo esto es capaz de responder con un "sin embargo"; sólo un hombre construido de esta forma tiene "vocación" para la política.

NOTAS:

- Aquí debemos hacer una advertencia. Las ideas contenidas en los siguientes trabajos fueron expuestas en una conferencia pronunciada, por invitación de la Asociación libre de estudiantes de Munich, durante el invierno revolucionario de 1919, y van así marcadas con la inmediatez de la palabra hablada. Esta conferencia, así como la de "La ciencia como vocación", formaba parte de un ciclo, a cargo de diversos oradores, que se proponía servir de guía para las diferentes formas de actividad basadas en el trabajo intelectual a una juventud recién licenciada del servicio militar y profundamente trastornada por las experiencias de la guerra y la posguerra. El autor completó más tarde su exposición antes de darla a la imprenta y la publicó por vez primera en su forma actual durante el verano de 1919. (Nota de Marianne Weber, en Heidelberg, agosto de 1926.).

(1) El lugar de inserción de este párrafo varía en las ediciones alemana y francesa. Se ha seguido en esta edición el criterio de la francesa.

Fuentes bibliográficas

- ¹ Oracion fúnebre de Pericles. Bowra, C. M. Barcelona: Edic. Altaya, S.A., 1997.
- ² Diálogos platónicos. En Diálogos. Buenos Aires, Espasa Calpe, Argentina 1952. Colección Austral.
- ³ Fuente: Jünemann, Guillermo. *Antología universal*. Friburgo: Herder, 1910.
- ⁴ Decimos «banquete», pero en realidad los acontecimientos que relata este diálogo tienen lugar después de la comida, en el momento justo de la bebida o «simposio» propiamente dicho. *Sympósion* es el título griego que figura para este diálogo y que adoptan también algunos traductores modernos, especialmente anglosajones, que nosotros hemos preferido evitar por sus connotaciones actuales. Por los demás, el propio Platón habla de *synousía* «reunión», *deîpnon* «comida», *sýndeipnon* «convite», pero nunca de *sympósion*
- ⁹ La política. Aristoteles Editorial Espasa Calpe. S.A. 1997
- ¹⁰ Moral a Eudemo. Aristoteles Alianza Editorial, Madrid 1995.
- ¹¹ Organom Aristoteles .*Antología universal*. Friburgo: Herder, 1910.
- ¹² El sueño de Escipión Jünemann, Guillermo. *Antología universal*. Friburgo: Herder, 1910.
- ¹³ Tratados morales www.librodot.com
- ¹⁴ Carta a Meneceo www.monografias.com
- ¹⁵ La Ciudad de Dios. <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>
- ¹⁶ La Ciudad del Sol www.antorcha.net/filosofia/Campanela
- ¹⁷ Confesiones San Agustín <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>
- ¹⁸ Policraticus <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>
- ¹⁹ Elogio de la locura. E. de Rotterdam Buenos Aires, Editorail Sopena Argentina, SRL1941
- ²⁰ La Nueva Atlantida <http://www.librosgratis.org>
- ²¹ El Príncipe N. Maquiavelo. Librería Hachette.S.A, 1946. Buenos Aires,Argentina
- ²² El Espíritu de las Leyes. Editorial porrua. S.A., Mexico, 1971
- ²³ La democracia en América.. Fondo de la Cultura Economica, Mexico,1982
- ²⁴ “La Riqueza de las Naciones” A. www.amazon.com/gp.redirect.html
- ²⁵ Kant, Immanuel. La Paz perpetua. Madrid: Editorial Tecnos, 1985.
- ²⁶ Jean J. Rosseau El contrato social ,CEAL,Buenos Aires,1999
- ²⁷ T. Hobbes. Leviatan. Tomo I y II Ediciones Guernica S.A. Mexico DF 1994
- ²⁸ Ensayos sobre el gobierno civil www.librodoc.com
- ²⁹ El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura <http://www.librodot.com>
- ³⁰ El Estado GW.F. Hegel <http://www.librodot.com> y Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Instituto cubano del Libro, La Habana,1978
- ³¹ Dios y el Estado” Mijail Bakunin. Fondo de la Cultura Economica, Colección Obras fundamentales, 1981, Mexici DF. Siglo XXI
- ³²El *Discurso de Angostura* es la pieza oratoria más importante del principal conductor de la emancipación sudamericana respecto del dominio colonial español, el venezolano Simón Bolívar, quien lo pronunció, el 15 de febrero de 1819, ante el Congreso recién instalado en la ciudad homónima venezolana (actual Ciudad Bolívar), asamblea de la cual habría de resultar la creación de la República de la Gran Colombia. En dicho discurso, el Libertador se pronuncia a favor de la democracia, mantiene su preferencia por el centralismo y se inclina por un poder ejecutivo al estilo británico. El fragmento siguiente corresponde a las últimas frases de la alocución bolivariana, desde las cuales expone con una magnífica expresividad el destino de libertad e igualitarismo que augura a la nueva república. Encarta 2007.

-
- ³³ La carta como documento histórico Benito Juárez. La carta como documento histórico Benito Juárez. Benito Juárez expone, con contundencia y gran amor a la patria, las motivaciones por las que rechaza la solución monárquica para México. Encarta, 2007.
- ³⁴ Bases del Partido Revolucionario Cubano Jose Marti www.patriagrande.net/cub
- ³⁵ El Partido revolucionario cubano a Cuba José Martí / M. Gómez www.patriagrande.net/cub
- ³⁶ Carta a Manuel Mercado José Martí 18 de mayo de 1895 www.patriagrande.net/cub
- ³⁷ Manuscritos Economicos y filosóficos. C. Marx. Editado por ERA, Mexico DF.1980
- ³⁸ Tesis sobre Feuerbach Karl Marx C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos),tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1974
- ³⁹ Manifiesto del Partido Comunista C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos),tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1974
- ⁴⁰ Carta a Joseph Weydemeyer C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos),tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1974
- ⁴¹ Bolívar y Ponte C. Marx www.marxists.org
- ⁴² La Ideología alemana Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985, Argentina
- ⁴³ La llamada acumulación originaria C. Marx Habana, editora política, 1965.
- ⁴⁴ Presentación de «El capital» Karl Marx, editorial progreso, 1990, moscú.
- ⁴⁵ C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos),tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1974
- ⁴⁶ C.Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos), tomo II, Editorial Progreso, Moscú,1974
- ⁴⁷ C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos), tomo II, Editorial Progreso,Moscú, 1974
- ⁴⁸ Prólogo de F. Engels “Crítica del Programa de Gotha” F.Engels C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos), tomo III, Editorial Progreso,Moscú, 1974
- ⁴⁹ Discurso ante la tumba de Marx. F.Engels C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos), t. III, Editorial Progreso,Moscú, 1974
- ⁵⁰“Del Socialismo utópico al Socialismo científico” F.Engels C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos), tomo III, Editorial Progreso,Moscú, 1974
- ⁵¹ C. Marx & F. Engels, *Obras E.* (en tres tomos), t. III, Editorial Progreso,Moscú, 1974
- ⁵² AFORISMOS Federico Nietzsche <http://www.librodot.com>
- ⁵³ Así habló Zaratustra. <http://www.librodot.com>
- ⁵⁴ La genealogía de la moral. <http://www.librodot.com>
- ⁵⁵ Más allá del bien y del mal. alianza editorial, s.a, Madrid, 1979
- ⁵⁶ Desarrollo de la ideología capitalista www.elaleph.com
- ⁵⁷ Economía y sociedad. Max Weber www.elaleph.com
- ⁵⁸ Estructuras y funcionamiento de la dominación. M. Weber [elaleph.com](http://www.elaleph.com)
- ⁵⁹ La política como vocación.Max Weber Fondo de la Cultura Economica,Mexico, 1964