

Raúl Roa / Historia de las doctrinas sociales

Historia de las doctrinas sociales

RAÚL ROA

Contenido

Liminar. Raúl Roa Kourí / 7

I. El problema del método en las ciencias sociales / 17

1. Naturaleza y socialidad: la doble dimensión de la vida humana. (17)
2. Ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura: posición de la historia de las doctrinas sociales. (19)
3. Carácter del método en las ciencias sociales. (21)
4. El problema de la estimativa en las ciencias sociales: posibilidad de una doctrina de los valores en nuestra disciplina. (23)

II. Génesis, carácter y objetivo de las doctrinas sociales / 26

1. Sociedad y cuestión social. (26)
2. Cuestión social, movimiento social, doctrinas sociales. (29)
3. Doctrinas sociales y derecho social. (32)
4. La crisis de la sociedad contemporánea: particular sentido de esa crisis en la historia de las doctrinas sociales. (33)

III. La cuestión y el movimiento sociales en las viejas culturas / 36

1. El proceso de integración del pensamiento social como parte constitutiva de su historia: necesidad metódica de su estudio. (36)
2. Egipto, China e India: estructura social y problemas correspondientes. (38)
3. Profetismo bíblico y profetismo histórico. (42)
4. Aporte del pensamiento y del profetismo hebreos al desarrollo ulterior de las ideas sociales. (46)

IV. Esparta y Atenas / 49

1. La venda de Cupido. (49)
2. Aqueos y dorios. (53)
3. Estructura institucional y social de Esparta. (54)
4. Licurgo y la sublevación de los iguales. (56)
5. Apogeo y decadencia del imperio espartano. (57)
6. Orígenes y evolución ulterior del mundo aqueo. (61)
7. Proceso de formación del régimen democrático en Atenas. (63)
8. El siglo de Pericles. (65)
9. Los sofistas y Sócrates. (68)
10. Platón y el problema del deber ser de la sociedad. (72)
11. El teatro en la crisis subsiguiente a la guerra del Peloponeso. (77)
12. La *Política* de Aristóteles como primer intento de aprehensión científica de la realidad social. (78)
13. El crepúsculo de Atenas y su proyección en el pensamiento: cínicos, epicúreos y estoicos. (85)

V. Las pugnas sociales en la antigua Roma / 87

1. Orígenes y trayectoria histórica de Roma. (87)
2. Naturaleza, desarrollo y desenlace de las luchas entre patricios y plebeyos. (90)
3. El proceso de expansión romana y sus consecuencias sociales. (93)
4. La conjuración de Catilina. (97)
5. El primer triunvirato: la magna concepción de Julio César. (98)
6. El imperio y el cristianismo. (100)
7. Decadencia y legado del mundo romano. (103)

VI. La concepción escolástica de la vida social / 106

1. Naturaleza y estructura del régimen feudal. (106)
2. La Iglesia y el orden social. (110)
3. La protesta contra la conversión de la Iglesia en institución positiva: la herejía como forma específica de expresión del pensamiento social en la Edad Media. (116)
4. La crisis del *speculum mundi* y los antecedentes inmediatos de la modernidad. (119)

VII. El alba de la modernidad / 122

1. Orígenes y desarrollo del capitalismo y del espíritu capitalista en sus primeras formas europeas. (122)
2. La *nova vita*, el Renacimiento y el humanismo. (125)
3. El Estado nacional, los grandes descubrimientos geográficos, el mercantilismo y la reforma religiosa. (134)
4. El espíritu utópico y las utopías. (142)
5. Racionalismo y revolución: el mundo nuevo del siglo XVII. (153)

VIII. La revolución industrial y el capitalismo moderno / 161

1. Génesis de la revolución industrial y del capitalismo moderno. (161)
2. Razón del inicio y de la culminación en Inglaterra de la revolución industrial. (164)
3. La transformación de la herramienta en máquina: su repercusión en la industria, en la agricultura, en el transporte y en el comercio. (167)
4. Consecuencias sociales inmediatas de la revolución industrial. (173)
5. La protesta obrera contra el maquinismo. (177)
6. Expansión y características del capitalismo moderno: teorías de Edwin R. A. Seligman, Werner Sombart, Max Weber y Henri Sée. (179)
7. El hombre y la técnica. (187)

IX. El Canto de Gallo de la Democracia / 189

1. El Siglo de las Luces y de las revoluciones. (189)
2. Significación del reinado de Luis XV en el proceso de la decadencia del antiguo régimen. (192)
3. Estructura y carácter de la sociedad absolutista. (194)
4. El iluminismo y el Tercer Estado: el antiguo régimen ante la razón. (198)
5. El problema de las relaciones patrimoniales en la Revolución francesa: contenido y alcance de la pugna entre girondinos y jacobinos. (214)
6. La Conspiración de los Iguales. (216)
7. Sentido social de la Revolución francesa. (219)

Bibliografía / 221

Índice de autores / 229

Liminar

Raúl Roa fue, ante todo, un intelectual revolucionario. Como a Rubén

Martínez Villena, le interesaban más el drama social y la acción transformadora, que cincelar con mano trémula «un endecasílabo perfecto» —labor de orfebrería literaria, por cierto, no deleznable ni desmerecedora en sí misma. Sin embargo, Roa, al igual que Pablo de la Torriente, Rafael Trejo, Gabriel Barceló, Salvador Vilaseca y el propio Rubén, sentíase atraído por el torrente de la Revolución, y a ella dedicó sus mejores afanes.

El derrocamiento de Gerardo Machado, el 12 de agosto de 1933, no conduciría, empero, al anhelado «renquiciamiento y remolde» de la sociedad cubana. Frustrados los empeños de Antonio (Tony) Guiteras en el gobierno «de los cien días» por la intervención yanqui y la traición de Fulgencio Batista, la revolución del 30 «se fue a bolina», ahogada en sangre durante la huelga de marzo de 1935. Asesinados Guiteras y Aponte en El Morrillo, echados a la cárcel y el destierro estudiantes y obreros, la brutal represión entronizada por la reacción castrense se enseñoreó del país. Posteriormente, luego de adoptada la Constitución de 1940 y «elegido» Batista presidente, la corruptela generalizada y el contubernio con el imperialismo de los gobiernos «auténticos»¹ que le sucedieron, daríanle el puntillazo final.

Roa, que junto a Pablo y otros compañeros había fundado en el exilio neoyorkino la Organización Revolucionaria Cubana Antimperialista (ORCA) y abogado por la unión de todas las fuerzas revolucionarias, sumándose luego a Izquierda Revolucionaria «movimiento que tuvo su origen en La Habana por iniciativa de Ramiro Valdés Daussá, José A. Portuondo y otros militantes de la lucha antimachadista— optó, más tarde, por continuarla en el terreno de las ideas, forjando nuevas generaciones críticas, antimperialistas y patriotas en las aulas universitarias y en la polémica pública, a través de la prensa, la palabra y el libro.

En enero de 1939, como aspirante a la Cátedra Titular de Historia de las Doctrinas Sociales, presentó, en carta al Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de La Habana, los

requisitos exigidos para ser admitido al Concurso-Oposición convocado al efecto, entre otros, un programa extenso y metódico de la ciencia objeto de la cátedra, con la bibliografía consultada.

¹ Del Partido Revolucionario Cubano (Auténtico).

Contrincante de Roa en esa lid académica fue Raúl Maestri, ex amigo de la juventud, con veleidades marxistas, que terminó siendo, tras un viaje a la Alemania nazi dizque para «abreviar en las fuentes del socialismo científico», apologista del nacionalsocialismo hitleriano. Maestri, ligado a la reacción universitaria y nacional desde las páginas del Diario de La Marina (se unió, después, al régimen del 10 de marzo), logró que se pospusieran los ejercicios de oposición más de una vez. Y, en definitiva, no se presentó a estos, quedando Roa como único opositor a la cátedra.

Sonado episodio en la vida universitaria fueron sus oposiciones, vistas por el estudiantado como una confrontación entre la reacción y la revolución; entre los viejos profesores, en cierto modo representativos del mundo estante y retrógrado, y los jóvenes que irrumpían a la palestra pública —tras salir del clandestinaje, la cárcel o el destierro— en denodada brega por cambiarlo.

Desde aquellos días proclamó Roa cómo concebía su lugar en la universidad: «La docencia —afirmaba— no es una función privada. Ni el profesor universitario un fetiche. La misión de éste es enriquecer y no defraudar a la sociedad que lo sustenta, enaltecerla y no deprimirla, superarla y superarse. A ella se debe. Y ante ella debe estar presto a responder desde que trasciende el umbral de la enseñanza superior.»

El tribunal, integrado por profesores que para nada compartían las ideas políticas del aspirante, no tuvo más remedio que concederle la cátedra. Roa había concursado brillantemente, aunque sus calificadores le regatearon los lauros.

Por eso, en gesto que rompía con la tradición, decidió publicar sus ejercicios de oposición en forma de libro y someterlos al juicio de la opinión pública. Antes de darlo a las prensas, empero, sometió el texto «a la consideración científica de cabezas autorizadas». Le preocupaba tanto «el juicio del ágora,» como «el de la élite».

En esta figuraban Fernando de los Ríos, ex profesor de la Universidad Central de Madrid, del King College de Londres y de las universidades de Columbia, Ginebra y México, profesor a la sazón de la New School for Social Research de Nueva York; José Rubia Barcia, ex profesor de la Universidad de Granada; Luis Recasens Siches, ex catedrático de la Universidad Central de Madrid y Vicepresidente del Instituto Internacional de Philosophie et du Droit et Sociologie Juridique; José Gaos, ex Rector de la Universidad Central de Madrid; Maurice Halperin, profesor de la Universidad de Oklahoma; Wenceslao Roces, ex profesor de las Universidades de Salamanca y Barcelona; y el sabio cubano, Fernando Ortiz, ex profesor de la Universidad de La Habana, Miembro de la Academia de la Historia y de la Jurisprudencia de Madrid, Presidente de la Institución Hispano Cubana de Cultura, director de Ultra y de la Revista Bimestre Cubana.

Fernando de los Ríos aseveró que Roa irrumpía en la vida académica con «estilo lleno de nerviosidad y de tremos en que se transpira una actitud de anhelo permanente» [...] «Este joven pensador cubano —escribe el insigne intelectual de Ronda— aquejado de fiebre dionisíaca, dotado de recia estructura mental y emocional, se muestra ya con fuerzas bastantes como para permitir augurar de él que puede llegar a ser una de las figuras que influyan en el mundo hispano y le abran puertas de luz en esta etapa decisiva para la historia de todos.»

«Si Raúl Roa —afirmaba Ortiz— sigue en la cátedra cotidiana con la calidez que en sus ejercicios, hará hervir las clases con entusiasmo. Y esto no será un mal, aquí donde solemos pecar de escépticos e indiferentes y hasta de burlones a las solicitudes del intelecto. Las lecciones de Roa pueden ser trascendentes para la formación de la juventud universitaria: como una labor de forja en el yunque: ritmo de martilleo, sople de fragua, ardor que ablanda y moldea...»

El 31 de mayo de 1949, nueve años después de dado a la estampa su libro Mis oposiciones, la imprenta universitaria terminaba de editar el primer tomo de Historia de las doctrinas sociales. Desde entonces, no había sido reeditado.

En los años en que se desempeñaba como Ministro de Relaciones Exteriores del Gobierno Revolucionario, su viejo amigo Arnaldo Orfila, a la sazón director de Siglo XXI, le instó a terminar el tomo dos y a publicarlos ambos en esa editora con el título Historia del pensamiento social.

No tuvo tiempo, entonces, para dar cima a esa tarea, que acogió con entusiasmo. En realidad, por aquellos años, sólo pudo recopilar artículos y ensayos anteriores en Retorno a la alborada, escribir Aventuras, venturas y desventuras de un mambí, sobre su abuelo Ramón Roa y, más tarde, dedicar desvelos y madrugadas, entre los deberes insoslayables que le imponía la conducción de la Asamblea Nacional, a cumplir su deuda con Rubén Martínez Villena. La semilla de fuego en el surco, homenaje al

revolucionario impar, libro prometido a su entrañable amiga Judith, hermana del poeta, es obra que dejó inconclusa su muerte, y se publicó póstumamente en la colección *Letras Cubanas*.

Como él mismo advertía en su introito, *Historia de las doctrinas sociales* no pretende ser «un tratado de la disciplina a su cargo en la Facultad de Ciencias Sociales y Derecho Público», proyecto que anunciaba —tal vez— cuando hubiera traspuesto la cincuentena, «como jugosa vendimia de fecundos desvelos», ya que esa edad «fue la escogida por Don Quijote para rendir a Dulcinea y conquistar la gloria».

Se trata de una obra de propósito didáctico, pero no un «libro de texto», pues Roa jamás creyó en «la eficacia pedagógica del libro de texto», que consideraba una camisa de fuerza. Sostenía, en cambio, que el estudiante debía participar activamente en la enseñanza: «Hacer útil, vivaz, coloquial y alegre la tarea de aprender ha sido mi céntrica preocupación. Ni vacuas solemnidades ni distanciamientos filisteos. Jamás, afortunadamente —sentenciaba— he sentido proclividad alguna por los obsoletos rituales de la pedantería académica.»

Como discípulo suyo, me consta que logró infundir a su clase «el rumor de la colmena», y que sus seminarios eran una verdadera siembra de ideas: horas de enjundiosa y abierta discusión, en las que afloraban auténticas inquietudes, se ponía en solfa a filósofos bien avenidos y se sometía a juicio, desde la perspectiva científica de las doctrinas sociales, la situación que vivía la patria, el acontecer latinoamericano y mundial, bajo la guía —tolerante, pero orientadora— del maestro. No en balde su aula se llenaba con alumnos de otras disciplinas: tanto de los vecinos, en el viejo edificio de la Facultad de Derecho, como de los estudiantes de Ingeniería, Arquitectura, Pedagogía, escuelas sitas en la colina, y de las más distantes de Filosofía y Letras y Medicina. A menudo asistieron a sus conferencias José A. Echevarría, Fructuoso Rodríguez, René Anillo, José Machado, Marcelo Fernández, Luis Blanca, Faure Chomón, José A. (Pepín) Naranjo y muchos otros dirigentes de la FEU y del Directorio Revolucionario 13 de Marzo. Su cátedra era ventana abierta para otear, con mirada crítica, el entorno político y social.

Raúl Roa, que nunca renegó de su formación marxista, no obstante discrepar públicamente de la vertiente estaliniana abrazada por los partidos comunistas y de no pertenecer a organización política alguna después de Izquierda Revolucionaria más que al Partido Comunista de Cuba, el de Fidel, estudia el desarrollo del pensamiento social, precisamente, desde esa óptica.

Así, por ejemplo, exhuma el mundo griego en su efectiva y real concreción:

Se trata —decía— de desentrañar y comprender lo que subyace en el ideal platónico de la vida, en la doctrina de la conducta de Sócrates, en la escultura de Fidias, en la comedia de Aristófanes, en la enseñanza de Protágoras o en la oratoria de Demóstenes. Nada de ello se puede explicar por sí mismo ni por sí solo. Se explica únicamente en función de su medio y de su tiempo. Aquella insólita floración de espíritus egregios está inserta y articulada en una estructura social y espiritual determinada. La corriente histórica en que viven inmersos les vino impuesta. Y, a la vez, han actuado sobre esta para represarla, impelerla o transformarla. Han sido, en pareja medida, ellos y su circunstancia. [...] La realidad maravillosa que fue Grecia —concluye— no es una merced impar de los dioses ni un don mágico del genio helénico, sino un producto concreto de la dialéctica histórica.

Roa desmonta el pensamiento de Platón, descubre al verdadero Sócrates —el que por humilde y sencillo hubiera sido despreciado por su eminente discípulo— y se refiere a La política de Aristóteles como «primer intento de aprehensión científica de la realidad social». Si Platón «deja planteado para siempre el problema del deber ser de la organización social», Aristóteles deja también planteado para siempre «el problema de lo que el Estado sea en su efectividad concreta como supuesto previo y condicionante de su deber ser».

Esa inversión del pensamiento platónico confiere a Aristóteles, según el autor de *Historia de las doctrinas sociales*, «el título de fundador de las ciencias sociales y de una nueva dirección metódica del pensamiento».

Examinado el aporte de Roma, concluye que se trata de una «ingente y aleccionadora experiencia» en el orden de los hechos; empero, su contribución teórica al pensamiento social «es sumamente reducida». «En el terreno filosófico —apunta— nada original le debemos. Sus ideas manan directamente del hontanar griego [...] El cosmopolitismo, el derecho natural y la fusión del jus civiles y del jus gentium fertilizan la doctrina política de la dominación universal, transmitida por Roma a la Edad Media y revitalizada en nuestros días, por singular designio de la historia, por los descendientes de itálos y germanos».²

Roa posa su mirada escrutadora en la concepción escolástica de la vida social. No concuerda con «la furia volteriana» contra la Edad Media, ni clama —con Berdiaeff, Maritain o Bernanos— por la reorganización de la convivencia conforme a la doctrina escolástica de la sociedad. No puede perderse de vista el problema de la estimativa histórica y de la tendencia inmanente del proceso de la cultura

hacia la integración dialéctica de todos sus aportes —afirma. Ni la Edad Media es un mundo cuajado de tinieblas, ni constituye una etapa histórica cerrada, ni fue la realización terrena de la civitas Dei.

El año 1330 —señala en otra parte— comenzó con una deslumbrante apoteosis de las aspiraciones teocráticas de la Iglesia bajo el índice altanero de Bonifacio VIII. No tardaría, sin embargo, en despuntar el crepúsculo del régimen feudal y del poderío eclesiástico. Nuevas fuerzas sociales, creadas por el renacimiento de la vida urbana y el desenvolvimiento de la economía dineraria, porfían por abrirse camino propio y cauce adecuado. El sacro imperio romano-germano, conmovido en sus cimientos, se bambolea amenazadoramente.[...] El *speculum mundi* de los escolásticos está a punto de quebrarse en mil pedazos [...] El alba de la modernidad destella ya por Italia. La muerte de Jacques Lalaing, flor y nata de los caballeros andantes, a la moda de Borgoña, por una bala de cañón, es todo un símbolo.

Prosigue, el autor, su indagación de los orígenes y desarrollo del capitalismo y del espíritu capitalista en sus primeras formas europeas. Y, como nada se da por añadidura en la historia, nos recuerda que:

[...] El mundo moderno advino a la existencia entre grandes dolores y luchas terribles. La burguesía, el capitalismo y el proletariado se abren camino en constante forcejeo. Se registran pocas revoluciones más vastas y hondas que esa de la cual emergió la sociedad en que vivimos [...] El nuevo tiempo histórico que inauguran el Renacimiento y el humanismo, los grandes descubrimientos geográficos y científicos, la reforma religiosa, el estado nacional y el sistema mercantilista, el espíritu utópico y las revoluciones inglesas del siglo XVIII es, pues, como ha dicho René Gonnard, hijo de Mercurio y no de Ceres y trae consigo el culto de Plutón y la rebeldía de Vulcano.

El mundo que alboreaba era «hijo legítimo de la ciudad, del comercio y de la usura. Su enseña es la antropolatría, la cultura grecolatina su instrumento, la naturaleza su oráculo, la técnica su palanca de Arquímedes, la quimera del oro su delirio, la libertad su pregón, la mercancía su fetiche, la valoración de lo cuantitativo su criterio de la verdad». El humanismo, nos dice, «es la flor privilegiada de ese borrascoso advenimiento. Representa la sublimación ideológica de los intereses materiales de la clase mercantil en ascenso».

Se adentra, en capítulos sucesivos, en la génesis de la revolución industrial y del capitalismo moderno: las consecuencias sociales inmediatas de la revolución industrial; la transformación de la herramienta en máquina; su repercusión en la industria, en la agricultura, en el transporte y en el comercio; las protestas obreras contra el maquinismo; y pasa, luego, revista crítica a las teorías de Seligman, Sombart, Weber y Sée sobre la expansión y características del capitalismo moderno.

La obra concluye con «El canto de gallo de la democracia»: el siglo de las luces y de las revoluciones. El tramonto del absolutismo y el advenimiento de la Unión Norteamericana aquende el Atlántico y de la Revolución francesa de 1789. Estos dos procesos —aclara— «forman parte de la misma constelación histórico-social y representan el ascenso de la burguesía al primer plano de la vida histórica». Juan Jacobo Rousseau ya lo había advertido: «La influencia de la revolución norteamericana en la francesa es notoria; ambos sucesos son, ciertamente, momentos de una misma evolución política».

Pero la Revolución francesa —aduce Roa— ignoró la antinomia «burguesía y proletariado», tema cardinal del socialismo moderno. «No es la conspiración de los iguales, ni las manifestaciones esporádicas del espíritu socialista a lo largo de su desarrollo, lo que caracteriza y define su sentido social. Lo que la caracteriza y define son las fuerzas económicas y políticas que la impulsan y la declaratoria de pena de muerte, aprobada por la Convención a propuesta de Robespierre, a todo el que abogase por una ley agraria “que implicara el reparto de los bienes nacionales o cualquiera otra subversión de las propiedades territoriales, industriales o comerciales”.»

Las grandes jornadas de 1789 y de 1793, el Consulado, y el Imperio, condujeron a la cristalización del espíritu preponderantemente burgués de la Revolución francesa en el código civil de Napoleón, punto de partida del régimen actual de bienes, que establece las plenas garantías procesales del principio sacrosanto de la inviolabilidad del derecho de propiedad privada. Principio que la Revolución Socialista de Octubre puso en solfa en la vieja Rusia, al implantarse el régimen socialista, y que dejó de existir, en lo fundamental, en nuestro país, con el triunfo revolucionario del primero de Enero de 1959.

Raúl Roa no terminó el segundo tomo de Historia de las doctrinas sociales, en el cual debía examinar el aporte del pensamiento revolucionario de los próceres de la independencia de Nuestra América —en particular de Simón Bolívar y José Martí— a dicha historia; y abordar las revoluciones sociales en Rusia, China, Vietnam, Cuba y otros países europeos y asiáticos, así como el inicio de un desarrollo no capitalista en varios países africanos. Muchas de sus ideas al respecto se hallan dispersas en libros, conferencias y discursos, sobre todo en la etapa de la Revolución, como Ministro de Relaciones Exteriores y Vicepresidente de la Asamblea Nacional del Poder Popular. A ellos remito al lector.

En esta obra, sin embargo, encontrará, en forma concisa, vibrante, original y penetrante, una visión auténticamente progresista y revolucionaria de la evolución del pensamiento social, desde las viejas culturas a la Revolución francesa, que fue sin dudas la antesala de nuestro tiempo. Feliz ocurrencia la de Víctor Casaus, amigo y un tanto discípulo de Roa, la de reeditarla. Quienes ahora la lean, con espíritu crítico y abierto, podrán tal vez un día superar al maestro, cuya divisa fue la de Gorgias en su memorable despedida: «Por quien me venza con honor en vosotros.»

Raúl Roa Kourí

La Habana, 10 de agosto de 2000

No es precisamente un tratado de la disciplina a mi cargo en la Facultad de Ciencias Sociales y Derecho Público de la Universidad de la Habana el que doy a la stampa. Carezco aún del saber indispensable y de la madurez suficiente para aventurarme en tamaña empresa. Si traspuesta la cincuentena estuviera en condiciones de emprenderla, ese tratado vendría como jugosa vendimia de fecundos desvelos. Esa edad fue la escogida por Don Quijote para rendir a Dulcinea y conquistar la gloria.

Estos dos volúmenes que ahora edito contienen las lecciones que he venido desarrollando en mi cátedra de Historia de las Doctrinas Sociales en cumplimiento del programa vigente. Su estructura, su tono y su estilo evidencian el propósito didáctico que me inspira. Es, pues, una obra sin pretensiones ni alardes. La bibliografía insertada al final se compuso, exclusivamente, para ofrecerle al estudiante un apretado índice de libros fundamentales sobre la materia, que pueden leerse o consultarse en la Biblioteca General y en la de nuestra Facultad.

No creo, ni he creído nunca, en la eficacia pedagógica del libro de texto. Sobrado me sé que el texto, en la enseñanza superior, está universalmente desacreditado. Casi siempre es una camisa de fuerza. Resulta preferible, sin embargo, a todas luces, al régimen de copias imperante, correlato universitario del «desde aquí hasta aquí para mañana» que señorea todavía en la escuela primaria. Sí creo sobremana provechoso, en cambio, que la enseñanza se administre con la activa participación del estudiante. Hacer útil, vivaz, coloquial y alegre la tarea de aprender ha sido mi céntrica preocupación. Ni vacuas solemnidades ni distanciamientos filisteos. Jamás, afortunadamente, he sentido proclividad alguna por los obsoletos rituales de la pedantería académica. El profesor debe producirse en su oficio con la propia naturalidad del pez en el agua. La mayoría de los que suelen asumir aire lejano y además de perdonavidas pertenece, por derecho propio, a la flatulenta dinastía de los Pachecos.

He tratado de infundirle a mi clase el rumor de la colmena. No me he ceñido nunca al puro relato de los temas. Ni a la mera recepción, por parte del alumno, de mis explicaciones. Eso sería, evidentemente, lo más cómodo. Desde mi curso inaugural he establecido como método de trabajo la interpretación dinámica de las ideas y de los problemas y el paraloquio como forma de expresión de mi efectiva y cordial convivencia con los estudiantes. En mi afán de incorporarlos vitalmente al proceso de aprendizaje, he propuesto debates, composición de monografías y lecturas y comentarios de los clásicos del pensamiento social. Y, a toda hora, he estado presto a prolongar el convivio, si junto a mí bullían inquietudes y afloraban calidades. El diálogo socrático es la clase perfecta. Alumno y profesor se enriquecen mutuamente.

Esta Historia de las doctrinas sociales va dirigida a los estudiantes y a los estudiantes va también dedicada. Alborozado me sentiría si la abandonaran en pos de alientos más vigorosos y de horizontes más amplios. Mi divisa sigue siendo la de Gorgias en su memorable despedida.

R. R.

I

El problema del método en las ciencias sociales

Trazar el proceso de la reflexión sobre la cuestión y el movimiento sociales y de la integración en doctrinas de esa reflexión es el objeto del estudio que ahora iniciamos. No basta ya, sin embargo, con lo dicho, para desarrollarlo válidamente a la altura de nuestro tiempo. Resulta indispensable, además, si se quiere adquirir plena conciencia de la faena emprendida, precisar el género y ámbito de ese objeto, establecer el aparato categorial correspondiente a su área gnoseológica y fijar su objetivo. El planteo y solución de este problema en cada disciplina particular —índole de su realidad, modos de aprehenderla, propósitos específicos— constituye hoy el punto de partida de toda genuina investigación científica. En lo que a la nuestra concierne, baste decir que nos permitirá esclarecer su campo propio de conocimiento, el carácter de su método, la naturaleza de sus fines, el valor de sus resultados y el horizonte de sus

posibilidades. La culminación de esta tarea nos pondrá en actitud de penetrar, con paso firme y pulso lleno, en la exposición histórica del pensamiento social en todas sus fases y direcciones.

1. Naturaleza y socialidad: la doble dimensión de la vida humana

El único ser vivo que presenta una dualidad existencial es el hombre. Está emparentado por su estructura anatómico-fisiológica con ciertos mamíferos superiores. Forma parte del mismo reino que el mono, el león y el carnero; pero difiere de estos, no sólo por el crecimiento desmesurado de su cerebro, sino también por tener una vida distinta de la pura vida biológica, creada y regida por él mismo. Ningún otro animal ha sido capaz de tamaña proeza. Este dualismo existencial es lo que determina la posición del *homo sapiens* en la escala zoológica y lo que lo hace aparecer como ente aparte de la naturaleza. ¿Lo es en rigor? ¿Es científicamente dable postular esa escisión? ¿Deja el hombre de ser naturaleza cuando desenvuelve su actividad específicamente humana?

Sobremanera tentador resulta este repertorio de cuestiones que súbitamente nos asalta; pero no cabe ahora enfrentarnos con él so pena de trastocar el orden lógico de la exposición. Lo que ahora importa y es previo el propósito perseguido, es delimitar, con entera nitidez, la doble dimensión en que se expresa y concreta la vida del hombre. Esta vida se caracteriza, en efecto, por ser, parejamente, acontecer orgánico y acontecer social. Como acontecer orgánico, es parte constitutiva de la naturaleza. Como acontecer social, es proceso autónomo creado por el hombre mismo a través de su propia actividad consciente. La primera de esas dimensiones le viene inexorablemente impuesta. No se elige ser hombre, como tampoco puede elegirse ser faisán, flor o lucero. La segunda es fruto de su quehacer sucesivo y constituye la vida específicamente humana del hombre, el mundo propio que este ha erigido dentro y diverso de la naturaleza. Esta vida específicamente humana del hombre se singulariza por ser vida entre otros y con otros en una situación determinada, en un complejo de relaciones, formas, intereses y valores que configuran su ser y potencian su devenir. La condición de ser hombre, el ser humano, tiene como supuesto la interrelación, el coexistir los hombres unos con otros, la convivencia. El empezar a vivir con los demás señala el ascenso de la vida como biología a la vida como biografía, el dejar de ser el hombre pura animalidad, el sentirse con un destino intransferible en el cosmos. La historia de la vida propiamente humana del hombre tiene aquí su punto de arranque. Todo lo que fue, en el dilatado transcurso de su evolución orgánica, pertenece a la zoología. Todo lo que sea en adelante, en cuanto tal hombre, pertenece a la cultura. La cultura es todo lo que el hombre ha hecho con su propio esfuerzo, todo lo que lleva la impronta de su voluntad creadora, desde un hacha de piedra, una doctrina de la conducta y un poema lírico hasta una nevera eléctrica y una pila atómica. Ser culto es poseer clara conciencia de ese proceso. Fuera de la convivencia, mundo de la cultura en un sentido genérico, la vida humana no se conoce ni se concibe. Ya lo anticipó genialmente Aristóteles: «fuera de la sociedad sólo pueden existir las bestias y los dioses porque son autosuficientes». «Sólo entre todos los hombres —afirmará luego Goethe— se llega a vivir lo humano.»

Mucho se ha discutido sobre lo que la sociedad sea y sobre la naturaleza de las relaciones, intereses, formas y valores que la configuran y rigen. La disputa, directamente conectada al problema metodológico en las ciencias sociales, aún no ha concluido; pero lo que ya resulta incontrovertible, independientemente de la posición metódica que se adopte, es la existencia histórica de la sociedad, la realidad objetiva que es. Concebido aisladamente, el individuo es una abstracción, un puro fantasma. Tampoco puede concebirse la sociedad como ente sustantivo, con existencia aparte de los individuos que la componen. La sociedad existe entre, por y para estos. Es un hecho que se da, únicamente, entre ellos. Ninguna de las especies animales que viven en grupo lo hace dentro del tejido de relaciones que vincula a los hombres. Ni las abejas, ni las hormigas, ni los termites conviven en el sentido humano del vocablo. Falta, por una parte, el elemento psicológico, la conciencia individual. Falta, por la otra, la conciencia de la coexistencia y de la reciprocidad, la conciencia del yo y del tú, la conciencia de que nuestra vida depende de las otras y las otras de la nuestra. Termites, hormigas y abejas se ligan por meros impulsos biológicos, formando comunidades mecánicas, sin objetivos deliberadamente propuestos. La convivencia humana se muestra, por el contrario, como un sistema de relaciones objetivas y subjetivas en que los fines, las apetencias y los afanes se renuevan permanentemente en función de la necesidad y del querer. Este hacer su vida el hombre con los otros, y el no poder dejar de hacerlo desde que se levantó épica de su primitiva condición animal, es el hecho radical de su destino. La teoría que supone al hombre haciendo su vida a solas entre los demás hombres, formulada por la filosofía existencial y encarecida por José Ortega y Gasset en su libro *El hombre y la gente* como el hallazgo matriz del pensamiento sociológico contemporáneo, es totalmente errónea. Nadie puede hacer a solas su vida. Robinson mismo tuvo necesidad de otra vida, la de Viernes, para realizar la suya. El hombre hace su vida con los demás. Entre los otros y él se realiza o se frustra, funda y destruye, crea e imita, sueña y recuerda, ama y odia, domeña la naturaleza y forja su destino, hace historia y es historia. El ser sujeto y objeto de

convivencia es lo que lo distingue del conjunto de los seres vivos y lo sitúa señeramente sobre ellos. Justamente es en este sentido que el hombre está solo en el universo.

2. Ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura: posición de la historia de las doctrinas sociales

Ni que decir tiene que el hombre puede ser y es objeto de ciencia en la doble dimensión que caracteriza su vida. Su estudio como acontecer orgánico pertenece a las ciencias de la naturaleza; como acontecer social corresponde a las ciencias de la cultura. Las ciencias de la naturaleza se refieren a todo lo que nos viene dado y carece por sí mismo de sentido. Las ciencias de la cultura se refieren a todo lo que el hombre crea y tiene por sí mismo significado. A esta última categoría pertenecen las ciencias sociales. La esfera de conocimiento de este grupo de ciencias es el estudio y determinación de la socialidad y el estudio y determinación del hombre como sujeto y objeto de convivencia, en su efectiva y cambiante expresión relacional y sus plurales contenidos empíricos. Todo lo que el hombre es y hace en proyección grupal cae dentro de su ámbito. Las ciencias sociales describen, explican, comparan y comprenden los vínculos concretos y los procesos efectivos que se derivan de la producción, circulación, consumo y distribución de bienes, de la regulación extrínseca de la conducta del hombre y de su comportamiento colectivo, de la organización de la sociedad en clases distintas, de las formas y fuentes del poder político, del progreso técnico, institucional y cultural, de la objetivación del pensamiento en usos y costumbres, en concepciones religiosas, en sistemas filosóficos, en obras de arte, en valores ideales. La historia de las doctrinas sociales forma parte, por la naturaleza de su objeto, de este grupo de disciplinas, que ocupa un dilatado territorio de las ciencias de la cultura.

La dimensión natural del hombre y su puesto en la escala zoológica fue reconocida y fijada por Linneo, sentando las bases de toda antropología científica. El establecimiento del acontecer social del hombre corresponde a Augusto Comte; pero en su taxonomía de las ciencias este mundo autónomo creado por el hombre quedó imperialmente regido por las categorías de las ciencias de la naturaleza. Según el ilustre fundador de la sociología, «la física social tiene que partir necesariamente de la fisiología individual y mantener relaciones con ella». La extrema agudización de este punto de vista fue la analogía biosocial propugnada por los sociólogos organicistas. La confusión creada, como consecuencia del predominio del método naturalista en un ámbito gnoseológico que trascendía su sistema conceptual, se tradujo en una crisis profunda en el pensamiento sociológico que tuvo grave repercusión en el derecho.

Esta boga imperial de las ciencias de la naturaleza indujo a los pensadores más alertas, en el último tercio del siglo XIX, a examinar las relaciones entre aquellas y las entonces denominadas ciencias del espíritu. En esa ardua empresa, enderezada al establecimiento de una nueva clasificación de las ciencias, descollaron principalmente Dilthey, Windelband y Rickert. Dilthey —coetáneo de Nietzsche, de Wundt y del movimiento filosófico-jurídico de vuelta a Kant iniciado en Marburgo en 1870 por Herman Cohen— entendía que la clasificación de las ciencias no puede regirse por la meta del conocimiento, ni por la multiplicidad de objetos, sino que debe sustentarse en la diversidad de contenidos. Esta diversidad de contenidos tiene para Dilthey una fundamentación gnoseológica. «Las cosas se nos ofrecen como fenómenos —escribe Pucciarelli situando su posición metodológica— cuando son dadas en la percepción externa, o como realidad, cuando se dan inmediatamente en la percepción íntima. En un caso integran el sistema de la naturaleza; en el otro se adscriben al espíritu. La naturaleza se explica; el espíritu se comprende. Los conocimientos se separan así en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.» «Las ciencias del espíritu —precisa Dilthey— son aquellas que tienen por objeto la realidad histórico-social.» «Su misión comienza —agrega Wundt, profundizando este concepto— allí donde el hombre, como sujeto de pensamiento y de voluntad, aparece como factor esencial del fenómeno.» Windelband, en su célebre discurso rectoral de Estraburgo, *Historia y ciencia natural*, establece que la meta del pensar científico-natural es la ley y la de la investigación histórica la forma. En función de este criterio, Windelband agrupa las ciencias que Dilthey denominará de la naturaleza y del espíritu en dos grandes categorías, rotulando las primeras nomotéticas e ideográficas las segundas. Capaces aquellas de formular leyes; sólo aptas las últimas para captar la individualidad. Rickert, sucesor de Windelband en la cátedra, plantea en su libro, *Ciencia natural y ciencia cultural*, una distinción tajante entre ambas, fundamentada en la oposición material entre naturaleza y cultura y en la oposición formal entre método naturalista y método histórico. Rickert, que intenta superar a Dilthey y a Windelband dentro de la misma línea kantiana de pensamiento, concluye postulando la existencia de un tercer reino, el de los seres ideales, que va a servir de sustentáculo a una *wellstanschaung* en la que se funden, metafísicamente, realidad y valor. El reino de la cultura, de lo histórico-social, es una zona intermedia entre el reino de la naturaleza y el reino de los seres ideales; y su conocimiento queda adscripto a una historia de tipo intuitivo, o puramente erudita y sólo jerarquizable desde la perspectiva intemporal de los valores.

La faena realizada por Dilthey, Windelband y Rickert, en su denodado y esclarecedor empeño de delimitar el ámbito respectivo de las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, forma ya parte, como los intentos estelares de Aristóteles, Bacon, Vico y Comte, del proceso de ordenación del conocimiento; pero el propósito resultó fallido por sustentarse la distinción entre uno y otro tipo de ciencia en una oposición irreductible, quebrándose la posibilidad de establecer la unidad metodológica del saber científico como expresión viva de un ser único, que evoluciona, con ritmo ascendente, de la materia inorgánica hasta el hombre. Resulta obligado señalar que esta rígida antinomia carece de relieve en la tradición anglo-francesa. Su importación a la cultura hispanoamericana se debió a los becarios de la Institución Libre de Enseñanza y de la Junta de Ampliación de Estudios y su inusitada boga hace dos décadas a las traducciones de la *Revista de Occidente*. La reciente versión al español de las obras completas de Dilthey ha puesto de nuevo en el tapete el dualismo derivado de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica*.

Las posiciones metodológicas de Dilthey, Windelband y Rickert conducen, por su carácter dicotómico, a la escisión del hombre del reino de la naturaleza, fragmentándolo convencionalmente y dejando la investigación histórica a merced del automovimiento del espíritu. El método histórico propuesto por Rickert resulta incapaz, por eso, no obstante la jubilosa algarabía levantada en su torno, de aprehender los procesos histórico-sociales efectivos y de operar críticamente sobre ellos. Herman Heller lo ha impugnado, con validez inapelable. Según él, se resuelve, en definitiva, en una estructura meramente conceptual al margen de la realidad empírica, trasmutando su regulación dialéctico-causal por una conexión de puro sentido formalista. El mundo de lo social es sólo aprehensible, como el mundo de la naturaleza, por el método científico, que en uno y otro mundo opera con categorías distintas por la diversa índole de la realidad de su objeto respectivo de conocimiento. Ni el hombre es un ente aparte de la naturaleza, aunque lo parezca, ni tampoco pura naturaleza. Es siempre, en pareja medida, acontecer orgánico y acontecer social. La dualidad en que se expresa y concreta su existencia no niega ni contradice la unidad sustantiva que es. La utilización del método científico en la aprehensión de la realidad de uno y otro acontecer supera la convencional oposición establecida al respecto. El propósito que inspira el método científico en ambos casos es racionalizar la realidad, representarla como es en su flujo constante; lo que varía es el sistema de conceptos, la simbología y el planteo del problema de la experimentación.

3. Carácter del método en las ciencias sociales

El método científico en las ciencias sociales se caracteriza, en razón de la textura de su objeto, por ser un método histórico. La naturaleza en cuanto que es acontecer es también historia y puede ser y es objeto de historia; pero ni la hace ni interviene en ella. Como diría Oswald Spengler, es un puro suceder el suyo. El hombre, en cambio, hace y rige su propia historia y constata y explica la de la naturaleza. Esta diferencia entre uno y otro acontecer es lo que determina las categorías respectivas del método naturalista y del método histórico.

La estructura, desarrollo y contenido de la realidad social no puede, pues, ser aprehendida ni explicada cabalmente por el método naturalista; como tampoco podría el método histórico aprehender y explicar la realidad natural. Los hechos y los fenómenos de la naturaleza los encontramos fuera de nosotros. Los hechos y los fenómenos de la sociedad son formas de expresión de nuestra vida, modos concretos que nuestra existencia toma al realizarse. «No se trata aquí —ha dicho Hans Freyer— del enfrentamiento de una forma plena y de un sujeto que capta; en este caso, la ley del conocimiento, semejante a un reflector, se proyecta sobre un suceder del que forma parte el que conoce de un modo existencial y en el que coopera y padece con los otros.»

Este formar parte de nuestra vida hace de los hechos y fenómenos sociales un complejo vital sujeto al transcurso. Están penetrados por el tiempo y necesitan el espacio para producirse. Cada hecho o fenómeno social tiene un momento determinado de nacimiento y se da en una circunstancia concreta. No resulta posible fijarles rigurosas fronteras temporales; lo que sí ofrecen como constante, es su conexión ideal o real con los hechos que le han antecedido y subsiguen en el proceso histórico. Nada es inmutable en este mundo. Todo está en él —la estructura social, el Estado, la técnica, el arte, la relación jurídica, la religión, la familia, la propiedad, el régimen de trabajo, la razón humana— haciéndose y deshaciéndose, integrándose y desintegrándose, afirmándose y negándose. El ser y el devenir constituyen así fases recíprocamente condicionadas de un mismo proceso real y temporal, en el que todo fluye del pasado y va hacia el futuro, en el que todo es sustantiva y estructuralmente histórico. Tampoco nada es inmutable en el mundo de la naturaleza; pero mientras en este el dinamismo que lo rige tiene su raíz en la índole misma de la materia que lo forma, en el mundo de lo social es producto de la actividad del hombre, es fuerza motriz creada por él mismo. La materia social es radicalmente distinta a la materia cósmica. Esta es materia física. Aquella materia histórica y, por ende, humana.

El carácter autónomo que presenta este mundo creado y regido por el hombre como ser social no implica, ni puede implicar una emancipación total del mundo físico. Las leyes generales del universo imperan también soberanamente en él y, en consecuencia, forman asimismo parte de su vida los fenómenos de la naturaleza. Ni el clima, ni el medio geográfico, ni la necesidad de alimentación, ni el instinto sexual son hechos de la cultura; pero sí condiciones fundamentales de su desarrollo. Las técnicas inventadas por el hombre para defenderse del clima, explotar el suelo, satisfacer sus apetencias tróficas y regular el instinto sexual, sí pertenecen al reino de la cultura. Vivir sometido a la naturaleza fue la condición específica de desenvolvimiento de la vida puramente zoológica del hombre. Erguirse contra ella y ponerla a su servicio el punto de partida de su vida social y cultural. En este hecho radica, precisamente, lo que distingue el proceso dialéctico natural del proceso dialéctico humano: sujeción inexorable al ritmo biológico en aquel; en este intervención de la conciencia como factor de evolución. Y este hecho resuelve también definitivamente el problema que no pudieron superar Dilthey, Windelband y Rickert al escindir artificialmente al hombre de la naturaleza.

Esta posición metodológica da, a nuestro entender, una respuesta científica a la problemática general de las ciencias sociales. La crisis profunda que han venido estas sufriendo en los últimos tiempos se debe, en buena parte, como veremos, a la puesta en cuestión de los supuestos mismos de la sociedad contemporánea; pero en buena parte también a la carencia de un método adecuado. Las ciencias sociales, si quieren serlo, deben asentar sus plantas fuertemente en el método científico. No pueden adoptar supuestos apriorísticos ni hipótesis aventuradas. Las ciencias sociales, nunca se repetirá demasiado, trabajan con hechos y fenómenos; tienen por objeto una realidad efectiva y concreta, verdaderas cosas, como ha dicho Durkheim. En ellas la observación reviste análoga validez que en las ciencias naturales. La experimentación misma puede ser utilizada en cierto modo y grado. No cabe, desde luego, la experimentación directa, la producción deliberada del proceso estudiado. Sí resulta, en cambio, hacedero el experimento indirecto, ya postulado por Comte. Sirvan de ejemplos referencias al alcance de la mano. El que el sistema impositivo puesto en vigor por un gobierno determinado no responda a los objetivos que se propone alcanzar, es una prueba indudable que debía obligar al replanteo de sus condiciones, de la misma manera que lo haría el químico en su laboratorio en similar circunstancia. La nueva política económica establecida por Lenin en Rusia al fracasar el comunismo de guerra y las constantes rectificaciones de los planes quinquenales soviéticos ilustran asimismo este tipo de experimento indirecto. Igualmente, la política social rooseveltiana y la mayoría de los intentos legislativos encaminados a zanjar los conflictos entre patronos y obreros. Captales verificaciones pueden obtenerse por esta vía. No pueden, sin embargo, semejarse a las obtenidas en el examen genético, morfológico, crítico y comparativo de los procesos históricos. El gran campo de investigación y de trabajo de las ciencias sociales es lo que al hombre y a la sociedad le han pasado en su devenir y cómo y por qué le han pasado. Es en este campo inagotable de donde pueden derivarse las más ricas y provechosas enseñanzas y experiencias.

4. El problema de la estimativa en las ciencias sociales: posibilidad de una doctrina de los valores en nuestra disciplina

Necesario es subrayar que constituyen legión los que, en las ciencias sociales, se limitan a la pura búsqueda de datos y al simple acarreo de hechos, desentendiéndose de sus conexiones concretas a la luz de una perspectiva general: pero suelen casi siempre extraviarse esterilmente en sus pesquisas. Nada más perjudicial que este empirismo a secas. El proceso de búsqueda y acarreo debe estar presidido por un criterio directriz, que ponga orden, claridad y sentido en los datos y en los hechos obtenidos. Este papel corresponde a la teoría. La teoría aparece y sólo tiene el carácter de tal cuando el material aportado por la investigación científica vehiculiza la síntesis abstracta, operando esta, a su vez, activamente, sobre los elementos empíricos suministrados por la realidad social y convirtiéndose en guía idónea para ulteriores y más radicales indagaciones y en instrumento eficaz para plantear y resolver los complejos problemas de la práctica.

Las doctrinas sociales se integran por igual proceso. Ni son verdades absolutas enjauladas en fórmulas, ni puras fuerzas en acción, como pretende Pirou, sino productos históricos. El carácter científico que asuman no dependerá de este hecho. Depende, única y exclusivamente, de la porción de experiencia generalizada que contengan. Están, pues, transidas de relativismo; pero este relativismo no excluye la posibilidad de una teoría de los valores en nuestra disciplina. Es esta, como todas las ciencias sociales, una disciplina teórica y una disciplina valorativa. En ella el ser y el devenir se entrelazan tan íntimamente como la teoría y la práctica. La idea de la justicia social es el valor correspondiente a nuestra ciencia. Es la estrella polar de las doctrinas sociales. Hacia ella enderezan estas sus esfuerzos; pero este valor es un valor histórico y no intemporal. Su sentido varía con su contenido. La idea de la justicia social que contempla Platón en su *Politeia* no es la misma que deduce Roberto Owen del beneficio; mas, no

obstante su sentido concreto y cambiante, ha iluminado siempre y continúa alumbrando, con ideal refulgencia, la vigilia febril de los afanados en darles a los hombres un ordenamiento social que garantice su vida biológica y promueva su ascenso cultural sin más limitaciones que su propia vocación y aptitudes.

El método histórico que propugnamos para las ciencias sociales resulta particularmente fértil en nuestra disciplina. Histórica es la naturaleza de su objeto; históricos también su modo de investigación y su forma expositiva; y por su fundamentación científica es el único apto para el tratamiento cernido y escrupuloso de todas las direcciones del pensamiento social y de sus supuestos condicionantes. En la historia de las doctrinas sociales hay que penetrar con ademán sereno y la pupila limpia de prejuicios y su exposición académica debe estar presidida por la más pulcra objetividad. En ningún terreno, como en el de nuestra ciencia, son tan múltiples y variados los criterios, las perspectivas y las soluciones propuestas. Cada estudiante queda, por consiguiente, en libertad absoluta de adoptar el que estime por conveniente o de no adoptar ninguno. Ni se propone ni se impone: se expone. El espíritu científico y la intolerancia son incompatibles. El espíritu científico se nutre y enraíza en la libertad de investigación y de crítica. La intolerancia —«esa extensión hacia afuera del dominio exclusivo ejercido dentro de nosotros por la fe dogmática»— intoxica la inteligencia, deforma la sensibilidad y frustra la actividad científica, que es impulso libérrimo hacia la conquista y posesión de la verdad. El más alto deber de la inteligencia, ilustrado con impar dramatismo en el ejemplo de Spinoza, es ser inquebrantablemente fiel a esta misión, que es raíz y ala de todo progreso cultural y humano. En esta apetencia insaciable de apresar y reducir la verdad que enfebrecer la vida del pensamiento, ni siquiera son inútiles los errores. «No hay error por grande que sea —sentencia Shakespeare— que no contenga una brizna de verdad.» En la lucha por la verdad —concluye Condillac— es «esencial conocer las equivocaciones de los que han creído irle abriendo el camino».

La historia de las doctrinas sociales constituye, en este sentido, un espléndido entrenamiento y una incitación fecunda.

II

Génesis, carácter y objetivo de las doctrinas sociales

1. Sociedad y cuestión social

La vida en convivencia, lo que el hombre es y hace en proyección grupal, constituye, como ya se ha visto, el objeto de conocimiento de las ciencias sociales. Esta vida se caracteriza por ser vida entre y con otros, en efectiva interdependencia material y espiritual y dentro de un complejo concreto y cambiante de intereses, relaciones, formas, apetencias y valores con sus correspondientes contenidos empíricos. El estudio y la investigación de los distintos tipos de fenómenos que se derivan de la convivencia, es tarea de las ciencias sociales particulares; pero lo que este complejo sea y su aprehensión conceptual es objeto exclusivo de la sociología, que se integra así como teoría general de la sociedad. La sociología nos aporta, pues, por una parte, el supuesto previo de toda actividad científica referida a la vida en convivencia; y, por la otra, la perspectiva total que el especialismo desmonta y fragmenta. Esta concepción unitaria, adoptada por la sociología desde su constitución como ciencia, responde a la índole misma de la realidad social, que sólo puede ser aprehendida y explicada en su totalidad y en sus conexiones recíprocas. «Todo estudio aislado de los varios elementos de la sociedad —postula Augusto Comte— es, por la naturaleza misma de la ciencia, profundamente irracional y será siempre esencialmente estéril.»

El afán de aprehender la realidad social y su sentido tiene su primera manifestación en la Grecia clásica; pero su efectiva y plenaria aprehensión es de data reciente. El concepto de convivencia es hallazgo de la pasada centuria. La razón de la tardanza en la aprehensión de un hecho tan inmediato y universal como es la sociedad, radica, fundamentalmente, «en haberse venido encapsulando, por deficiencias metódicas, el concepto de sociedad en el concepto de Estado». El Estado, que es «la entidad colectiva mayúscula, la formación comunal más vigorosa», ocupó, de esta suerte, a lo largo de veinte siglos, casi integralmente, el horizonte de lo colectivo. Esta absorción de la *societas* por la *civitas* ofrece particular relevancia en el mundo grecorromano. Sobre todo en Atenas. En determinada fase de su desarrollo, la vida social asumió tan vigorosa expresión en la *polis* que esta advino, para la pupila común

y para la pupila egregia, concreción misma de la socialidad. Sirvan de paradigma Sócrates, Platón y Aristóteles. Ninguno logró superar esta confusión de la socialidad con la *polis*. Discrepan únicamente en el tratamiento metódico del problema. Los dos primeros plantean el problema de la sociedad como teoría del ideal jurídico, como debe ser el Estado. Aristóteles lo plantea, por el contrario, como el Estado es en su realidad inmediata y viva, en su efectividad concreta. El mundo de lo social quedó así primordialmente adscripto, en el pensamiento griego, a su manifestación política. Análoga postura se mantiene en la Edad Media. En la patrística y en la escolástica el concepto y el hecho de la convivencia apuntan al Estado, a cómo debe ser el Estado y cuáles sus relaciones con la *civitas dei* y con sus representantes en la tierra. Como estudio normativo del Estado aparece también el estudio de la sociedad en la corriente *iusnaturalista* de los siglos XVII y XVIII, que alimenta y conforma el pensamiento de la época. Harrington, Vico y Montesquieu constituyen excepción; en diverso grado los tres suministran consideraciones fecundas y certeras sobre el hecho de la convivencia. Juan Jacobo Rosseau representa la culminación del *iusnaturalismo*; pero al mismo tiempo inicia su declive. En su *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, alumbra como ha advertido sagazmente Luis Recasens Siches, «un genial ensayo de una ontología de lo humano, la base para una antropología filosófica y hondas visiones para el fundamento de la sociología.» Ya en el movimiento anglofrancés de la historia natural de la sociedad y el Estado se perfilan, sobre la base de la psicología asociacionista y de la doctrina del progreso, ideas matrices para la construcción de una teoría de la sociedad. Merece especial encarecimiento el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson; pero el concepto de convivencia no empieza a nutrirse de su propia realidad hasta Enrique Saint-Simon y Lorenz von Stein. Sus escritos constituyen los precedentes inmediatos de la constitución de la sociología como ciencia.

La sociología se constituye como ciencia autónoma de las relaciones entre los hombres por Augusto Comte. Ni la pauta naturalista del fundador del positivismo, ni su desorbitada pretensión de asignarle a la sociología una dimensión enciclopédica, pueden ensombrecer ni aminorar este memorable suceso de la historia del pensamiento. A partir de Comte es que se establece definitivamente, en su radical peculiaridad, el mundo de lo social; y quedan, asimismo, planteados, los lineamientos generales del desarrollo ulterior de la sociología. Sobremanera importantes son, en este sentido, las aportaciones de Comte; y, principalmente, aquellas que han hecho posible la validez científica de la sociología. La teoría del método en las ciencias sociales debe al planteamiento comtiano su consideración objetiva de la convivencia, la subordinación sistemática de la imaginación a la observación, el criterio de previsión compatible con la índole compleja y multiforme de los fenómenos sociales y el experimento indirecto, la necesidad de unificar las investigaciones parciales en una perspectiva de conjunto, el carácter histórico de la realidad social y su dependencia de la naturaleza y la posibilidad de someter esa realidad a determinadas leyes. La fundamental limitación de Comte estriba en haber tomado como punto de partida el sistema de categorías propio de las ciencias de la naturaleza; pero esta limitación suya es, a la par, sobremanera fértil en consecuencias metodológicas. Sólo arrancando de ella y superándola es factible elaborar, como ha dicho Max Weber, una genuina ciencia de la sociedad. «No deja de tener interés observar —escribe José Medina Echevarría— cómo coinciden dos pensamientos de trayectoria tan diferente como los de Comte y Weber. Comte, partiendo del paradigma de las ciencias físico-naturales en su intento de construir una ciencia positiva de la sociedad, tropieza con la naturaleza histórica del dato social, que altera, pero no menoscaba, la aplicación de los métodos generales de toda ciencia. Weber, partiendo del neokantismo y del historicismo, del reconocimiento explícito y previo de la historicidad de la realidad social, se esfuerza por demostrar la validez de su conocimiento objetivo, o dicho de otra forma, la validez del método científico en su aplicación al dato social. Es decir, Comte y Weber, tan lejanos en su punto de partida, coinciden en su intento de demostrar la posibilidad de la sociología como ciencia empírica. No es, pues, sorprendente que entre los dos haya quedado dibujado el cuadro de los problemas metodológicos de la ciencia social presente y futura.»

El proceso de la reflexión sistemática sobre la realidad social escapa a nuestro propósito. Es actividad propia de la sociología y a ella corresponde su estudio. A nuestro propósito importa únicamente dejar establecido el carácter objetivo de su objeto y sentada la necesidad de una perspectiva de conjunto de la pluralidad de intereses, relaciones, formas, apetencias y valores, que dan vida e individualidad a las ciencias sociales particulares. Estas se constituyen asumiendo, como objeto, los distintos fenómenos que a la sociedad le ocurren y los procesos concretos por los cuales pasa en su devenir; pero han de enfocarlos en función de sus conexiones efectivas con la totalidad de la vida social. Abstraerlos de esta totalidad, como ha pretendido la corriente formalista, implica una radical desnaturalización de la interdependencia de todos ellos y de la interdependencia metódica de las ciencias sociales. ¿Cómo estudiar el régimen de la familia de una época determinada prescindiendo de la organización y nivel de la vida económica, política y cultural vigentes? ¿Cómo estudiar la revolución industrial prescindiendo de la constelación de factores que la hicieron posible? Ningún fenómeno o proceso social, por singular que parezca, se produce independientemente de los otros. Están condicionados por ellos y a la vez los condiciona. Es, por eso, que

no resulta ya válido hacer ciencia política, económica o jurídica con un criterio «puro», como si sus respectivos objetos tuvieran realidad en sí mismos. Hacer ciencia jurídica, económica o política de esa manera es, en rigor, no hacerla. Significa meter la realidad social en la camisa de fuerza de un esquema lógico. Esta es la gran enseñanza que nos proporciona la utilización del método científico en sociología.

En ese vasto, abigarrado y cambiante complejo que es la realidad social, hay un conjunto de hechos, problemas e ideas, cuyo conocimiento incumbe a nuestra disciplina. Este conjunto de hechos, problemas e ideas, denominado genéricamente cuestión social, se refiere a la organización de la convivencia desde el punto de vista de la distribución de los bienes y valores de la vida material y cultural y sus implicaciones económicas, políticas y jurídicas. Sobre esta perspectiva se genera, organiza y desarrolla un tipo peculiar de reflexión que, madurando progresivamente, va a asumir una expresión sistemática en el siglo XIX y a ser objeto de ciencia. Esa ciencia es la historia de las doctrinas sociales.

2. Cuestión social, movimiento social, doctrinas sociales

Si la reflexión sistemática sobre la cuestión social no aparece hasta el siglo XIX, la cuestión social como hecho se pierde en la noche de los tiempos. La historia de sus orígenes se remonta al momento mismo en que la comunidad tribal primitiva, fase embrionaria de la vida en convivencia, es desplazada paulatinamente, como consecuencia del progreso de la técnica, de la división del trabajo y del establecimiento de la propiedad privada, por una sociedad compleja organizada en categorías sociales distintas, en pugna unas con otras por el poder, la riqueza y la cultura. En la medida en que exista una base común de subsistencia entre las distintas clases que integran la sociedad esta se desarrolla sin quebrantos vitales; pero cuando el sistema de relaciones sociales entra en contradicción sustantiva con los intereses, fuerzas, apetencias y valores que germinaron en su seno la sociedad sufre un radical desajuste en su estructura y estallan conflictos tan agudos y tan graves perturbaciones que ponen en crisis sus supuestos mismos de existencia, originándose nuevas formas de vida social o retrotrayéndose esta a formas ya históricamente superadas. Las épocas en que estos cataclismos se producen fueron llamadas por Saint-Simon épocas críticas. Las épocas en que la vida social se desarrolla sosegada y armónicamente épocas orgánicas. En aquellas predomina un estado colectivo de disforia; en estas un estado colectivo de euforia. Tiempos agónicos y lacerados, de «renunciamiento y remolde», como los calificara José Martí, los primeros; tiempos de laboreo reposado y serena fruición los segundos. Pueden ejemplificarlos, respectivamente, la decadencia del mundo antiguo y el siglo de Pericles, el advenimiento de la modernidad y la edad gótica, el borrascoso presente y la dorada placidez de la era victoriana. La historia de la cuestión social es, pues, vista en perspectiva, la historia de las transformaciones internas de la estructura social.

Esta cuestión adopta en cada gran etapa de desarrollo de la convivencia humana —esclavitud, servidumbre, salariado— características propias y naturaleza irreversible; pero es siempre, en cada una de esas etapas, conflicto en torno a la distribución de la riqueza, el poder y la cultura. Sobre la determinación de su carácter y contenido abundan los pareceres. Para Quesnay es una cuestión de impuestos; para Adam Smith, un desajuste artificial entre la oferta y la demanda; para Sismondi, la escisión entre la propiedad y el trabajo; para Whibley, de salarios; para Ziegler, cultural; para Sianturce, jurídica; para Novicow, de producción; para León XIII, religiosa; para Schaeffle, de cuchillo y tenedor; para Bourgeois, de educación; para Marx, económica; para Stein, total de inmensa complejidad; para Tönnies, «complejo de problemas, teorías y hechos, que se derivan de la convivencia de clases, estratos y estamentos sociales distintos que forman una misma sociedad y están separados por sus hábitos de vida y por su ideología y visión del mundo». Esta cuestión es, para el propio Tönnies, principalmente, una cuestión obrera industrial; luego, una cuestión obrera agrícola; y presenta, según él, tres aspectos capitales, que están en íntima relación y dependencia entre sí y que se condicionan mutuamente, obrando unos sobre otros, ya como freno, ya como estímulo: un aspecto económico (producción y distribución de bienes); un aspecto político (problema del poder) y un aspecto espiritual (acceso a la cultura); constituyendo su evolución una consecuencia refleja del estado de cultura de los pueblos. Esta definición de Tönnies sirve de base a la que ya se ha formulado.

Las formas de expresión y el contenido de la cuestión social varían en cada etapa de su desarrollo. En nuestro tiempo, ha asumido, como dice Tönnies, por la naturaleza de los factores en presencia, la forma dominante de problema obrero, de conflicto entre capital y trabajo; pero resulta no menos evidente que afecta a la estructura total de la sociedad. No es problema exclusivo de patronos y proletarios. Es problema de todos puesto que nos toca a todos y su reajuste, solución y desenlace nos incluye a todos.

Las distintas clases sociales que han compuesto la sociedad a través del tiempo y del espacio presentan características propias e inconfundibles; pero estas distinciones efectivas pueden quedar superadas en el concepto y en la realidad de clase social en general. No resulta, sin embargo, fácil conseguirlo. La literatura sobre el problema es sobremanera caudalosa y en extremo contradictorios los puntos de vista. Hay que moverse, pues, con cautela. Dejar nítidamente precisado lo que, confundido con ella por muchos, no es clase, resulta indispensable. Nos referimos a la casta, al estamento y a la profesión. La casta es un círculo cerrado de individuos en que las riquezas, las funciones y los privilegios se transmiten por herencia. Bouglé ha definido el régimen de castas por las siguientes particularidades: especialización profesional hereditaria, organización jerárquica y repulsión recíproca o mutua oposición de los grupos unos frente a otros. El ejemplo típico del sistema social de castas lo ha ofrecido y aún lo ofrece la India. El estamento es una formación social determinada por un modo particular de vida. La profesión es una técnica. La clase social se diferencia de la profesión, del estamento y de la casta por ser, primordialmente, una relación económica; aparece como una subdivisión de una formación social más vasta que la engloba y genera. No está fundada ni sobre la religión, ni sobre la sangre, ni sobre el honor. Es un complejo objetivo-subjetivo que surge de vínculos de carácter material.

Werner Sombart ha logrado elaborar un claro concepto de la clase social en general. Según él, es «todo grupo humano que, con arreglo a sus ideas, representa un régimen económico determinado, al que sirven de base unos principios económicos». La pulcra distinción que Sombart hace a seguidas entre régimen económico y principios económicos diafaniza totalmente el concepto. «Un régimen económico viene a ser —escribe— la totalidad de las normas jurídicas y morales que regulan objetivamente la producción y distribución de valores. Principios económicos son el conjunto de motivos que determina, preferentemente, la conducta de los sujetos económicos.» Este concepto de clase social propuesto por Sombart puede ser aplicado, igualmente, a los *mesoi* atenienses que a los señores de la tierra de la época feudal, al príncipe comerciante del temprano capitalismo que al proletariado de nuestros días.

Las clases sociales modernas cuajan en la revolución industrial y en la Revolución francesa. Los primeros intentos de apresar conceptualmente el fenómeno insurgen ya en la entraña de esos dos formidables acaecimientos históricos. En la época inmediatamente posterior, Saint-Simon, Guizot, Mignet y Luis Blanc contribuyeron sobremanera a iluminar y a nutrir ese concepto. El aporte de Carlos Marx consiste en haber concebido las clases sociales como producto de las condiciones materiales de existencia y haber postulado su desaparición histórica a través de una dictadura transicional del proletariado. Apoyándose en los autores citados y en las concepciones de Max Weber y Tönnies, Sombart agrupa, como sigue, las categorías o clases que integran la sociedad moderna: 1) la aristocracia feudal, que representa un régimen patriarcal basado en la propiedad de la tierra; 2) la clase media o pequeña burguesía, que representa un régimen económico cuya tradición la constituye el trabajo profesional, hoy ensanchado por la vasta legión de los denominados proletarios de cuello blanco (empleados, profesionales, técnicos); 3) la burguesía, que representa el régimen económico capitalista y lo rige y usufructúa; 4) el proletariado, que habiendo nacido en la misma constelación histórico-social que origina la burguesía, representa su polo opuesto, la antítesis de esta.

La posición que cada una de estas clases ocupa en el proceso de producción y distribución de los bienes y valores condiciona sus intereses propios y diferenciales. Necesita el proletario del burgués para vivir, el burgués del proletario, el terrateniente del burgués y del campesino, empleados y técnicos de unos y otros y los profesionales de todos; pero es una interdependencia pugnaz, tensa como el arco de una flecha a punto de disparar. Conviven en un equilibrio inestable. Enfocan la vida desde perspectivas distintas y diversas son también sus necesidades y aspiraciones. «Las capas sociales —afirma Enrique José Varona— se tocan, pero no se compenetran; se imitan, se caricaturizan por fuera; viven una vida distinta por dentro.» Aunque concordar lo discordante es vieja aspiración humana, desde mucho antes de Heráclito «la contradicción ha sido la madre de todo progreso».

La concepción teórica de sus intereses propios y diferenciales constituye la conciencia de una clase. En lenguaje kantiano, Carlos Marx deja establecido en su *Miseria de la filosofía*, réplica a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon, una distinción entre *clase en sí* y *clase para sí*. *Clase en sí* es aquella que se define por el rol que desempeña en el proceso de producción; *clase para sí* es aquella que posee, además, conciencia del papel histórico que desempeña, que sabe lo que es, lo que quiere y cómo alcanzarlo. La sociología del conocimiento, que tiene en Karl Mannheim uno de sus más finos y acertados cultivadores, ha desarrollado fecundamente, partiendo de esta distinción de Marx, su doctrina de las ideologías y de la falsa conciencia.

Cada una de estas clases sociales pugna por realizar los objetivos que su posición parece asignarle como válidos. La suma concertada de esfuerzos para lograrlo constituye, genéricamente, el movimiento social. Sombart considera que el término sólo puede aplicarse, en rigor, a las clases sociales que aspiran a emanciparse. En este sentido, define el movimiento social moderno como la suma de esfuerzos del proletariado para emanciparse del régimen salarial y transformar las bases de la relación jurídica y económica que lo convierte en dependiente de la empresa capitalista. La experiencia de los últimos tiempos demuestra que el movimiento social moderno ha sido eso en gran medida y que determinadas doctrinas sociales han venido constituyendo la guía intelectual de ese proceso.

Las doctrinas sociales articulan en principios la reflexión sobre el ser y el deber ser de la convivencia. El conflicto originado por la desigual distribución de la riqueza, el poder y la cultura es la raíz que alimenta sus proposiciones; pero, fuera del socialismo marxista, del sindicalismo revolucionario y del anarquismo ninguna se plantea la solución de ese conflicto a expensas de determinado grupo, estrato o clase de la sociedad. En cuanto al método para conseguirlo, optan, salvo las mencionadas, por la vía constitucional. Las doctrinas totalitarias constituyen excepción. Rechazan toda organización social de tipo democrático y enmascaran en mitos —nación, privilegios de sangre, espacio vital— el puro apetito de poder que las inspira. El socialismo marxista, que teóricamente sustenta la plena realización de la democracia, ha asumido en Rusia la expresión económica de un capitalismo de Estado y lineamientos políticos típicamente autoritarios. La mayoría de las doctrinas sociales propugnan, como objetivo, la necesidad de la reforma y efectiva democratización de la estructura capitalista. El pensamiento socialista aspira, por lo común, a una abolición gradual del sistema.

3. Doctrinas sociales y derecho social

Los resultados obtenidos en esta dirección en los años subsiguientes a la postguerra anterior constituyen, sin duda, un extraordinario paso de avance en la historia del progreso social. En primer término, se proclamó, con universal validez, la dignidad y jerarquía del trabajo humano. Algunos Estados plasmaron este principio, recogido en el pacto de Versalles, en sus cartas fundamentales. Fuertes resistencias se ofrecieron, sin embargo, a su efectivo cumplimiento por gobernantes y capitalistas; pero la potencia del movimiento social obligó, en múltiples ocasiones, a acceder a sus demandas. Se elevó el nivel de salarios y se mejoraron las condiciones de trabajo en Inglaterra, Francia, Bélgica y Estados Unidos. El régimen privado de bienes fue objeto de importantes restricciones en casi toda Europa. La constitución alemana de Weimar, una de las más avanzadas del mundo, reguló la propiedad en función del interés social. Los accesos a la vida civil y política se abrieron, en los países de régimen democrático, a los partidos proletarios de oposición. Suecia, Noruega, Dinamarca y Bélgica tuvieron, con breves interrupciones, gobiernos socialistas. El imperio británico estuvo en 1925, y está hoy de nuevo, en manos del partido laborista. España se organizó en una república de trabajadores de todas clases. México le infundió un acusado carácter social a su régimen político. Las organizaciones obreras se multiplicaron y fortalecieron. No cabe duda que la Revolución rusa ejerció en todo ese proceso, como dice Eduardo Benes en su libro *Democracia de hoy y de mañana*, un papel de eficaz revulsivo; pero no es menos cierto que la doctrinología social contribuyó también eficazmente a la orientación y crecimiento de la actividad legislativa en favor de las clases populares. Es, por eso, que puede sostenerse que este proceso doctrinal visto desde una perspectiva jurídica conduce a la integración de una teoría del derecho social, que como disciplina positiva se estudia en nuestra Universidad bajo el nombre de Legislación Obrera. La historia de las doctrinas sociales y la legislación obrera son, pues, disciplinas complementarias y estrechamente relacionadas; pero cada una posee su ámbito propio de existencia y su objeto específico de conocimiento. La legislación obrera constituye, propiamente, un examen de las instituciones del derecho social y de su doctrina jurídica. De ahí que las doctrinas sociales se estudien en ella sólo desde el punto de vista de su influencia en la formación de dichas instituciones. En nuestra disciplina, se estudian esas doctrinas desde el punto de vista de sus antecedentes, de su proceso, de sus conexiones y de su destino.

4. La crisis de la sociedad contemporánea y su proyección en el pensamiento: particular sentido de esa crisis en la historia de las doctrinas sociales

Suele ser achaque profesoral investir a su asignatura de señoriales atributos. Ninguna más importante que la suya. Ninguna más útil ni más sugestiva. Sin incurrir en pareja puerilidad, puede afirmarse que la significación de la historia de las doctrinas sociales no necesita ser encarecida. Salta por sí misma. Baste sólo decir que, independientemente de que lo admitamos o no, su objeto de conocimiento es el tema central de nuestra época y que el destino mismo de la cultura está vinculado al desenlace de su problemática.

Nunca, como en nuestra época, asumió lo social dimensiones tan ingentes y avasalladoras. Nunca tampoco la reflexión sobre lo social concitó tan apasionadamente la acción y el pensamiento de todos. La polémica en torno al deber ser de la sociedad, a la transformación y reordenamiento de sus bases y de su estructura, se filtra hoy hasta los entresijos más recónditos de la vida social y es atmósfera de pobres y ricos, intelectuales y legos, banqueros y desocupados, terratenientes y campesinos, beligerantes y contemplativos, hombres de la calle y hombres de su casa. La razón última de esta polémica ardorosa, cuya manifestación extrema es la guerra que asoló recientemente a la humanidad y la nueva que despunta en el horizonte enconado de Europa y Asia, está en la crisis radical que afronta la sociedad contemporánea. Todo un estilo histórico de vida está puesto en cuestión: instituciones, ideas, valores. Las conquistas sociales y las libertades democráticas ganadas en los últimos tiempos se han ido liquidando una a una en extensas zonas del planeta. Numerosos pueblos de nuestra América han vuelto al caudillaje, a la monotonía y a la tiranía. Formas nuevas de opresión se alzan amenazadoras en duelo sin cuartel por imponerse: formas nuevas de libertad y de justicia pugnan briosamente por abrirse paso. Hay estertores de muerte y vagidos de nacimiento. Estamos, otra vez, en una época crítica, agónica y disfórica. Abogados a un cambio de perspectiva, de contenido, y de estructura. Frente a un avatar histórico análogo, por su naturaleza y alcance, a la subversión del mundo clásico y al tormentoso advenimiento de la modernidad.

Esta inestabilidad angustiosa que a todos nos punza y afecta, tiene su raíz en esa crisis, que se proyecta dramáticamente en el pensamiento contemporáneo como «una situación de falta de seguridad en el mundo en que se vive, como un no contar con el mínimum indispensable de cosas firmes, como un no saber a qué atenerse». En un atmósfera análoga a la nuestra, escribió San Agustín su egregio y desesperanzado reportaje del derrumbamiento de la cultura grecolatina. Ahora es también un pensador cristiano quien habla, con acento profético, del ocaso de la civilización. «Vivimos —escribe Jacques Maritain— la liquidación del mundo de Juan Jacobo Rousseau.» Henry Bergson, en su senectud desvelada por místicas angustias, imputa la responsabilidad de esa liquidación al maquinismo sin alma. «La mecánica —afirma— no volverá a encontrar su dirección verdadera, no prestará servicios proporcionados a su potencia, sino a condición de que la humanidad inclinada hacia la tierra aprenda a levantar los ojos hacia el cielo.»

El curso de este pensamiento derrotista —lúgubre tañir de campanas entre las sombras del crepúsculo— no comienza ni concluye con Maritain y Bergson. Mucho antes que ambos Berdiaeff y Belloc, Spengler y Duhamel, Keyserling y Jaspers, Max Scheler y Heidegger, Chesterton y Paul Valéry, habían ensayado, como en el *Alcestes* de Eurípides, el ruido de las manos anunciando que todo ha concluido. A la fe retadora en las luces y en las invenciones, ha sucedido, en pleno señorío de la técnica, el crujido de dientes y el plañir agorero. Jamás situación histórica tuvo en su agonía deudos tan empavorecidos como la nuestra. Los ritos esotéricos vuelven por sus fueros y los parsifales en *jeep* están en la pista. El mito ocupa una gran zona de la conciencia colectiva. Este retorno a la postura mágica de los biznietos de Descartes y Condorcet es síntoma inequívoco de la radicalidad de la crisis. Se ha llegado, en esta dirección, a atribuirle causas irracionales al desorden actual, como los griegos de la decadencia impetraron de las fuerzas oscuras del cosmos la vuelta al equilibrio clásico. El movimiento totalitario, transposición de criterios zoológicos a la vida política y social, representa la concreción moderna de esa postura órfica. Merece, en verdad, meditar sobre este encantamiento de la sociedad en una naturaleza ya desencantada.

Esta crisis general de la sociedad y del pensamiento contemporáneo adquiere un particular significado en nuestra disciplina, por estar, como la sociología, la política, el derecho y la economía, en relación directa con el conflicto planteado en torno al deber ser de la convivencia. El ritmo y la tendencia de desarrollo de los acontecimientos que a nuestra vista se están produciendo y de los cuales somos actores, abre ante la historia de las doctrinas sociales, como ciencia, un nuevo capítulo, que no podrá ser objeto de historia en tanto las doctrinas sociales en pugna operen como fuerzas creadoras de la misma. El destino del hombre, de la sociedad y de la cultura depende del desenlace de ese descomunal acaecer y asimismo la reconstrucción de las ciencias sociales sobre el primado de la razón experimental y de una estimativa congruente con la historicidad de la vida humana.

III

La cuestión y el movimiento sociales en las viejas culturas

1. El proceso de integración del pensamiento social como parte constitutiva de su historia: necesidad metódica de su estudio

Si el pensamiento social no alcanza una expresión sistemática y empieza a ser objeto de ciencia hasta la pasada centuria, muchos siglos antes de que esto acontezca el hombre supo de los contrastes y desniveles sociales efectivos derivados de la desigual distribución de la riqueza, del poder y de la cultura, sufriendo sus consecuencias, preocupándose por sus causas y, sobre todo, pugnando por aminorarla o resolverla. Basta revisar el dilatado transcurso de la reflexión humana sobre el problema de la convivencia para advertir el nacimiento y la persistencia progresiva de un conjunto de ideas que, adoptando como objetivo una más equitativa expansión de las bases de la riqueza, del poder y de la cultura, se organiza y madura hasta cuajar en doctrinas en el siglo XIX. No podía ser de otro modo. La trabazón sistemática de un determinado repertorio de observaciones y criterios es siempre el resultado de una larga y denodada faena en la que, por virtud del acarreo y depuración del material objeto de estudio y del perfeccionamiento de los métodos de investigación, quedan esclarecidos sus orígenes, fijado su proceso de integración y establecida la peculiar índole de su realidad. La certeza de este aserto se comprueba particularmente en las disciplinas adscriptas a lo que Dilthey denominara «el reino de lo histórico-social». El proceso de integración de las doctrinas políticas, de las doctrinas económicas y de la sociología resulta, a este respecto, sobremanera ilustrativo. La reflexión del hombre sobre las fuentes y formas del poder político, sobre la actividad económica que lo sustenta y sobre el hecho de la convivencia tienen ya en el mundo clásico fecundos despuntes; pero la delimitación metódica de su respectiva peculiaridad, ámbito y contenido, no se logra sino hasta tiempos muy cercanos a nosotros y mediante un proceso crítico de autorreconstrucción histórica que da a las doctrinas políticas, a las doctrinas económicas y a la sociología la realidad intransferible de su objeto a través de su propio devenir. La delimitación metódica del área gnoseológica del pensamiento social y su sistematización en doctrinas se produce en parejo sentido.

La mayoría de los tratadistas del pensamiento social suele prescindir, por juzgarlo innecesario, del examen de su proceso formativo. Se ciñen a estudiarlo en su expresión sistemática. A lo sumo trazan un apresurado bosquejo de sus antecedentes inmediatos. Es un error fundamental de método a nuestro juicio. El proceso de integración de la reflexión sistemática sobre la cuestión y el movimiento sociales y las formas sucesivas de su desarrollo y de su variable contenido es parte constitutiva, por su objeto y objetivo, de la historia de las doctrinas sociales y referencia obligada de esta.

La validez de este enfoque nos incita a preceder la exposición del pensamiento social sistemático de un esquema de las formas diversas de expresión y del contenido correspondiente de la cuestión y del movimiento sociales en el mundo antiguo, en la Edad Media europea y en la etapa germinal de la modernidad, clausurándose este examen con los grandes acaeceres condicionantes de aquella: la revolución inglesa, la revolución norteamericana, la revolución industrial y la revolución francesa. Importa señalar, por último, antes de iniciarla, que la antedicha división de la historia en tres edades tiene un valor puramente convencional. La historiografía ha concluido ya, en su inventario documental de las viejas estructuras sociales, que la mayoría de los pueblos de la antigüedad han pasado, en su ciclo histórico nacional, por etapas que corresponden a una Edad Antigua, a una Edad Media y a una Edad Moderna, que Eduardo Meyer, anticipándose a Oswald Spengler, asimiló, respectivamente, a la infancia, a la juventud y a la madurez. Su magna investigación del feudalismo griego es clásica. Ya tendremos oportunidad de constatar, por nuestra parte, la existencia de un feudalismo egipcio anterior al heleno.

El concepto de la historia ha sufrido una radical mutación en nuestro tiempo. La teoría spengleriana de los ciclos culturales cerrados ha sido definitivamente desechada. Y, asimismo, todas las concepciones que hacían girar la historia provincianamente en torno a Grecia y a Roma. La historia, como concepto y como realidad, es un proceso único y tiene todo el planeta por teatro. El concepto de la historia universal, como proceso que se desarrolla de Oriente a Occidente, fue formulado hace un siglo por el profeta del idealismo absoluto y absolutista; pero la realidad efectiva de una historia que tuviera todo el planeta por teatro no queda consagrada hasta nuestra época. Este contraer la historia casi exclusivamente a la historia de la cuenca del Mediterráneo traería, como necesaria secuela, la singularización arbitraria del concepto y de la realidad de la cultura en el concepto y en la realidad de la

cultura occidental. Egipto y Persia, la India y China, Babilonia e Israel quedaron, de esta suerte, excluidos del ámbito histórico. La cultura y la historia empezaban para el occidente en Grecia y Roma y su investigación se asignaba, con imperial señorío, a la filología clásica. Griegos y romanos eran nuestros antecesores inmediatos y su sentido de la vida norma insuperable. No habría de prolongarse mucho, afortunadamente, esta manca perspectiva. El súbito ensanche y el caudaloso enriquecimiento experimentado por el horizonte histórico en estos últimos tiempos, como consecuencia del progreso extraordinario de la arqueología, de la etnología y del método científico de investigación en las disciplinas históricas, ha ratificado, plenariamente, la genial observación de Hegel, abriéndose, con el conocimiento de las culturas atlántidas, «un portillo a las más extrañas posibilidades». Culturas sumergidas o evaporadas (la hetita en Asia Menor y la egea o minoica que ilumina vívidamente la griega y establece los nexos vitales entre las culturas asiáticas y la egipcia), pueblos desconocidos (sumeros y acadienses, precursores de la cultura caldeo-asiática), ciudades legendarias (como Troya, atribuida tradicionalmente a la maravillosa capacidad de invención de los rapsodas homéricos, como Tyrinto, cuna de una rica e influyente civilización, como Tartessos, concreción histórica del ensueño platónico), formaciones sociales que en el corazón de África, como en la tierra de los yorubas, muestran singulares analogías con la de los etruscos, resucitan, mágicamente, a golpes de azada, dándole a la ciencia histórica un ámbito planetario y una perspectiva ecuménica. Schlieman y Schulten, Frobenius y Hemholtz, Graebner y Kurt Breyssig, Levy Bruhl y Malinowski, quedarán, como pioneros impares, de esa gigantesca faena arqueológica y etnográfica apenas comenzada. El conocimiento todavía en agraz que poseemos de la organización institucional, del régimen de bienes y del sistema de distribución de la riqueza de esas formaciones históricas nos invalida, científicamente, para detenernos en el estudio de lo que a nuestro objeto importa; pero sí nos permite establecer, como punto de partida, que la tradicional concepción histórica referida a la cuenca del Mediterráneo está categóricamente traspuesta por la efectiva realidad y el efectivo concepto de una historia universal que se mueve, unitaria y progresivamente, de Oriente a Occidente, hacia una síntesis dialéctica de todos sus aportes.

La vida histórica que se desenvolvió en la antigüedad fuera del ámbito grecolatino no ha sido aún exhaustivamente explorada. Grandes batientes de ese mundo nimbado de leyendas permanecen todavía envueltos en sombras. Los datos que poseemos permiten afirmar, no obstante, la existencia de una cuestión social en Egipto y China, en India e Israel. Las dimensiones tan inusitadas que asume en este último pueblo el conflicto planteado en torno al acaparamiento de la riqueza y a sus consecuencias éticas y sociales le confieren, indudablemente, interés y perfil específicos y tratamiento particular: el cristianismo, como expresión social de una religión sustentada inicialmente por pescadores, esclavos, artesanos y mendigos fue la culminación histórica de esa pugna memorable. En consecuencia, nos limitaremos a proyectar la atención brevemente en Egipto, en China e India para concentrarla, con el necesario detenimiento, en el estudio de la problemática social del profetismo hebreo.

2. Egipto, China e India: estructura social y problemas correspondientes

En las épocas denominadas sociológicamente salvajismo y barbarie se encuentran, ya en germen, los elementos condicionantes de la vida civilizada. Los orígenes de este período, que constituye el punto de partida de la historia propiamente dicha, se suelen remontar al año 6000 antes de la era cristiana y se registran en el valle del Nilo y en la Mesopotamia inferior, dando lugar a las más antiguas culturas de que se tiene noticia: la egipcia, de dilatado y complejo desarrollo; y la sumeria, destinada, tras meteórico fulgor, a ser asimilada y absorbida por la caldeo-asiria.

La fuerza vital del Egipto antiguo, como del moderno, es el Nilo. Sus periódicas inundaciones, aprovechadas tempranamente por el hombre, fertilizan sus dos amplias riberas y ponen a raya el empuje invasor de las arenas del desierto. Don del Nilo, llamaron los antiguos al Egipto. El Egipto moderno sigue siendo don del Nilo. Como una potencia ingente, dominó ayer y domina aún hoy toda la vida del país este río providencial, exorcizado por los faraones, cantado por los poetas y biografiado por Emil Ludwig. La vida integral del antiguo Egipto giró en torno de sus aguas progenitoras. El saber de dominación se constituyó en complicidad con el limo fecundante de sus orillas. La primera protesta contra la explotación del hombre por el hombre se produjo entre los trabajadores de los diques, ahogando, momentáneamente, con su bronco estampido, el trueno de los torrentes. Los más antiguos distritos o *nomos* se asentaron en el oasis originado por sus crecidas, agrupándose en dos vastas regiones, el Bajo Egipto y el Alto Egipto, que habrían de fundirse en una sola al establecerse el régimen teocrático-feudal que llena el período histórico del antiguo imperio. Menfis, en el Bajo Egipto, fue su primera capital, constelada de pirámides retadoras, expresión pétreo del culto a la supervivencia del alma en el cuerpo momificado de los faraones. La segunda capital fue Tebas, en el Alto Egipto, repleta de templos imponentes y de monumentos funerarios.

La arqueología, violando este secular sueño de muerte, nos ha dado, con el misterio de sus tumbas, un fresco palpitante de las instituciones, de las costumbres y de las formas de vida del antiguo Egipto.

El régimen social que predomina en el antiguo imperio se caracteriza por estar cimentado en la propiedad feudal de la tierra, sometida en su totalidad a la soberanía teocrática del faraón. La administración del suelo estaba a cargo de funcionarios especialmente investidos de poderes al efecto y secundados por un enjambre jerarquizado de vasallos que tenían a su cargo la dirección y responsabilidad de las faenas agrícolas. Las tierras de cada distrito eran cultivadas por sus pobladores en calidad de trabajadores libres o de siervos, prisioneros de guerra en su mayoría. Unos y otros venían obligados, bajo penas severísimas, a determinadas prestaciones personales y colectivas a los jefes de distrito, a la casta sacerdotal y al faraón y sus favoritos. Millares de hombres se movilizaban, compulsivamente, para la erección de los grandes templos y pirámides. Los jornales eran misérrimos e insufribles las condiciones de trabajo. La herramienta fundamental era la mano del hombre. El plano inclinado, el rodillo y la palanca constituían entonces todo el acervo técnico. La miseria generalizada y la depauperación progresiva, determinadas por estas condiciones de existencia, suscitaron frecuentes sublevaciones y protestas entre los constructores de templos y en los siervos de la tierra, recabando los primeros mejores salarios y una redistribución equitativa del suelo, aparejada con una condonación de deudas, los segundos. El planteamiento de estos objetivos es lo que va a caracterizar y definir los movimientos sociales en la antigüedad, lo mismo en Israel, que en Grecia y en Roma, como corresponde a una economía basada sobre la tierra y la explotación esclavista del trabajo humano.

En la época del nuevo imperio, que subsigue a la invasión de los hyksos, ocurrieron profundos conflictos sociales. No puede hablarse, en rigor, de un pensamiento que sustente teóricamente la protesta de los siervos, de los trabajadores y de los artesanos, vinculados por comunes aspiraciones y análogos intereses. La protesta social se produce y desarrolla espontáneamente. A veces adquiere dramático colorido y ritmo intenso. Y, en más de una ocasión, nos parecerá estar en presencia de un trozo de vida contemporánea.

Los faraones más prudentes solían combatir el desempleo construyendo necrópolis y pirámides. Knufu y su hijo Khafre fueron objeto de vivísima y larga veneración por haberle procurado trabajo retribuido a los peones y campesinos egipcios. Sus nombres se grabaron en los escarabajos de piedra que se utilizaban como amuletos. La pirámide de Cheops, una de las siete maravillas de la antigüedad, fue erigida mediante el trabajo forzado. Herodoto atribuye a esto el odio profundo que concitara el faraón Khufu.

El egiptólogo Spiegelberg ha publicado una documentada monografía sobre una huelga efectuada hace tres mil años en tiempos de Ramsés III. Un papiro encontrado en una tumba de Tebas le sirvió de base para una plástica reconstrucción de ese remoto acaecimiento relatado prolijamente por un escriba oficial. La mencionada huelga tuvo por escenario la necrópolis situada en la margen izquierda del Nilo y enroló a centenares de trabajadores. El inminente estallido del conflicto se anuncia ya en quejas como esta: «No nos han entregado cereal alguno; morimos de hambre; estamos débiles.»

«En el año 29 del reinado, el 10 de *mechir* —refiere el escriba— los trabajadores de la necrópolis atraviesan las cinco murallas y van a hacerse fuertes detrás del templo de Thustmes III. Los funcionarios de las prisiones de la necrópolis, los capataces y los jefes llegan y les mandan que entren: “Venid”, les prometen, “tenemos cereales del faraón en los almacenes de la necrópolis”. Los obreros se dejan convencer por esa oferta y regresan. Pero al día siguiente nueva evasión; llegan hasta el sur del templo de Ramsés II; al siguiente día, la situación se agrava, los obreros ocupan todo el templo. El problema es serio: el 12 de *mechir* es preciso llamar a la tropa; dos oficiales y dos centinelas de la ciudadela son elegidos como mediadores; pero los rebeldes rechazan esta intervención. Los obreros increpan al tesorero Hed-Hahte, diciéndole: “Tenemos hambre y sed, estamos desnudos, sin aceite, ni pescado, ni alimento alguno: escribid al faraón para que nos proporcione con qué vivir.” En el mes de *tibi*, recibieron todos su ración y aun las atrasadas. Pero a los pocos días el conflicto resurge: “¡He aquí mi respuesta! —exhorta un agitador, Pe-Hor, hijo de Ment-Mose— Subid allí, apoderaos de vuestros bienes, romped las puertas y llevaos vuestras mujeres y niños. Yo me adelantaré al templo de Thustmes, donde podréis atrincheros.” Y continúa el movimiento; el visir y los parlamentarios son incapaces de retener a los trabajadores hambrientos.» El diario del escriba se interrumpe sin dar noticias del desenlace de la huelga; pero Spiegelberg concluye, por su parte, que la razón de aquella no «era sólo el deseo de un aumento de salarios o de una disminución de la jornada, sino que tenía, sin duda, raíces más hondas». La constancia documental de este movimiento sirve, por lo pronto, para dejar planteada la existencia de una cuestión social en el antiguo Egipto y el concierto activo de densos núcleos humanos para librarse de sus consecuencias.

Las condiciones generales que presidieron el desenvolvimiento de la China y de la India en la antigüedad dificultan sobremanera la existencia de un movimiento social definido y más todavía la organización de un repertorio de ideas que le sirviera de sustento y de guía. La cristalización de la vida

social en instituciones dogmáticamente consagradas en los códigos religiosos contribuyó a infundirles, en el concepto popular, un carácter sagrado e inmutable, obstaculizando la investigación de sus orígenes, de su naturaleza y de los modos de transformarlas. El predominio político de la casta sacerdotal y de sus ideas conforma y aherroja la vida del pensamiento, que opera como apologética de su circunstancia. Los escritos de Confucio, colmados de saber cotidiano, se reducen, en este orden de cosas, a exaltar el culto de los antepasados y el acatamiento inflexible al régimen social vigente, que tiene su raíz y su ápice en el emperador, hijo del cielo. El Código de Manú, la más vieja ordenanza de la India, promulgado dos mil años después que el de Hammurabi en Babilonia, es un intrincado complejo de prescripciones relativas a todas las relaciones de la vida social, organizada, como se sabe, en virtud del rudimentario desarrollo de la división del trabajo, en verdaderos compartimentos estancos.

El aislamiento en que vivió la China hasta Marco Polo y la coagulación de la vida social en castas cerradas regidas por una aristocracia teocrática en la India, contribuyeron a crear, de sí mismas, en la óptica colectiva de ambos pueblos, una imagen de régimen concluso, de superficie estagnada, de intemporalidad concreta. No podía desenvolverse, en parejas condiciones, un movimiento social de carácter progresista ni manifestarse a plena luz un pensamiento en contradicción vital con lo circundante. La crítica social y política requiere, para expresarse, un ambiente propicio. Ni la India ni la China conocieron, en la antigüedad, la secularización del pensamiento ni las instituciones democráticas. El ideal de una vida mejor, como aspiración socialmente alentada, fue ignorado en esos dos grandes pueblos sometidos por la fuerza al tutelaje de un Estado omnipotente, que «exaltaba el despotismo político y religioso, la servidumbre a lo establecido, la ataraxia espiritual como forma superior y ennoblecedora de la vida». En la India hubo, sin embargo, algunos hombres audaces que se atrevieron a sostener, públicamente, la resistencia activa a la opresión imperial y el derecho del pueblo a recabar una organización social capaz de satisfacer las necesidades y las apetencias de todos: «Una opinión sostenida por muchos —se afirmó entonces para siempre— es más fuerte que el mismo rey. La sogá tejida con muchas fibras es suficiente para arrastrar a un león.» Muestra esta inequívoca de que, por debajo de la costra petrificada de las instituciones y de la atmósfera deletérea de incondicionalidad que las circueja, crepitaba, sordamente, un afán de mejoramiento y de justicia.

Los pueblos orientales, que exportaron a la Antigüedad grecolatina, con sus hallazgos culturales, la experiencia del imperio totalitario y la idea correlativa de la servidumbre como fundamento del equilibrio social, tienen en la China y en la India de hoy, desperezadas súbitamente de su siesta de siglos, fuerzas motrices del progreso, de la democracia y del socialismo. En la historia antigua constituyen el eslabón de enlace en el ulterior desarrollo de la cultura, de la religión y de las instituciones. Fertilizaron la vida occidental en el medioevo. La resurrección de la cultura clásica en el Renacimiento fue propulsada, en gran medida, por los árabes, que dejaron la impronta indeleble de su genio en el levante europeo. En nuestro tiempo, Oriente y Occidente viven en estrecha y vital dependencia, en interpenetración recíproca de intereses y de aspiraciones. El pensamiento occidental, en brusco reniego de sí mismo, se refugia, con Romain Rolland, Max Scheler y Herman Keyserling, en las civilizaciones milenarias de Asia, demandándoles, con desesperación esperanzada, el desarrollo y plenitud del saber culto y del saber de salvación, incompatibles con la extraversion pragmática de la vida occidental. El Oriente, a su vez, recibe el influjo cultural y técnico de Occidente, que utiliza sin perder su propia personalidad histórica, vigorizada y enriquecida con la unificación militante del sentimiento nacional contra la explotación económica y el dominio político de las potencias extranjeras. Los pueblos árabes recorren análogo camino. La idea de la democracia retoña hoy entre las pagodas, las mezquitas y los dragones, en las tierras clásicas del despotismo, con vitalidad nueva y promisor contenido. La idea socialista recluta, también, prosélitos y conductores en la China y en la India. La gran síntesis histórica de Oriente y Occidente parece estar ya en marcha.

3. Profetismo bíblico y profetismo histórico

Si de algún pueblo puede afirmarse que advino a la historia como predestinado a la tragedia, es, sin duda, del hebreo. La brutal persecución desatada ayer sobre la población israelita europea en nombre del mito ario, el creciente y sangriento conflicto de que ha sido ha poco teatro Tierra Santa y la profunda crisis social que caracteriza nuestro tiempo, le infunden a la *cuestión judía* renovado y patético interés. No es nuestro propósito, sin embargo, adentrarnos ahora en su análisis. A la *cuestión judía* habrá que referirse, desde luego; pero el objetivo fundamental que perseguimos, de acuerdo con nuestro programa de curso, es ofrecer una sumaria reconstrucción de la historia primitiva del pueblo judío y fijar el aporte del profetismo bíblico a la ulterior evolución de las ideas sociales. Como podrá verse, miríadas de años antes de que Carlos Marx y Federico Engels suscriban el *Manifiesto comunista* ya estaba haciendo de las suyas lo que modernamente habría de denominarse la «lucha de clases». No en balde sentenciaría Jesús,

en una de sus más bellas y revolucionarias parábolas, que «primero entraba un cable por el ojo de una aguja, que un rico en el reino de los cielos».

Hay que andar con cautela en punto a los antecedentes. No se ha logrado aún alumbrar cenitalmente los orígenes históricos y el desarrollo social del pueblo judío hasta la primera destrucción de Jerusalén por los babilonios. Los documentos disponibles son escasos y en extremo lastrados de adulteraciones y falsedades. El núcleo histórico que contienen los libros del Antiguo Testamento es sobremanera reducido. Los dichos y los hechos que allí se recogen constituyen, en gran medida, representaciones sublimadas de la historia real de Israel. Resultaría inexcusable, en consecuencia, a estas alturas, considerarlos como fuente exclusiva de la historia profana del pueblo judío. La descomunal faena de la historiografía contemporánea en esta zona particular de sus actividades ha sido desentrañar y esclarecer, con el auxilio de la arqueología y la filología, el fondo objetivo que alimentó la literatura bíblica a fin de expurgarla de la profusa vegetación leyendaria superpuesta. La crítica protestante y algunos historiadores católicos de acrisolada probidad científica le habían ya roturado el surco deslindando los elementos propiamente históricos del Antiguo Testamento.

Según las averiguaciones más cernidas, la irrupción de los judíos en la historia se manifiesta como producto de una vasta migración semítica de pueblos, que se vuelca, con ímpetu de torrentera, sobre la Mesopotamia, Siria y Egipto. Las tribus nómadas judías, apenas salidas del régimen comunal de bienes, se instalan por la fuerza en la tierra de los cananeos, que constituía, por su posición geográfica, un verdadero cruce de naciones, la tierra prometida por Jehová al pueblo elegido en su vagar paupérrimo por las arenas candentes del desierto. No fue sin encarnizada porfía que los israelitas pudieron asentarse en el territorio conquistado. La victoria sobre los filisteos robusteció y afianzó su poder político, económico y cultural. Jerusalén, centro vital de la contienda, se transformaría en la sede del arca de la alianza y en la plaza estratégica del comercio judío con Egipto y los pueblos florecientes del mar rojo. La actividad mercantil, principal ocupación de las clases dirigentes, produjo la afluencia y la acumulación de enormes riquezas en los gobernantes y en las familias privilegiadas, respirándose una atmósfera de disipación, concupiscencia y libertinaje que sólo el Bajo Imperio Romano llegaría a sobrepasar. El culto a Jehová, Dios de la austeridad y del desierto, se sustituyó, en las esferas rectoras, por el culto a Baal, «símbolo religioso de las fuerzas bullentes de la naturaleza, el Dios de un país donde abundaba la leche y la miel, el aceite y el vino».

La imperativa necesidad de un acceso directo al mar Rojo abrió un nuevo ciclo de prolongadas y costosas guerras con los pueblos aledaños. No tardarían en repercutir en la estructura social de Israel, conmoviéndola al cabo en sus bases mismas de sustentación. Impera el lujo y la licencia, se concentra la propiedad, cunde el despilfarro, la miseria y la inconformidad. Los diezmos del trigo, del vino y del aceite y los préstamos usurarios levantan oleadas de protestas. Las disensiones políticas y los contrastes sociales ponen en peligro la estabilidad nacional. Voces clamando justicia se alzan frente a los palacios de los poderosos, exigiendo una inmediata prescripción de deudas y una redistribución de las tierras en cumplimiento de la ley divina impuesta por Jehová a su pueblo cuando Israel, dividido en tribus, acampaba en el desierto, en fraternal comunión de bienes, memorias y anhelos. El culto a Jehová, como señor de Israel, asumió una dimensión universal y advino, en la imaginación enfebrecida de los humildes, en iracundo protector del pueblo y en símbolo de la justicia por venir. La lucha armada que subsigue entre los adoradores de Jehová y los secuaces de Baal es la más ostensible y dramática expresión, en el dominio de la conciencia religiosa, de los antagonismos y discordancias que amenazan dar al traste con la sociedad israelita. No demoraría en proyectarse sobre esta la codicia de los imperios vecinos, obligando al pueblo judío a luchar en dos frentes en las más adversas condiciones.

En esa época borrascosa, surgen, según el Antiguo Testamento, como conductores del pueblo, como caudillos políticos, como heraldos de los oprimidos, los primeros profetas. No existen datos de ninguna índole que testimonien su efectiva existencia. La investigación histórica ha podido comprobar, no obstante, que en los tiempos en que estos profetas aparecen situados por la literatura bíblica dejaron oír su verbo de condenación y de esperanza numerosos agitadores investidos de análogos atributos. La similitud profunda entre los profetas del Antiguo Testamento y los profetas históricos, que entremezclaban sus apóstrofes y sus amenazas con el mensaje flamígero de un mundo mejor como recompensa divina a los sacrificios y a la lealtad de Israel, permite brindar una versión aproximada de la prédica y de la conducta de estos a través de la palabra y de los actos de aquellos.

El más antiguo profeta que menciona el Antiguo Testamento es Amós. En su juventud se había dedicado al pastoreo en Tecoá. Un día desapareció como tragado por la tierra. Vivía, meditando en el destino de su pueblo, en el silencio misterioso del desierto. La visión del próximo derrumbe de Israel se apoderó súbitamente una tarde de él y marchó, escoltado por las estrellas, hacia la ciudad pecadora a advertirla de la inminente catástrofe. «Escuchad estas palabras, vacas gruesas de Samaria —cuenta el Antiguo Testamento que dijo en el festín otoñal de Betel—, que hacéis agravios a los menesterosos y oprimís a los pobres. Juro por el Señor, mi Dios, que van a venir días terribles sobre vosotros y os alzarán

sobre picas, y pondrán en ollas hirvientes vuestros residuos. ¡Ay de los que duermen sobre lechos de marfil y comen los corderos de la grey y beben los mejores vinos y se ungen el mejor ungüento! ¡El castigo no tardará: Jeroboán morirá por la espada e Israel será llevada en cautividad lejos del país!..»

No le va en zaga Oseas, que predica en el norte de Israel pocos años después que Amós. Denuncia la oligarquía religiosa y censura severamente las condiciones imperantes: «No hay verdad, ni bondad, ni temor a Dios en el país. No hay más que perjurios, matanzas, robos y adulterios. Se usa la violencia y un asesinato sigue a otro asesinato.» En el sur de Israel se escucha coetáneamente a la de Oseas, la voz tremante de Isaías, el más grande de los profetas bíblicos por su prodigiosa fantasía, sus arrebatos de cólera y sus desbordamientos de ternura. Imprecas y acaricia, fustiga y consuela. Isaías reprobó, con impar acritud, la falacia del culto externo y anunció días trágicos para Israel: «Anatema sobre quienes añaden casa a casa y añaden tierra a tierra, hasta que ya no quede sitio libre y poseen solos el país! «¡Anatema sobre quienes decretan leyes inicuas y suscriben amenazas injustas para oprimir a los pobres en el juicio y violan el derecho de los desheredados de mi pueblo para hacer de las viudas y de los huérfanos una presa de los ricos!» Miqueas, contemporáneo de Isaías, resulta empequeñecido por este. Arremete contra los jefes de Israel y señala al pueblo la vía de su redención: «Dividen al pueblo la disensión y la desconfianza, la lucha de todos contra todos. No se reconcilia uno con Jehová mediante holocaustos. ¿Crees que a Jehová le complacen los millares de carneros sacrificados y los ríos de aceite? Ya se te ha indicado ¡oh hombre! lo que de ti se pide: sólo que seas justo, ames la bondad y te conduzcas humildemente ante tu Dios!»

La conquista y destrucción de Jerusalén por los babilonios al mando de Nabucodonosor inicia un dilatado período de cautividad para Israel, que tendría en Ezequiel su profeta. Millares de familias se vieron compelidas a abandonar sus hogares y sus oficios e instalarse en tierras extrañas. Este exilio forzado vigorizaría la unidad nacional de los judíos, cimentándola definitivamente; pero originando en ellos, además, por su dedicación preponderante a las actividades comerciales y financieras, ese desdén por las labores agrícolas que se ha considerado como una de las notas distintivas de este grupo humano. La convivencia con la cultura babilónica les suministró ideas nuevas y nuevas leyendas, como la de la creación del mundo en siete días, la del paraíso terrenal, la de la torre de Babel, la del diluvio universal y la de la observancia estricta del sábado.

El regreso del pueblo judío a Jerusalén fue subrayado por la permanencia de vastos contingentes en el extranjero, que se dispersarán más tarde por el Asia Menor y por la cuenca del Mediterráneo. La *diáspora* judía, subsecuente a la segunda devastación de Jerusalén por las legiones romanas, tiene un precedente en esta dispersión que se produce al concluir la cautividad babilónica. La reconstrucción de Jerusalén y del poderío económico y político de Israel se ejecuta con ritmo vertiginoso. Nuevas riquezas afluyeron a las arcas de los privilegiados y nuevos conflictos sociales estallaron. Y de nuevo también aparecieron los profetas. Joel y Deutero-Isaías figuran a la cabeza. Joel, en un raptó apocalíptico, presagia, durante la conmoción que suscita en Jerusalén la caída del imperio persa bajo la acometida fulgurante de Alejandro Magno, una catástrofe aún mayor: el juicio final del mundo por Jehová. Deutero-Isaías vaticina la instauración de una sociedad perfecta, en la que el trabajo recibirá justa recompensa y la vida será eterna, abogando al par por la salvación conjunta de los hombres de todas las razas. Se universaliza en él, por primera vez, el ideal de redención, limitado por sus antecesores al pueblo escogido.

El sesgo y curso de los acontecimientos habría de quebrar implacablemente —floración de primavera aventada por el huracán— este generoso sueño de Deutero-Isaías. Israel, conquistada por los seleúcidas, cayó de nuevo en cautividad. El ambiente se puebla, como por ensalmo, de inquietudes y premoniciones. Mientras saduceos y fariseos disputan sobre la validez de las doctrinas mosaicas, el pueblo se apercibe y organiza para la resistencia. El recuerdo de la comunidad nómada inflama de místicas visiones la vigilia de los desheredados. Los augures lanzan otra vez al aire haces de centellas y manojos de consolaciones. Ya Judas Macabeo vertebral en torno suyo cohortes de impacientes. La gesta libertadora está a punto de comenzar.

4. Aporte del pensamiento y del profetismo hebreos al desarrollo ulterior de las ideas sociales

No se precisa ser muy zahorí para percatarse de que el profetismo bíblico, trasunto mítico del profetismo histórico, está preñado de sustancia social. La palabra y los hechos atribuidos por el Antiguo Testamento a Amós y a Oseas, a Isaías y a Ezequiel, a Joel y a Deutero-Isaías, patentizan la existencia de una organización política en la que los contrastes entre la riqueza y la miseria son violentísimos. El examen de los textos sagrados, principalmente los *Libros de Moisés*, el *Deuteronomio* y el *Talmud* proporcionan un valioso material de referencias al respecto. En los libros III y V de Moisés se registra una tentativa de reformas para remediar las consecuencias del acaparamiento del suelo cultivable y de la fortuna. El fundamento de la misma se hace descansar en el hecho de que la tierra, como el sol, el aire y el

agua, obra de Jehová y no de los hombres, es propiedad común del pueblo entero y a él corresponde su explotación y disfrute. La tenencia privada del suelo es, por designio divino, sólo temporal; y se justifica únicamente por los servicios que presta a la comunidad. En el *Deuteronomio* se prescribe la obligatoriedad de los diezmos y la manera de satisfacerlos, ya en especie, ora su importe en dinero. Este oneroso gravamen va a transmitirse hasta nuestros días, entorpeciendo el desenvolvimiento normal de la vida económica y provocando irritantes engorros.

De la usura o préstamo con interés se trata también en el *Deuteronomio*. La usura entre judíos queda taxativamente prohibida: «No prestarás a usura a tu hermano, ni dinero, ni granos, ni otra cualquiera cosa.» En cambio, se autoriza y estimula con el extranjero. Los judíos endeudados son objeto de una especial consideración, estableciéndose, cada siete años, uno jubilar, en el cual prescriben todas las obligaciones hipotecarias. El problema de la remuneración del trabajo concita asimismo la atención del legislador hebreo, aportando una solución que es la misma que veinticinco siglos después ha propugnado el movimiento obrero: la retribución adecuada a las necesidades y al rendimiento del trabajador, estipulándose su obligatoriedad por parte de los propietarios y de los gobernantes. No está demostrado que estas reformas sociales se llevasen a efecto; pero las frecuentes alusiones que a ellas hace el Antiguo Testamento indica que fueron planteadas por el pueblo judío en distintas etapas de su historia. El *Talmud*, que consagra el derecho de propiedad privada y la licitud de la usura, ilumina vivamente la razón del fracaso de esas tentativas de reformas: «Si se hubiera mantenido la ley sobre prescripción de deudas —comenta—, se habría cerrado la puerta a los solicitantes de prestamos.»

La institución del préstamo con interés gravitará sobre los judíos, como una maldición, en los siglos posteriores. Judío y usura se fundirán en una misma imagen repelente. Obligados durante la Edad Media a ejercer el comercio de dinero y a vivir reclusos en *ghettos*, se irán diferenciando, cada vez más acusadamente, de los demás grupos humanos, constituyendo, como reacción defensiva, una comunidad homogénea e irreductible. Muchos, para salvarse del aislamiento social y de la persecución política, romperán con sus tradiciones religiosas y culturales y se convertirán al cristianismo; pero la mayoría permanecerá fiel a su destino de nacionalidad sin Estado, poniendo, sin embargo, al servicio del Estado en que radican, su formidable potencia creadora. Lo que la cultura occidental les debe está a la vista. No habrá, empero, para ellos, sosiego ni seguridad. En nombre ayer de la religión cristiana, en nombre hoy de la pureza racial, sus bienes serán confiscados múltiples veces y sabrán del acorralamiento inmisericorde y del destierro en masa. Estarán siempre en el *index* de los competidores desplazados. En nuestros días, ya se ha visto a qué grado de sevicia se ha llevado esta política compulsiva. Ser judío, en la Alemania nazi o en la Italia fascista, comportaba, de consuno, el saqueo y el vejamen, como si fuera el responsable inmediato de la posición subalterna de esos países en la economía mundial. Conviene tener presente esa odiosa transferencia ahora que sus mecanismos psicológicos determinantes adoptan otros medios y otras formas. Y no olvidar que en este hemisferio el indio y el negro están potencialmente expuestos a ser transformados en chivo expiatorio. El fantasma del Leviatán se asoma hoy por las cuatro esquinas del orbe.

No resulta ocioso reiterar el tópico. El antisemitismo ha sido siempre, a través de la historia, una espléndida cortina de humo para encubrir la avaricia y el despotismo de las capas más reaccionarias y privilegiadas de la sociedad. Jamás, en ningún caso, las confiscaciones sufridas por los judíos se han transferido a las clases sociales en cuyo nombre usualmente se han efectuado. En realidad, el préstamo con interés no fue una diabólica invención israelita, como hubieron de sostener equivocadamente Werner Sombart, Enrique Martín y los hermanos Tharaud al enjuiciar el preeminente papel desempeñado por los banqueros judíos en los albores del régimen capitalista. El préstamo con interés es, como cualquiera otra institución económica, hijo legítimo de la dialéctica de la historia. Es consustancial a todo sistema social en que el incentivo sea el lucro y el regulador del cambio la demanda efectiva. Si fue blanco de una larga requisitoria por los profetas bíblicos, por las cabezas más empinadas de Atenas y por los más esclarecidos canonistas, es en virtud de aplicarse preferentemente entonces al consumo, sublevando la monstruosidad del pago de un interés por la satisfacción de necesidades directas. El establecimiento de la esclavitud por deuda en Grecia y en Roma haría definitivamente despreciable la institución.

Lo importante, de toda suerte, es que en el profetismo bíblico y en algunos textos del Antiguo Testamento se dibuja ya, con toscos perfiles, un conjunto de reflexiones y preceptos sobre el problema de la desigual distribución de la riqueza, del poder y de la cultura. Pero aún hay más. Las visiones idílicas que los profetas vaticinan como realidades futuras a su pueblo prefiguran los esquemas utópicos del Renacimiento. Guardan, sin duda, una intrínseca analogía con las sociedades ideales elaboradas por Moro y Campanella. Se fundan, igualmente, sobre un apriori, fiándose la solución de los problemas sociales, concretos y terrenos, a la intervención de la voluntad divina, como la mayoría de los escritores utopistas hacían depender la realización de sus proposiciones de la bondad nativa de la naturaleza humana y de su ínsito afán de perfeccionamiento y pureza.

La contribución del profetismo bíblico y del pensamiento hebreo al ulterior desarrollo y madurez de las ideas sociales es, sin duda, de considerable importancia. «Israel —afirma Ernesto Renán— ha fundamentado la protesta del pobre, ha reclamado la justicia, la igualdad y la fraternidad en las cofradías. Si Grecia ha erigido el edificio eterno de la civilización, Israel aporta una idea capital a la cultura: la preocupación por el débil, la reclamación obstinada de la justicia para el individuo. Nuestras civilizaciones arias, cimentadas en la inmortalidad del alma y en el sacrificio personal, son muy crudas. Jeremías tiene razón a su manera. La sociedad que él concibe no es viable; pero suministra un ingrediente esencial a la obra humana.» La trascendencia del profetismo bíblico estriba en su vigorosa protesta contra la injusticia social y en el espíritu revolucionario que la anima. Representa, innegablemente, la piedra miliar en la lidia infatigable del hombre por una convivencia pacífica, equilibrada y estable. El carácter religioso en que esta protesta se expresa está determinado por el predominio político de la casta sacerdotal, el bajo nivel del desarrollo técnico y el radio reducido del conocimiento humano.

La cuestión social en Israel anticipa, en varios aspectos, por su virulencia, la de nuestros días; pero, sobre todo, por el evidente parentesco en tono y estilo de los viejos profetas iluminados y de los grandes revolucionarios actuales. «Los profetas —escribe Raymond G. Getell— fueron los primeros defensores apasionados de los pobres, de los desgraciados y de los oprimidos; y a ellos se debe la primera manifestación de la idea de la fraternidad humana.» «Los profetas —concluye Renán— son oradores fogosos, a quienes hoy llamaríamos socialistas y anarquistas. Son fanáticos de la justicia social y proclaman en alta voz que si el mundo no es justo ni puede llegar a serlo lo mejor sería destruirlo.»

IV

Esparta y Atenas

1. La venda de Cupido

Resulta hoy sobremano fácil advertir la trayectoria solar del proceso histórico hacia una síntesis dialéctica de todos sus aportes. Jorge Guillermo Federico Hegel, en soberano arranque, lo intuyó hace un siglo. En ese sinfónico desfile de pueblos y culturas, Grecia constituye el primer centro universal del espíritu europeo, convirtiéndose en punto de partida de toda evolución espiritual ulterior. La importancia y el interés que tiene para nosotros la antigüedad griega radica, justamente, en esta vinculación suya al devenir de la cultura occidental, a la que lega un profuso semillero de conquistas y un horizonte en perpetuo renuevo.

No se logra, sin embargo, hasta tiempos muy cercanos a los nuestros la pulcra determinación de las relaciones entre la cultura griega y la occidental y la aprehensión rigurosa de la compleja realidad histórica que la sustenta y conforma. Esta dilatada demora en la comprensión de lo griego es uno de los más peregrinos acaecimientos de la ciencia histórica. La explicación de la misma ha de indagarse, por una parte, en la *deshistorización* de la antigüedad grecolatina por el espíritu renacentista; y, por la otra, en el cultivo romántico de las humanidades, que da pábulo a una mística exaltación de sus valores y a la creencia de que la cultura occidental es mero trasunto de la clásica, que agota en sí misma la capacidad humana de creación y decanta, en su propia esencia, la esencia de la vida.

Esta beatería de lo griego, definida por José Ortega y Gasset como «tendencia al delirio y al aspaviento», es el gran obstáculo que ha entorpecido un certero entendimiento de la cultura clásica, contribuyendo a forjar de la misma un concepto falaz. Muestra de esta «postura de ojos en blanco» la ofrece Alemania, en la que se llega a sostener que «entre el espíritu helénico y el alemán existe un sagrado vínculo nupcial». «Tierra del ideal», llamó Winckelmann a Grecia. Lessing, Vos, Goethe y Schiller se produjeron en parejo lenguaje. No anduvo Francia muy en zaga a este sentimental derretimiento. ¿No creyó descubrir el siglo XVIII francés, con enternecido alborozo, en el sentido griego de la vida el arquetipo de la vida humana? En la centuria subsiguiente, Hipólito Taine y Ernesto Renán, críticos e historiadores ambos de afilada pupila y cernido saber, hablaron, con admiración patidifusa, del *milagro griego*, del don divino que fue Grecia. Maestra de ciudadanía, corporización del gobierno del *demos*, dechado único de nivelación social, refugio del espíritu humano, incitación al retorno, la proclama Henri Beer. «Muerta es la vieja Grecia —escribió José Martí, nada sospechoso de grecofilia— y todavía colora

nuestros sueños juveniles, calienta nuestra literatura, y nos cría a sus pechos, madre inmensa, la hermosa Grecia artística. Con la miel de aquella vida nos ungimos los labios aún todos los hombres.» Y, son muchos todavía los que, en esta hora de universal palingenesia, se agarran, conmovedoramente, como náufragos, a la imagen que dejó Tucídides de la democracia ática en la deslumbrante madurez del siglo de Pericles.

¿Marca Grecia, en verdad, la curva más alta de la capacidad humana de creación y de anhelo? ¿Se extinguió acaso con Grecia la forma suprema de la convivencia humana? ¿Corresponde, en rigor, esta versión apologética a la realidad histórica que dice representar? ¿Fue Grecia, en puridad, un paréntesis de cristalina quietud en las turbulencias sociales del mundo antiguo, una democracia sin desasosiegos ni quebrantos, serena y bella, como un verso sin entrapa? ¿La *isonomia* fue para todos o patrimonio exclusivo de una minoría privilegiada? ¿Tuvo el *демиург* los mismos derechos que el *εὐπάτρις*? ¿Merced alguna vez el *γεωμορ* el saboreo olímpico del *diagogos*? ¿Pudo el esclavo que fecundaba la tierra para garantizarle al filósofo el ejercicio desinteresado de la teoría y al ciudadano su dedicación plenaria a la actividad política, dejar oír su voz de protesta en la *eclessias*? ¿Traspassó alguna vez el *ilota* el pórtico rutilante de la *apella*?

La investigación histórica ha respondido, negativamente, a este dramático repertorio de cuestiones. Deonna, Picard y Schuhl han demostrado «lo que hay de falso y grotesco en los pretendidos dogmas sobre la perfección y la serenidad de la vida ateniense». Oswald Spengler, que casi nunca tiene razón, le sobra, sin embargo, cuando se mofa de los clasicistas alemanes que admiten a pie juntillas que los atenienses «se pasaban la vida filosofando a orillas del Ilissos, en pura contemplación de la belleza». Werner Jaeger les ha sobrepasado largamente en el afán esclarecedor y en los resultados obtenidos, que abren, sin duda, un nuevo y promisor capítulo en los estudios clásicos. Si el «equivoco» platónico ha sido ya despejado y si ya podemos disponer de una teoría general del espíritu griego, lo debemos a su ingente faena. Obligado es consignar, empero, que sin la obra de roturación y siembra emprendida por Jacobo Burckhardt y Federico Nietzsche, imposible hubiera sido a aquellos iluminar tan vívidamente el mundo griego. A Burckhardt corresponde el haber subrayado, antes que nadie, en su memorable curso de 1872 en la Universidad de Basilea, los batientes sombríos de ese mundo. «Si algún pueblo padeció y sufrió — dice — fue este pueblo excelso.» «Ninguno — añade — se hizo más daño a sí mismo.»

Entre los oyentes de Burckhardt, estaba Federico Nietzsche, profesor de filología en la propia Universidad. Ni que decir tiene que la «nueva manera» de interpretar la historia, que afloraba ya en sazón en su maestro, fue genialmente captada por el inquieto discípulo, que la utilizaría, con óptimo rendimiento, en su luminoso libro *El origen de la tragedia*. Nietzsche, en efecto, develó, aún más que Burckhardt, la dorada túnica del mito y puso, en flagrante evidencia, a los que, sin perspectiva ni sentido de los ritmos vitales que rigen y configuran las épocas históricas, pretendían dar de Grecia una visión artificiosa, como si el contradictorio flujo del proceso social y sus repercusiones alternativas en la conciencia de los distintos grupos y clases pudieran coagularse, sin menoscabo, en la redoma de un idílico esquema.

Según Nietzsche, la historia de Grecia no fue, precisamente, prototipo de serenidad. La estéril superstición, alimentada en el turbio hontanar de los idealismos postizos desenmascarados por Karl Mannheim, cobró su auténtica categoría vital al preñarse de tiempo y espacio. Si Grecia supo de la fruición inefable de la euforia colectiva, conoció también la disforia social. Y, más de una vez, sintió clavarse, en su carne desgarrada, el dardo cruel de la desesperación sin esperanza, que desangra y aniquila el espíritu, vencido al cabo por un sentimiento de impotencia que todo lo impregna y pervade y por una desaforada irrupción de los más oscuros apetitos. El ritmo dionisíaco comparte con el apolíneo el desarrollo del espíritu griego. La concepción de la vida como tragedia, como lucha del hombre contra el destino en la certeza de su vencimiento, predomina en Grecia en su infancia y en su adolescencia social y cultural, como expresión irracional de una realidad que parece escaparse de las manos de sus fautores. El ritmo apolíneo, la concepción de la vida como señorío gozoso sobre los instintos y la circunstancia social, rige en el apogeo de su plenitud histórica, singularizada por la estatuaría perfecta, los sistemas racionalistas de filosofía y la consideración de lo humano y de su concreto destino. El ritmo dionisíaco volverá a apoderarse del pueblo griego en la hora crepuscular de su decadencia histórica, caracterizada por vastas y profundas agitaciones políticas y sociales, por luchas sangrientas entre Atenas, Esparta, Tebas y Macedonia, por el entronizamiento de la autocracia y el eclipse de la *polis* como forma específica de vida civil griega.

Si a esta nueva óptica se la pule y completa con el análisis sociológico de la estructura histórica del espíritu que la nutre y modela, brotará, con entera limpidez, el trasfondo social del pensamiento griego,

hasta ahora embozado poéticamente en la leyenda. La vieja y arrumbada hermenéutica cuenta aún, desde luego, con fervorosos prosélitos. Muchos de ellos se han virado incluso contra la nueva perspectiva, tildándola de herética. Lo cierto es, sin embargo, que la ubre de la ortodoxa ha tiempo que ni agua mana. En sus momentos estelares, tuvo diestros filólogos y rastreadores infatigables de los textos filosóficos. Ahora se limita a dar, como propios, venerables refritos.

La época en que los perros se amarraban con longanizas pasó definitivamente. No nos contentamos ya con un Platón de estampilla ni con un Sócrates de vidriera. De lo que ahora se trata, es de exhumar el mundo griego en su efectiva y real concreción. Se trata de desentrañar y comprender lo que subyace en el ideal platónico de vida, en la doctrina de la conducta de Sócrates, en la escultura de Fidias, en la comedia de Aristófanes, en la enseñanza de Protágoras o en la oratoria de Demóstenes. Nada de ello se puede explicar en sí mismo ni por sí solo. Se explica únicamente en función de su medio y de su tiempo. Aquella insólita floración de espíritus egregios está inserta y articulada en una estructura social y espiritual determinada. La corriente histórica en que viven inmersos les vino impuesta. Y, a la vez, han actuado sobre esta para represarla, impelerla o transformarla. Han sido, en pareja medida, ellos y su circunstancia. Y, porque lo fueron, lograron trascenderse a sí propios y a esta, inmortalizando su espíritu en la mortalidad de su carne. Le robaron al cielo sus secretos por estar muy enraizados en la tierra. Esa fue su proeza y esa también su tragedia.

Este enfoque es el único, a nuestro juicio, que permite darle a la Hélade lo que la Hélade merece. Punto de partida de toda cultura ulterior, la griega aporta a la nuestra cardinales hallazgos en el pensamiento y un rico patrimonio de formas estéticas. La cuantía y calidad de este legado, incorporado al acervo propio de la cultura occidental, que lo asimila y trasciende, es lo que hace a esta deudora perenne de la cultura clásica. Y lo que explica, asimismo, en los que carecen de conciencia histórica, esa beatería de lo griego que, al arrebujar su verdadera imagen, deforma y empobrece su prístina fáscura, esa como lozanía de anhelo inconcluso que rezuma. La realidad maravillosa que fue Grecia no es una merced impar de los dioses ni un don mágico del genio helénico, sino un producto concreto de la dialéctica histórica. El *milagro griego* no es otra cosa que el haber sido Grecia «el punto más bello de desarrollo de la infancia social de la humanidad». Esa, y no otra, es la razón de su eterno atractivo.

Ni Grecia constituyó, ni puede constituir hoy, la meta y el mito de la aspiración humana. Como todas las formaciones históricas que fueron y serán, Grecia anidaba, en su vientre prócer, los gérmenes de su propia disolución. Uno de sus filósofos más buídos profetizó, mucho antes del tramonto, histórico de Atenas, su inexorable derrumbamiento y el derrumbamiento inexorable del futuro a través de su propia superación. ¿Por qué había de bañarse dos veces en un mismo río si no pudieron hacerlo Asiria y Caldea, Babilonia y Persia, Creta y Egipto? Grecia intentó, como Prometeo, rebelarse contra su destino. Fue inútil. La marejada macedónica y su desgaste interno habrán de ahogarla en Queronea. El problema de la unidad del mundo antiguo, planteado ya en las guerras del Peloponeso, tendrá una solución provisoria en el imperio alejandrino, que extendió sus centelleantes confines hasta las fronteras misteriosas de la India. Roma dará soberbio remate a ese proceso.

Grande en sus vuelos y en sus caídas, en sus glorias y en sus miserias, fue Grecia. Ningún otro pueblo del pasado se atrevió a ser lo que era con tan juvenil denuedo. Justificado está, por eso, que se acerque uno a Grecia con amoroso impulso. Y, justificado también que un profundo temblor nos recorra el cordaje de la sensibilidad al penetrar en su pensamiento, en su arte, en su agonía; pero lo que ya no puede admitirse, en puro rigor científico, es verla como no fue ni investirla de atributos que no tuvo, ni ofuscarse con el fulgir de sus irradiaciones como un colegial embelesado con los ojos de su novia.

«Amor —sentenció un griego— equivale a conocimiento.» Conocimiento; no ceguera. La venda de Cupido es ya sólo válida para los enamorados bobos.

2. Aqueos y dorios

Contra lo que pudiera creerse, los pobladores originarios de Grecia no fueron los helenos. Los helenos, como los judíos, hacen su historia y su cultura en territorios extraños, conquistados por la fuerza. Sobre los dichos y los hechos de sus antecesores los griegos no conservaron sino abigarradas referencias legendarias. Resulta tarea vana pretender reconstruir esta época remota de la historia por medio de los textos clásicos. La historiografía griega nunca logró trascender, ni en Tucídides, la pura descripción de lo circundante. Fuera de Estrabón, que apunta alguna vez la posibilidad de que la Hélade estuviese antes habitada, en todo o en parte, por bárbaros, ningún otro historiador de la antigüedad da testimonio de los primitivos habitantes de la península balcánica.

La historiografía contemporánea ha conseguido proyectar un potente haz de luz sobre la época prehelénica y poner al descubierto los orígenes de la Grecia propiamente dicha. El vasto proceso migratorio que culmina con el establecimiento de los aqueos y los dorios en la península balcánica se remonta, según Gustavo Glotz, al año tres mil antes de la era cristiana. Aqueos y dorios pertenecen al mismo grupo lingüístico indoeuropeo y están parejamente organizados en *genos*, pequeñas comunidades unidas por vínculos de sangre. Los aqueos se instalan en el norte de Grecia y los dorios en la Grecia Central y en el Peloponeso. No discurriría mucho tiempo sin que los aqueos, expulsados del norte de Grecia por los dorios, se lanzaran a la aventura marítima, que les traería, con la expansión colonial y la fortuna mueble, la libertad política y una cultura superior destinada a ser la primera cultura de porte universal. El producto más refinado de esa evolución es Atenas. El proceso histórico de Esparta, cimentado en una invasión que se repliega sobre sí misma en tierra adentro, conduce, por el contrario, a la integración de un Estado agrícola y militarista fundado en los privilegios de raza, que tiene, como inmediata consecuencia social, la erradicación de la ciudadanía de todos los que no pueden hacer valer su sangre doria. Esparta se lanzará a la conquista del mar cuando Atenas esté ya de vuelta de su señorío; y, al hacerlo, conservará intacta su estructura social y su régimen político.

La organización de los aqueos y dorios en *genos* ha inducido a levantar la hipótesis de que los griegos vivieron, sobre las tierras conquistadas, un dilatado período de propiedad comunal. El examen de las fuentes sólo permite concluir que, en el momento mismo en que los griegos aparecen en la historia, la propiedad comunal está ya en proceso de desplazamiento por la propiedad privada y la autoridad patriarcal insurge avasalladora sobre la matriarcal. *Las euménides* de Esquilo ilumina vivamente, como ha demostrado Bachofen, las raíces psicológicas de este proceso. Müller Lyer, en su magna obra *La familia*, sostiene que el triunfo de la autoridad patriarcal sobre la matriarcal entraña la desaparición de «los tiempos de la fraternidad y de la igualdad primitiva». El mito de la edad de oro es una supervivencia de esta época. Pablo Kisch, en su apasionante libro *El enigma del matriarcado*, se produce en igual sentido que Müller Lyer. Si los residuos del matriarcado son más fuertes en Esparta que en Atenas, se debe a la estructura social retardada prevaleciente en el Peloponeso. Es, en razón de este fenómeno, que se ha llegado a aseverar que «entre la comunidad primitiva y la sociedad con claro sentido de la propiedad privada, que tardará muy poco en aparecer, la sociedad espartana señala una etapa de transición»; pero lo que sí resulta innegable es que la sustitución general del matriarcado por el patriarcado en la época en que los griegos invaden la península balcánica se produce como consecuencia de la desintegración del régimen comunitario de propiedad. En los *genos* aqueos y dorios predomina ya la forma familiar de propiedad. La disolución de la estructura gentilicia y la organización de la convivencia en Estado-ciudad acontece entre los aqueos en la época homérica. La fusión de los *genos* dorios en la *polis* se produce, por el contrario, tardíamente.

Esparta y Atenas, que polarizan en su historia social y política la historia general de Grecia, serán, por consiguiente, objeto cardinal de nuestra atención.

3. Estructura institucional y social de Esparta

El régimen social espartano se ha propuesto más de una vez como realización ejemplar de convivencia igualitaria y niveladora. No pensaba de otra suerte Saint-Just cuando ofrecía a su pueblo como panacea, en sus *Instituciones republicanas*, la transformación de Francia en una república lacedemonia de agricultores y soldados. El contraste de esta concepción literaria con la realidad histórica espartana nos pondrá en aptitud de esclarecer la verdadera naturaleza y el genuino alcance del igualitarismo espartano.

El poder político y económico estaba a cargo en Esparta, como en todos los Estados dorios, de una reducida minoría que impera, como raza vencedora, sobre una población de más de doscientos mil *ilotas* sometidos tras fieras batallas y de cien mil *periecos*, que se rindieron sin lucha a cambio de determinadas ventajas. Los *ilotas*, sometidos a una explotación exhaustiva, cultivaban el suelo en calidad de instrumentos de trabajo. No hay un criterio unánime en cuanto a la condición jurídico-social de los *ilotas*. Según Ernst Curtius, «los *ilotas* eran esclavos». Algunos historiadores han pretendido equiparar la condición jurídico-social de los *ilotas* a los siervos de la gleba de la Edad Media. Barbagallo, más cauto, se limita a sostener que esa servidumbre difiere radicalmente en su sentido a la dominante en el régimen feudal. Jacobo Burckhardt coincide con Curtius. Un examen riguroso de las fuentes parece abonar este último criterio. Los *ilotas* estaban efectivamente vinculados al proceso material de producción por una relación jurídico-social de esclavitud. Sobre su actividad se asentaba la vida material de Esparta y eran tan numerosos que rara vez fue necesario importar esclavos extranjeros. Carecían de libertad personal y de derechos cívicos. Y eran objeto, constantemente, de los más brutales atropellos. Burckhardt refiere que,

en las grandes fiestas doria, se les hacía desfilar ebrios y a golpes de látigo ante los altos dirigentes del Estado y de las familias privilegiadas, presentándolos a sus hijos como ejemplo de degradación y desprecio. Los *periecos*, dedicados a los oficios y a las actividades comerciales, gozaban de libertad personal; pero estaban excluidos de la ciudadanía y eran objeto de exacciones económicas intolerables.

El pueblo propiamente espartano lo constituían los «iguales», los descendientes de los conquistadores, los guardianes del Estado, que obtenían de este, en retribución de sus servicios, un *kleros*, o trozo de tierra, en calidad de usufructo. Sometidos desde niños a una educación férrea, corporal y militarista bajo la severa vigilancia de los *éforos*, estaban adscriptos al Estado espartano como servidores. En el período de entrenamiento, se les obligaba a vivir en común y a fomentar su fortaleza física mediante la gimnasia y la vida a la intemperie. La oligarquía dominante necesitaba hombres vigorosos y dóciles para mantener a raya a los *ilotas*. Los niños deformes o débiles eran inmediatamente suprimidos. No tenían valor alguno para el Estado espartano. Para endurecer a los jóvenes, se les obligaba a las prácticas del silicio ante el altar de Artemisa. El homosexualismo, ejercitado clandestinamente al principio, fue al cabo autorizado como medio eficaz de estrechar los lazos de amistad y de compañerismo. El producto de semejante educación no podía ser otro, afirma Guillaume, que «salvajes brutales, taciturnos, obedientes, crueles y, a veces, heroicos». Un tipo de hombre, como ha dicho Burckhardt, extraño al resto de los griegos. Entrenados desde niños para la lucha, no supieron otro oficio que el de las armas ni alentaron más ideal que el de la guerra. Eran los «iguales», los primogénitos del Estado, los guardianes del poder y de la riqueza; pero ni disfrutaban de esta, ni tenían una participación real en las funciones de aquel.

La pluralidad del ejecutivo era la característica más acusada del régimen espartano. Gobernaban dos reyes bajo la inmediata inspección de cinco *éforos*. Provenientes de las familias más ricas, los *éforos* tenían atribuciones para decidir en caso de discrepancias entre ambos reyes. El *demos*, compuesto por los «iguales», se integraba en la *apella* o asamblea general del Estado, que pretendía corporizar la voluntad política del pueblo espartano. Jamás los *ilotas* lograrían apostarse en torno de sus columnas. En realidad, el templo de la soberanía espartana era una institución puramente decorativa, controlada, a semejanza de los parlamentos fascistas, por delegados del poder central. Nada se discutía ni aprobaba en su seno que no fuera autorizado previamente por aquel. El cuerpo consultivo de mayor jerarquía en Esparta y, en rigor, el verdadero regente del poder y de la riqueza, era la *gerusia*, formada por ancianos experimentados y de rancia estirpe dórica. Los «iguales», manifiestamente privilegiados en relación con los *ilotas* y los *periecos*, estaban, pues, en situación de franca inferioridad a los dirigentes del Estado. Existía una oligarquía dentro de la oligarquía.

4. Licurgo y la sublevación de los «iguales»

En la época en que aparece situado Licurgo por Plutarco, no hay duda ya de que la *gerusia*, el *eforado* y la reyecía poseían el efectivo control de los medios de producción, representados entonces por la tierra como forma fundamental de la riqueza. Esta hegemonía económica asume formas cada vez más cerradas y agresivas en el orden social y, en el terreno de la cultura, adopta la forma descarnada de saber de dominación sin rutilancia alguna. Gimen los *ilotas* en los campos de cultivo bajo el látigo de los «iguales», que descargan sobre ellos su insatisfacción rencorosa. Los *periecos* se revuelven, impotentes, exprimidos por los tributos. Entre los «iguales» mismos, cargados de deudas, empieza a cundir el descontento. La oligarquía, temerosa de perder sus privilegios, redobla su vigilancia y suprime a los inconformes; pero la fermentación social sigue en ascenso. Los *ilotas* intentan rebelarse. La *gerusia* responde con una matanza colectiva de esclavos. Se yerguen, a su vez, grupos de «iguales» contra el Estado, apoyados por los *periecos*. La crisis planteada culmina con una sublevación general de los guardianes de la oligarquía, que demandan de los reyes, de los *éforos* y de la *gerusia* una igualdad efectiva entre todos los descendientes de los conquistadores, una inmediata condonación de deudas y una distribución equitativa de la *politiké kora* o tierra cívica. El resultado de la sublevación de los «iguales», que obtuvieron casi todos sus objetivos, fue el reforzamiento de la base agraria del régimen y la momentánea unificación política de todos los espartanos por su participación conjunta en la dirección del Estado. La *apella* corporizó, por primera vez, la soberanía del *demos*; pero los *ilotas* y los *periecos* fueron totalmente desconocidos en este reajuste social efectuado en nombre del principio de igualdad. A esta época, precisamente, es a la que Plutarco refiere la legislación de Licurgo, enderezada, como se verá, a fortalecer las bases de la oligarquía dominante.

Asevera Plutarco, que «nada se puede decir de cierto sobre el legislador Licurgo». Ni si existió o no existió; pero semejante incertidumbre no resulta obstáculo para que nos refiera la vida y milagros de Licurgo con la enfadosa prolijidad de un testigo de vista. La hipótesis hoy predominante es que Licurgo fue un ente de ficción, un tipo creado, como Moisés, por la imaginación popular y puesto a vivir en

tiempos socialmente propicios a su aparición. La picardía genial de Plutarco estriba, justamente, en hacerlo surgir, como los evangelistas a Jesús, cuando la coyuntura social y económica demandaba la presencia de un hombre capaz de interpretar la correlación de fuerzas planteada en esa coyuntura y de darle una salida a las contradicciones existentes. Parece ocioso advertir que, en ningún momento, Plutarco asigna a Licurgo la misión de derribar las bases fundamentales del poder de la oligarquía, concretando su programa de reformas a una redistribución equitativa de las tierras entre los espartanos propiamente dichos y a un conjunto de medidas encaminadas a regimentar las relaciones sociales en beneficio de la minoría gobernante.

A su retorno a la patria lacedemonia, después de diez y ocho años de ausencia, Licurgo encontró la ciudad, al decir de Plutarco, en estado de grave perturbación. *Ilotas y periecos* rumiaban sordamente su inconformidad. Los «iguales», los espartanos genuinos, los descendientes de los conquistadores, andaban a las greñas con sus gobernantes por razón de haberse estos adueñado de sus tierras y prohibirles el acceso a la *politiké kora*, otrora accesible a todos los que pudieran mostrar su sangre doria. Esta desigualdad tan pronunciada era la fuente que alimentaba el descontento. Se imponía, pues, abolirla y restablecer la antigua igualdad. Antes de acometer su empresa niveladora, Licurgo recabó y obtuvo el apoyo de la pitonisa; pero como este apoyo no era suficiente si los oligarcas decidían resistir por la fuerza a sus propósitos, Licurgo precavidamente organizó a sus adeptos en partido político. La fuerza de este partido político, que pronto encuadraría en sus filas a todos los «iguales», guardianes a su vez del poder de la oligarquía, obligó a esta, para evitar males mayores, a encomendarle a Licurgo la reorganización de la vida social espartana. Según refiere Plutarco, Licurgo dividió a Esparta en diecinueve mil partes iguales, distribuyendo nueve mil *kleros* entre los «iguales» con derecho de ciudadanía y el resto entre los dorios que, por una u otra razón, lo habían perdido. Suprimió el comercio y la navegación, sustituyó las monedas de oro y plata por las de hierro, estableció las comidas frugales y en común y la militarización integral de los «iguales», regimentó el matrimonio y la procreación, dictó medidas para la conservación de la pureza racial, mantuvo el *ilotado* en la esclavitud y proclamó la inutilidad de la filosofía y el arte. El único arte que para el espartano existe es el arte de la guerra, en la que «no debe despojarse al enemigo sin antes terminar el combate porque es una imprudencia».

A eso se contrae el programa de reformas sociales que Plutarco atribuye a Licurgo. Ni Herodoto, ni Tucídides, ni Jenofonte suministran datos concretos respecto a su efectiva realización. El criterio predominante es que la legislación social de Licurgo constituye una idealización posterior de la transformación operada, dentro del régimen espartano, en el siglo IX, con motivo de la sublevación de los «iguales». Nada más lejos, de todos modos, del paradisiaco carácter comunista que algunos autores le han venido asignando. Nada más cerca, en cambio, del régimen totalitario. La Esparta reformada, caso de haber existido, es una tosca anticipación de la Alemania nazi.

5. Apogeo y decadencia del imperio espartano

El siglo VIII inaugura para Grecia un nuevo ciclo histórico, caracterizado por la conquista del mar, la expansión colonial y el papel progresista de los tiranos, que contribuye decisivamente, como se verá, al establecimiento del régimen democrático. Este proceso de extraversión del pueblo griego, que inicia la crisis de los Estados oligárquicos, lanzó a Atenas, Corinto, Focea, Magnesia, Efeso, Mileto, Calcis, Eubea, Egina y Megara a la lucha por el control del Mediterráneo. Iniciada por los oligarcas, participaron en ella *metecos*, campesinos libres, pequeños industriales y desposeídos, gente toda que nada tenía que perder en la empresa y sí un mundo nuevo que ganar. El resultado de este proceso fue, junto con la transformación sustantiva del régimen de bienes, el establecimiento de una nueva clase social que hizo valer sus derechos políticos en razón de su fortuna, imponiéndolos mediante formidables rebeliones sociales y guerras civiles que llenan, con su dramático estruendo, los siglos VII y VI de la historia griega. Esparta y Creta, abocadas al mismo destino histórico, optaron por replegarse aún más en sí mismos, temerosas sus minorías dominantes de perder en la aventura sus privilegios políticos y sociales. El éforo Xilón, logró, mediante un artificial reajuste de su régimen económico, mantener a Esparta al margen de los nuevos desarrollos, que entrarán, fatalmente, en contradicción con la organización señorial representada por los *eupátridas*.

Este forzado proceso de introversión, bruscamente roto por la irrupción de los persas en el Mediterráneo, va a superarse más tarde en la decisión de la *gerusia* de lanzarse también a la aventura imperialista, proyectando sus ambiciones sobre Atenas y sus florecientes establecimientos mercantiles; pero en esa pugna con Atenas —conocida históricamente por la guerra del Peloponeso y fase inicial de la lucha por la unidad del mundo antiguo culminada por Roma— la oligarquía espartana participa, como quedó ya advertido, en su condición de tal, conservando intactos sus privilegios económicos y sus

derechos de sangre. Atenas fue vencida por Lisandro y arrasadas sus murallas ornadas de gloria, el poder de la ciudad confiado a treinta tiranos y sus arcas desfalcadas. El imperio espartano iniciaba su égida fugaz, como fuerza corrosiva y corruptora.

El sistema económico establecido en Esparta, como consecuencia de su estructura imperial, se sustenta en el predominio del comercio y del dinero; pero su control y disfrute y el régimen político siguen en manos de la *gerusia*. La decadencia histórica de Esparta no tardará en manifestarse y correrá pareja con la de Atenas. Plutarco afirma que la introducción del oro y la plata en Esparta determina, por la concentración de las fortunas en círculos cada vez más angostos, un Estado de fundamental resquebrajamiento económico y moral, originándose un proceso de desigualdad social entre los propios «iguales» que los lleva, vertiginosamente, a la indignancia. Brota el descontento y se organiza la rebeldía. Levantamientos de *ilotas* son inmisericordemente sofocados. Ya estos en el siglo V, durante la primera guerra del Peloponeso, se habían rebelado en masa contra el Estado. Fue en esa sazón que se creó, para mantenerlos reducidos por el terror, una legión juvenil denominada la *kripteia*, cuya misión era eliminar a los *ilotas* «más robustos y poderosos». Plutarco resulta, a este respecto, sobremanera ilustrativo. «Los magistrados —escribe— enviaban cada cierto tiempo por diversas partes a los jóvenes que les parecía tenían más juicio, los cuales llevaban sólo una espada, el alimento absolutamente preciso y nada más. Estos, esparcidos de día por lugares escondidos, se recataban y guardaban en reposo; pero a la noche salían a los caminos y a los que cogían de los *ilotas*, les daban muerte; y muchas veces, yédonse por los campos, acababan con los más robustos y poderosos de ellos.» Platón en *Las leyes*, mixtifica deliberadamente el sentido político de la *kripteia*, dándole un puro carácter de entrenamiento militar. Nada tiene de sorprendente esta actitud suya si se recuerda que el esclarecido discípulo de Sócrates estuvo siempre íntimamente vinculado a los intereses *eupátridas*. En su *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides refiere que, «habiendo sido coronados como libres, aquellos *ilotas* que primero los espartanos habían señalado como sobresalientes en valor, recorrieron así los templos de los dioses, y de allí a poco desaparecieron de repente, siendo más de dos mil en número, sin que ni entonces ni después haya podido nadie dar razón de cómo se les dio muerte».

El imperio espartano se derrumbaría, prontamente, corroído por sus contradicciones internas y la estrecha perspectiva de sus dirigentes. Empeñado con Tebas en porfiada pugna, vio invadido su propio territorio y sustraído a su control Arcadia y Mesenia, conquistadas a raíz de la sublevación de los «iguales»; vencedor al cabo en Mantinea fue traicionado más tarde por Arquidamo III y derrotado por los macedonios en Megalópolis, ocultándose Esparta, durante decenios, a la mirada de la historia, «para reaparecer envuelta en un manto trágico, poco antes de extinguirse definitivamente, con los hechos y destinos de Agis y Cleomenes».

De estirpe real, Agis se propuso reconstruir totalmente, desde arriba, el Estado espartano, en quiebra irremediable. El complejo de contradicciones acumuladas por el desarrollo histórico de Esparta amenazaba estallar en una gigantesca convulsión social. El proyecto de ley presentado por Agis en la *gerusia* para conjurar la inminente catástrofe disponía la inmediata redistribución de las tierras entre los espartanos y los *periecos* dignos, por sus cualidades físicas y morales, de ser incorporados a la ciudadanía, la supresión de los privilegios de sangre y del *eforado* y el efectivo funcionamiento de la *apella*, controlada de nuevo por la oligarquía poco tiempo después de la sublevación de los «iguales» en el siglo IX; pero como la *gerusia* dilataba su aprobación, Agis decidió someterlo a la *apella*, defendiéndolo ante sus miembros. «Lego toda mi fortuna —dijo al concluir su exaltada perorata— que es considerable en campos y praderas, a más de 600 talentos de plata efectiva. Otro tanto hacen mi madre y mi abuela, así como mis amigos y parientes que se cuentan entre los más ricos de Esparta.» Sólo Leonidas se pronunció en contra. La respuesta de la reyecía, del *eforado* y de la *gerusia* fue la inmediata disolución de la *apella* y ordenar la captura de Agis. Este, para eludirla, se refugió en el templo de Neptuno, que era inviolable. En una de sus frecuentes salidas, fue aprehendido por Leonidas y condenado a la pena de estrangulación por traidor a la patria y por haber puesto en peligro la estabilidad del Estado espartano. Murió como un héroe. A un viejo servidor, que lloraba junto a él, le replicó altivamente: «Cesa de llorar amigo, pues muero injustamente y por eso me revelo más sereno que mis verdugos.» Su abuela Arquidamia y su madre Agistrata fueron estranguladas inmediatamente después que él.

El programa social de Agis fue recogido por el rey Cleomenes, hijo de Leonidas y desposado con la viuda de aquel. Según Polibio, esta accedió a los requerimientos matrimoniales de Cleomenes previo compromiso suyo de establecer las reformas propuestas por Agis. Cleomenes, efectivamente, suprime el *eforado*, destierra a los *oligarcas*, anula las deudas, reparte las tierras, liberta mil *ilotas* y declara la guerra a la liga aquea. Los Estados que la integran, sintiéndose seriamente amenazados por sus ejércitos, conciertan una alianza con el rey de Macedonia Antígono Doson y le salen al encuentro. Fue una lucha

larga y feroz, cuajada de alternativas para los combatientes; pero el resultado fue la derrota de Cleomenes en Sellasia y el restablecimiento, por los vencedores, del régimen institucional abolido por el reformador espartano.

La historia de Esparta, a partir de entonces, corre en plano inclinado hacia el caos. No habrá ya esperanza de recobramiento para ella. El tramonto era general en el mundo griego. También Atenas agonizaba entre dolorosas sacudidas. El régimen espartano, elaborado sobre los privilegios de sangre y la opresión de los «iguales», de los *periecos* y de los *ilotas*, se extinguió rápidamente, dejando tras de sí, como estela maldita, un reguero de crímenes, de corrupción y de miseria. En nombre del igualitarismo para todos los espartanos, había establecido la desigualdad social más aguda que registra la historia. Nunca sociedad alguna afrontó, en efecto, desniveles más subrayados e irritantes que en Esparta. El pensamiento no tuvo vía de desarrollo en aquella ergástula de guerreros ignaros. El legado de Esparta a la historia de la cultura se redujo a un estilo arquitectónico rampante y a canciones salvajes. No aportó valor alguno a la vida del espíritu. Los versos ardorosos de Tirteo, la rebelión viril de los *ilotas* y el bizarro perfil de Agis son los únicos trazos de luz que irradian del cuenco tenebroso de su historia. Esparta fue el polo opuesto de Atenas, el costado negativo de Grecia, la pesadilla del mundo clásico y la obligada referencia, en todos los tiempos, de tiranos y déspotas.

Sobre su recuerdo la conciencia humana ha grabado, como epitafio condigno, la terrible imprecación de Andrómaca:

¡Ay de vosotros, de todos los mortales odiosos
habitantes de Lacedemonia, llenos de perfidia,
maestros de la mentira, pensando siempre en la mala acción,
sinuosos hipócritas, monstruos de lengua viperina!
Sin razón os honra el pueblo griego.
Pues ¿de qué estáis limpios? ¿No os manchó crimen sobre crimen
y deshonrosa granjería? ¿No habla la boca de una manera,
mientras que el corazón traidor piensa otra cosa?
¡Condenaos!

6. Orígenes y evolución ulterior del mundo aqueo

En el vasto conglomerado de minúsculos Estados-ciudades que fue la antigüedad griega, Atenas, ocupa, por su genio creador y su complejo proceso social, una posición señora, adviniendo, para la posteridad, en paradigma esplendente de lo helénico. Si Esparta no pudo trascender nunca la estructura oligárquica, Atenas atraviesa en su desarrollo todas las situaciones sociales posibles dentro de las fuerzas históricas operantes en el mundo griego. El régimen democrático es la fase superior de evolución de este proceso y su fruto espiritual la primera cultura de rango ecuménico que registra la historia. La constelación de factores que viabiliza y condiciona este memorable acaecer tiene sus raíces remotas en la época aquea y su fuerza motriz en la fortuna mueble, que transforma las relaciones sociales originarias y ensancha la base material de la vida pública, controlada hasta entonces por los *eupátridas*.

Mezclados prontamente con la población vencida, los *genos* invasores del norte de Grecia establecen su dominio político en función de la propiedad patriarcal de la tierra ocupando de pleno derecho los organismos del Estado. Este período turbulento, caracterizado por una constante fricción entre los jefes de clanes y las expediciones punitivas de los reyezuelos asiáticos y de los propios helenos contra determinadas ciudades, es el alba heroica cantada por Homero, en la que, «los hombres y los dioses se entregaban jubilosos a la guerra y al amor». Eduardo Meyer ha contrastado agudamente, en su *Historia de la Antigüedad*, el desarrollo social del mundo aqueo con el feudalismo occidental. En ese tiempo lejano, arrebujado aún en la atmósfera del mito, ya el *agora* o mercado es también la plaza pública. A ella acuden y se entremezclan en chillona parlería comerciantes y clientes, gentes del común y segundones; y, al par que venden y compran, cambian opiniones, reciben y transmiten noticias y discuten sobre los problemas inmediatos que les afectan en su vida de relación. Los núcleos sometidos y los *metecos* o extranjeros que afluyen, principalmente fenicios, gozan de una ciudadanía restringida; pero les está prohibido el acceso a los cargos públicos por carecer de bienes raíces. La esclavitud, surgida como consecuencia de la expansión de los medios materiales de vida, empieza ya a constituirse en modo fundamental de producción. Su fuente originaria es la guerra; más tarde a la guerra se añadirá la esclavitud por deudas entre los propios griegos, fuente constante de protestas y de disturbios. Ya en esta época abundaban los *thetes*, trabajadores libres que no disponían de otra fortuna que su potencia de trabajo. Según Hesiodo, se

les solía encontrar curvados sobre los surcos en el período de cosechas; pero una vez concluida la faena de recolección eran despedidos y «se marchaban con sus mujeres y sus hijos a afrontar la vida errando de campo en campo sin que ninguno de ellos encontrara alivio». «La edad de oro, en que se disfrutaba en común de los bienes —escribe el poeta— es ya sólo un recuerdo»; ahora es la edad de hierro, en que «los hombres no cesan de experimentar durante el día fatigas y miserias ni de estar consumidos durante la noche por las duras angustias que les envían los dioses». Sólo les resta el deber del trabajo y la esperanza de la justicia, cuyo respeto demanda Hesiodo de los poderosos de la tierra, «devoradores de presentes». Y les recuerda, con acento admonitorio, que «el poder de Zeus fácilmente da la fuerza y la quita, humilla al que quiere humillar y exalta al que permanece en la sombra; fácilmente endereza al torcido y maltrata al arrogante». Este concepto ético-social de la justicia es el aporte de Hesiodo a la concepción helénica de la convivencia equilibrada. El gran poeta de la vida campesina, «introduce por primera vez —escribe Jaeger— la idea del derecho elaborado en forma de epopeya».

Expulsados por los dorios del norte de la península balcánica, los aqueos se ven obligados a reconstruir su vida a lo largo de la costa griega y del Asia Menor. Las posibilidades de desarrollo contenidas en el régimen patriarcal están ya virtualmente agotadas. El proceso de extensión de la ciudadanía, iniciado en el mundo homérico, recibe un vigoroso impulso con la absorción de la estructura gentilicia por la *polis* que el régimen democrático llevará hasta sus últimas consecuencias al destruir Clístenes la unidad de las circunscripciones territoriales. Muestra inequívoca del interno desplazamiento de las relaciones sociales que está operándose es la sustitución de la *themis*, justicia familiar estricta, por la *diké*, derecho de un carácter más amplio y fundamentado en la ley. El control de la pena, hasta entonces privativo del *genos*, pasa a manos de la *polis*. Esta reforma legal, que atribuía la administración de la justicia a un tribunal del Estado, fue obra de Dracón y constituye un extraordinario paso de avance en la integración de un régimen jurídico de garantías para los presuntos o efectivos delincuentes. La disolución de la estructura gentilicia y el establecimiento de una justicia de Estado coincide con el desarrollo del comercio y de la circulación monetaria y con la legalización de la esclavitud por deudas. La desproporción entre la población esclava y los hombres libres adquiere un ritmo acelerado. El resultado de este complejo de circunstancias es la concentración progresiva de la propiedad territorial con vista al mercado y el auge del prestamo usurario. La guerra del acreedor contra el deudor será, a partir de esta coyuntura, una de las formas virulentas de expresión del problema social en los Estados griegos y, particularmente, en Atenas, donde la lucha por la condonación de deudas mantiene en constante tensión el dominio de los *eupátridas*.

El siglo VIII a plantea todos los Estados oligárquicos una decisión crucial: la extraversion mediterránea o el repliegue sobre sí propio a contrapelo del proceso histórico. Creta y Esparta optaron por esto último, enquistándose en su estructura oligárquica. Atenas y Focea, Megara y Corinto, Eubea y Egina, Efeso y Mileto, se lanzan, por el contrario, a la aventura marítima y en breve plazo su poder y su riqueza se acrecen notablemente, controlando las rutas comerciales y estableciendo numerosas colonias. Este proceso expansivo, iniciado por las oligarquías ávidas de lucro, trajo, como consecuencia, una sustantiva alteración de la topografía social y económica de los Estados-ciudades y, principalmente, de Atenas. Junto a los *eupátridas*, usufructuarios del poder político y de la fortuna inmueble, apareció muy pronto un nuevo estrato social, los *mesoi*, disputándole el terreno en nombre de su riqueza en dinero, logrando al cabo, por una parte, la homologación social de la propiedad raíz y de la propiedad mobiliaria y, por la otra, sustraer del control político de los oligarcas a nutridas zonas del *demos*. Originalmente esta palabra entrañó el lugar geográfico en que se instalaba un grupo de *genos* unificados en una polis. Equivale a pueblo más tarde. A partir del siglo VII se aplica a la muchedumbre de los desposeídos por oposición a los señores. El término acabará por asumir definitivamente este último significado al instaurarse el régimen democrático.

Este nuevo grupo social constituido por los *thetes*, los artesanos, los marineros, los intermediarios y los campesinos endeudados se vincula a la clase adinerada y la apoya, resueltamente, en sus reclamaciones políticas. La clase adinerada supo utilizar este apoyo incluyendo en su programa social las demandas de los desposeídos, entre las que figuraban como fundamentales la redistribución de tierras, el desplazamiento de los esclavos de las actividades comerciales y la condonación de deudas. La irritación que suscita en los *eupátridas* el poderío económico y las exigencias políticas de los nuevos ricos se refleja en los poetas y entre estos, con subrayada relevancia, en Alceo y en Teognis.

7. Proceso de formación del régimen democrático en Atenas

La contradicción planteada al régimen *eupátrida* por el desarrollo creciente de la economía dineraria perturbó de tal suerte la vida de Atenas que la oligarquía gobernante se vio compelida a acceder

a una reforma de su estructura política y social, designándose a Solón para llevarla a efecto. El insigne legislador ático, uno de los siete sabios de Grecia, puso en la difícil faena el acusado sentido de ponderación que caracterizó su genio. En uno de sus poemas—documento histórico del más alto valor—ya Solón había señalado que la ambición de acumular bienes de fortuna estaba destruyendo la ciudad. «Los ricos —escribe— realizan actos injustos, hurtan y cometen robos sin respetar el tesoro de los dioses ni el tesoro de la *polis*.» Según él, la desigualdad de las riquezas es la raíz de las disensiones y querellas entre los atenienses. Para Solón, «la igualdad no engendra discordias y acomoda a ricos y pobres; esperando unos una igualdad que consiste en dignidad y virtud, y los otros, una igualdad de número y medida». En otras palabras: propugna una igualdad desigual. No deja, sin embargo, de prevenir que la desgracia que los pobres sufren bien puede llegar hasta la casa de los ricos y que, cuando la injusticia impera, nadie escapa a su infortunio». La justicia es, para Solón, el supuesto indispensable de la estabilidad social. «Las malas leyes —dice— traen males innumerables sobre la ciudad; pero las buenas leyes distribuyen todas las cosas en buen orden y en su propio lugar y al mismo tiempo evitan lo que no es justo.» No se trata, en este caso, de una pura visión profética. Solón ha advertido genialmente «la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social».

El objetivo céntrico que inspira la constitución elaborada y propuesta por Solón es la adecuación efectiva de las relaciones sociales a la correlación de fuerzas creada por la aparición de la economía dineraria, que promueve un nuevo tipo de genealogía. Las prerrogativas sociales se habían fundado hasta entonces en la propiedad raíz y se transmitían por herencia. Ahora el poder del dinero reclamaba su puesto en la jerarquía social. Los nuevos ricos no se contentaban ya con un puro compartimiento de la dirección política de Atenas. Aspiraban al control exclusivo de las actividades industriales y mercantiles y al dominio plenario de las asambleas, de los consejos y de las magistraturas. Situado entre ambos extremos, Solón intentó conciliar los intereses en pugna mediante una distribución de los ciudadanos en cuatro categorías sociales de acuerdo con el nivel de su fortuna: 1) los *pentacosiomedinos* o grandes propietarios; 2) los *caballeros*; 3) los *zeugitas* o pequeños propietarios; 4) los *thetes* o trabajadores libres. Estos últimos, que estaban excluidos de las magistraturas por su renta mínima, recibieron en compensación el acceso a la *eclesias* o asamblea popular. Los *metecos* constituían una categoría especial. Si les estaba vedada la posesión de bienes raíces podían, en cambio, ejercer los oficios y el comercio mediante la satisfacción de un impuesto residencial de doce *dracmas* anuales. La esclavitud de los prisioneros de guerra queda legitimada; pero la esclavitud por deudas de los atenienses es suprimida y expresamente sancionado el préstamo sobre las personas. La teoría de la persona humana tiene su más remota referencia empírica en las reformas de Solón.

La constitución *timocrática* o censitaria de Solón representa una fase transicional hacia el régimen democrático en la mayoría de los Estados griegos. Deriva en otros hacia la plutocracia. En Atenas tuvo efímera vigencia, siendo derribadas por los *eupátridas* en un desesperado esfuerzo por fortalecer las bases de su predominio político y social. La pugna entre los oligarcas y los *mesoi* apoyados por el *demos*, provisoriamente aplazada, se reanuda y culmina en el régimen de los tiranos. La tiranía fue la forma de gobierno más execrada por el pensamiento griego. La tiranía significa, en efecto, la negación de la libertad y del orden jurídico; pero este caso concreto era la violación de la libertad y del orden jurídico simbolizado por los *eupátridas*. Son los tiranos los que transforman la fisonomía patriarcal del mundo griego, impulsan decisivamente la cultura y rematan la faena emprendida por los oligarcas en el siglo VIII. Constituyen el eslabón necesario de enlace entre la *timocracia* y el régimen de las multitudes. Kipselos en Corinto, Ortágoras en Syciones, Polícrates en Samos, Teógenes en Megara y Pisístrato en Atenas logran fundir en torno suyo a los *mesoi* y al *demos* y, al propio tiempo, que aseguran para aquellos el control de las actividades industriales y mercantiles, le garantizan a este condiciones llevaderas de vida. En su ulterior evolución, la tiranía se transforma en autocracia y concita sobre sí el odio de los comerciantes y del *demos*, abriéndose una etapa de sangrientas luchas civiles que desembocan en Atenas en el establecimiento de las bases del régimen democrático de Clístenes. El proceso de la transformación y decadencia de la tiranía ha sido certeramente trazado por Polibio.

Enfrentado victoriosamente con Iságoras, Clístenes instaura la filiación local de los ciudadanos atomizando la estructura gentilicia, atribuye al *demos* el derecho de elegir por votación directa a sus gobernantes, castiga con el *ostracismo* a los partidarios de la tiranía, aumenta los miembros del senado, imprime un sentido popular a las fiestas de las Panateneas, restringe las atribuciones de la *bulé*, declara obligatorio el servicio de las armas y libera a la *polis* de la pesada tutela del olimpo, secularizando el pensamiento. La fundación de la Liga de Delos en defensa de la integridad del mundo griego y la derrota de los persas por los atenienses y espartanos en épicas jornadas consolida el sistema democrático en Atenas y alumbra para la antigüedad su hora de plenitud bajo la égida rutilante de Pericles. El régimen democrático, fruto del desarrollo crematístico y del impulso adquisitivo, determina un intenso despertar

de la conciencia social y la preocupación multitudinaria por los intereses de la ciudad y por el rumbo de su política. Tres nuevas figuras irrumpen en escena: el orador, el sofista y el demagogo. Y aparece también, conjuntamente, la reflexión teórica sobre el ser y el deber ser de la organización social.

8. El siglo de Pericles

Nunca fue más fecunda ni gloriosa la *polis* del Ylissos que en ese mediodía soleado por el genio de Pericles. Por obra de su política social y cultural, Atenas se convierte en el centro rector del mundo griego. Sobre ella convergen todas las codicias; de ella irradian claridades genitoras. «Insensato —clama al aire encendido el poeta Leusipo— el que no desea ver a Atenas; insensato el que la ve y no la admira; y más insensato todavía, el que la ve, la admira y la abandona.»

Discípulo del sofista Damón y del filósofo Anaxágoras, Pericles comparte la amistad de los espíritus más altos de Atenas. Es valiente, justo, enérgico, incorruptible, audaz. Hasta sus propios adversarios se vieron precisados a reconocer sus virtudes de estadista. Ningún testimonio más elocuente en este sentido que el historiador Tucídides, condenado al *ostracismo* por el caudillo de los *mesoi* y de las multitudes. La figura central de su *Historia de la guerra del Peloponeso* —fecundo semillero de esclarecimientos y contribuciones a la historia política y al problema de las relaciones entre la ideología y la realidad— es Pericles. Según Tucídides, Pericles es el hombre de Estado modelo y su Estado la forma ideal de convivencia porque conjuga armónicamente los contrastes sociales, eliminando el peligro de las revoluciones. Pericles impulsó las artes y las letras, embelleció a Atenas, fomentó instituciones sociales en favor del *demos*, le abrió vías creadoras al pensamiento filosófico y a la meditación política, se puso junto a la fortuna mueble contra la fortuna inmobiliaria, alentando la resistencia popular contra los grupos *eupátridas* conspiradores. «La constitución que nos rige —escribe Tucídides en la grandiosa oración fúnebre que atribuye generosamente a Pericles— nada tiene que envidiar a la de los otros pueblos; sirve de modelo a todos y no imita a ninguna. Su nombre es democracia, porque ella mira al interés, no de una minoría, sino del mayor número. Atenas es la escuela de Grecia.»

El régimen democrático, que enraiza su vigencia en el compromiso de núcleos sociales con intereses distintos, alcanza bajo la égida de Pericles su forma límite de desarrollo histórico en el mundo griego. La institución que expresa y define su sentido es la *eclesias* o asamblea popular, a la cual tenían acceso todos los ciudadanos. La reunión de estos en su seno constituía la fuente soberana del poder del Estado; sus decisiones tenían fuerza de ley. La libertad de opinión era absoluta; pero se castigaba sin contemplaciones al orador que, aprovechándose de su prestigio y de su palabra, intentara proyectar la ciudadanía contra la seguridad del régimen democrático. Si en la doctrina jurídica la *polis* democrática postulaba la *isonomía* o igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, en la práctica desconfiaba del oligarca e imponía a los grandes propietarios y a los caballeros cargas públicas muy fuertes denominadas *liturgias*. La asistencia de los ciudadanos pobres a la *eclesias* era retribuida con el equivalente de su salario, creándose con el tiempo un tipo profesional de asambleísta que fue materia dócil de los demagogos. La designación de las magistraturas se efectuaba mediante sorteo y la duración de sus funciones era efímera. Los demás cargos públicos se cubrían por votación y su ejercicio era rotatorio.

Nada más lejano al régimen democrático moderno que aquella democracia del siglo V en Atenas. Era, por su configuración y contenido, un régimen minoritario, ejercido exclusivamente por los ciudadanos de pleno derecho, que constituían una porción reducidísima de la población total de la ciudad. La masa enorme de *metecos* y de esclavos estaba radicalmente excluida del derecho de ciudadanía. Por cada tres ciudadanos, refiere Cicotti, había diez y ocho esclavos. «El hombre —diría Aristóteles— es un animal político.» Mas no todos los hombres; únicamente el hombre de la *polis*, el ciudadano, el ateniense de que hablan los oradores. No podía ser de otra manera. Las condiciones específicas de desarrollo del mundo griego determinaron que la democracia, al aparecer en la historia, fuera un régimen privilegiado. El trabajo de los esclavos fue, tuvo que ser, su sustentáculo económico fundamental; y su prolongada vigencia la razón de que, desde la época *eupátrida* se creara en las clases dirigentes una conciencia de superioridad y un desprecio por el trabajo manual tan profundo y generalizado que la propia democracia consideró incompatible la actividad material con la estimación que se debía a sí mismo un gobernante.

La institución de la esclavitud resulta monstruosa a nuestros ojos. Vista en perspectiva histórica, precisa, sin embargo, convenir en que fue una etapa necesaria en el desarrollo ascendente de la convivencia humana. En relación con las prácticas primitivas de matar a los prisioneros de guerra constituye un evidente progreso; desde el punto de vista de la producción un peldaño indispensable. El *diagogos* griego —reposo distinguido en el *eupátrida*, contemplación de las ideas en el filósofo, ejercicio de la actividad política en el ciudadano— fue, ciertamente, el lujo del trabajo ajeno; pero sin él Atenas no

hubiera podido ser lo que fue. Sin el sufrimiento y la expoliación de los esclavos, sin el afán insaciable de los usureros, sin las querellas constantes entre los Estados-ciudades, el «milagro griego» no hubiera podido frutecer ni madurar. En el reconocimiento de estas necesarias limitaciones, está la clave de la grandeza y de la miseria del mundo antiguo.

En el orden social, Pericles logra establecer en Atenas un sistema de equilibrio entre los ciudadanos de pleno derecho. Los *eupátridas* y los caballeros son obligados a sostener económicamente los deberes públicos que Pericles asigna al Estado: la asistencia social a los sin trabajo, la manutención de los huérfanos y de los inválidos, la regulación del precio del trigo, la ocupación de los ociosos. El embellecimiento de Atenas fue emprendido con el propósito de procurarle medios de vida a los *thetes*. Esta política social de Pericles, enderezada a vertebrar sobre bases de efectiva permanencia la vida de la *polis*, ha sido calificada más de una vez como precursora del moderno socialismo de Estado. No sería difícil rebatir el aserto; pero lo que sí resulta indubitable es que Pericles intenta resolver el problema de la distribución de la riqueza y de los antagonismos sociales mediante una sabia y prudente conciliación de los intereses económicos de los *eupátridas*, de los caballeros, de los *mesoi* y de la masa desposeída del *demos*.

Semejante transformación de las relaciones de convivencia tenía que determinar un viraje radical en el sentido de la vida. A la angustia dionisiaca, propia de los tiempos de germinación y decadencia, sucede la serenidad apolínea, propia de los tiempos de madurez, de ese espléndido minuto en que cada ciclo histórico destila sus zumos mejores. El imperativo de racional y clara armonía que fluye de la organización de la vida civil se traduce con plenitudes concretas en la estatuaría y en la arquitectura. En ambas predominan los contornos precisos, la directa desnudez de lo inmediato. El dinamismo de las figuras es puramente externo, en manifiesto contraste con la intimidad retorcida y patética que estremece la escultura helenística. Múltiples signos singularizan este Estado de espíritu. A la vieja noción del deber, se ha contrapuesto la nueva noción del bienestar. A la omnipotencia de la *polis*, el derecho del individuo a servirse de ella. A la tragedia, la comedia. A la filosofía de la naturaleza, la consideración del hombre y de su concreto destino. Al *diagogos* por herencia, el *diagogos* por esfuerzo propio. A las creencias religiosas, la ironía. «Fuera de aquí la vieja musa», clama con impar soberbia el poeta Timoteo. «El hombre —postula la sofística— es la medida de todas las cosas.» «El derecho positivo —afirma Trasímaco— es lo que aprovecha al más fuerte.» «¿Cuáles son los hombres más sabios —inquiere Sócrates de Aristarco— los que permanecen en el ocio o los que se ocupan de cosas útiles, los que trabajan o los que sin hacer nada deliberan sobre los medios de subsistencia?» Algo del siglo de Voltaire hay, como se ha dicho, en este siglo de Pericles: la confianza en la vida, la ilusión del progreso indefinido, el piafante galopar de los sentidos, la curiosidad por la técnica de los oficios. En la constitución de Mileto, Hipodamus establece determinadas recompensas a los forjadores de nuevas técnicas productivas. «En ese momento —escribe Schuhl— un desarrollo de la civilización en el sentido mecánico no hubiera sido inconcebible.» La presunción es hiperbólica; pero registra la existencia de un capitalismo incipiente, que tiene en los sofistas sus más caracterizados intérpretes.

9. Los sofistas y Sócrates

Para las fuentes aristocratizantes, el sofista es un dialéctico mañoso al servicio de su clientela, un viejo cazador de jóvenes adinerados, un consciente mixtificador de la verdad. Esta imagen repelente de la sofística, elaborada por sus adversarios políticos, es la que ha solido proyectarnos hasta muy remontado el siglo XIX la historia de la filosofía. El redescubrimiento y la revalorización de la cultura griega, emprendido por Jacobo Burckhardt y culminado por Funck Brentano, Zeller, Gomperz, Deonna, Schuhl, Richter, Picard y Jaeger ha puesto, definitivamente, las cosas en su sitio, restaurando la verdadera fisonomía de los sofistas. Si entre estos pulularon bribones y embaucadores, la investigación histórica demuestra que, en conjunto, representan una posición progresista del pensamiento social griego; y que algunos, como Protágoras, fueron espíritus egregiamente dotados. El mismo Sócrates, su empecinado antagonista, hubo de reconocerlo y proclamarlo.

Ideólogos de la fortuna mueble, maestros ambulantes, vendedores de conocimientos, en su mayoría *metecos*, los sofistas fueron entrenadores políticos de los *mesoi*, columna vertebral del régimen democrático. En vez de la naturaleza de los números o la sustancia del cosmos, enseñaban la «sabiduría práctica que evita los escollos y los consejos fecundos que aseguran el triunfo en la vida pública». Ningún artilugio a la sazón más apto para lograrlo que la palabra. En el siglo V no hay posibilidad de señorear sobre el *demos* ateniense sin el diestro manejo de la elocuencia. El oficio principal de los sofistas fue suministrarles a los jóvenes partidarios del régimen democrático, mediante una remuneración en metálico, los trucos oratorios indispensables para mover la *eclesias* en favor de sus puntos de vista. En este sentido

fueron, como ha dicho Herman Heller, los primeros técnicos de los negocios públicos, los creadores de un determinado obrar político. Según Jaeger, los sofistas son los fundadores de la ciencia de la educación.

Las ideas de los sofistas están cargadas de jugosas anticipaciones. Son, sin duda, los precursores del subjetivismo y el relativismo filosóficos. Mantuvieron, antes que nadie, el origen convencional de la sociedad y del Estado, afirmando, con Trasímaco, que el orden jurídico de la *polis* dependió siempre «de los intereses de la clase dominante». No llegará tan lejos Juan Jacobo Rousseau. Enemigos de la omnipotencia de la *polis* propugnaron el derecho del individuo a someterla a sus aspiraciones y necesidades. En esta posición, hay un genial atisbo del problema de los medios y de los fines en la vida social y política. Establecieron una radical escisión entre la conducta política y la ética privada, roturándole el camino a Maquiavelo, a Hegel y a Treitschke. Se pronunciaron abiertamente contra la esclavitud. «La oposición del esclavo y del hombre libre —enseña un sofista— es desconocida en la naturaleza.» Para ellos, todos los hombres son iguales, sin distinción de razas ni de oficios. La agricultura, loada por los teóricos *eupátridas* como nodriza del hombre, es sustituida en su estimativa económica por el préstamo con interés, el comercio, el cambio, la industria y el trabajo manual. En su *Tratado de los salarios*, Protágoras hace una cálida condenación de los jornales insuficientes, abogando por el derecho del individuo a una vida decorosa y estable.

Esta perspectiva social, que chocaba violentamente con la tradición *eupátrida*, le atrajo a los sofistas la hostilidad agresiva de los oligarcas y de los elementos que operaban a su servicio en la *eclesias*. El propio Protágoras fue condenado al *ostracismo* y sus libros «quemados en el *agora* a voz de pregonero». La razón de este auto de fe es atribuida por Diógenes Laercio a estas palabras de Protágoras en uno de sus tratados: «De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que impiden saberlo, ya por la oscuridad del asunto, ya por la brevedad de la vida humana.» Perseguidos por los enemigos del *demos* y de los *mesoi*, los sofistas serán luego implacablemente desacreditados por Platón y por Aristóteles. Esa imagen repelente que la historia de la filosofía ha venido transmitiendo de ellos hasta el declinar del siglo XIX es obra principalmente de ambos. No fue esa la postura de Sócrates. «Es una exageración que ha durado demasiado —escribe Dantu— la de representar a este en guerra encarnizada con todos los sofistas en general.» Sofista él mismo en no pocos aspectos, Sócrates clavó el dardo de su ironía creadora sobre aquellos que traficaban con el nombre, nunca contra los verdaderos sofistas.

En la época en que Sócrates aparece en el *ágora*, ya el régimen de equilibrio social establecido por Pericles empieza a desmoronarse. Tiempos borrascosos se avecinan para Atenas. Las guerras por la hegemonía de Grecia en que Atenas es vencida y arrasada por Esparta culmina en la instauración de un régimen de terror inspirado por Lisandro, el gobierno de los treinta tiranos, durante el cual los grupos democráticos son perseguidos y acosados y los oligarcas, dueños de los puestos de mando de la *polis*, se empeñan en restablecer las bases de su hegemonía económica y social; pero cuando la democracia en sangrientos combates reconquista el poder ya las condiciones que habían propiciado su real vigencia en Atenas están factualmente superadas. El régimen autocrático, planteado por el curso de los acontecimientos, no tardará en abrirse paso con Filipo y Alejandro. La derrota de Atenas inicia el desarrollo de esta decadencia turbulenta que correrá pareja a la de Esparta.

A Sócrates le tocó ser testigo, actor y víctima de ese dramático proceso. Hijo del escultor Sofronisco y de la comadrona Fenaretas, Sócrates fue y sigue siendo la figura más discutida de Atenas. Si para Jenofonte, Platón y Aristóteles es el más grande de los atenienses y un maestro vivo de conducta, para Aristófanes fue «un locuaz charlatán, con más de sofista que de filósofo, logómaco y demagogo.» En un libro ha poco publicado, *Who was Sócrates?*, Alban Winspear sostiene la tesis de que la condena de Sócrates está totalmente justificada a la luz de la ética democrática. Según el historiógrafo norteamericano, Sócrates fue aprehendido y ajusticiado por figurar como dirigente de una sociedad pitagórica ilegal que laboraba activamente por el restablecimiento de la oligarquía. En análogo sentido, se produce Croisset en su obra *Democraties Antiques*.

Este libro de Winspear responde a una nueva orientación metodológica en los estudios filosóficos, de la cual son muestras relevantes el *Plato today* de Crossman, *The platonic legend* de Fite y *The origin and growth of Platos's logic* de Lutoslawski. No basta, para responder satisfactoriamente a la interrogación que la personalidad cambiante de Sócrates plantea, ceñirse a las fuentes tradicionales de sus dichos y hechos. Ya, de por sí, resulta sobremanera difícil separar claramente lo mítico de lo real en las versiones de Platón, Jenofonte y Aristóteles. Acontece con Sócrates lo propio que con Pitágoras. Sabemos de este por los escritos de Filolao. De Sócrates sabemos por sus discípulos, cuya respectiva imagen varía a veces decisivamente. El Sócrates que «sólo sabe que no sabe nada» de los diálogos platónicos no es el

mismo Sócrates omnisciente y soberbio de *La república*. Ningún punto de contacto ofrece el Sócrates de Jenofonte con el Sócrates de la *Apología*. Winspear subraya el sospechoso olvido en que la historia de la filosofía ha solido tener al Sócrates que aparece en *Las nubes* de Aristófanes, enteramente contrapuesto al que discurre en el *Fedón*, en el *Carmides* o en el *Critias*, símbolo ya consagrado de la «justicia, sabiduría, temperancia y mesura». Aristófanes presenta un Sócrates ducho en la argumentación sofística y dado demagógicamente a la política de partido.

Winspear concluye que, en realidad, hubo dos Sócrates que se sucedieron en el tiempo. Uno es el Sócrates logómaco, locuaz y verboso que pinta despectivamente el reaccionario Aristófanes. Este Sócrates sigue las doctrinas de Arquilao y de Anaxágoras. Fiel a su «demonio interior», recorre las plazuelas de Atenas mayéutica en ristre, interrogando a todo transeúnte con la tenaz persistencia de un tábano. Este es el Sócrates de la juventud, el Sócrates sencillo y pobre que Platón hubiera despreciado, el Sócrates marido de Jantipa, el Sócrates de «pega, pero escucha».

En virtud de riquezas posteriormente adquiridas que le abren de par en par los más altos círculos sociales, este Sócrates se transforma en el otro que Platón describe en el *Simposio*. Es un Sócrates de pergeño aristocrático, amigo de Alcibiades, Carmides y Critias y maestro de Platón. Ha abandonado a Jantipa y aparece del brazo de Myrtos, relacionada con los más influyentes y ricos *oligoides* de Atenas. Este Sócrates está íntimamente ligado a las sociedades pitagóricas que pugnan en la sombra contra la democracia. Su prisión y sentencia por «corruptor de la juventud» ocurrió, precisamente, al restablecerse el régimen de las multitudes. La fuga de Platón a seguidas de su muerte evidencia inequívocamente, para Winspear, el carácter político de los cargos que se le imputaban. Pero aun admitiendo la validez de esta documentada interpretación, Sócrates quedará siempre como un hombre que tiró la piedra y no escondió la mano, como un mártir de sus ideas, como el ejemplo cívico reconfortante de que hablara John Stuart Mill.

Ni ello podría menoscabar tampoco su posición cimera en la historia de la cultura. Baste sólo decir que Sócrates funda la epistemología y el método científico y nos lega, con la *mayéutica*, el más afilado instrumento pedagógico que se conoce. En Sócrates, la filosofía griega cambia radicalmente de perspectiva. Más que las esencias, le importó lo humano. Su filosofía es de clara filiación antropocéntrica y hace del problema de la conducta la referencia obligada de todas sus reflexiones. La buena conducta es, para Sócrates, sinónimo de conducta inteligente. Por primera vez, la razón humana cobra una categoría ética y es centro de imputación de todas las cosas, quedando la filosofía emancipada de la religión.

En relación con la vida pública, Sócrates mantuvo, como los sofistas, una posición crítica. Nada escapó a su análisis taladrante. En disputas memorables, recogidas por Platón en sus *Diálogos*, se enfrentó con todas las instituciones de su tiempo. Se opuso al antropomorfismo de la religión y a los excesos del *demos*. Impugnó la tesis sofista del origen convencional de la sociedad, el Estado y el derecho. Postuló la socialidad natural del hombre y la necesidad de la organización política como síntesis de las aspiraciones humanas. Restauró las relaciones entre la vida pública y la ética privada. Rebatía la teoría de la igualdad de todos los hombres y consideró ineficaz el sistema de elección por sorteo. Exaltó la potencia creadora del trabajo manual y definió la verdad como un producto de la razón individual, al alcance de cualquiera que examinara sus propias ideas. Y sostuvo, con su muerte, «la convicción de que el individuo debe obedecer los imperativos de su conciencia antes que los mandatos legales de un Estado». En vano intentaron sus discípulos exhortarle a la huida. «Critón —fueron sus últimas palabras— debemos un gallo a Esculapio; no te olvides de dárselo.» Entre los que recogieron su postrer aliento, estaba confundido y lloroso, Platón, el más esclarecido de sus discípulos, el espíritu más refinado y la mente más sutil del mundo antiguo.

10. Platón y el problema del deber ser de la sociedad

Si en Sócrates la filosofía aparece vitalmente ligada a la persona, en Platón, su genial discípulo, se convierte en pura reflexión teórica, constituyendo con su doctrina de los universales el punto de partida de toda filosofía idealista. No es incumbencia nuestra enfrentarnos con este problema. En la que a nuestro propósito importa, urge sólo subrayar la íntima conexión existente entre la doctrina platónica de los universales y su concepción política y social. Ya se verá, oportunamente, como esa conexión se traduce, por una parte, en una filosofía de señores y, por la otra, en un radical repudio del derecho de la ciudadanía a gobernarse por sí misma.

Platón plantea, por primera vez, con rigor teórico, el problema del deber ser de la organización social, encapsulado erróneamente en el problema del mejor Estado. Más que lo que este sea, lo que el

Estado es en su efectividad concreta, le preocupa la cuestión del Estado perfecto, del Estado como idea; pero este Estado ideal, de líneas impecables y acabada estructura, que Platón diseña y propugna, no es tan ideal como él lo juzga y reitera la historia de la filosofía. Construido con prescindencia formal del espacio y del tiempo, trasunta, en efecto, la realidad histórica que lo nutre, el propósito concreto que lo inspira y la genealogía social y la posición política de su autor, de manifiesta simpatía por el régimen oligárquico. En su juventud ya Platón ofrece muestras inequívocas de su afinidad de espíritu con el ideal de vida *eupátrida*, pronunciándose, frecuentemente, en sus conversaciones con Sócrates, contra el régimen democrático, que sólo conoció en su fase terminal, levantisca y demagógica; pero es la condena y muerte de su maestro, «el hombre más justo, mejor y más sabio que hubo conocido», lo que decide el destino político de Platón y lo sitúa en irreductible antagonismo con el *demos*, esa «especie de monstruo feroz presto siempre a renovar la audacia de los antiguos titanes». Tan feroz y tan monstruoso que es indispensable utilizar el mito y la mentira a fin de mantenerlo dócilmente en la posición que en la jerarquía social le viene impuesta por naturaleza.

Suele evocarse a Platón renunciando patéticamente a la política a la muerte de Sócrates y ofrendándose a la pura contemplación de las ideas repugnado de la vida pública. Esta versión convencional, alimentada en buena parte por la historia de la filosofía, no corresponde al Platón de carne y hueso que suministra la realidad de los hechos. Si algún filósofo tuvo vocación de mando y anheló ser supremo *arconte* de Atenas, fue el autor de *La república*. La Academia, fundada al regreso del ostracismo voluntario que se impuso a la muerte de su maestro, ha sido tradicionalmente juzgada como un centro de pura especulación metafísica, en que lo fundamental era la desinteresada contemplación de las ideas como mundo de realidades. Fue eso, sin duda; pero, también, un centro de naturaleza política. La Academia fue contratada, en varias ocasiones, para la confección de leyes y constituciones. El propio Platón recibió de la ciudad de Cirene el encargo de redactar un cuerpo fundamental de normas jurídicas para uso de la oligarquía gobernante. Tres veces se trasladó a Siracusa afanoso de llevar a la práctica, por intermedio de Dionisio, su doctrina del gobierno de los mejores. Ningún dato, sin embargo, más revelador del acusado temperamento político de Platón que su diario aleccionamiento de *eupátridas* ambiciosos y de mercaderes aristocratizados en las prácticas antidemocráticas del gobierno de la *polis*. El fruto de este magisterio fue recogido y publicado en forma de diálogos en *La república*, en *El estadista* y en *Las leyes*, que representan verdaderos jalones en la historia de las ideas políticas y sociales; y que por la sutileza del razonamiento, la plasticidad del estilo y la riqueza poética que atesoran, constituyen, singularmente *La república*, obras de arte de valor imperecedero.

Según Robert Mac Iver, *La república* «es el primero y más grande de todos los tratados sociológicos». No compartimos este criterio. Sobre el hecho de la convivencia se reflexionó desde tempranamente por el hombre. Los viejos textos sagrados de Egipto, de China, de la India y de Israel verifican cumplidamente el aserto; pero demuestran también que apenas si se barruntaron los términos del problema. En Grecia es en donde, por primera vez, la reflexión sobre el hecho de la convivencia adquiere rango teórico; y, particularmente, en los sofistas, en Sócrates, en Platón y en Aristóteles. No puede afirmarse, sin embargo, que en algunos de ellos alentara un sociólogo en el genuino significado del vocablo. La actitud de espíritu propiamente sociológica es bastante reciente. El pensamiento griego no pudo asumirla por razón de no estar todavía puesta en claro la textura, ámbito y contenido de la socialidad. En su consideración del hecho de la convivencia, esta estuvo siempre absorbida por la *polis*. No otro es, como ya se dijo, el caso de Platón, que plantea el problema de la sociedad encapsulado en el problema del mejor Estado, como si no tuviera cada uno su propia y peculiar existencia y no estuviera la del Estado incluida en la de la sociedad. Aristóteles mismo, el más buido observador de la realidad social en el mundo antiguo, incurre en parejo error.

La república contiene, sin duda, reflexiones cardinales sobre el problema de la convivencia y, principalmente, sobre cómo esta debe ser; pero no plantea, en ningún momento, la peculiar índole de la misma ni logra delimitarla. Platón mismo declara el propósito que persigue: racionalizar las relaciones sociales conforme a su concepto de la justicia. Este concepto de la justicia pretende ser su perfecta representación abstracta. No llega a serlo. Tras él, condicionándolo, está la perspectiva política y la genealogía social del egregio pensador griego. La justicia, en su sentido social, consiste en darle a cada cual lo que a cada cual le corresponde, por su aportación directa o indirecta al patrimonio colectivo. En el sentido platónico, se contrae a la ejecución armoniosa de la función que le viene impuesta inexorablemente a cada cual según su condición, saber y aptitudes. Es, pues, una justicia de clase, referida al predominio exclusivo y permanente de determinados intereses históricos y que se agota en su servicio. Por muy pitagóricamente que aparezca expresada, constituye un instrumento de mando y de sojuzgamiento; no un ideal susceptible de renovar su contenido y su tabla de valores a compás de la

dinámica social. Semejante limitación, queda, sin embargo, superada, en la suprema función que la doctrina platónica asigna a la justicia como idea en el desarrollo armónico de la vida social.

Platón da cima teórica a su empeño por boca de Sócrates, personaje central de la tesis sofista del carácter convencional y coactivo del derecho. Examina enseguida la naturaleza del Estado, que constituye, no obstante estar compuesto por individuos, una realidad superior que los trasciende, que es la genuina y última realidad, sólo aprehensible por los hombres naturalmente equipados para el ejercicio del razonamiento abstracto. En la primera parte de esta concepción de la naturaleza del Estado, Platón se anticipa genialmente a la tesis transpersonalista. En la segunda, establece un tipo de saber inaccesible para la mayoría de los hombres. Igual acontece, en su filosofía, con la naturaleza del bien, de la belleza, de la virtud. Es patrimonio y deleite de los teóricos, de los que viven contemplándose y contemplando. Ni que decir tiene que el correlato político-social de esta doctrina es el gobierno de los *oligoides*, la reducción de la esfera del poder, de la riqueza y de la cultura a un angosto círculo social.

El problema del origen del Estado es objeto de vivísima discusión. Generalizando la tesis del origen del Estado ideal al origen de todo Estado, Platón lo atribuye, con ejemplar sentido realista, a la imposibilidad de satisfacer la multiplicidad de apetitos y necesidades humanas sin la cooperación de todos dentro de un ordenamiento político-jurídico determinado. Este punto de vista comporta, como ha dicho Karl Vorländer, «un explícito reconocimiento de la base económica del Estado».

La estructura del Estado es concebida por Platón mediante un paralelismo psicofisiológico entre el organismo humano y la sociedad. Según Platón, en la sociedad ideal existen tres castas sociales que corresponden, respectivamente, a los sentidos, a la voluntad y a la razón: los labriegos u hombres de bronce, los guerreros u hombres de plata y los magistrados u hombres de oro. Cada casta social tiene una función propia e intransferible y un estatus jurídico correlativo. El sustento material de la comunidad queda asignado a los labriegos. La seguridad del Estado se confía a los guerreros. La responsabilidad y dirección del Estado corresponde a los magistrados, que forman una minoría privilegiada por naturaleza, dotada originariamente para el ejercicio del mando. Educados desde su infancia para regir la república, los magistrados viven en comunidad de bienes y de mujeres, en total entrega a la filosofía y a su misión directora. Hacen las leyes y velan por su cumplimiento. La formación física, moral e intelectual de los futuros magistrados les lleva la mayor parte del tiempo. Los guerreros, que subsiguen a los magistrados en la jerarquía social, quedan liberados igualmente de las preocupaciones de tipo material, viviendo en comunidad de bienes y de mujeres; por excepción se les permite el acceso a la casta de los magistrados. El objetivo que Platón persigue con la comunidad de mujeres es hacer del Estado un todo indisoluble. Los labriegos, inferiores por naturaleza, están excluidos del régimen comunitario de propiedad. Carecen del espíritu de renunciación patrimonial que singulariza a los magistrados y a los guerreros y se hallan impedidos, por consiguiente, de vivir sin propiedad privada. Ninguna de estas castas puede, sin poner en peligro la armonía del Estado trascender la esfera de actividades determinadas por sus aptitudes. Sólo a condición de que los magistrados gobiernen, los guerreros luchen y los labriegos trabajen reinará la justicia, el Estado ideal adviene realidad concreta al realizarse su fin. En la raíz de esta construcción formalmente perfecta, está imbuída la idea de que los que mandan deben vivir a expensas del trabajo ajeno y mantener reducidos a la obediencia a los supuestos inferiores. La tesis se conjuga cabalmente con el ideal platónico de vida, con su filosofía *oligoide* y con su doctrina de los universales.

La república inaugura la línea teórica del pensamiento utopista; pero representa dentro del género el antecedente más remoto de la utopía de tipo retrospectivo. Conlleva, en efecto, de corporizarse históricamente, la restauración de formas sociales de vida ya traspuestas por el curso de los hechos. No representa, por eso, una visión imperfecta de la sociedad futura. Representa, por el contrario, una sublimación deliberada del igualitarismo espartano, una espartanización de Atenas en beneficio de los intereses *eupátridas*, asignándole su custodia a los hombres mejores, a los reyes filósofos o a los filósofos reyes. Nadie en condiciones anímicas más óptimas para llevar su teoría a la práctica que el propio Platón, ni nadie más jubiloso que él de haberlo logrado; pero si no le fue dable conseguirlo dejó planteado para siempre en *La república* el problema del deber ser de la sociedad en el problema del mejor Estado, la idea de la justicia como fundamento esencial de la convivencia, la división del trabajo como base del rítmico desarrollo de la vida social, la importancia de la educación, la capacitación técnica del gobernante y la subordinación del interés privado al interés público. Escrita para servir determinados intereses históricos, resultó, por los atisbos geniales de su autor, una obra clásica, una obra de valor permanente, una de las más finas y elaboradas construcciones del pensamiento humano.

En *El estadista* o *El hombre de Estado*, atribuido por varios helenistas a discípulos suyos, Platón concentra de nuevo su atención en el problema del mejor Estado, desenvolviendo con cierto sentido

práctico algunas de las ideas matrices de *La república*. El propósito cardinal que persigue es establecer una distinción tajante entre cómo debe gobernarse un Estado y como se gobierna. El único capaz de hacerlo es el filósofo investido de la autoridad política. Sólo él puede, por su virtud y su saber, lograr que florezca la justicia mediante la educación. No resulta, sin embargo, fácil que la circunstancia se produzca. De producirse, no harían falta las leyes. Cada uno, en plenitud de libertad, podría moverse sin restricciones de ninguna clase. Cada uno, formado en el ideal de la justicia, se comportaría debidamente; pero como este tipo de gobernante omnisciente no parece compatible con la realidad de su tiempo, Platón concluye por afirmar la necesidad de someter las relaciones sociales a un complejo jurídico-político que sirva de base a la comunidad. En la medida que ello acontezca el gobierno será mejor o peor, eficiente o deficiente. La clasificación de los gobiernos que inmediatamente formula se fundamenta en este criterio. Si se sujeta a la ley, el mejor gobierno es la monarquía, la forma intermedia la aristocracia y el peor la democracia; si la viola o repudia, el peor es la tiranía, la forma intermedia la democracia y el mejor la oligarquía. Las formas de gobierno no se legitiman o invalidan, pues, por sí mismas. Su legitimidad o invalidez depende de si son o no constitucionales.

Si en *La república* prevalece un acusado espíritu laconizante y en *El estadista* un concepto jurídico del Estado y de la sociedad, en *Las leyes*, escrita en su senectud, Platón vuelve su pupila esperanzada a la Atenas de Solón, tomándola como arquetipo. El fundamento de la autoridad política lo hace radicar ahora en la inteligencia y en la riqueza territorial. El ideal de la comunidad de bienes y de mujeres queda radicalmente desechado por impracticable. La propiedad privada se postula ahora como condición indispensable de la vida social y, en consecuencia, se universaliza; pero la limita en su extensión y la somete a rigurosas prescripciones. Está prohibido vender, compartir e hipotecar los *kleros* o porción del suelo, que el Estado asigna a cada uno como propiedad privada; y prohibido, asimismo, reunir varios en una misma mano por matrimonio o por herencia. La distribución de los productos de las cosechas corre a cargo del Estado. Los oficios, el comercio, la usura y el monopolio son expresamente prohibidos y condenados; en vez de promover la consolidación social y el progreso moral del Estado contribuyen a quebrantar su unidad y a corromper las costumbres. En lo que a las formas de gobierno se refiere, Platón se pronuncia por un sistema de frenos y contrapesos que impida, en pareja medida, la tiranía y la demagogia; pero como en *La república* y en *El estadista* aboga decididamente por la elección de los mejores, caracterizados como tales, por su saber y su riqueza. Es interesante subrayar, por último, que en este libro Platón formula una teoría del desarrollo social, una clasificación de las sociedades y una doctrina de la población. En lo que a la primera respecta, considera que la sociedad humana ha atravesado en su evolución por cinco etapas: 1) familias aisladas que viven del pastoreo y de la caza, identificada con la edad de oro; 2) régimen patriarcal, en que las clases se consolidan en clanes y tribus; 3) ciudades agrícolas; 4) ciudades comerciales, ubicadas en la costa y corrompidas por el dinero; 5) ciudades mixtas, en parte agrícolas y en parte comerciales. En lo que a la segunda concierne, las jerarquiza y valora en función de su posición geográfica; 1) sociedades meridionales, como Fenicia y Beocia, dominadas por el goce de los sentimientos; 2) sociedades nórdicas, como la Tracia, inspiradas en el afán de poder y los honores militares; 3) sociedades templadas, como Atenas, en las que prepondera la vida del espíritu. En cuanto a la población, se declara partidario de reducirla a 5 040 ciudadanos, con la correspondiente proporción de esclavos y *metecos*, propugnando, como vía práctica, el control de la natalidad y las prácticas de la eugenesia.

Murió Platón a los ochenta años. Cuéntase que, momentos antes de expirar, dijo estas palabras, que fueron las últimas, a los amigos que le acompañaban: «Doy gracias a los dioses por haber nacido griego y no bárbaro, libre y no esclavo, hombre y no mujer, y sobre todo, por haberme deparado un maestro como Sócrates.» Su influencia sobre el desarrollo ulterior del pensamiento occidental llega hasta nuestros días. El cristianismo hereda, a través de San Agustín, su doctrina de las virtudes cardinales y la idea de la inmortalidad del alma; y, particularmente, su concepción de un orden social organizado con un criterio jerárquico. «No sin razón se ha dicho —comenta a este respecto Augusto Messer— que donde más perfectamente ha encarnado el Estado platónico es en la Iglesia católica.» Suplantado temporalmente por Aristóteles en la Baja Edad Media, el platonismo resurge victoriosamente contra el estagirita y la escolástica en el Renacimiento, instalándose en el ombligo de la vida intelectual. La *Utopía* de Tomás Moro y *La ciudad del sol* de Campanella, reanudan la línea teórica del pensamiento utopista a la luz de *La república*. Fuerte es la impronta que Platón deja en Rousseau, Kant, Fichte y Hegel. No menos fuerte la que imprime en la filosofía contemporánea. En orden al pensamiento político y social, su concepción universalista de la sociedad, del Estado y del derecho es hoy el centro de encendidas disputas. Giovanni Gentile, filósofo del fascismo, lo proclama precursor de este. Numerosos socialistas lo consideran y declaran, a su vez, como el más ilustre precedente de sus teorías. Una y otra pretensión implican, parece obvio añadirlo, un descomunal error de perspectiva histórica. Demuestran, sin embargo, que todavía

Platón está vitalmente inserto en la teoría social y en la política de partido.

11. El teatro en la crisis subsiguiente a la guerra del Peloponeso

La hondura y extensión de la crisis social que subsiguio en Atenas a la guerra del Peloponeso puede medirse por la repercusión que tuvo en las letras y, principalmente, en el teatro. El desajuste de las relaciones y jerarquías establecidas por el imperio ateniense, los irritantes desniveles de fortuna, el predominio de los demagogos en la *eclesias*, la inquietud y el descontento dominante en todos los estratos de la *polis* no podían ser indiferentes a los cultivadores de un género literario que se nutre de la vida misma. El genio satírico griego encontró materia propicia en esta turbulenta circunstancia. El teatro fue entonces, como nunca lo sería después, espejo y palenque. Fue un teatro pugnaz, partidista, definitivamente inserto en la lucha social. No respetó hombre ni institución ligado al régimen de las multitudes. Exaltó las viejas formas sociales de vida. Se opuso abiertamente contra las apetencias populares de un funcionamiento efectivo de la democracia. Y combatió, sobre todo, las ideas comunitarias vinculadas en la tradición al mito de la edad de oro. La insistencia en el tema y la manera peculiar de tratarlo es un testimonio indirecto de la considerable difusión que parece haber tenido en importantes núcleos sociales. Como lo es, asimismo, *La república* de Platón, que subvierte el significado primigenio del ideal de la comunidad de bienes y la transforma en privilegio intransferible de los dirigentes y guardianes de un Estado de *eupátridas*. Esta brumosa añoranza de un mundo apacible y colmado de dones, en que la esclavitud no existe ni tampoco existe el trabajo, en que la vida se desarrolla idílicamente, suele florecer y arraigarse en los grupos sociales más atrasados y desvalidos cuando todo parece hundirse bajo sus plantas. Es lo que debió seguramente acontecer, a raíz de la victoria espartana, en los núcleos más pobres del *demos* ateniense.

La comedia se ensañó particularmente con esta corriente social. Ferécates, Tecleides y Eupolis ridiculizan las ideas comunitarias y hacen befa de los forjadores de paraísos terrenales. Ninguno alcanzó, sin embargo, el vuelo literario ni la acerada agudeza de Aristófanes, verdadero genio del sarcasmo y de la burla. Aristófanes se mofa despiadadamente de los que pretenden conformar a la medida de sus deseos el régimen de bienes, la forma de gobierno y la relación sexual. La *Asamblea de mujeres* constituye, en este sentido, la antiutopía por antonomasia. Muestra Aristófanes, también, una fina intelección de los fenómenos económicos. La ley que llevará injustificadamente el nombre de Gresham está ya formulada por Aristófanes en los mismos términos en su comedia *Las ranas*: toda moneda de inferior valor intrínseco que circule con otra de superior calidad acaba siempre por expulsarla de la circulación. En el *Pluto*, formidable diatriba contra el aprovechamiento injusto, Aristófanes se pronuncia contra el error vulgar que confunde el dinero con la riqueza, rebatiendo a distancia de siglos, la tesis mercantilista. Adversario de Sócrates, lo fue parejamente de Platón; pero coincide con este en su desprecio por la industria y el comercio y en su exaltación de la agricultura y de la vida rural. En este sentido, Paul de Saint Víctor lo caracteriza como «el hombre del pasado, conservador hasta el arcaísmo, enemigo acerbo de las cosas de su tiempo».

12. La política de Aristóteles como primer intento de aprehensión científica de la realidad social

Si Platón deja planteado para siempre el problema del deber ser de la organización social, su discípulo Aristóteles deja también planteado para siempre el problema de lo que el Estado sea en su efectividad concreta como supuesto previo y condicionante de su deber ser. Esta inversión de la postura platónica confiere a Aristóteles el título de fundador de las ciencias sociales y de una nueva dirección metódica del pensamiento. En Aristóteles concluye el idealismo subjetivo iniciado por Sócrates y comienza la investigación inductiva de la realidad social. Fue el entendimiento más claro, preciso, penetrante y nutrido de la antigüedad, descollando, con pareja brillantez, en las más variadas disciplinas. Resulta asombroso, en verdad, lo que supo. Y, aún más, la interna unidad que logró imprimirle a su saber.

Nacido en Estagira, Aristóteles pasó su primera juventud en la corte de Macedonia, en donde su padre, disector de animales y estudioso de la naturaleza, era el médico de cámara. Al morir este, fue enviado por sus parientes a Atenas, ingresando en la Academia, en la que pronto habría de situarse, por su afán de inquirirlo y aprenderlo todo, a la cabeza de sus compañeros, logrando asimismo, el aprecio admirativo de Platón, que le apodaba «el lector». Si Aristóteles debió a su padre la orientación empírica de su pensamiento, a Platón deberá el prodigioso desarrollo de sus facultades intelectuales. No le fue a este dable, sin embargo, modelarlo a su imagen y semejanza. Nunca maestro alguno tuvo, en efecto,

discípulo más reactivo a la aquiescencia inconsecuente que Aristóteles. Sentía por Platón respeto profundo y tierno afecto; pero jamás le ocultó su discrepancia. Cada vez que lo juzgó indispensable le salió gallardamente al paso. «Soy —solía decir— amigo de Platón; pero más amigo de la verdad.» Esta levantada actitud suya, única fecunda y digna entre maestro y discípulo, le acarreó la enemiga soterrada de los profesorcillos de alquiler que pululaban en la Academia, ávidos de malquistarlo con Platón. No dio este nunca oídas a sus intrigas y chismes, manteniendo hasta su muerte una cordial e íntima relación con Aristóteles. La circunstancia de su deceso fue aprovechada por aquellos para designar, en lugar suyo, como director de la Academia, en vez de a Aristóteles, a un audaz logómaco sobrino de Platón. Pudo haber suplantado la Academia fundando otra; pero, fiel a la memoria de su maestro y al escenario de sus más altas proezas intelectuales, Aristóteles prefirió trasladarse a la corte de Misias, un Estado griego del Asia Menor regido por un antiguo condiscípulo, Hermias de Atareus, con cuya sobrina contrajo matrimonio. De allí, llamado por Filipo de Macedonia, volvió a esta para hacerse cargo de la educación de su hijo Alejandro. Este magisterio le valió honores y riqueza; pero poco antes de que el regio discípulo iniciara su épica expedición al Oriente, Aristóteles se trasladó a Atenas dedicándose a la enseñanza en el Liceo de Apolo durante doce años sobre las más disímiles y complejas cuestiones, inspirado en el propósito de sintetizar en un cuerpo unitario de doctrinas todo el saber filosófico, científico y artístico de su tiempo. Atisbos matrices y observaciones de universal validez le deben las ciencias de la naturaleza, la metafísica, la ética, la arqueología, la filología, la teoría literaria, la filosofía de la ciencia y, sobre todo, las ciencias sociales, en particular la política, la economía, la sociología y la historia. La reflexión aristotélica sobre la vida social está recogida en su libro sobre *Las constituciones* y en *La política*. Del primero sólo algunos fragmentos de la constitución de Atenas han llegado hasta nosotros. Basta, empero, su simple lectura para percatarse de la envergadura del empeño. El texto de *La política*, perdido durante largo tiempo, se conserva en su casi totalidad.

Según algunos helenistas, *La política* fue compuesta por Aristóteles con los apuntes de sus lecciones en el Liceo. Falta en esa obra, sin duda, lo que hace de *La república*, independientemente de su contenido, una pieza literaria antológica: preocupación formal, aliento poético, sentido plástico de la metáfora. Tiene, en cambio, lo que falta en *La república*: observación sistemática de la realidad social, análisis crítico de las distintas estructuras del Estado-ciudad griego, precisión conceptual, rigor expositivo. Si *La república* inaugura la línea teórica del pensamiento utopista, *La política* representa, por el conocimiento inmediato que aporta del proceso histórico de Atenas y su rico caudal de ideas generales, el arribo del pensamiento social griego a su etapa científica.

La política está dividida en ocho libros. En el primero, Aristóteles establece el objeto y límite de la ciencia política y estudia el origen y los elementos constitutivos de la *polis*, el arte de adquirir riqueza y su aplicación y el problema de la virtud en relación con el mando y la obediencia. En el libro segundo refuta la teoría platónica de la comunidad de bienes y de mujeres y analiza las constituciones de Faleas de Calcedonia y de Hipodamos de Mileto, contrastando con agudo sentido crítico las instituciones políticas de los lacedemonios, cretenses, cartagineses y atenienses. En el tercero desarrolla una doctrina del ciudadano y de la ciudadanía. Abundan en el cuarto sagaces observaciones sobre la vida perfecta, la extensión, número y posición topográfica de la ciudad, naturaleza y carácter que conviene a los ciudadanos, su distribución social y proporción correspondiente. El libro quinto está dedicado por entero a la educación. El sexto plantea la cuestión del mejor Estado. El séptimo se refiere a la organización de la democracia. Y el octavo y último al problema de las revoluciones, sus causas, cómo se producen y modo de evitarlas.

Según Aristóteles, el objeto de la ciencia política es el estudio de la ciudad, que es «la asociación humana más importante porque lleva en sí las demás». No puede abordarse adecuadamente este estudio —advierte enseguida— con un criterio lógico. Es «necesario hacerlo, como en todo, mirando la *polis* en su proceso de desarrollo a partir de su primer origen». Traducido al lenguaje científico de nuestro tiempo, este punto de vista, que Aristóteles denomina analítico, constituye la primera enunciación en la historia de la cultura del valor de la reconstrucción genética para la aprehensión verdadera y plena de cualquier tipo de realidad. La teoría del método en las ciencias sociales le debe este precioso aporte. Veamos ahora, en apretado resumen, los resultados que de su aplicación obtiene el estagirita en *La política*.

Aristóteles hace radicar el origen de la sociedad en las ventajas que se derivan de la asociación, ya que «el hombre no hace nada que no mire como un bien». La forma primaria y esencial de la asociación humana es la familia, caracterizada por ser «la doble reunión del macho y de la hembra, del amo y del esclavo». La primera tiene por objeto la conservación de la especie; la segunda, proveer a su subsistencia material. La asociación de varias familias, por conveniencia y utilidad común, da lugar a la aldea, constituyendo la asociación de un grupo determinado de aldeas la forma límite de desarrollo de la vida

social. Esta forma límite es la *polis* o Estado-ciudad, que Aristóteles confunde conceptualmente con la sociedad. Contenida en las formas anteriores, la ciudad es el resultado «de los esfuerzos del hombre para satisfacer sus deseos y necesidades individuales». Nace del imperativo de «vivir y existe para vivir dichosa», poseyendo «todos los medios de bastarse a sí misma, alcanzando, por decirlo así, el fin para que fue formada». La ciudad, que es la forma suprema de expresión del impulso asociativo, está así en «el orden de la naturaleza antes que la familia y antes que cada individuo, pues el todo debe ser anterior a la parte». «Suprimid el todo —agrega Aristóteles—, no quedará pie ni mano, como no sea nominalmente, porque una mano separada del tronco no será mano más que de nombre. Evidentemente el Estado se halla dentro del orden natural y es antes que el individuo aislado; porque si cada individuo aislado no puede bastarse a sí mismo lo propio sucederá con las otras partes con relación al todo. Ahora bien: el que no puede vivir en sociedad o el que no necesita de nada ni de nadie, porque es autosuficiente, no forma parte del Estado: es una bestia o es un dios.» El hombre es, por naturaleza, un ser social, un *zoom politikón*, un animal político y, en consecuencia, únicamente en el Estado puede alcanzar su perfecto desarrollo.

No se le escapó a Aristóteles la existencia de animales que viven reunidos, como las abejas o las hormigas; pero el hombre se diferencia de aquellos en que convive reflexivamente, en que es un ser racional, dotado de la facultad del lenguaje, que le permite discernir «lo que es útil o perjudicial y, por consiguiente, justo o injusto; esto es lo que distingue singularmente al hombre». Mediante esta facultad suya de expresar sus sentimientos, intereses y apetitos es que resulta posible el establecimiento y desarrollo de un orden social y adquiere sentido el impulso asociativo del hombre. La sociología del lenguaje, elaborada por Vosler y Weisgerber, Jassperson y Durkheim, Tarde y Spann, tiene aquí su más remoto antecedente, como también lo tiene el fundamento metódico de la moderna taxonomía de las ciencias.

Definida la naturaleza del Estado como un todo, Aristóteles examina el problema de las relaciones entre «las partes primitivas e indescomponibles de las familias que lo integran y constituyen la base de la economía doméstica». Estas partes son, ordinariamente, el amo y el esclavo, el esposo y la esposa, el padre y los hijos. Hay que contar, sin embargo, con un cuarto elemento, «que algunos confunden con la administración doméstica y según otros es una rama de la misma y de gran importancia: la crematística o arte de amasar fortuna». Subrayemos rápidamente la posición de Aristóteles en cada una de las cuestiones planteadas.

Según los sofistas, no existe en la naturaleza distinción alguna entre hombre libre y hombre esclavo. Para Aristóteles, que objeta este punto de vista, la esclavitud es un destino natural que las leyes consagran. El hombre necesita para satisfacer sus necesidades de determinados instrumentos. Son unos de uso; otros de producción. Estos se dividen en inanimados y animados. Ejemplo del primero: el timón de que se sirve el piloto. Ejemplo del segundo: el esclavo, que es el primero de todos los instrumentos de producción. Si los instrumentos tuvieran vida propia, si «los telares marcharan por sí solos y las cítaras tocarán sin citaristas, no habría necesidad de esclavos ni de amos de esclavos». Como no es así, la esclavitud se impone por imperativo vital ineludible. Ahora bien, ¿cómo se define el ser objeto de esclavitud? ¿Y cómo el que no lo puede ser? ¿Existen hombres para quien la esclavitud sea justa y ventajosa? ¿Existen hombres para quienes resulta injusta y perjudicial? Según Aristóteles, hay hombres que nacen para obedecer y otros para mandar. Aptos aquellos, exclusivamente, para las tareas de la vida material. Aptos estos, por su superior inteligencia, para el ejercicio del poder, el disfrute de la riqueza y los goces del espíritu. Esta doble categoría de seres responde al predominio respectivo del cuerpo y del alma. El alma se impone al cuerpo, «manda en él como el amo a un esclavo, el entendimiento manda en el instinto como un magistrado en sus ciudadanos y el monarca en sus súbditos. Resulta evidente, por tanto, que la obediencia del cuerpo al alma, y la sumisión de la parte afectiva a la parte razonable, es una cosa útil y conforme a la naturaleza. La igualdad o el derecho de mandar, alternativamente, sería funesto para las dos partes». La relación entre amo y esclavo es la misma —afirma Aristóteles— que «la relación existente entre el hombre y los otros animales». Siempre que el esclavo sea intelectualmente inferior la institución resulta beneficiosa para el armónico desarrollo de la vida social y está justificada. Resulta, en cambio, perjudicial e injusta, cuando la sufren los hombres intelectualmente superiores. En este caso es puramente accidental.

Esta teoría de la esclavitud, resucitada jubilosamente por los traficantes de negros del siglo XVIII, deja fuera de la vida de la *polis* a la porción más numerosa que la habita y es su sustentáculo nutricional. El destino del esclavo es trabajar como una bestia para que el ciudadano se ocupe de la política, el filósofo contemple lo divino y el *eupátrida* disfrute del *diagogos*. La actividad manual es radicalmente incompatible con la dignidad del ciudadano y el respeto que se debe a sí mismo el gobernante.

Las relaciones entre el esposo y la esposa, el padre y los hijos, fueron cuidadosamente estudiadas por Aristóteles. En lo que a las relaciones entre marido y mujer concierne, sostiene, apoyándose en Platón, que el marido es naturalmente el jefe del hogar; pero la obediencia que la mujer le debe no es la misma que el súbdito está obligado a prestarle al monarca, sino la que se le presta dentro de un régimen constitucional al gobernante. Su autoridad sobre la esposa es, pues, la que se ejerce sobre personas libres. En cuanto a los hijos, la relación de obediencia es análoga a la del súbdito con el monarca.

El arte de amasar fortuna es objeto de preferente atención por parte de Aristóteles. Economía y crematística quedan pulcramente delimitadas como supuesto previo a la consideración del problema. La economía no tiene otro propósito que allegar los medios estrictamente necesarios de subsistencia. La crematística asume como fin la opulencia y la fortuna. Es la ciencia de lo superfluo. Los medios de adquirir de la economía son la caza, la pesca, la ganadería, la explotación de los bosques y de las minas y la guerra, que «es aquella parte de la caza que se aplica contra los hombres destinados por la naturaleza a obedecer y que se niegan a la sumisión». El medio de adquirir fundamental de la crematística es la moneda. Agudas observaciones apunta Aristóteles sobre su naturaleza, medida, peso y fin. El empleo de la moneda es legítimo como instrumento de cambio; pero ilegítimo como instrumento de lucro. El préstamo con interés o usura, arte de hacer dinero con el dinero, merece, por subvertir la función natural de la moneda, el más severo repudio. «La moneda —escribe— fue creada para facilitar los cambios y no para multiplicarla sin que esos cambios se efectúen.» Impugna, parejamente, las ganancias derivadas del comercio, el monopolio y la especulación. Su actitud, a este respecto, es idéntica a la asumida por Platón y Aristófanes.

Discrepa decididamente, en cambio, de la teoría de la comunidad de mujeres y de bienes expuesta por su maestro en *La república*. No acepta Aristóteles la razón aducida por Sócrates para justificar la comunidad de mujeres: el fortalecimiento de la unidad orgánica del Estado. Juzga esta unidad como el mayor bien de la *polis*; pero entiende que obtenerla por esta vía es atentar contra la naturaleza misma de las cosas. Igual acontece con la comunidad de bienes. El sentimiento de propiedad es inherente a la naturaleza humana. Nada inspira menos interés que la propiedad compartida. El grado de interés que las cosas suscitan en el hombre se halla en relación directa con la participación que este tenga en su propiedad. No considera, sin embargo, la propiedad como un derecho absoluto. Debe de estar limitada por el Estado y sometida por este a la satisfacción de las necesidades individuales. El régimen de bienes que Aristóteles considera el más justo es aquel en que las cosas son privadas desde el punto de vista de la apropiación y comunes desde el punto de vista del disfrute.

Aristóteles deslindó nítidamente la esfera respectiva del Estado y del gobierno. El Estado está «compuesto por el cuerpo total de ciudadanos»; el gobierno por «aquellos que ordenan y regulan la vida de aquel, ocupan los cargos públicos y ejercen la soberanía, que debe distribuirse adecuadamente entre los órganos constitutivos del Estado». En el planteo de esta tesis, Aristóteles sienta las bases de la moderna doctrina de la división de poderes.

El problema de las formas de gobierno y la cuestión del mejor Estado parecen haber preocupado hondamente a Aristóteles. Somete a las primeras a un análisis sistemático a la luz de las distintas estructuras políticas de Grecia. Las examina y compara, constata su funcionamiento y eficacia, pone al descubierto los factores objetivos que subyacen detrás de las instituciones. La tradicional clasificación de los gobiernos, que los agrupa y define de acuerdo con el número de los que ejercen la soberanía, formulada por Píndaro y repetida con ligeras variantes por Tucídides, Herodoto y Platón, queda superada por artificiosa y subjetiva. La democracia no es el gobierno de los más, sino el gobierno de los pobres; la oligarquía el gobierno de los ricos, no el gobierno de los menos. La autoridad política viene, pues, condicionada, principalmente, por el complejo de las relaciones económicas, influyendo también en su figura el ambiente físico y el tipo de ocupaciones dominante. Muchos han querido ver en este punto de vista el primer esbozo de la concepción materialista de la historia. En la disputa doctrinal planteada por Platón en torno al deber ser del Estado, Aristóteles se decide por aquel que exprese efectivamente el carácter y las necesidades de cada Estado-ciudad. Puesto a escoger, se pronuncia en favor del régimen democrático moderado, en que la distribución conveniente de la riqueza y del poder constituye el más potente dique de las revoluciones.

El problema de las revoluciones, su naturaleza, causas y modo de evitarlas absorbe las últimas páginas de *La política*. Aristóteles diferencia, en primer término, la revolución de la rebelión. La revolución es producto de la desigualdad social. La rebelión de la desigualdad de honores. Constituye la primera, en consecuencia, un proceso de transformación de la estructura económica. Se concreta la segunda a una pura remoción de los gobernantes. La distinción establecida por Aristóteles entre

revolución y rebelión ha sido verificada plenamente por la experiencia histórica; pero aun suelen confundirse lamentablemente. Las revoluciones surgen siempre de las desigualdades sociales, de los desniveles económicos, de la opresión política y de la corrupción de las costumbres; mas, sus motivos inmediatos varían según la naturaleza de los regímenes. Faleas de Calcedonia, en su proyecto de constitución, propone igualación de las fortunas como el único medio efectivo de evitar las revoluciones. Aristóteles considera que la igualación de las fortunas sería hontanar permanente de conflictos y querellas. El problema podría resolverse a su juicio, con un régimen mixto, en que imperase el sometimiento a la ley, la libertad política, la proporcionalidad demográfica y la distribución equitativa de la riqueza entre los ciudadanos.

Eclipsada varios siglos por la filosofía platónica, la concepción aristotélica resurge desustanciada en la Edad Media sirviendo de base a la escolástica. Alberto el Magno y Tomás de Aquino meditaron ahincadamente sobre *La política*. Aristóteles fue entonces la autoridad indiscutible, convirtiéndose, por obra de teólogos y canonistas, en un poderoso obstáculo al progreso de la ciencia y del saber. El Renacimiento se alzó violentamente contra sus doctrinas. Es célebre la frase de Peter Ramus: «Todo cuanto dijo Aristóteles es falso.» Y, no menos célebre, la hostilidad de Francis Bacon y de sus discípulos. Esta agresiva actitud no afecta, en realidad, al verdadero Aristóteles, falsificado por la Edad Media. Su obra está presente en el pensamiento moderno. Maquiavelo y Montesquieu le deben jugosas enseñanzas y fecundas orientaciones. Las ciencias sociales y, principalmente la teoría política, tienen en él su punto de partida. No obstante las limitaciones propias de su época, Aristóteles quedará siempre como el primer pensador que intentó aprehender científicamente la realidad social, aunando en su faena la percepción maravillosa de lo inmediato con el vuelo de su genio universal.

13. El crepúsculo de Atenas y su proyección en el pensamiento: cínicos, epicúreos y estoicos

Tocóle a Aristóteles asistir, en los últimos años de su vida, al dramático proceso de descomposición del mundo griego. Esparta, Tebas y Atenas se destruyen recíprocamente en violentas embestidas. Alejandro Magno, su antiguo discípulo, domina la escena histórica con sus hazañas y conquistas. La cuenca del Mediterráneo, antaño señoreada por los *trirremes* de la Hélade, es ahora un lago macedónico. El problema de la unidad del mundo antiguo, planteado en la guerra del Peloponeso, tiene su solución provisoria en el imperio alejandrino, que extiende sus fronteras hasta los confines de la India. Roma dará cumplida coronación a este proceso, merced al cual el localismo heleno, la pasión por la *polis* como forma límite de la convivencia humana, se debilita profundamente, transformándose los Estados-ciudades griegos en instituciones puramente vegetativas de la nueva *ecúmene*. La gloria de Atenas, tres centurias atrás en plenitud de brillo, refulge en el recuerdo como una lumbrada mítica.

El viraje en la perspectiva del pensamiento social expresa las condiciones históricas creadas por el imperio autocrático. Ya no interesa la cuestión de lo que el Estado sea ni el problema del mejor Estado, ni tampoco preocupa la conciliación del interés privado con el interés de la *polis*. El objetivo céntrico que ahora interesa al pensamiento social es la consecución, por vía individual, del propio bienestar. Los hombres son todos iguales por naturaleza y todos tienen igual derecho a la felicidad personal. La distinción entre hombre libre y esclavo, entre griego y bárbaro, es puramente convencional. Es contraria a la naturaleza de las cosas. La ciudadanía es condición inherente a todo hombre. Para los sabios, afirman los cínicos, la *polis* y el patriotismo no existe. El sabio es ciudadano del mundo. Las obligaciones artificiales no deben cumplirse. El hombre no tiene más obligaciones que las que él mismo se impone. Suprimirlas es librarse. Se es dueño de sí mismo en la medida en que se vive conforme a los preceptos de la naturaleza. El tonel de Diógenes es el símbolo de esta postura, que Juan Jacobo Rousseau asumirá, como propia, muchos siglos después.

Para los epicúreos, el Estado tiene como fuente originaria la voluntad humana. Transponiendo en su pensamiento ideas formuladas por la sofística, Epicuro enseña que el *ego* es la suprema y concreta realidad y que el Estado es sólo un medio para satisfacer sus aspiraciones y necesidades. La justicia carece de fundamento objetivo y la religión es un instrumento de dominio creado por el hombre. No le interesa ni preocupa la forma de gobierno. Cualquiera es útil si el individuo puede lograr su bienestar dentro de ella. El epicureismo, que tuvo gran predicamento en Grecia, tuvo apagado eco en Roma. Horacio y Lucrecio son sus dos más destacadas cabezas latinas.

El estoicismo tuvo, por el contrario, dilatada boga en Roma. Para los estoicos, lo fundamental era el deber y no el placer. Ni individualistas ni universalistas, se proclaman cosmopolitas. Según ellos, la

humanidad es un todo indivisible. Las circunstancias externas —rango, condición, saber— les eran totalmente indiferentes. La libertad del hombre no está fuera de él, sino dentro. Radica en su propia conciencia. Marco Aurelio, emperador, era tan libre como Epicteto, esclavo. Concibiendo la naturaleza como la personificación de la ley universal, consideran la razón como fuente de todo derecho y de toda justicia. El proceso de la naturaleza revela el carácter divino del universo, sometido a una ley inmutable. La adecuación de la vida humana a esta ley constituye el ápice del desarrollo moral. Todos los hombres, por imperativo de la naturaleza, son hermanos; todos pertenecen, como ciudadanos, a una república universal. Sorbida por el cristianismo, esta concepción estoica se transforma en doctrina de la fraternidad humana. El derecho romano incorpora, por su parte, a la teoría del derecho natural, la idea estoica de una justicia común a todos los hombres. Zenón en Grecia y Séneca, Polibio y Cicerón en Roma son las figuras más altas de la escuela. Resulta indispensable subrayar, por último, que ambas concepciones, la epicúrea y la estoica, se avienen cabalmente al estilo imperial de vida que pronto aflorará en toda la cuenca mediterránea.

Agotada su capacidad de creación y de anhelo, Atenas, se extinguió, como Esparta, entre dolorosas y sangrientas convulsiones. Vivo quedó, empero, su espíritu y vivo también su sueño de eternidad. Fecundó al Oriente, a Roma y al Occidente con sus aportes culturales, legándole una compleja problemática intelectual y social y el ejemplo imperecedero de haberse atrevido a ser lo que era con espléndido arrojo. Su inmortal descubrimiento fue la concepción antropocéntrica del mundo y de la vida y la idea del libre desarrollo del espíritu como condición ineludible de toda obra de creación humana. El precio de ese gran hallazgo fue la esclavitud, el *diagogos* y la democracia de clase. El deber de nuestro tiempo, en que ya los talleres marchan solos y las cítaras pueden tocar sin citaristas, es erradicarlas definitivamente de la vida histórica mediante el establecimiento de un régimen social que garantice el acceso de todos al poder, a la riqueza y a la cultura. Meta y mito para sus hijos mejores y para sus herederos ofuscados, Atenas fue punto de partida de todo lo que somos y seremos. Y constituirá siempre, en la historia del pensamiento, el radiante amanecer de su conciencia.

V

Las pugnas sociales en la antigua Roma

1. Orígenes y trayectoria histórica de Roma

Ningún pueblo de la Antigüedad alcanzó la plenitud de su proceso histórico en tan breve tiempo como Roma. En la época en que Atenas irradiaba sobre la cuenca mediterránea los espléndidos destellos de su genio y de su poderío, la que habría de ser urbe imperial de los césares y heredera de la cultura griega trasponía, fatigosamente, el angosto horizonte de la vida rural. ¿Quién hubiera podido predecir a la sazón que la agreste villa del Tíber estaba destinada históricamente a dictarle tres veces su leyes al mundo? Dos siglos más tarde, unificada la península itálica bajo su hegemonía, vencedora de las samnitas, de Pirro y de Cartago, se lanzaría, con ímpetu felino y fragor de tormenta, a la conquista del dominio universal, señoreando soberbiamente, en el término de una centuria, desde el Atlántico hasta el Eufrates, desde el Rhin y el Danubio hasta las lindes reverberantes del desierto líbico. Tamaño acaecimiento, que sólo tiene par en la historia moderna en la formación del imperio británico, no pudo producirse, como se verá, sin que Roma sufriera, en su estructura interna, profundas transformaciones económicas y violentas sacudidas sociales. La trayectoria de la antigüedad romana constituye, en este sentido, una ingente experiencia, una escuela viva para estos tiempos preñados de subversiones que vivimos.

Como los israelitas, los romanos hacen su historia en territorio ajeno, en la península de los Apeninos. La identidad de los primitivos pobladores de esta región permanece todavía difuminada en el misterio. En el siglo VIII, límite aún no traspasado por la historiografía romana, la península itálica aparece habitada por un heteróclito conglomerado de pueblos, cuya respectiva procedencia continúa sujeta a controversia. El único núcleo conocido está compuesto por migraciones helenas, aposentadas en lo que más tarde se denominará la Magna Grecia. El centro y el sur de la península se encuentra habitado

por los itálicos, rama del tronco lingüístico indoeuropeo, probablemente venidos del norte de Europa. Según León Bloch, los itálicos se asentaron en el valle padano desde tiempo muy remoto. Las excavaciones efectuadas demuestran que ya habían trascendido la fase sociológica de la barbarie. Cultivaban el trigo, poseían extensos fundos dedicados a la ganadería y les era conocido el arte de fundir el bronce. El complejo de relaciones sociales prevaleciente en esa época entre los itálicos se caracteriza por la forma mixta del régimen de bienes. La propiedad comunal en desintegración y la propiedad privada en ascenso conviven dentro de la misma estructura gentilicia. La propiedad de los predios de cultivo y de pastoreo continúa siendo, en general, patrimonio común de la tribu. La vivienda y la huerta, escindiéndose progresivamente del conjunto, son ya propiedad privada de los grupos consanguíneos. Este proceso de transformación de las antiguas condiciones de vida repercutirá, profundamente, en la organización de la familia y en la estructura social. El tradicional poder objetivo de la tribu sobre sus miembros dará paso al poder personal del *pater familiae*. Las supervivencias del régimen comunal de propiedad al régimen de propiedad privada. La monarquía de tipo patriarcal, que corona este desarrollo, expresa y define la naturaleza del nuevo sistema social. Expulsados por los etruscos del valle del Po, los itálicos emigraron en diferentes direcciones, radicándose la porción principal en el Lacio después de recia pugna con sus moradores. La mayoría de estos optó por someterse, razón por la cual se les llamó *clientes*, que significa obedientes. En un principio, dependieron directamente como cosas de sus dueños. No afrontaron nunca, sin embargo, las duras condiciones de vida de los *ilotas*. En su evolución ulterior, esta institución se transmutó en una especie de servidumbre familiar, suavizándose la relación de dominio con el reconocimiento de la integridad personal de los componentes de la *clientela*.

En el valle del Po vivían otros dos pueblos de origen parejamente nebuloso: al este los venetos, al oeste los ligures, desplazados al cabo por los yapigios y los mesapios, pertenecientes a los grupos étnicos que habitaron la península balcánica en la época prehelénica. Entre esos distintos pueblos, organizados todavía en régimen tribal, se extendía el dominio de los etruscos. Escasos y sobremanera discutidos son los datos que se poseen sobre sus orígenes; pero sí puede afirmarse que estamos en presencia de un pueblo altamente evolucionado, de rica y dilatada tradición cultural. «Los etruscos — puntualiza Guillermo Ferrero — son los artesanos, los comerciantes y también los corsarios de la península; surcan los mares en sus navíos; constituyen ciudades; las dotan de acueductos y alcantarillas; las rodean de fortificaciones; sobresalen en arquitectura, pintura y escultura. Tienen, asimismo, una organización política compleja: forman una confederación de pequeños Estados, gobernado cada uno por un rey y hasta celebran, sin duda, asambleas periódicas.» Parece lógico presumir que a los etruscos debía corresponder la función unificadora y hegemónica en la península. No fue así. En las postrimerías del siglo VII, su poderío político, económico y cultural había experimentado brusco eclipse al empuje incontrastable de los galos. Refugiados en los Alpes, en la Toscana y en parte de la Umbría del Lacio, los etruscos se entregaron a una vida de corrupción y de molicie. «Gordos y sucios», les denominaban peyorativamente los romanos, otrora desalojados por aquellos del valle padano.

La función histórica de unificar y dirigir la península correspondería al núcleo itálico enclavado en el valle del Tíber. No fueron los únicos, sin embargo, que se dispusieron a llevar a cabo la épica empresa. Estaban ya intentándola los habitantes de Alba Longa, que tenían bajo su control gran parte del Lacio; pero los fundadores de Roma habrían de suplantarlos prontamente y concluir, tras fieras luchas, por imponer su dominio a todas las comunidades vecinas, muchas de las cuales se fusionaron con la rival vencedora. El territorio ocupado se consideraba usualmente propiedad del Estado y su tercera parte, convertida en *ager publicus*, se distribuía como propiedad privada entre los ciudadanos romanos. La espléndida posición geográfica de Roma facilitaría la extensión de su poder y de su influencia, dictándole su política de integración y hegemonía como paso indispensable para lanzarse a la conquista del mundo ultramarino.

Según la tradición, Roma fue fundada en el año 754 antes de nuestra era. La validez de esta fecha no ha sido aún verificada; pero, como dice Ferrero, y por ello la usa, «tiene, aunque controvertida, la ventaja de ser la que siempre Roma consignó en sus actas oficiales». Sugestivas leyendas se han tejido en torno a los orígenes de Roma. Resulta ocioso referirlas por sobadas. La historiografía romana ha superado, a partir de Niehbur y de Mommsen, esta concepción puramente mitológica y no admite otra explicación de los orígenes de Roma que la histórico-social. En lo que a nuestro propósito importa, basta dejar constancia del estado actual del problema; y dibujar a seguidas, la imagen que en el siglo VI ofrece la topografía social de Roma. El vértice del poder está ocupado por el rey, designado formalmente por el consejo de *patres* o senado; le sigue inmediatamente este, hechura, según algunos tratadistas, del rey; cuerpo de ancianos elegidos por el pueblo, según otros. La facultad principal del rey era la distribución del *ager publicus* entre los integrantes del Estado; pero ya en esta época era el patriarcado quien

propriadamente la ejercitaba y casi siempre en beneficio propio. El acrecimiento constante de su patrimonio territorial y su control de las magistraturas y de los cargos públicos en virtud de sus privilegios económicos hacía de esta clase la verdadera regente del Estado. Los senadores salían de su seno y el rey mismo nada decidía sin consultarla previamente. La base de la pirámide social la forman la muchedumbre campesina y los núcleos artesanos organizados en colegios profesionales que tenían el carácter de sociedades de socorros mutuos. La *clientela* aparece ya adscripta a las familias patricias.

Más allá del perímetro de la *civitas*, en las colinas aledañas y principalmente en el Aventino, vivía la plebe, un grupo social de origen oscuro y sobremanera cuestionado. Binder y Gustavo Bloch han aportado al respecto consideraciones de superlativa importancia. La plebe se caracteriza por constituir una constelación particular de condiciones de vida, de intereses y de aspiraciones. Vive económica y socialmente adherida al Palatino y en pugnaz dependencia del patriciado, que intenta reducirla a la misma situación jurídica en que se encuentra la *clientela*. La resistencia de la plebe a someterse a este propósito del patriciado, organizando sus cuadros y designando sus jefes o tribunos, daría lugar a un largo conflicto que no terminará hasta el año 367, en que la legislación licinia-sextia consagra la igualdad jurídica y social de los contendientes.

2. Naturaleza, desarrollo y desenlace de las luchas entre patricios y plebeyos

Los primeros rozamientos entre patricios y plebeyos se producen en la fase terminal de la monarquía. La inseguridad de las fuentes impide una cabal reproducción de esos episodios; pero la naturaleza de los mismos viene dada, como quedó ya apuntado, por el intento patricio de reducir a vasallaje al grupo plebeyo. Aumentada y robustecida de continuo por los internos desplazamientos que se operaban en las otras clases sociales, la plebe había gozado de un bienestar relativo a virtud de los periódicos repartos de tierra que el Estado realizaba, permitiéndole diversificar su actividad y competir ventajosamente con los agricultores libres en la *civitas*. Esta situación se transforma radicalmente al asignarse al patriciado la facultad de distribuir el *ager publicus*. Los sucesivos repartos de tierra fiscales se efectuaron, en su casi totalidad, en beneficio de la clase señorial. El resultado de esta política fue la movilización del grupo plebeyo en defensa de sus condiciones de vida. La réplica patricia pone todos los resortes del Estado al servicio de su empeño. «El reparto de tierras —afirma León Bloch— que hubiera podido y debido establecer el equilibrio social se convirtió, por la usurpación patricia, en una fuente perenne de discordias, contribuyendo a encender y a enconar los contrastes de clase.»

La pugna entablada tuvo en sus comienzos diversas alternativas. Faltaba en ambos campos la unidad de acción y de objetivos. Los estratos superiores del patriciado eran abiertamente contrarios a toda política que entrañase un compromiso con la plebe. Los patricios vinculados a las formas incipientes de la economía cambiaria eran partidarios de un entendimiento formal con las capas de la plebe dedicadas a los oficios y al comercio. Este intento conciliatorio, enderezado a escindir políticamente la masa plebeya en favor del patriciado como clase, poniéndola bajo el señorío de esta, fue recogido de la tradición por Menenio Agripa en su célebre *Apólogo*. No pudo abrirse camino. La mayoría de los plebeyos y los estratos superiores del patriciado se produjeron parejamente contra esta tendencia contemporizadora, haciéndola fracasar. La oposición entre patricios y plebeyos asumió, a partir de este instante, caracteres de refriega. Múltiples reveses hubo de sufrir la plebe en esta fase de la lucha; pero siempre logró rehacer sus filas y renovar el ataque.

La situación de los plebeyos se agravaría considerablemente en esta sazón al verse compelidos a recurrir a los préstamos para poder seguir cultivando sus entecas heredades. Muy distintas a las de hoy eran entonces las condiciones del crédito. La moneda tenía aún una función muy modesta. El escaso desarrollo del comercio y de la industria limitaba, en grado sumo, la necesidad del dinero. No cabe ya duda que en el antiguo derecho territorial romano prevalecía el régimen del crédito en especie. El prestatario recibía del prestamista semillas, ganado reproductor o utensilios de trabajo, obligándose a restituir lo prestado en el plazo convenido con una cantidad adicional. Si al vencimiento del plazo el deudor no estaba en condiciones de satisfacer sus obligaciones, el acreedor podía disponer de sus bienes y de él mismo a su entero antojo. En este último caso, el deudor respondía con su propia persona. Si era joven todavía y apto para el trabajo, el acreedor podía utilizarlo como siervo en sus tierras o venderlo como esclavo en el exterior. Si el deudor estaba físicamente incapacitado, el acreedor podía en este caso incluso matarlo. Habiendo varios acreedores estos tenían el expreso derecho «de dividirse el cadáver del deudor». La dureza de esta legislación no necesita ser subrayada. La lucha por su abrogación es una de las constantes del movimiento plebeyo y su mantenimiento por parte del patriciado fuente ubérrima de enriquecimiento. Miríadas de pequeños agricultores fueron despojados de sus bienes al amparo de esta legislación.

El derrocamiento de la monarquía y la instauración de la república señorial dio al patriciado la plenitud del poder. La suprema autoridad radicaba en el consulado. En tiempos normales, Roma era regida por dos cónsules, ambos de extracción patricia; pero en las situaciones de peligro se optaba por el mando único, invistiéndose al cónsul escogido, usualmente el más enérgico y adicto, con los atributos del *magister populi*, el tradicional dictador romano. No estaba este obligado, durante su mandato, a dar cuenta de sus actos. Su gestión concluía al cesar el estado de emergencia, restableciéndose automáticamente el régimen constitucional. En realidad, el poder discrecional de los cónsules no difería bajo este último del ejercido durante el régimen del *magister populi*. La autoridad que aquellos solían arrogarse en épocas normales sólo tenía como límite el interés del patriciado. Los cuerpos deliberantes, el senado y la asamblea de la tribu, dependían directamente de la clase señorial. En las votaciones populares triunfaban siempre las centurias compuestas por los *assidui*, o ciudadanos de primera clase en razón de sus prerrogativas económicas, que constituían mayoría absoluta. El grueso de la población estaba excluido, prácticamente, de las magistraturas, de los cargos públicos y del dominio y disfrute de la riqueza, confinadas al angosto círculo de las familias nobles. Por su configuración y contenido, la república patricia era, pues, típicamente aristocrática, *res* privada de los que la detentaban en nombre del *populus*.

Ni que decir tiene que el objetivo céntrico de la política patricia fue someter definitivamente al grupo plebeyo, movilizándolo a ese efecto todos los recursos a su alcance. Sus tribunos fueron perseguidos y sus bienes, enajenados en masa. La hostilidad de la plebe arreció ante la violenta agresión de que fue objeto. El descontento y la agitación se generalizaron rápidamente a todos los núcleos sociales desposeídos. La guerra civil estaba a las puertas de Roma cuando esta fue súbitamente atacada por las tribus fronterizas. El grupo plebeyo, aprovechándose de la difícil situación que afrontaba el patriciado, demandó la inmediata reforma de su estatus social. Temerosa de ser agredida por la espalda, la clase señorial se vio forzada a ofrecerle a la plebe determinadas mejoras a cambio de su ayuda militar, que fue decisiva; pero las promesas no fueron cumplidas. Guiados por sus tribunos, los plebeyos abandonan la ciudad y declaran solemnemente, ante las murallas del Palatino que van a fundar una comunidad independiente en el Monte Sagrado. «El éxodo de la ciudad —comenta León Bloch— no era, en realidad, otra cosa que una huelga general. Sin la masa plebeya, Roma no hubiera podido resistir los ataques de los pueblos vecinos. La *secessio plebis* no era, en el fondo, más que una amenaza demostrativa, una ilegal declaración de guerra a la nobleza, disfrazada con la forma legal de la huelga.»

Esta actitud retardadora no demoraría en fructificar. Urgido de su apoyo militar, el patriciado tuvo, en efecto, que reconocer la organización política particular de la plebe; y, asimismo otorgar a los tribunos populares el derecho del veto y de la inviolabilidad de sus personas, extendida posteriormente a los ediles. El incumplimiento del veto, o cualquier agresión a los tribunos se castigaba con la pena de muerte, arrojándose al culpable de la Rupe Tarpea. El reconocimiento de los plebiscitos, propuesto por los cónsules Valerio y Horacio, remata esta etapa del conflicto patricio-plebeyo. En lo adelante, las decisiones de las asambleas particulares de la plebe constituirán leyes obligatorias para todo el pueblo, inclusive los patricios, previa la *auctoritas patrum*.

La plebe no se dio por satisfecha con estas conquistas de tipo político. Recabó enseguida la codificación del derecho, nombrándose al efecto una comisión de diez miembros, el célebre *decemvirato*. El derecho en vigor, depurado y corregido, fue grabado sobre doce tablas de bronce. La ley que lleva este nombre, matriz originaria del derecho romano, fijaba «un mínimum de medios de vida que el acreedor debía suministrar al deudor reducido a siervo». Se establecía también que el prestamista «debía pagar el cuádruple de la ganancia ilícita, mientras que el ladrón debía devolver sólo el doble o el triple de lo robado»; pero se prohibía terminantemente el matrimonio entre patricios y plebeyos y quedaba en pie el derecho del acreedor solidario a dividir el cadáver del deudor valetudinario insolvente. No obstante este monstruoso precepto y su carácter esencialmente patricio, la ley de las Doce Tablas constituye un gran paso de avance en la regulación jurídica de las relaciones entre la nobleza territorial y la plebe y representa un trascendental jalón en el proceso general de evolución del derecho. La disposición relativa al matrimonio entre patricios y plebeyos fue derogada poco tiempo después por una ley del tribuno Canuleyo, en la que se reconoce y consagra su validez desde el punto de vista del derecho público y privado. El patriciado conservó para sí, en todo tiempo, la forma solemne del matrimonio. La participación de la plebe en la cuestura fue conquistada también en este período. La cuestura era una institución superviviente de la época monárquica. Abolida según la tradición por Tarquino el Soberbio, las fuentes arrojan su existencia desde los albores de la república patricia. Había cuatro cuestores. Dos estaban encargados de la administración de la caja militar y los otros dos de la administración del tesoro público. A estos últimos, además, correspondía recibir el juramento de los magistrados y custodiar las decisiones de la asamblea y los decretos del senado.

La invasión, saqueo e incendio de Roma por los galos el año 387, que dejó a la plebe desangrada y empobrecida, indujo al patriciado a recobrar el terreno perdido; pero la plebe, reorganizada por sus tribunos, se revolvió briosamente conservando intactas sus posiciones. Veinte años más tarde las leyes de los tribunos Cayo Licinio Stolo y Lucio Sextio Laterano concluye la dilatada contienda entre patricios y plebeyos con la victoria completa de estos últimos. La legislación licinia-sextia comprendía tres aspectos fundamentales: prohibición de poseer más de 125 hectáreas del *ager publicus*; derecho de admisión de los plebeyos al consulado y a todas las magistraturas y cargos públicos; y prohibición, con efecto retroactivo, de cobrar intereses a los que había satisfecho, durante doce años, puntualmente, las obligaciones en especie o pecuniarias contraídas.

La legislación licinia-sextia puso término al régimen social vigente en Roma desde el año 500. La república patricia, asentada en el predominio señorial del suelo, de las magistraturas y de los cargos públicos, es sustituida por la república democrática, fundada en el equilibrio contractual entre las viejas fuerzas dominadoras y las nuevas fuerzas incorporadas, dando paso a un complejo de relaciones sociales de base más ancha y estable, cuya columna vertebral la constituía una vigorosa clase media enraizada en la tierra. Las dos descripciones clásicas del Estado romano, la de Polibio y la de Cicerón, se refieren a esta época en que se conjugan, en síntesis creadora, el agricultor, el soldado y el ciudadano.

3. El proceso de expansión romana y sus consecuencias sociales

La paz interna le propiciaría a Roma el ascenso impetuoso por los derriscaderos de la historia. En incontenible empuje, logra completar el proceso de unificación de la península itálica bajo su hegemonía; logrado este propósito se lanza a la conquista del mundo mediterráneo. El imperio cartaginés le saldrá violentamente al paso, poniendo en peligro su futuro. Los ejércitos de Aníbal llegan a apoderarse de todo el sur de Italia, instalando su cuartel general en Capua; pero la victoria final será de Roma, abriéndose las rutas del mar, del comercio y del imperio. La estructura social de la república democrática empieza ya a resultar incompatible con el desarrollo de la potencia romana. Modificase rápidamente la correlación de fuerzas creada por la legislación licinia-sextia. El litoral suplanta a la campiña, el dinero a la tierra, el caudillo al ciudadano. La fisonomía de Roma se transforma con ritmo vertiginoso. Afluyen la riqueza y los esclavos; se multiplican los armadores y las compañías mercantiles; la propiedad territorial se concentra en manos de los *equites*, los nuevos ricos nacidos a la sombra de la piratería y del despojo, de las operaciones financieras y del comercio marítimo, en pugna abierta con los *optimates* y la *nobilitas*, categoría social de extracción aristocrática que ha roto ya sus vínculos con las viejas formas económicas de vida y es dueña del poder, que dirige y centraliza con el típico estilo de una oligarquía ilustrada. Su figura representativa es Escipión el Mayor, que es el primer romano que avizora el futuro con perspectiva imperial. Y sus dos grandes teóricos Panecio de Rodas y Polibio de Megalópolis. El desplazamiento de la pequeña propiedad por el latifundio, la sustitución de los agricultores libres por esclavos y la leva constante de cultivadores y artesanos produjo la aglomeración en los centros urbanos de vastas masas de indigentes, el típico proletariado romano, utilizado por caudillos y demagogos en favor de sus ansias de lucro y de sus apetitos de poder. Esta situación concluye por suscitar en las masas defraudadas un fermento de rebeldía que no tardará en asumir caracteres revolucionarios.

La tensión popular se torna amenazadora en la primera mitad del siglo II. En distintos lugares, los esclavos, sustentáculo fundamental de la vida económica, intentan sublevarse. Macedonia y la isla de Delos son teatro de intensos y prolongados disturbios sociales. Los colegios de artesanos apoyan, en muchos lugares, las demandas de los campesinos despojados. Faltaba sólo la voz orientadora y la acción decidida para poner en marcha aquella marejada de inconformidad. Esa voz y esa acción la encarnó Tiberio Graco.

De ilustre prosapia, Tiberio Graco se sintió movido desde su juventud a remediar la situación de los desposeídos. En esta inclinación suya fue factor relevante su preceptor Blossio, filósofo itálico nutrido en las ideas sociales de los griegos. El resto lo hizo su propia observación directa de los subrayados contrastes de la vida romana: «Hasta las bestias salvajes que viven en el suelo de Italia —afirmó en célebre arenga a su regreso del servicio militar— tienen, por lo menos, su guarida. Sólo no pueden contar más que con el aire y la luz los hombres que por Italia combaten y mueren. Sin hogar, sin morada, errabundean a través del país con sus mujeres y sus hijos. Mienten nuestros generales cuando animan a sus soldados para que se batan corajudamente, diciéndoles que defienden contra el enemigo sus hogares y las tumbas de sus antepasados, pues ninguno de ellos posee hogar ni podría mostrar la tumba de sus antepasados. En realidad, es por defender las riquezas ajenas por lo que se les pide que viertan su sangre y

mueran. Se los llama pomposamente los amos del mundo; pero ninguno de ellos posee siquiera un pedazo de tierra donde apoyar la cabeza.»

Treinta años tenía Tiberio Graco cuando fue elegido tribuno del pueblo. En su campaña electoral, una de las más movidas y dramáticas que registra la historia política de todos los tiempos, había vertebrado en torno a su programa de reformas sociales al gran contingente aldeano desprovisto de medios propios de vida. El objetivo central de este programa era la reconstrucción de la pequeña propiedad a expensas del *ager publicus*. Inmediatamente que ocupó el tribunado, Tiberio Graco presentó un proyecto de ley a la asamblea popular planteando la forma y cuantía de la redistribución de los dominios del Estado. Mientras el pueblo se manifestó cálidamente en favor de la reforma propuesta por Tiberio Graco la oligarquía, parapetada políticamente en el senado, se opuso encarnizadamente a su realización práctica. Según el proyecto de ley de Tiberio Graco, ningún ciudadano romano o confederado podía poseer más de 500 yugadas de tierras fiscales, agregándose 250 yugadas para cada uno de los primogénitos. Merced a esta prohibición, el Estado rescataba grandes extensiones de tierra que se convertían en propiedad libre; fraccionada en lotes de 30 yugadas se distribuía a los ciudadanos necesitados como posesión inalienable y exenta de impuestos. Los antiguos ocupantes eran resarcidos por el Estado en proporción a la tierra requisada. No olvidaba Tiberio Graco en su proyecto, como se ve, los intereses de los pudientes.

La aprobación de la ley no fue tarea fácil. Tiberio Graco tuvo que luchar, en pareja medida, con la resistencia del senado y la de un grupo de plebeyos encabezados por Marco Octavio; pero, al cabo, la asamblea popular votó la ley por gran mayoría, omitiendo la indemnización de los ocupantes. La hostilidad de los terratenientes y del senado se arreció con esta medida; y todos sus esfuerzos se encaminaron a obstaculizar su ejecución.

Amenazado de muerte, Tiberio Graco no cejó en su propósito. En actitud desafiante, presentó de nuevo su candidatura al tribunado, renovando la ira de sus enemigos. Aunque no estaba prohibida expresamente la aspiración sucesiva al tribunado, se consideraba contraria «a la costumbre, al tacto y a la decencia política». Esta circunstancia, hábilmente explotada por los terratenientes, le creó una atmósfera adversa entre sus propios partidarios. Acusado de transgredir el derecho consuetudinario y de ambicionar la diadema real, Tiberio Graco fue asesinado, por orden de la oligarquía, con trescientos de sus partidarios, el propio día de la elección. Muchos de sus amigos fueron procesados por conspirar contra la república. El cadáver de Tiberio Graco fue arrojado a los buitres. Y el inductor de su asesinato, el senador Escipión Nasica, premiado con la dignidad de pontífice máximo.

«La sangre derramada en las elecciones para el tribunado en el año 133 —afirma Bloch— señala una piedra miliar en la evolución interna de Roma.» En lo adelante, el problema de la reforma social en Roma resultaría jurídicamente incompatible con la constelación de formas económicas y políticas vigentes; no podría ya plantearse la superación de la crisis social dentro del cuadro de fuerzas que la engendraba. El error fundamental de Tiberio Graco fue el no haberse percatado que «para efectuar reformas de algún alcance, no bastaba el voto de la asamblea popular, sino que necesitaba también el apoyo de una fuerza armada y decidida en oposición a los medios legales y extralegales de que disponía el senado.» El mismo error cometería años más tarde su hermano Cayo Graco, intentando reorganizar las bases sociales de la república y la democratización del sistema electoral con el puro apoyo del pueblo, costándole la vida el empeño. «Fieles a sus hábitos de hipocresía —comenta Max Beer— los romanos hicieron erigir el templo de la concordia en el propio sitio donde fueron asesinados los Gracos y sus partidarios.» El fracaso de las tentativas reformadoras de los Gracos significaba que toda una tradición social y económica genuinamente romana estaba en crisis. Las nuevas fuerzas creadas por la expansión imperialista desbordaban ya el estrecho marco agrario del Estado patricio-plebeyo, oponiéndose a todo reordenamiento de sus bases que ignorase el predominio de sus intereses. José Luis Romero ha analizado certeramente la política social de los Gracos y el proceso de la crisis que culminaría en la extinción de las instituciones republicanas y el advenimiento del principado.

La guerra social en Roma adquiere, a partir de este momento, caracteres agudos. En el siglo I las discordias civiles y las rebeliones de esclavos incendian todo el país. El senado y los *equites* forman frente único. Las masas populares se agrupan en torno a Mario, vencedor de Yugurta, de los simbrios y de los teutones, llamado el «tercer fundador de Roma». Elegido cónsul se puso a la cabeza del partido democrático. Sila, jefe del partido de los *optimates*, le disputó el poder en batallas sangrientas. Designado dictador, procedió a reorganizar la estructura política del Estado. El régimen establecido por Sila fue de factura marcadamente reaccionaria. Las prerrogativas otorgadas por Cayo Graco a los *equites* les fueron arrebatadas. El senado, baluarte de los *optimates*, fue elevado a la categoría de poder supremo. No se

atrevió Sila a suprimir el tribunado; pero sometió a severas restricciones el derecho del veto y el de iniciativa. El gobierno de los *optimates*, sin el contrapeso del tribunado, de la censura y de los jurados, se reveló incapaz de regir pacíficamente los destinos de Roma. La agitación volvió a apoderarse del país. En el mismo campo aristocrático se levantaron voces de protesta. La pugna de facciones no tardaría en desencadenarse, convirtiéndose la vida pública en patrimonio de los más audaces y ambiciosos. El ejército, reclutado entre aventureros y delincuentes, empezó a ejercer un papel preponderante. Los golpes de fuerza y los contragolpes se suceden en rauda teoría. De la república democrática instaurada el año 367, sólo queda ya su vestidura formal.

Las sublevaciones de esclavos vinieron a complicar la ya confusa situación. El esclavo, *instrumentum vocale*, se había convertido en el agente inmediato de la producción al extender Roma sus fronteras. Su fuente de abastecimiento era la guerra. Carecía de derechos cívicos y personales, compartiendo el establo con el ganado, el *instrumentum semivocale*. Dormía y comía en común bajo la vigilancia del *villicus*; trabajaba de sol a sol bajo la inspección implacable de los capataces. Sobrada razón tenía en rebelarse contra sus verdugos.

El año 73 el Estado romano vio retado su poderío por Espartaco, que al frente de setenta esclavos se lanzó a la revuelta llamando en su ayuda a todos los sojuzgados y desposeídos. En el término de un año, Espartaco logra posesionarse de toda la baja Italia, organizando su territorio conforme a las instituciones espartanas atribuidas a Licurgo. Hubo un instante en que pareció tener en sus manos la victoria sobre Roma, desconcertada con su cadena interminable de hazañas; pero sus vacilaciones, motivadas por las fricciones internas entre sus huestes, indujeron a Roma a cerrarle definitivamente el camino, enviando tras él un poderoso ejército comandado por Craso que lo derrotaría después de enconados encuentros. Espartaco murió, como un valiente, en el campo de batalla. La crítica histórica moderna ha limpiado su noble figura de la siniestra aureola que proyectaron sobre ella los historiadores antiguos. Entre estos, Plutarco constituye excepción: «Fuerte en extremo y serio —escribe de él— inteligente y clarividente por encima de su condición, más heleno que bárbaro.»

La rebelión de Espartaco, no obstante su fuerza expansiva, carece de relieve doctrinal. Es un movimiento social puramente instintivo.

4. La conjuración de Catilina

En la segunda mitad del siglo I las contradicciones internas de Roma llegan a su máxima tensión. El movimiento popular, no obstante sus reiteradas derrotas, se reagrupa y fortalece, nutriéndose constantemente con los campesinos expulsados de sus tierras y los esclavos manumitidos. Mientras Pompeyo se enfrentaba con Mitrídates en Asia, en Italia cundía el descontento y se organizaban conspiraciones contra la nobleza y el senado, encabezadas casi siempre por tránsfugas de las esferas dominantes. Desfigurándose sus objetivos por los historiadores a sueldo del poder, han pasado a la posteridad como demagogos vulgares o aventureros disfrazados de apóstoles. Ninguno ha alcanzado, sin embargo, la triste celebridad de Lucio Sergio Catilina. Salustio ha dejado de él la imagen de un monstruo. Marco Tulio Cicerón, su adversario político, la palabra más elocuente y florida de la clase senatorial, le imputa los más abominables vicios y pasiones. Aún siguen vibrando sus célebres *quousque tandem*.

Candidato al consulado el año 63 frente a Cicerón, Catilina enarboló como suyo el programa social de Publio Servilio Rulo, cuyo objetivo básico era la revisión radical de los títulos de propiedad y posesión en toda Italia a fin de redistribuir las tierras entre los campesinos desposeídos y los proletarios de la ciudad, sostenidos precariamente por el Estado. En favor de Cicerón, que representaba el «cartel del orden» como él mismo lo calificara, se movilizaron los intereses señoriales y sus resortes políticos. Catilina fue derrotado; pero, al año siguiente, se presentó de nuevo como candidato al consulado. Agitada y turbia fue la campaña electoral. Se compraron y vendieron votos. Cicerón volcó sobre Catilina y sus partidarios el chorro cáustico de su retórica. Derrotado otra vez, Catilina se dispuso a llevar a efecto sus propósitos por vía extralegal, ya que las circunstancias habían demostrado que nada podía obtenerse por los medios constitucionales. Aprovechándose del descontento producido por el resultado de la elección, organizó un fuerte partido revolucionario, lanzándose a la insurrección. Mientras esto acontecía, se proclamó en Roma el estado de sitio y se enviaron varios ejércitos en persecución de los sublevados. Cicerón fue proclamado dictador, obteniendo del senado una condena general, sin previo proceso, de todos los adherentes a Catilina. Contra esta violación del régimen jurídico, levantó su voz de protesta el pretor Cayo Julio César, secretamente conectado con el movimiento. Marco Porcio Catón el Joven sostuvo, frente a Julio César, la necesidad de una represión ejemplar. Atacado por enemigos superiores, Catilina y sus conjurados fueron vencidos en las alturas de Fiésole, cerca de Florencia. En Roma fueron

estrangulados en las cárceles, por orden de Cicerón, los sospechosos de haber participado en sus propósitos.

Ningún juicio más acertado sobre la figura y el empeño de Catilina que el expuesto por Ernesto Palacios en un libro cálidamente elogiado por Herman Keyserling: «La versión sobre la perversidad de Catilina —escribe— puede explicarse por una coalición de circunstancias desfavorables a su memoria. La mala estrella que lo persiguió en vida, ha seguido rigiendo su destino póstumo. Pero, frente a esa imagen, a la que Napoleón no daba crédito, se levantan en tropel las objeciones y la historia. ¿Era, acaso, un crimen tratar de abatir un régimen de podredumbre, que habría de caer ruidosamente, bajo otras manos, pocos años más tarde? ¿Podía identificarse con la patria aquella oligarquía utilitaria e incapaz de realizar el bien público, aquella camarilla de valetudinarios contra la cual se alzó Catilina? ¿Es creíble que un depravado, enloquecido de ambición subalterna, con la psicología de un capitán de bandidos, haya logrado agrupar bajo sus banderas a los veteranos de las guerras de conquista y a la flor de la juventud romana, como no pueden menos de confesarlo sus mismos detractores? Si a estas reflexiones se agrega la presunción que surge del apoyo de Julio César —que triunfara luego contra el mismo enemigo— y la muerte digna de un romano antiguo del vencido en Pistoya, poco a poco va surgiendo en nuestro espíritu un Catilina muy distinto del que nos ha transmitido la historia, en figura de un héroe desventurado, precursor del imperio. Si fue vencido en su tentativa, abonó con su infortunio la tierra nueva donde habría de triunfar después en espíritu, como todos los precursores.»

5. El primer triunvirato: la magna concepción de Julio César

El fracaso de la conjuración de Catilina entraña el colapso definitivo de las instituciones republicanas. La hegemonía del senado y el predominio de los intereses señoriales quedaron fuertemente consolidados. El año 61, Pompeyo, Craso y Julio César, jefes de grandes facciones políticas y militares, constituyeron un régimen de tregua, el primer triunvirato.

En el seno de esta tregua política bullían, sin embargo, fermentos explosivos. No pasaría mucho tiempo sin que los triunviratos se empeñasen en una lucha recíproca por el control del poder. En el interregno Julio César se aprovechó para ensanchar el territorio colonial de Roma y hacerse de una fuerza militar poderosa y fiel a sus objetivos políticos y sociales. Partícipe de las ideas de Rulo y Catilina, Julio César elaboró un vasto programa de reorganización general de la vida romana, que conllevaba la extinción del poder senatorial y el sometimiento de la oligarquía al interés público. Joven aún, se había manifestado contra la falsificación del régimen republicano, abogando por una redistribución de las tierras entre los campesinos y los proletarios. Sila tuvo en él un adversario implacable. Decretada su muerte por el dictador, pudo salvarse gracias a la intervención de algunos amigos influyentes. «Os arrepentiréis; —exclamó Sila— en César hay muchos Mario.» Exilado voluntariamente de Roma, estuvo en Asia Menor, retornando al fallecimiento de Sila. Abandonó a Roma poco tiempo después para completar su instrucción en Rodas, frecuentando la escuela del filósofo Apolonio Milón. El año 65 fue elegido edil. Muchos de los monumentos que embellecieron a Roma son obra suya.

Designado pretor, Julio César asumió, como ya vimos, una actitud condenatoria de la represión sangrienta del movimiento acaudillado por Catilina. En el año 62 va a España como gobernador y a su vuelta es elegido cónsul. En su gestión gubernativa hizo repartir, entre veinte mil veteranos y proletarios, las tierras fiscales de la Campaña, expropiándola a los grandes terratenientes que las habían usurpado durante tres siglos. Nombrado al terminar su función consular gobernador de las Galias, Julio César incorporó a Roma todo el actual territorio de Francia. La misma Britania fue invadida dos veces por sus legiones. Incluso se atrevió a internarse en las selvas de las tribus germanas derrotándolas.

El creciente poderío de Julio César y la repercusión de sus hazañas en el *populus* provocó en las esferas rectoras una profunda inquietud. Por sugestión de Pompeyo, el senado se negó a renovar la gobernación de las Galias por otros cinco años. La respuesta de Julio César fue marchar sobre Roma. Pompeyo y la mayoría de los senadores se refugiaron en Albania. Recibido entre las aclamaciones del pueblo, Julio César fue investido con los poderes de dictador para que diera a la república una nueva constitución; pero antes de ponerla en práctica asegura las fronteras de Roma, pone fuera de combate a Pompeyo en Farsalia, expugna a Alejandría, rinde a Egipto en el amor de Cleopatra, derrota al rey de Numidia y aniquila en España los últimos restos del ejército de Pompeyo, encabezado por sus hijos Cneo y Sexto. Pacificados sus dominios, Julio César retorna a Roma cargado de laureles y emprende la realización de su magno programa social.

En líneas generales, Julio César aspiraba a fundamentar el poder central sobre el tribunado y el mando militar. El poder periférico debía asentarse en la autonomía de las comunas y en las provincias. La *lex Julia municipalis* demuestra que los municipios venían a constituir, en el plan de Julio César, el eslabón de enlace entre el poder central y las provincias, viabilizándose así el gran pensamiento de la descentralización ya entrevisto por Cayo Graco, Canuleyo, Saturnino y Publio Servilio Rulo. En el orden económico y social, Julio César no se contraía a suprimir la prisión por deudas y los intereses usurarios. Propugnaba, asimismo, el fraccionamiento de los latifundios y la desaparición gradual de la esclavitud. La creación de una clase campesina vigorosa y libre debía ser el lógico resultado de la victoria del *populus* sobre los *equites* y *optimates*, empeñados en mantener el régimen de exacción y de privilegio que había quebrantado y corrompido la república.

El puñal de la reacción, esgrimido por Cayo Casio Longino y Marco Junio Bruto en nombre de la libertad republicana, dio al traste con este memorable empeño, que de haberse llevado a cumplido término hubiera modificado sustantivamente el curso de la historia. La razón verdadera de este asesinato político fue durante mucho tiempo enmascarada por la historia oficial. Bruto y Casio aparecen, a la luz de esta interpretación tendenciosa, como libertadores; Julio César, como liberticida.

La historiografía moderna ha reivindicado plenamente la figura de Julio César. En su *Historia de la república romana*, Mommsen enjuicia a sus adversarios y particularmente a Cicerón. «Hombre sin opinión, sin criterio, sin perspectiva histórica», dice de este. En cuanto a la política social de Julio César, afirma que «toda ella era emanación de una necesidad histórica, vista y apreciada por él y servida con fuerza a la altura de la empresa. La idea central que domina en todos los actos de Julio César, lo mismo en las leyes agrarias que en la conducta de la guerra de las Galias, en el triunvirato, como en la guerra civil, es la *ecúmene* romano-helénica de los pueblos del Mediterráneo, la nivelación de las oposiciones sociales, culturales y políticas en el mundo antiguo y defensa contra la barbarie de fuera, bajo el imperio de un poder fuerte, humano y sabio». «Julio César —sentencia Hegel— tenía la exacta representación de lo que era la república romana; sabía que era una mentira, que Cicerón hablaba vaciedades y que era menester sustituir tanta oquedad.» «Julio César —sostiene Michelet— es el hombre de la humanidad. Catón, Pompeyo y Bruto sólo son romanos. Julio César es el hombre universal.» Anticipándose a Mommsen, escribe Merival: «Ya antes se había realizado la característica democrática de Julio César, pero tan sólo como medio egoísta de tiranía o de adulación de la plebe. Pero ahora se invierten las partes. Las leyes sociales de Julio César son su mayor galardón y sus hechos guerreros se explican como el camino maravilloso para llegar a sus fines sociales.» Según Goethe, «el asesinato de Julio César fue el crimen más grande de la historia». Para José Ortega y Gasset, Julio César fue «el primer hombre moderno». Por si no fuesen suficientes los testimonios transcritos, baste sólo recordar que a la muerte del insigne reformador estalla una nueva y terrible guerra civil que termina el año 31 con la batalla naval de Actium y con la instauración subsiguiente de la monarquía por Cayo Octavio, a quien el senado confiere el título de *augustus*.

6. El imperio y el cristianismo

La figura de Octavio ha pasado a la historia bajo una equívoca aureola. Ejecutor fiel de la voluntad de Julio César, le llamaron algunos. Restaurador de la república romana, sus contemporáneos y no pocos historiógrafos de fuste. Ni una cosa ni otra. Nada más opuesta, en efecto, a la trayectoria política de Julio César que la de su sobrino e hijo adoptivo. El objetivo fundamental que aquel se propuso fue, como vimos, el establecimiento de un poder fuerte, humano y sabio al servicio de las masas populares, el *imperium* mundial de la cultura grecorromana, concebido como un proceso ascendente de nivelación social. El régimen instaurado por Octavio se fundaba en el concierto expreso de los *optimates*, grandes señores de la tierra, de los *equites*, dueños del comercio y de las finanzas, de los grupos supervivientes de la *nobilitas* y de los jefes del ejército mercenario, coincidentes todos en el propósito de explotar el *imperium* universal en favor de sus intereses. No se atrevió Octavio a prescindir del estilo institucional de la república; pero lo vació de efectividad y de sustancia, transformando las magistraturas y los puestos públicos en pura bambalina. El tribunado, la más alta magistratura popular, conquistada por el *populus* en dramática puja con el patriciado y respetado en todo tiempo, fue convertido por Octavio en un cargo vitalicio, ocupándolo tras un simulacro de elección. Era el *princeps* soberano. Concentraba en sus manos todos los poderes, inclusive el militar, asumido también con carácter vitalicio. Esta nueva correlación de fuerzas, sobre la cual descansará la vida del imperio durante cuatro siglos, entrañó socialmente la derrota total del *populus* romano.

La fase imperialista de Roma tuvo su hora áurea en Octavio. En un breve lapso el vasto sistema colonial romano quedó adscripto al poder del *pater patrice*. La nueva *ecúmene* se transformó

gradualmente en una gigantesca unidad económica, que tenía la urbe de las siete colinas como centro. El poder del *princeps* fue cada vez más exclusivo y omnímodo. La vieja teoría que fundaba su autoridad en la voluntad popular, mantenida formalmente por Octavio, se sustituyó por la idea de su origen divino. En esta dirección se llegaría incluso a adorar al emperador como un Dios. Las reformas administrativas de Dioclesiano liquidan definitivamente los residuos externos de la república, concentrándose de *jure* en el *princeps* la suprema autoridad política. El senado se vio obligado a traspasar a este todas las provincias que administraba y en lo adelante fue el emperador quien nombró a todos los procónsules. El imperio se dividió en doce *diócesis* o distritos; el poder militar y el poder civil fueron separados en las provincias. La burocracia, el ejército, los *optimates* y los *equites* quedaron a las órdenes inmediatas del emperador. Constantino el Grande, que inaugura la etapa de orientalización del imperio romano de occidente, unifica el sistema económico conforme a las prácticas intervencionistas dominantes en los imperios asiáticos. El imperio romano, al someter a todos los individuos de las naciones conquistadas a un mismo poder personal, vitalicio e irresponsable, totaliza la empresa iniciada por Alejandro de Macedonia de unificar la antigüedad sobre una base autocrítica.

La alianza del Estado romano con el cristianismo es obra también de Constantino. No es incumbencia nuestra enfrentarnos con el cristianismo como problema religioso ni inmiscuirnos en los dominios de la fe; es su proyección social lo que importa únicamente a nuestros efectos. La existencia histórica de Jesús o su inexistencia nada tiene que ver en este caso. En lo que a nosotros personalmente concierne, compartimos la tesis de Henri Barbusse: «Yo creo —escribe este— que alguien pasó realmente: un profeta judío bastante oscuro, que predicó y fue crucificado. Hechos tan sensacionales como el proceso de Jesús y la agresión a los mercaderes del templo no pueden ser considerados como pura novela. Es verdad que, si queremos exhumar a Jesús en el orden de los hechos, no tenemos probabilidad alguna de lograrlo por estar privados de los medios propios de exploración. Pero es muy distinto en el orden de las ideas. Es casi únicamente por sus ideas por lo que Jesús hombre nos prueba su existencia y también su parte inconsciente en la síntesis cristiana. Así, pues, alguien pasó, porque no hay ideas nuevas sin una personalidad creadora. La leyenda popular, en sí misma, por fecunda que sea, es un prisma, no un foco luminoso.»

Sean o no elaboradas por Jesús, estas ideas se incorporan vitalmente al desarrollo ulterior de la cultura occidental, constituyendo uno de sus ingredientes esenciales. En lo que respecta a su fase inicial, el cristianismo jugó un importante papel político. No se debe a él, como se ha dicho, la abolición de la esclavitud; pero sí fue la religión de los esclavos, de los mendigos y de los oprimidos. Los versículos de los evangelios fueron enarbolados contra el absolutismo del Estado romano por todos los que «trabajaban y tenían carga pesada». Socialmente, la prédica cristiana se tradujo en el ideal de la comunidad de bienes, de la fraternidad humana y de la pobreza apostólica, reminiscencia esta última de la tradición esenia. Los primitivos padres de la Iglesia reforzaron esta postura con sus severas admoniciones contra la codicia y la propiedad privada, deslindando claramente la esfera temporal del Estado de la esfera espiritual de la Iglesia. Pablo de Tarso, el apóstol de los gentiles, llevó sobre sus hombros de gladiador infatigable la tarea de vertebrar los grupos cristianos dispersos y darles una orientación programática uniforme. Fue el gran político de la nueva cruzada. La lucha contra los cultos paganos tuvo en él su caudillo.

Las fricciones del Estado romano con el cristianismo comenzaron aquí precisamente. El imperio rehusó conocer su pretensión de constituirse en la única y verdadera fe universal. El servicio del Estado y los sacrificios exigidos por este a todos los cultos obtuvo la repulsa de la Iglesia, que lo juzgaba incompatibles con sus principios. El cristianismo fue prohibido y perseguido encarnizadamente sus prosélitos. Matanzas en masa de cristianos se produjeron en Roma bajo Nerón y Bajo Decio. Dioclesiano, empeñado en restablecer la unidad quebrantada del imperio, descargó su furia sobre los obispos con el propósito de exterminarlos. Parejo objetivo lograría Constantino por vía inversa. En vez de agredirlos, inició una política de atracción, logrando hábilmente transformar a los obispos cristianos en funcionarios del imperio y a la Iglesia en un departamento del Estado. El viejo precepto «Dad al César lo que es del César» perdió su sentido. Constantino fue toda su vida el *Pontifex maximus* y asumió, por derecho imperial, la jefatura suprema de la Iglesia en todos sus dominios. Convocó y presidió el Concilio Ecuménico de Nicea sin estar bautizado y fue proclamado obispo de los obispos. Su famosa conversión al cristianismo sólo fue, pues, una genial maniobra política. El cristianismo, aliado ya al Estado romano, se convirtió en su única religión oficial bajo Teodoro el Grande. Esta adaptación suya a los intereses de la vida temporal, que perdurará hasta nuestros días, determinaría el refugio de la tradición cristiana primitiva en los claustros, en la herejía y en las corrientes quiliásticas, que habrán de renacer, posteriormente, entre los anabaptistas y en las revoluciones inglesas.

7. Decadencia y legado del mundo romano

El imperio romano es una de las estructuras históricas más colosales que registra el proceso de la cultura. Nadie hubiera podido afirmar, bajo la dinastía de los Julio, de los Flavios y de los Antoninos, que sus días estaban contados. Federico Nietzsche ha hablado de «la melancolía de las construcciones eternas que se apoderaba del provincial cuando iba a Roma y contemplaba los edificios imperiales». Este inmenso organismo mostraría, sin embargo, prontamente, síntomas visibles de descomposición. En el siglo II se produce la primera fase del proceso de rebarbarización interna. Setenta años de anarquía militar, subsiguientes a la muerte de Septimio Severo, «desarticulan y arruinan toda la prosperidad y la cultura anterior». El siglo III señala el comienzo del tramonto del imperio romano. Un siglo más tarde se debatiría convulsamente en la agonía. El mundo romano había ya muerto, como dice Max Weber, cuando los bárbaros irrumpieron en sus fronteras. No fue a la caída del imperio que la cultura de la antigua Roma se extinguió. «El imperio romano, considerado como entidad política, —concluye Weber—, sobrevivió varios siglos al apogeo de su cultura. Había transcurrido mucho tiempo de esta época floreciente cuando sobrevino el derrumbamiento. Ya a principios del siglo III se había agotado la literatura romana. El arte de los juristas y sus escuelas habían declinado. La poesía latina y griega dormían el sueño de la muerte. La historiografía se consumía lentamente hasta casi desaparecer y aun las inscripciones comenzaron a faltar. La lengua latina entraba enseguida en plena descomposición. Cuando siglo y medio más tarde, al extinguirse la dignidad imperial de Occidente, acontece el acabamiento externo, se tiene la impresión de que ya hacía mucho tiempo que los bárbaros habían triunfado interiormente.» Desaparecía el imperio romano, pues, no al impacto de los bárbaros, como se ha venido sosteniendo erróneamente, sino víctima de sus contradicciones internas, despedazado por las guerras civiles, por la polarización de la riqueza, del poder y de la cultura en reducidos círculos sociales, por el agotamiento del sistema de producción esclavista, por la lucha de facciones y de caudillos. La agonía de Roma —afirma Ferrero— fue «un acaecer espantoso, cuajado de revueltas, asesinatos, pillajes, incendios, exterminios, devastaciones, destrucciones». El año 410, asaltada por los visigodos, Roma, la soberbia capital del imperio, fue reducida a pavesas. Su suerte estaba echada. La *Ciudad de Dios* de San Agustín recoge en páginas tremantes este momento crepuscular de la historia, en que las furias desatadas amenazan aniquilarlo todo. En su radical incomprensión de este decisivo acaecer, el esclarecido pensador cristiano sitúa la salvación del linaje humano en una comunidad ideal al margen de las turbulencias del mundo, donde no hubiera riqueza ni pobreza e imperase la paz y la dicha. La *civitas dei* es la contrapartida de la *civitas terra*. *Communio sanctorum* o sociedad de los elegidos, la primera; *communio perditorum*, o sociedad de los réprobos, que tiene su raíz en la rebelión de los ángeles, la segunda. Encarnación una del cristianismo y de sus valores éticos; símbolo la otra del paganismo y de sus vicios. En esta hora de tránsito violento, la evasión agustiniana vuelve a reiterarse con dramático énfasis.

Si Roma constituye en el orden de los hechos una ingente y aleccionadora experiencia, su aporte teórico al pensamiento social es sumamente reducido. En el terreno filosófico nada original le debemos. Sus ideas manan directamente del hontanar griego. La influencia epicúrea y estoica, más esta que aquella, dejan su impronta inconfundible en la concepción romana de la sociedad y del Estado. El epicureísmo tiene su más vigorosa granazón bajo el imperio y en Horacio y Lucrecio sus acentos más representativos. El estoicismo tiene sus más significados cultores en Cicerón, Bruto, Catón el Joven, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Ambas direcciones filosóficas se acoplan admirablemente con el sentido imperial de la vida. El cosmopolitismo, el derecho natural y la fusión del *jus civiles* y del *jus gentium* fertilizan la doctrina política de la dominación universal, transmitida por Roma a la Edad Media y revitalizada en nuestros días, por singular designio de la historia, por los descendientes de italos y germanos.

Polibio y Cicerón son los teóricos políticos de mayor relevancia en el mundo romano. Inaugura el primero, sin duda, una nueva manera de enfocar y comprender la historia. Sobrepasa a Tucídides y a Aristóteles en su concepción y en su interpretación. Polibio, como se ha dicho, «ya piensa explícitamente en categorías de la historia universal». Su teoría de la forma mixta de gobierno anticipa la constitución de Inglaterra. «Si uno fija los ojos en el poder de los cónsules —escribe— la constitución parece completamente monárquica; si en el senado, aristócrata; y si se mira al poder de las masas, parece claramente democrática. La unión de estos poderes es adecuada a todas las situaciones, en tal forma que es imposible encontrar un sistema político mejor que este.» La doctrina de Polibio sobre el movimiento cíclico de la historia ha sido brillantemente explanada por Dilthey.

No pueden calificarse de originales las aportaciones de Cicerón a la historia del pensamiento político. La influencia de Polibio es visible en sus obras; pero especialmente en *La república* y en *Las leyes*. La más importante contribución del implacable denostador de Catilina es su formulación de la

doctrina estoica del derecho natural, que revivirá posteriormente en la teoría contractual del Estado. Orador de grandes vuelos y de grandes caídas, la palabra y el pensamiento de Cicerón respondieron siempre a los intereses y aspiraciones de la nobleza y del senado.

En el ámbito jurídico, el legado de Roma es sobremanera cuantioso y está presente en nuestro régimen de bienes, familia y personas. El *Digesto*, que consagra la primitiva teoría del origen popular del poder soberano y la igualdad de todos los hombres ante la ley, ha servido y sirve aún de base a la concepción democrática del derecho. En lo que al pensamiento social específicamente concierne, Roma deja planteado, como Grecia, el problema de la convivencia equilibrada mediante una armónica integración de todos los intereses, fuerzas y relaciones sociales. Los reformadores romanos, desde los Gracos hasta Julio César, intentan llevarla a efecto, sin lograrlo.

VI

La concepción escolástica de la vida social

1. Naturaleza y estructura del régimen feudal

El declive y disolución del Imperio Romano de Occidente señala el inicio de ese vasto y complejo período de la historia universal que se ha venido llamando Edad Media desde el Renacimiento. La impropiedad del rótulo salta a la vista. Edad Media implica un como radical paréntesis entre dos etapas sustantivamente ajenas al proceso cultural encuadrado entre ambas. No fue otro el supuesto que sirvió de base a los humanistas para acuñar la expresión. Según estos, «no había más que dos épocas que en sentido profundo tuviesen un valor: la antigüedad y la época en que ellos mismos vivían, época que se esforzaba por plasmar la vida en todas las esferas vitales de acuerdo con la cultura antigua y por producir grandes obras en la misma dirección que la antigüedad. Lo que había entre esos dos períodos extremos era, en su opinión, una época sombría y bárbara». Este punto de vista, que rompía convencionalmente la unidad de desarrollo del proceso histórico, fue recogido por la Ilustración, sustentándolo con frenética beligerancia. «Noche tenebrosa de la historia», denominó Voltaire a la Edad Media. Los románticos la designarían posteriormente, acordes con su concepción universalista de la sociedad, «edad de oro de la humanidad», cayendo en el extremo contrario.

Ambas posiciones se disputaron el terreno a lo largo del siglo XIX y riñen en nuestros días sus últimas batallas. Son muchos los que reiteran la furia volteriana contra la Edad Media. No son menos los que propugnan la reorganización de la convivencia conforme a la doctrina escolástica de la sociedad. «¡Abajo la Edad Media!» —vociferaban aquellos—. «¡Volvamos a la Edad Media!» —claman estos con Nicolás Berdiaeff, Jacques Maritain, George Bernanos y Pablo Luis Lansdberg, espíritus próceres, a la cabeza; pero, evidenciando unos y otros, en pareja medida, su incomprensión del problema de la estimativa histórica y de la tendencia inmanente del proceso de la cultura hacia la integración dialéctica de todos sus aportes. Las cosas en su sitio. Ni la Edad Media es un mundo cuajado de tinieblas, ni constituye una etapa histórica cerrada, ni fue la realización terrena de la *civitas Dei*.

La Edad Media, como todo ciclo histórico, germina en la entraña de la época que inmediatamente le precede. Ya en la decadencia romana comienzan a delinearse rasgos configurantes de su posterior desarrollo. Nutrida en su seno, incorpora a su propio acervo, fecundado por el ímpetu germano, valores esenciales de la cultura clásica y determinados ingredientes de las religiones asiáticas, imprimiéndoles una forma de expresión que viene condicionada por la relación de trabajo fundada en la servidumbre y por el predominio social y cultural de la Iglesia. No cabe ante ella otra posición que la asumida ante la antigüedad grecolatina, transfigurada por los humanistas, la Ilustración y la historiografía de la primera mitad del siglo XIX: revalorizarla rigurosamente a la luz de la realidad que la sustenta y conforma y adentrarse en su crepitante subsuelo, en el que se gestan las fuerzas troncales que habrán de regir el destino ulterior del Occidente. Sólo por contraste con el mediodía moreno de sol que fue el siglo de Pericles es dable aludir a la penumbra medioeval; pero aquella portentosa lumbrarada no fue desconocida por el feudalismo. Sus irradiaciones alumbraron la vigilia atormentada de los conventos. A la Iglesia

debemos, en gran parte, la conservación de valiosos manuscritos y textos antiguos, copiados con férvido celo por los monjes en la soledad dolorosa de sus celdas. La Iglesia misma tachonaría el bruno firmamento de la *civitas terra* con los destellos geniales de Duns Escoto, San Buenaventura, Alberto el Magno, Tomás de Aquino, Nicolás de Oresme y Raúl de Prellles. Y nos transmitió en las florecillas de Francisco de Asís y en el trágico amor de Dante y Beatriz una fragancia lírica que aún nos conmueve y perfuma; y en las dudas de Abelardo y en las subversiones heréticas una anticipación del racionalismo cartesiano y una protesta, galvanizada por corrientes de la más pura religiosidad, contra la injusticia social y la conversión del cristianismo primitivo en una institución positiva militante.

La organización social de la Edad Media, asentada en la explotación servil de la tierra, no aparece definitivamente constituida hasta el siglo XI. En sus orígenes este proceso se confunde con las formas transicionales de propiedad creadas en los últimos tiempos del imperio romano, como consecuencia de la sustitución en gran escala del régimen de esclavitud por el régimen del colonato. La irrupción de los bárbaros y su establecimiento como grupo dominante sobre el territorio latino aceleró el proceso de decadencia del sistema de producción esclavista, roturándole el camino al régimen de la servidumbre. La mayor parte de las tierras ocupadas quedaban en posesión inmediata de los reyes, repartiéndose el resto entre los jefes militares; pero la totalidad de la misma era declarada propiedad del rey conquistador. El trabajo de la tierra, forma fundamental de la riqueza, fue encomendada a los villanos y a los siervos. Los villanos, que eran libres o francos, como su ascendiente inmediato el colono romano, estaban jurídicamente subordinados a sus señores por una prestación de tipo personal sustitutiva de la renta pecuniaria. A cambio de ciertos servicios se les asignaba un lote de tierra en usufructo denominado feudo. El acto de adscripción a la gleba se llamaba *precaria*. La aquiescencia del señor *prestaria*. La relación de autoridad quedaba de esta suerte reconocida voluntariamente. En el orden teórico, ese acto de derecho privado constituye la base jurídica del régimen feudal, caracterizado, en su conjunto, por la fusión de la propiedad y de la soberanía representada por el rey y por los príncipes y sus señores a quienes estaban sometidos los villanos por una relación contractual entre hombres de condiciones sociales y poderes diferentes. En la práctica, la situación del villano era análoga a la del siervo.

La relación jurídica del siervo con el señor era distinta a la del villano. Ni pactaba con él ni era libre. El siervo, como el esclavo de la antigüedad, era el agente inmediato de la producción. Sobre sus espaldas perennemente curvadas sobre las cosechas se levantaban todas las categorías sociales: príncipes, funcionarios, nobleza, clero, patriciado y comerciantes, que lo trataban como bestia de carga. Trabajaba casi todo el día para su señor. En sus raras horas disponibles producía para sí; pero estaba obligado a pagar sobre los frutos obtenidos una onerosa carga de tributos. Incluso ni podía casarse ni morir sin pagar una tasa a su señor, que manejaba a su arbitrio su persona y la de su mujer y sus hijos, recabando para sí el derecho de pernada y de hacer justicia por cuenta propia. El producto de su esfuerzo iba pasando como impuesto «de mano en mano, desde el villano al castellano, desde el castellano al barón, desde el barón al vizconde, desde el vizconde al conde, desde el conde al marqués, desde el marqués al duque, desde el duque al rey». En esa larga jerarquía vertical, cada grado entrañaba una relación de vasallaje con respecto al superior y de señorío con respecto al inferior. En el sentido horizontal, entre condes o entre barones, *inter pares*, las relaciones no estaban expresamente reguladas, dando lugar a rivalidades y pugnas constantes que nada tenían de caballerescas.

El establecimiento del imperio cristiano por Carlomagno sienta las bases definitivas del régimen feudal, que en el siglo XI se generaliza por la Europa Occidental. Este proceso de transformación interna de la sociedad europea, que adopta particularidades concretas en los distintos países, se produce con análogo ritmo y sentido en Alemania, Italia y España, extendiéndose a Inglaterra a fines del siglo XI, a los Estados latinos de Oriente en los siglos XII y XIII y a los países escandinavos a partir del siglo XIV. Las singularidades del feudalismo español han sido admirablemente precisadas por Claudio Sánchez Albornoz en un libro que honra a nuestra cultura y es ya clásico en la materia. Este régimen social se tipifica por la discordia perenne entre los minúsculos Estados que lo forman, por las desavenencias constantes entre todas las jerarquías y dignidades, por los desniveles y contrastes, por la hostilidad recíproca entre el imperio y el papado, por el rudimentario desarrollo de la técnica y del comercio y por el monopolio de la tierra, de la fe y de la cultura. No resulta difícil comprender que las guerras civiles, las insurgencias campesinas y los estallidos heréticos tuvieran en su seno el más propicio caldo de cultivo.

En la época del imperio carolingio hay un vago despertar del comercio, desperezándose la vida urbana de su larga modorra. El centro de la actividad económica siguió, no obstante, en el campo, donde se producían los elementos cardinales de la existencia. El resurgimiento del comercio en el siglo XII, a impulso de los mercaderes judíos, altera la estructura terrícola de la vida. Las viejas ciudades recobran, paulatinamente, sus prestigios apagados. Surgen otras nuevas, los burgos, plazas estratégicas y sede de la

clase mercantil, matriz originaria de la burguesía moderna. En lo alto de la ciudad, alzaba su mole dominante la catedral, a cuya sombra protectora vivía la gente rica y se enseñaba el *trivium* y el *cuadrivium* y el manejo mecánico del silogismo; pero el corazón del burgo era la plaza del mercado, punto de confluencia de las mercaderías y centro de reunión de los vecinos. Las noticias importantes — nacimiento, matrimonio, muerte, guerra, procesión, peste— se comunicaban a toques de campana o a voz de pregonero.

La formación de una numerosa clase artesana es la consecuencia social más relevante del renacimiento de la vida urbana. Ni la actividad mercantil ni la manual eran libres. La organización corporativa era la base de la vida social. Los comerciantes y los artesanos se agrupaban en *guildas* o *gremios*, cerrados herméticamente a los extraños. Sin pertenecer a ellos, no se podía trabajar en ningún arte y oficio ni ejercer el comercio. El ingreso en el gremio artesano estaba prolijamente reglamentado. Se entraba de aprendiz, bajo la inmediata inspección de los oficiales o compañeros y al servicio del maestro, que ejercía sobre él la autoridad de un padre. El aprendizaje duraba alrededor de tres años. Los oficiales recibían una determinada remuneración y gozaban de algunas ventajas. El título de maestro sólo podía adquirirse tras rigurosas pruebas y la previa aprobación de un tribunal constituido por los maestros más diligentes del gremio. Los gremios artesanos de herreros, carpinteros, panaderos, sastres, joyeros, zapateros, tejedores, carniceros y albañiles alcanzaron extraordinaria importancia por la cuantía de sus componentes y su peso específico en la vida social. El sistema gremial abarcaba también las actividades académicas. En las *guildas* de profesores y estudiantes existían tres grados: el de bachiller, el de licenciado y el de doctor. Trasunto, respectivamente, del aprendiz, del oficial y del maestro de la corporación artesana.

El pensamiento correspondiente a este sistema de relaciones sociales asume, tanto desde el punto de vista de su apología de lo circundante como desde el punto de vista de su puesta en cuestión, un carácter definidamente teológico. No podía ser, en realidad, de otra manera. Monopolizadora de la fe y en gran escala de los medios de producción, constituidas sus más altas dignidades en poderosos señores feudales y convertidas las catedrales en centros bursátiles, la Iglesia concluyó por ejercer una dominación de tipo totalitario sobre la conciencia social, supeditando dogmáticamente el pensamiento y la conducta a la verdad revelada y a sus apetencias patrimoniales, desarrollándose así, bajo su señorío, el proceso cultural y las manifestaciones todas de la vida. «Fuera de la Iglesia —escribe San Cipriano— no hay salvación»; pero esta salvación trasciende el tránsito del hombre por la tierra. No interesa, primordialmente, liberarlo de las miserias y sufrimientos de un mundo ensombrecido por el pecado y azuzado por la codicia. Lo que interesa es su destino último, el trasmundo invisible en que se premia a los buenos y se castiga a los malos. Salvar el alma: he ahí el gran problema. Las agujas enhiestas de las catedrales, afanosas de infinito, simbolizan el ideal de vida preconizado por la Iglesia.

2. La Iglesia y el orden social

La organización positiva que se había dado la Iglesia, como consecuencia de su transformación en poder económico y político, estaba en manifiesta contradicción con los propósitos que presidieron sus primeros pasos. El ideal de la pobreza apostólica y de la comunidad de bienes que ilumina el cristianismo primitivo —ideal predicado por los profetas, exaltado por Jesús y difundido por la patristica— se había convertido en un afán desapoderado de señorío temporal y en una voluntad pragmática de llevarlo a efecto. Ese ideal, que constituía el más preciado patrimonio de la Iglesia, no formaba ya parte del contenido inmediato de su vida. Era un poder más, en perpetua disputa con el emperador y con los príncipes y sus señores por la hegemonía de las fuentes de riqueza y de la dirección política de Europa. Litúrgicamente tenía su pensamiento puesto en Dios y bajo la advocación de Dios actuaba en el mundo.

La concepción cristiana de la sociedad sufrió pareja evolución. Tertuliano, Clemente de Alejandría, Bernabás de Chipre, Ambrosio, Basilio el Magno y Juan Crisóstomo, apoyándose en los *Hechos de los Apóstoles*, predicaban la pobreza apostólica y la comunidad de bienes, instituida por Dios y conforme al derecho natural. El mismo San Agustín —el más afilado entendimiento de la cristianidad— había condenado el régimen privado de bienes, reclamando su extinción. El divorcio entre esta actitud y la realidad era patente. El proceso histórico no marchaba, ni podía marchar, hacia la propiedad indivisa, sino hacia la propiedad divisa. Inserta en ese desarrollo, la Iglesia, cada vez más pujante y poderosa, no tenía otra vía que, revisando sus dichos, legitimar sus hechos a la luz de la razón y de la fe. Esa magna faena, genuina proeza dialéctica, fue llevada a cumplido término por Tomás de Aquino en la *Summa Theológica*, en la que sintetiza, en un solo cuerpo de doctrina, el conocimiento de la época sobre una doble base aristotélica y cristiana.

La idea que sirve de pivote a la concepción escolástica de la sociedad es la del orden social jerarquizado apriorísticamente por Dios en tres clases: los principiantes, los adelantados y los perfectos. Estas clases, que idealizan la posición social efectiva de las existentes en el régimen feudal, no se consideran hechos económicos, sino, como dice Landsberg, hechos vitales y espirituales. «La clase — escribe — supone el honor de clase, el derecho y deber de clase y la solidaridad en todas las cosas sociales.» Cada uno está obligado a ajustarse a su condición. Cada uno ocupa en la sociedad el puesto que le impone su clase. Cada uno también tiene que trabajar para vivir. El trabajo es obligatorio para todos. La adquisición de bienes materiales no está prohibida; pero sí el lucro mismo. Nadie debe abusar de las ventajas de su posición económica. El interés de cada uno debe estar protegido. La ganancia excesiva atenta contra el orden social poniéndolo en peligro. Debe haber un precio justo para cada cosa y un salario justo para cada trabajo. En consonancia con esta perspectiva general, la Iglesia formuló un conjunto de principios relativos a la propiedad, al trabajo y su remuneración, al capital, y al interés, a los cambios y a la moneda y a la población que contrapuso al ideal de la pobreza apostólica y de la comunidad de bienes del cristianismo primitivo. René Gonnard ha hecho un completo resumen de estos principios y a él acudiremos frecuentemente al examinarlos.

La cuestión de la propiedad fue acuciosamente analizada por Tomás de Aquino en el capítulo de la *Summa* tocante al pecado de robar. El hombre, según él, está llamado a «servirse de los bienes materiales para realizar sus fines y, por tanto, es lícito buscarlos y poseerlos privadamente». Los bienes materiales han sido creados para que la humanidad se sirva de ellos; pero el interés de esta demanda que la propiedad sea confiada a particulares. Si no hay razón alguna a priori «para que la especie humana ejerza su derecho general sobre las cosas conforme a un modo u otro de apropiación, colectivo o privado, si hay razones de conveniencia, resultantes de la constitución psicológica de la naturaleza humana, que hacen preferible la apropiación individual». «*Propietas possessionum* —postula el aquinatense— *non est contra jus naturale, sed jure naturalis superadditur per adinventionem rationis humanae.*» Esto es: la propiedad privada no es contraria al derecho natural ni de derecho natural tampoco; pero sí es conforme al derecho natural, dada la índole racional del hombre. El gran teólogo apela en su argumentación a la crítica que hace Aristóteles al llamado comunismo platónico.

El problema de la organización positiva de la propiedad incumbe, en cambio, exclusivamente, al derecho positivo. Ningún gobierno puede suprimir, sin trastocar el orden social, la propiedad privada; pero sí puede reglamentarla variamente. La propiedad privada queda, pues, intocada en sí misma. Su concepto, sin embargo, no corresponde ni teórica ni factualmente al *jus utendi, fruendi ac abutendi* romano. El derecho del propietario no «debe tener en jaque al destino general y providencial de los bienes, puesto que se le admite precisamente para garantizarlo más. El propietario es un administrador por cuenta de la sociedad». La propiedad feudal es, para la doctrina escolástica, el *jus procurandi et dispensandi*. Al propio tiempo que un derecho, es un deber. El propietario está obligado, por eso, según Tomás de Aquino, «a dedicar sus cuidados a la cosa, administrarla y distribuir sus frutos». «Dispensador del tesoro de los pobres», le llaman los teólogos, reiterando el criterio aristotélico según el cual «los bienes, personales desde el punto de vista de la propiedad, debían ser comunes desde el punto de vista del disfrute. El propietario puede utilizar sus bienes, pero *convenienter*, con arreglo a la razón, moderadamente, conformándose con el género de vida que corresponde a su condición». Santo Tomás «le recomienda la liberalidad, la templanza, pero no le prohíbe, sino que también le recomienda, la economía y la magnificencia».

Si el propietario falta a su deber, la cuestión de sus responsabilidades se transfiere al juicio divino. Los pobres no tienen derecho alguno que ejercitar contra él. Sólo en los casos de extrema urgencia pueden, sin cometer el pecado del robo, satisfacer «una necesidad personal, inmediata y perentoria, tomando lo necesario de lo superfluo de otro, que esté a su alcance». Esta concepción de la propiedad conlleva, ineludiblemente, la legitimidad de la desigualdad de condiciones, fundamento subjetivo de la pluralidad objetiva de trabajos a ejecutar. Para los escolásticos, la riqueza es lícita mientras no se alce como un riesgo en el camino de la salvación. Algunos canonistas se manifiestan ríspidamente contra la excesiva acumulación de los bienes y contra el régimen latifundiarario. En cuanto a la pobreza apostólica, se la considera un consejo, no un precepto. Es, sin duda, la regla de oro de la perfección evangélica; pero nadie está obligado a someterse a ella. «*Difficile est* —afirma prudentemente Tomás de Aquino— *charitatem servare inter divitias.*» Lo que distingue precisamente a los ortodoxos de los heresiarcas es que «estos se esfuerzan sin cesar en imponer como un precepto lo que aquellos interpretan como un consejo. En el siglo XIV, ciertas órdenes monásticas que mantenían tesis excesivas, vieron condenadas estas tesis por el papa Juan XXII.»

La proclamación de la ley del trabajo, obligatorio para todos en principio en virtud de un mandato divino expresamente formulado en el *Génesis*, constituye, con la afirmación de la personalidad humana, una de las aportaciones más valiosas de la Iglesia a la integración del pensamiento social. Mientras Platón y Aristóteles juzgan el trabajo manual incompatible con la autoridad del gobernante y el rango del filósofo, la escolástica lo considera enaltecido dos veces: por orden de Dios que lo prescribe y por su fin mismo, que es el desarrollo de la vida física y moral del hombre. No todos los tipos de trabajo revisten la misma dignidad. La doctrina escolástica establece entre ellos una jerarquía que guarda singular semejanza con la propuesta por los socráticos y, principalmente, con la mantenida por Aristóteles: la importancia de cada uno viene dada, no sólo por su propia finalidad, sino también por su relación más o menos directa con el bien general. En este sentido, distingue las *artes possessivae* y las *artes pecuniativae*. Tienen las primeras por objeto la producción de bienes encaminados a satisfacer las necesidades humanas. Las segundas se preocupan, exclusivamente, de proporcionar riquezas artificiales. Las *artes possessivae* —que priman sobre las *pecuniativae* por estar directamente conectadas con el bien general— comprenden la agricultura, la industria y la administración. Las *artes pecuniativae* abarcan todo lo relativo al manejo del dinero, a los cambios y a la usura, estando esta última severamente reprobada porque tiende al *lucrum in infinitum*. En su teoría del ciclo dinero-mercancía-dinero, Carlos Marx recoge este punto de vista escolástico y le extrae nuevos jugos.

Wilhelm Hohof, pensador católico de cimentado prestigio, ha escrito varios estudios contrastando las ideas económicas del fundador del «socialismo científico» y de Santo Tomás. Sobremanera acucioso es el capítulo en que se esfuerza por demostrar las concomitancias existentes entre la teoría del valor de Marx y la sustentada por el gran teólogo medievo. Ahondando en los antecedentes habría ya podido encontrarla formulada en Aristóteles. La distinción entre valor de uso y valor de cambio está meridianamente establecida en *La política*.

En lo que a la condición social del trabajador atañe, la doctrina escolástica se preocupa por garantizarle una remuneración legítima, planteando las dos grandes cuestiones conexas del precio justo y del salario justo. Se entiende por precio justo aquel que permita vivir decorosamente al productor con el fruto de su esfuerzo y le impida poner a ración al consumidor. El salario justo es aquel que garantiza las condiciones de existencia del trabajador. La apreciación del precio justo se forma en la consideración de los siguientes factores: trabajo empleado, capacidad exigida, costo de producción, riesgo corrido y la costumbre. La valoración del salario justo está determinada, más que por un análisis de sus elementos objetivos, por la costumbre y una *communis estimatio*. «*Debitum lucrum de labore* —escribe Tomás de Aquino— *secundum communio aestimationem*». A fin de impedir los abusos de ambas partes, algunos canonistas asignan al Estado la misión de determinar los precios.

El problema de los préstamos con interés concitó la atención preferente de la Iglesia. La ilicitud de la usura fue promulgada por la legislación canónica en Francia en el 789. No volvería a derogarse hasta justamente un milenio después. Ni que decir tiene que en tan dilatado período una medida de tamaño envergadura habría de suscitar dificultades prácticas innumerables y engorrosos reajustes doctrinales. En su origen, la prohibición se formuló sobre una doble base aristotélica y cristiana, apelándose al célebre texto de San Lucas *Memertuum date nihil inde sperantes*; pero el aparato puramente teológico y ético de la argumentación tuvo que modificarse a compás del desarrollo económico, evolucionando el criterio prohibitivo, con la conducta de la Iglesia, a la legitimidad de ciertas indemnizaciones. En favor del principio prohibitivo, se produjeron Tomás de Aquino y los grandes canonistas del siglo XIII. Según ellos, la misión normal del dinero es el cambio y no la ganancia de más dinero. «*Pecunia pecuniám non parit*», afirmaban axiomáticamente. «El dinero no produce frutos por sí mismo —afirma un escolástico que cita Boehm Bawerk en su *Historia de las teorías del interés*— ni engendra nada. Es, pues, ilícito e injusto aceptar algo más de la cantidad prestada en pago del empleo de esta, porque tal suplemento no procede del dinero, que es estéril, sino del trabajo ajeno.» La ganancia derivada del préstamo era, en consecuencia, contraria a la ley del trabajo y a la justicia, ya que se hacía pagar al prestatario un bien dispensado por Dios a todos igualmente: el tiempo. La teoría moderna del interés lo justifica precisamente por ser el precio del tiempo. Santo Tomás establece una distinción tajante «entre las cosas cuyo uso se diferencia de las cosas mismas y las cosas en las cuales el uso no puede consistir más que en su propia consumición. En cuanto a las primeras, no se puede exigir legítimamente un precio por ellas y otro por su uso. No sucede lo mismo con las otras: su uso no puede ser vendido separadamente de ellas».

Entre las indemnizaciones legítimamente exigibles que se abrieron paso en la legislación canónica, están el *damnum emergens*, el *lucrum cessans* y el *periculum sortis*. La primera es la pérdida sufrida, la segunda es la ganancia frustrada, la tercera el riesgo corrido. Es interesante advertir que los tres casos contemplan únicamente el interés del prestamista, haciéndose caso omiso del prestatario. Esta teoría

escolástica de la usura, ácremente censurada por el mercantilismo y la escuela liberal, ha sido reivindicada en nuestro tiempo. «Es sólo —comenta Deschamps— una de las aplicaciones de una teoría más amplia, la del carácter antinatural y, por consiguiente, inmoral e ilegítimo de las ganancias conseguidas en la circulación, en el cambio, cualesquiera que sean los objetos: dinero, mercancías, o fuerza de trabajo, y que parece tan anticuada y tan falta de interés en nuestra sociedad moderna... que Carlos Marx hubo de hacerla suya y sacar de ella muchísimo partido.»

Para la doctrina escolástica fue igualmente reproachable la ganancia derivada del comercio, de la compra y reventa de cosas no modificadas, *res inmutata*. La especulación y el acaparamiento son enérgicamente denunciados. «Bestias feroces», denomina Raimundo de Peñafort a los agiotistas y acaparadores. El gobierno es el único que «puede y aun debe acaparar, pero en interés público: esta es la política *anonaria*, que se traduce frecuentemente en un proteccionismo a la inversa, con detrimento de la agricultura». Análoga actitud asumen los canonistas frente a las alteraciones de la moneda en beneficio de los príncipes. Esta práctica viciosa llegó a generalizarse a tal extremo que culminó en una verdadera enfermedad económica, el *morbus numericus* de los escolásticos. Sirva de referencia el caso de Juan el Bueno que, sólo en dos años, modificó treinta y tres veces el valor nominal de la libra tornesa y, en diez años, sesenta veces. En su libro *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, Nicolás Oresme, discípulo de Buridán, obispo de Lisieux, preceptor de Carlos V de Francia y precursor de Copérnico en astronomía y de Descartes en geometría, defendió la verdadera función de la moneda, enjuiciando duramente sus alteraciones fraudulentas. Oresme sostiene que «el príncipe es el único que tiene el privilegio de acuñar monedas por ser el representante de la comunidad, que goza de mayor prestigio y autoridad; pero el príncipe no es, no debiera ser, el dueño de la moneda que circula en su país, ya que esta es un instrumento legal, para cambiar las riquezas naturales entre los hombres. La adulteración es un impuesto disimulado que conduce al desequilibrio del comercio y al empobrecimiento». Y, anticipándose a la ley de Gresham, afirma que, «cuando se adultera la moneda se lleva el oro y la plata a otros lugares donde se cotizan más altos, a pesar de las precauciones que se tomen, por lo que disminuye en el reino la cantidad de buen dinero». Es partidario, además, de un bimetalismo moderado. Como ha dicho Eric Roll, «el espíritu que alienta en los escritos de Oresme es el de una época muy posterior». Sus principales preocupaciones son el problema del mercado y la protección de este de las arbitrariedades del príncipe.

En orden a la población, la doctrina escolástica se manifiesta en favor de su crecimiento constante, conforme al mandato bíblico. Se puede encontrar, no obstante el universal criterio poblacionista que rige en la Edad Media, una clara anticipación malthusiana en el *Sueño del pastor* de Raúl de Prellles. Situándose ante la aterradora posibilidad de una población que extravasase la capacidad de subsistencia, Prellles aconseja la restricción del instinto genésico mediante la disciplina voluntaria de la castidad.

La filosofía política y social de Tomás de Aquino está incluida en la gran síntesis universal que propone la *Summa*, verdadera catedral gótica del pensamiento cristiano. El problema teórico fundamental planteado por el curso de los hechos era poner en consonancia efectiva la teología con la compleja y multiforme realidad del imperio y eliminar la tensión creciente entre la Iglesia y la autoridad temporal. Santo Tomás se sitúa abiertamente junto al poder del papado. Su defensa de la *potestas indirecta* de la Iglesia es ya clásica. La unidad de la sociedad, como cuerpo visible de la divinidad, es el objetivo céntrico de su filosofía política y social.

Santo Tomás recoge la clasificación de los gobiernos erróneamente atribuida a Aristóteles y se declara partidario de la monarquía; pero como es Dios quien ha creado y rige el mundo, «el gobierno debe ser una magistratura o fideicomiso de la comunidad». Su autoridad se justifica únicamente en cuanto contribuya al bien común. El gobierno tiene primordialmente una finalidad moral. Mantener la paz, conservar el orden y socorrer al desvalido son sus deberes cardinales. Aunque aborrece la tiranía, Tomás de Aquino discrepa de la defensa del tiranicidio que hace Juan de Salisbury, precursor de Juan de Mariana, el teórico por antonomasia del regicidio.

El acatamiento a la ley es uno de los puntos capitales de la filosofía política y social del aquinatense. Distingue cuatro tipos de leyes: la ley divina, la ley natural, el *jus gentium* y el *jus civilis*. Estas dos últimas, relativas a las relaciones entre los hombres, deben aplicar «los principios superiores de orden que prevalecen en el universo». Derivan estas leyes de la natural, reflejo a su vez de la razón divina en las cosas creadas. La aspiración de una Europa cristianizada, bajo el mando de la Iglesia, es el eje de la doctrina tomista de la vida política y social.

La posición de Dante Alighieri, en cuanto a la controversia entre el pontificado y el imperio, es antagónica a la de Tomás de Aquino. Su teoría de la monarquía universal aboga ardientemente por la independencia de la autoridad temporal frente al poder de la Iglesia. No cabe duda que las concepciones políticas y sociales de Dante trasuntan las querellas y conflictos de la Italia de su tiempo. La unidad del imperio era la única vía, a su juicio, para superar la crisis social originada por la pugna de facciones y la rivalidad entre los dos poderes; pero, en ningún momento, Dante deja de admitir que la autoridad del emperador dimana directamente de Dios. La influencia de Aristóteles en las concepciones políticas y sociales de Dante resulta patente.

Dante anuncia ya, a pesar de su acendrado cristianismo, la *vita nuova* y la *diritta vía*. Es una típica figura de transición. En su obra están expresadas «aún en forma contradictoria y oscura aquellas ideas que habían de conducir al Renacimiento a un voluntarismo potente, a la afirmación de la eminente dignidad del hombre individual y a la exaltación de la vida». En Dante pugnan «el intelectualismo, del cual procede, con el voluntarismo, hacia el cual le impulsan los nuevos gérmenes de su espíritu avizor». «La obra propia del género humano, tomado en su totalidad —afirma— consiste en desplegar toda la potencia del intelecto posible; en primer lugar, a fin de indagar, secundariamente, por virtud de tal indagación y como extensión a ella, a fin de obrar.»

3. La protesta contra la conversión de la Iglesia en organización positiva: la herejía como forma específica de expresión del pensamiento social en la Edad Media

La doctrina escolástica de la convivencia, que postulaba la orgánica conexión del interés individual con el interés colectivo como presupuesto del equilibrio social, ofrecía de la realidad una imagen en radical contradicción con los factores condicionantes del régimen medievo. No existía congruencia alguna entre esa imagen y el objeto efectivo de su representación. Bajo aquella severa y concluyente arquitectura fluía la vida pugnando fragorosamente por abrirse paso. Del fondo de la laguna estancada, brotaban remolinos de angustia y surtidores de fuego. Huizinga aporta a la cuestión esclarecimientos fundamentales.

Este desajuste entre la doctrina y los hechos, iniciada en la época de Constantino al convertirse los obispos en funcionarios del imperio, no tardaría en promover un intenso malestar social. En el seno mismo de la Iglesia, bajo los atrios resplandecientes y los altares trémulos de cirios, cundió el descontento. El movimiento monástico y la corriente quiliástica, que estremeció la cristiandad en el siglo IX, tiene su fuerza motriz en la mixtificación del evangelio por parte de la Iglesia. La *ecclesia* primitiva, compuesta de pescadores y mendigos, perseguida y errante, se había transformado en un poderoso baluarte del orden feudal, disputándole a los príncipes y al emperador la hegemonía del poder, de la riqueza y de la cultura. En el siglo XII, la protesta se organiza y extiende. Por donde quiera irrumpen las herejías.

La subversión contra el poder temporal de la Iglesia no trasciende teóricamente el ámbito de la conciencia religiosa; pero se traduce en la práctica en una discrepancia violenta con la estructura social circundante, que aspira a remover con un sentido retrospectivo, impregnado del ideal esenio y del mito griego de la edad de oro. No obstante estar en pugna con el desarrollo histórico, la herejía constituye, por su repulsa a las desigualdades existentes, la forma específica de expresión del pensamiento social en la Edad Media.

Entre los mantenedores de la rebeldía religiosa, figura con singular relevancia el monje calabrés Joaquín de Flore, en cuyo pensamiento se funden la áurea visión de la comunidad cristiana primitiva, el concepto platónico de la armonía y el afán de justicia agustiniano. Impresionado por el manifiesto contraste entre la prédica del desprendimiento de la riqueza y la conversión de la Iglesia en un poder económico y político de carácter absorbente, Joaquín de Flore planteó, por primera vez, la necesidad de una reforma estructural de la Iglesia, pudiéndose afirmar que en él apunta el formidable movimiento de inconformidad que sacudirá a la Iglesia católica en los siglos XV y XVI quebrantando gravemente su unidad. Como Prisciliano en España, Joaquín de Flore anuncia a Lutero. Hay ya elementos suficientes para dejar nítidamente establecida la posición precursora del gran hereje español ahorcado en Tréveris. Von Friedrich Paret, profesor del Seminario Evangélico de Tubinga, ha desentrañado el problema con gran acopio de datos y certeras deducciones. Marcelino Menéndez y Pelayo ha contribuido también a fijar la posición herética de Prisciliano y su condición de antecesor de Lutero. El capítulo que le dedica en su *Historia de los heterodoxos españoles* está evidentemente desorientado; pero en los apéndices de la

edición de este libro aparecida en 1917 rectifica su juicio en virtud de haberse descubierto en la biblioteca de Winsburg varios opúsculos atribuidos a Prisciliano y que probablemente son copias de trabajos compuestos por discípulos suyos. «Defendía, dentro de la teología de su tiempo —escribe el gran polígrafo español—, cierto género de libre examen, aplicado a la interpretación del texto bíblico; por lo cual Paret lo coloca, no sin fundamento, entre los precursores del protestantismo.» «Podría disputarse —continúa— si era gnóstico o maniqueo; pero en este libro, *Liber de Fide et Apocryphis*, se presenta como un teólogo protestante que no acata más autoridad que la de la Biblia y se guía al interpretarla por los dictámenes de su propia razón.» Y concluye terminantemente de esta guisa: «Lo que Prisciliano reivindica no es sólo el libre uso y lectura de los apócrifos de la Iglesia, sino la omnímoda libertad de su pensamiento teológico, lo que él llama la *libertad cristiana*.»

El *Evangelio eterno* es el libro que se ha venido suponiendo condensa las ideas sociales y religiosas de Joaquín de Flore. Durante mucho tiempo, la paternidad de este libro fue una de las cuestiones más oscuras de la historia profana y de la historia eclesiástica. Ernesto Renán ha puesto las cosas en su sitio en su documentado ensayo *Joaquín de Flore y el Evangelio eterno*. Bernardo Antonio de Riso, obispo de Catanzaro, adoptó sus conclusiones en su opúsculo *Della vita e delle opere dell' abbate Gioachino*, editado en Milán en 1872. No cabe ya duda que el *Evangelio eterno* fue redactado por discípulos de Joaquín de Flore. No cabe duda tampoco que la doctrina desenvuelta en ese libro expresa vagamente las ideas religiosas y sociales mantenidas por Joaquín de Flore en sus obras auténticas, *La concordia del Antiguo y del Nuevo Testamento*, el *Comentario sobre el Apocalipsis* y el *Salterio desacordi*. Sobremanera curioso, como antecedente de *La divina comedia*, es el himno al paraíso, contenido en el último de los libros mencionados. Es el relato de un viaje por el mundo sobrenatural.

De las investigaciones efectuadas por Renán, aparece que el *Evangelio eterno* es una doctrina atribuida a Joaquín de Flore a partir del siglo XIII, que la facción más batalladora de la escuela franciscana le asignó un papel análogo con relación a San Francisco de Asís al de Juan Bautista con relación a Jesús, que se puso la etiqueta de *Evangelio eterno* al conjunto de las obras principales de Joaquín de Flore, que se publicó una *Introducción al Evangelio eterno*, compuesta o arreglada por Gerardo de Borgo San-Domingo en 1254, que esta *Introducción* era el prólogo de una edición resumida de las obras de Joaquín de Flore y que el texto de esta *Introducción* parece perdido. De toda suerte, Joaquín de Flore mantuvo una posición crítica frente a la organización temporal de la Iglesia y a las consecuencias sociales del feudalismo, contribuyendo decisivamente a la formación de la conciencia reformista.

La doctrina atribuida a Joaquín de Flore concibe el desarrollo de la historia real en función de tres mundos trascendentes: el del Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo. El primero es el mundo de la dominación de los hombres por el terror. El segundo es el mundo en que la obediencia se presta espontáneamente. El tercero es el mundo en el que el hombre se realiza a sí mismo y en su visión de Dios. Este mundo, o reino, o Era del Espíritu Santo es el mundo de la pobreza apostólica, el mundo de los pobres y de los oprimidos, el mundo de la comunidad de bienes. El reino del Espíritu Santo era, pues, el reino de una sociedad temporal organizada conforme a los principios del evangelio. Semejante aspiración no podía realizarse dentro de la Iglesia sin una previa reorganización de su estructura material. La necesidad de esta reorganización es la idea fundamental que la doctrina del *Evangelio eterno* transmite a los movimientos heréticos y reformadores subsiguientes que, extendiéndose por toda Europa —cátaros, valdenses, franciscanos, albigenses, arnaldistas, begardos— van a culminar en John Wyclef y en Juan Huss.

La Iglesia y el poder imperial respondieron a esta oleada de revueltas con una política de mano dura, ejecutando a sus principales caudillos y organizando cruzadas de exterminio contra determinadas sectas. «La herejía —afirmaba Tomás de Aquino— es un pecado por el cual no sólo merece uno que se le excluya de la Iglesia, sino también del mundo.» En 1231 la Iglesia reconocía oficialmente a la orden de los domínicos como «perros de presa de Dios» en la lucha contra la herejía. La institución del Santo Oficio pondría luego en sus manos uno de los más siniestros aparatos sojuzgadores de la conciencia humana que recuerda la historia. El auto de fe y la tortura siembran el terror en Europa. Aún sobrecoge el recuerdo de Torquemada.

4. La crisis del *especulum mundi* y los antecedentes inmediatos de la modernidad

El siglo XIII marca la hora de plenitud de la Iglesia. La civilización cristiana y el régimen feudal han llegado al máximo despliegue de sus energías creadoras. El año 1300 comenzó con una deslumbrante apoteosis de las aspiraciones teocráticas de la Iglesia bajo el índice altanero de Bonifacio VIII. No

tardaría, sin embargo, en despuntar el crepúsculo del régimen feudal y del poderío eclesiástico. Nada puede desarrollarse más allá de un límite determinado. Junto a la cumbre iniciase siempre en la historia la decadencia. Nuevas fuerzas sociales, creadas por el renacimiento de la vida urbana y el desenvolvimiento de la economía dineraria, porfían por abrirse camino propio y cauce adecuado. El Sacro Imperio Romano-germano, conmovido en sus cimientos, se bambolea amenazadoramente. Es ya un armatoste sin sustancia ni sentido. El interés económico de las ciudades se aduna al interés político del rey, circunstancialmente concertados, se movilizan contra la nobleza y el clero en nombre de la nación como Estado. El papado recula ante el poder laico, que reivindica para sí la plenitud de la soberanía: Avignon y el gran cisma auguran la inminencia de la catástrofe. La tradición religiosa se ritualiza en la conciencia social. «Creo para comprender», había postulado el cristianismo por boca de San Agustín. Ahora Abelardo afirma resueltamente: «Comprendo para creer.» Nominalistas y realistas queman los últimos cartuchos de una larga controversia entre la razón y la fe. El latín se bate desesperadamente en retirada ante la insurgencia avasalladora de las lenguas nacionales. Se marchitan los laureles del cantar de gesta, de la caballería y del torneo. El interés por el mundo empieza a desplazar a la visión del trasmundo, el goce de los sentidos a la preparación para la muerte, la observación a la contemplación, el cálculo a la espada, Platón a Aristóteles, el *Arte de amar* de Ovidio a la *Imitación de Cristo* de Kempis. Guillermo de Occam pone en cuestión la autoridad de derecho divino y la propiedad privada. Marsilio de Padua, el más original de los tratadistas políticos de la Edad Media, sostiene, en su *Defensor pacis*, que «el conjunto de los ciudadanos es la fuente suprema de la ley». Ambos están influenciados por Duns Scoto y Roger Bacon y ambos se percatan del advenimiento del Estado nacional. Sublevaciones campesinas y reformadores religiosos incendian Europa. El *speculum mundi* de los escolásticos está a punto de quebrarse en mil pedazos.

Las primeras sublevaciones campesinas, denominadas genéricamente *jacqueries*, tienen como teatro a Francia. El punto de partida de estos movimientos sociales empíricos fue la crisis política y el empobrecimiento general que subsiguio a la victoria de Inglaterra sobre Francia en la guerra de Flandes, originada por las rivalidades de los pañeros ingleses y de los comerciantes franceses. El desprestigio de la realeza y la miseria aldeana, aunada al creciente sentimiento de independencia política que fermentaba en las *guildas* de mercaderes y artesanos, crearon las bases subjetivas de la rebelión. Extendida vertiginosamente por toda la región comprendida entre París y Amiens, llegó a poner en grave aprieto a la nobleza y al propio rey. No fueron misericordiosos los rebeldes con sus opresores. En muchos sitios se entregaron al pillaje y al crimen. Vencidos a la postre, los sublevados fueron sometidos a los más crueles castigos. «Ni los ingleses, los peores enemigos del reino —refiere un cronista de la época— hubieran podido conducirse tan ferozmente como los nobles con los aldeanos.» Uno de los jefes, Guillermo Calle, fue ejecutado en París tras horrendas torturas. Las aldeas situadas entre el Oise, el Sena y el Nain fueron arrasadas a sangre y fuego.

En Inglaterra los campesinos se lanzan a la revuelta bajo la inspiración doctrinal de John Wyclef y la dirección política de John Ball. Wyclef propugna el establecimiento de un régimen social comunitario sobre una base monárquica. Se le ha considerado, por eso, un comunista monárquico. Según Wyclef, la sociedad de su época, fundada en la propiedad privada, fue precedida por una sociedad natural fundada en la comunidad de bienes. Es el pecado original —criterio de clara raíz agustiniana— el que determina el nacimiento de la propiedad privada y del poder político. La propiedad privada y el poder político se justifican únicamente por el disfrute del estado de gracia. No tiene derecho a poseer bienes privados ni a ejercer la autoridad real quien se halle en pecado mortal. Esta doctrina de Wyclef, difundida en toda Inglaterra en el siglo XIV, legitima todos los movimientos sociales encaminados a despojar de sus bienes y de la autoridad política a los que hayan perdido, por sus pecados, el estado de gracia, circunstancia en que, por su género licencioso de vida, se encontraban la mayoría de los nobles. Verdad es que Wyclef era opuesto a los medios violentos; pero resulta fácil explicarse que sus prédicas concluyeran por persuadir a los campesinos ingleses de que la expropiación de las tierras de sus expropiadores era una acción virtuosa.

La fermentación y la revuelta que se adueñarán pronto del país tendría en John Ball su intérprete y su caudillo. Ball se proclama discípulo de Wyclef. La sublevación campesina encabezada por él, arrastrando tras de sí a densos núcleos de trabajadores urbanos, adquirió rápidamente tan considerables proporciones, que el rey Ricardo II se vio compelido a pactar con los sublevados. No duraría mucho tiempo, sin embargo, en ser estos reducidos y aplastados, dictando el monarca vencedor una proclama en que declaraba: «Siervos erais y siervos seguireis siendo; pero no como hasta ahora, sino en condiciones más duras.» Trevelyan ha trazado un vigoroso cuadro de este dramático proceso.

En el primer tercio del siglo XV, estalló en Bohemia un movimiento herético-social que, como este que acaba de examinarse, reviste una significación histórica que trasciende la propia ideología religiosa

que lo envuelve e ilumina. Este movimiento aparece encabezado por Juan Huss y precedido por las prédicas de Militch von Kremsier y de Matías von Janov. El influjo de Wyclef sobre Huss contribuye, con el de los citados, a integrar el pensamiento rector de esta briosa insurgencia.

La sublevación de Ball, inspirada doctrinalmente en Wyclef, adopta, como la dirigida por Huss, un definido carácter social, no obstante desarrollarse en la esfera de la conciencia religiosa; pero el movimiento hussita se distingue de aquella en que es, al propio tiempo, una insurgencia de tipo nacionalista contra la dominación extraña. No sólo propugna una reforma radical en la estructura de la Iglesia; propugna parejamente la lucha por la independencia checa. A la muerte de Huss, quemado en Praga por hereje, el movimiento desatado por él se desarrolla en dos direcciones principales: una de estas, denominada ultraquista o calixtiniana, se concreta exclusivamente a proponer la reorganización de la Iglesia y la confiscación de los bienes del clero; la otra, llamada taborita, plantea, juntamente con la reorganización de la Iglesia, un reordenamiento del régimen patrimonial sobre la base de la independencia de Bohemia, convirtiéndose la colina de Tabor en el centro del movimiento herético-social europeo. Los taboritas fueron al cabo derrotados por las fuerzas combinadas del pontífice y del emperador. No fue estéril su rebeldía ni su sacrificio. En el orden religioso, como Wyclef y Ball, le fertilizaron el surco a Lutero. En el orden político, son los precursores de la independencia checa.

La agitación social y religiosa, renovada a cada derrota con ímpetu mayor, sacude dramáticamente la fase terminal de la Edad Media. La penetración de la economía dineraria en el campo se produce paralelamente. Los señores se comercializan y los comerciantes se ennoblecen. El proceso del *enclosure* de las tierras está ya a las puertas. «En Inglaterra —dirá pronto Tomás Moro— las ovejas se comen a los hombres.» Tiempos de sustantivas transformaciones en la técnica, en la cultura y en la sociedad se olfatean en el aire enfebrecido de curiosidades y negaciones. La Edad Media, que intentó aprisionar el desarrollo histórico en el férreo esquema de la escolástica y establecer la *ecúmene* cristiana como expresión temporal de la *civitas Dei*, ha concluido su ciclo vital, sin haber logrado su grandioso ensueño de eternizar la vida social en la nostalgia del paraíso perdido. El alba de la modernidad destella ya por Italia. La muerte de Jacques Lalaing, flor y nata de los caballeros andantes, a la moda de Borgoña, por una bala de cañón, es todo un símbolo.

VII

El alba de la modernidad

1. Orígenes y desarrollo del capitalismo y del espíritu capitalista en sus primeras formas europeas

Suele olvidarse a menudo que nada se da por añadidura en la historia. El mundo moderno advino a la existencia entre grandes dolores y luchas terribles. La burguesía, el capitalismo y el proletariado se abren camino en constante forcejeo. Se registran pocas revoluciones más vastas y hondas que esa de la cual emergió la sociedad en que vivimos. Sus raíces se remontan mucho más allá de las mutaciones operadas en la estructura y en la faz de la sociedad europea durante los siglos XV, XVI y XVII. Se ven ya sus briosas ramazones en la Alta Edad Media. El punto de partida de ese dilatado proceso, que lo es también de la descomposición del régimen feudal, puede situarse en la reanudación de la vida urbana y de la actividad crematística en el siglo XII. Múltiples circunstancias y factores confluyeron en la Baja Edad Media, acelerando ese complejo y revuelto desarrollo; pero el determinante de su curso ulterior es el ascenso progresivo de la economía dineraria en algunas ciudades de Occidente a partir de las cruzadas. La teoría de Werner Sombart sobre la génesis del temprano capitalismo ha sido definitivamente impugnada. El criterio hoy predominante es que fue el comercio y no el producto de la propiedad territorial la fuente y la fuerza con cuyo auxilio se formaron las fortunas burguesas de la etapa germinal de la modernidad. El nuevo tiempo histórico que inauguran el Renacimiento y el humanismo, los grandes descubrimientos geográficos y científicos, la reforma religiosa, el Estado nacional y el sistema mercantilista, el espíritu utópico y la utopía y las revoluciones inglesas del siglo XVIII, es pues, como ha dicho René Gonnard, hijo de Mercurio y no de Ceres y trae consigo el culto de Plutón y la rebeldía de Vulcano.

El alto nivel que alcanzó el tráfico mercantil en la Edad Media declinante está determinado por el establecimiento de grandes industrias de exportación, principalmente textiles y mineras, en Flandes, Italia, Suavia, Inglaterra, el bajo Rin y la Nuremberga. Los promotores y depositarios de ese intenso comercio, que invadía zonas cada vez más amplias de la economía señorial transformándola en economía dineraria, fueron generalmente, como ha demostrado Jacobo Strieder, advenedizos salidos de los angostos círculos del artesanado y del pequeño comercio al ancho ámbito de la especulación y del cambio. Movilizando sus fortunas en empresas industriales y en pingües negocios con los poderes espirituales y profanos se integran, prontamente, en una categoría social en pugna contradicción con las relaciones materiales que sirven de sustentáculo a la concepción escolástica de la convivencia. Esta acumulación progresiva de riqueza dineraria, multiplicada posteriormente por la explotación esclavista de los yacimientos auríferos de América, la piratería y el pillaje colonial y por la expropiación en gran escala de la tierra de cultivo para dedicarlas a la cría de ganado lanar, es la base objetiva del temprano capitalismo. «Nos hemos enriquecido —observa Sombart, esta vez certeramente— porque pueblos y razas enteros han muerto por nosotros; por nosotros se han despoblado continentes enteros.»

El desplazamiento urbano de densas masas campesinas despojadas de sus medios propios de vida sirvió, por partida doble, a los intereses y finalidades de los comerciantes: ensanchando el mercado de consumo interno y abasteciéndolos de una mano de obra en extremo barata. Sin otro patrimonio que su propia fuerza de trabajo, el contingente aldeano desvalido no tenía otra alternativa, para subsistir, que aceptar el misérrimo salario que se le ofrecía. Jurídicamente era libre. No dependía ya del señor, ni tenía que pagar impuestos, ni someterse a las rigurosas prescripciones de los gremios de artes y oficios. Era libre, absolutamente libre, para alquilarse; mas no para fijar las condiciones de su arriendo que le venían inexorablemente impuestas. Ni que decir tiene que la existencia de esta nueva categoría social, prefigura del proletariado moderno, chocaba con las formas corporativas del régimen de trabajo y la explotación servil de la tierra, sumándose al ya tenso antagonismo entre la nobleza territorial y la clase mercantil, entre el castillo y el burgo, entre las *artes possessivae* y las *artes pecuniativae*. No demoraría mucho en hacer crisis esta constelación de discordancias. El desarrollo creciente del comercio, del crédito, de la actividad industrial y del sistema de producción fundado en la libertad de trabajo no podía ya evolucionar hacia formas superiores de expresión sin un reordenamiento de las bases sociales y de la relación de autoridad dominantes. La vieja aspiración de la clase mercantil a regirse por cuenta propia se hacía ahora imperativa.

Recabar de la nobleza un régimen de franquicias, en que se limitara su derecho de imponer tribunos y multas a capricho, fue la primera demanda planteada por la naciente burguesía como clase. En 1294, ya la de Florencia lo había logrado. La burguesía española un siglo antes, haciéndose representar por los procuradores desde las cortes convocadas por Alfonso II. Fue, pues, en España, donde la clase social que regiría el mundo moderno tuvo su primer despunte de conciencia política. En España intentará también, por primera vez, tres siglos más tarde, la plena ascensión al poder público. El fracaso de la sublevación de los comuneros de Castilla y de las hermandades de Valencia en su empeño de «desfachar el yugo feudal», fue, asimismo, el fracaso de la burguesía española y la razón última del discontinuo desarrollo histórico de ese país, colonia última del imperio perdido.

Múltiples ciudades obtienen estas cartas de franquicias, compradas muchas de ellas a los señores. Fortaleza hasta entonces, el burgo se trueca en mercado. En su plaza central se compran y venden los productos de la tierra y las manufacturas, se efectúan las transacciones, se extienden y cobran letras de cambio, se pignoran valores y se presta dinero a interés. La moneda suplanta al servicio personal. El señor mismo y aún la Iglesia se ven compelidos a utilizarla. Los puentes levadizos de los castillos feudales y los pórticos majestuosos de las catedrales se rindieron a los traficantes, que cruzaban aquellos y se instalaban en estos pregonando alegremente sus mercaderías. Esta invasión de los dominios hasta entonces inaccesibles de los príncipes de la tierra y de las dignidades eclesiásticas suscita conflictos y querellas; pero carecen todavía de significado político. La clase mercantil sólo aspiraba, en esta fase de su desarrollo, a insertar sus intereses en el régimen feudal. El paso inmediato se encaminaría, precisamente, a reclamar una esfera intangible de acción dentro de ese régimen.

Nada más instructivo, a este respecto, que la evolución de ese proceso en el espíritu de la burguesía. En un principio, se contentaría esta con que la educación eclesiástica acogiera en su seno determinadas enseñanzas que convenían a sus intereses. Su primera victoria fue la sustitución de la escuela monacal por la escuela catedralicia, en la que se prestaba particular atención a la enseñanza práctica conectada con las actividades mercantiles. La fundación de las universidades fue la conquista subsiguiente. Ya la burguesía, decidida a lograr una esfera propia de acción dentro del régimen feudal, no

se conformaba con vivir a merced de sus usufructuarios. En el seno de estas «corporaciones de profesores y estudiantes», la burguesía fomentó el ambiente intelectual que necesitaba para combatir y derrocar el feudalismo y la escolástica en el plano de la cultura. En el terreno de la enseñanza primaria se produjo parejo proceso. El latín fue sustituido por la lengua nacional. El *trivium* y el *cuadrivium* por nociones de ciencias naturales, de historia, de geografía y de cálculo. La proyección práctica que estas dos últimas disciplinas tenían para la burguesía —tentada ya por la visión de un camino más corto a las Indias— determinó el establecimiento de escuelas especiales de náutica y de contabilidad, en las que banqueros y comerciantes recibían la instrucción indispensable para el ejercicio de sus complejas actividades. La Iglesia respondió a este empeño de la clase mercantil convirtiendo las catedrales en mercados, en bolsas de valores y en bastiones del feudalismo en retirada. La lucha abierta por el control de la cultura, poderoso instrumento de dominación de la conciencia social, fue la consecuencia de esta creciente y pugnaz rivalidad económica. La ciudad de Florencia sería el centro inicial de ese duelo memorable entre dos mundos embestidos.

Henri Pirenne ha estudiado la rápida difusión del espíritu capitalista por todas las ciudades europeas. El Renacimiento y la Reforma le suministrarán los fundamentos psicológicos que todavía le faltaban. Se caracteriza ese espíritu por el instinto adquisitivo, por la voluntad de poderío, por el afán de ascender a planos sociales de mando material y espiritual, por la acción creadora. Jacobo Fúcar, Cosme de Médicis, Miguel Ángel, Copérnico y Maquiavelo expresan ese mismo estilo de vida en el terreno de la cultura. La historia de este espíritu es, en gran medida, la historia del desenvolvimiento del individuo, la historia de la fe del hombre sus propias potencias. «Comienza entonces —escribe Jacobo Strieder— ese largo proceso de racionalización en las formas económicas, que aún hoy no parece estar concluso. Iníciase esa penetración de la inteligencia en la dirección de los negocios, penetración en la cual desde entonces habrá de encontrar su más fuerte expresión espiritual el progreso de la vida económica europea. Junto a la máxima creación del espíritu italiano renacentista, el Estado como obra de arte, colócase otra creación nacida del mismo espíritu personalista: la economía como obra de arte, el negocio moderno, la empresa capitalista.»

2. La nova vita, el Renacimiento y el humanismo

La fermentación espiritual originada por este proceso de radicales transformaciones en la estructura de la sociedad europea alcanza en Italia su más alta capacidad creadora y su plenitud de esplendor. A este fúlgido, estremecido y fecundante período de la historia, en que la razón y la ciencia imponen sus fueros abatiendo la escolástica y el sentido señorial de la vida, es a lo que, desde entonces, se ha venido llamando Renacimiento. Todavía suele considerarse este vuelco ingente de la conciencia europea como una pura resurrección arqueológica de la antigüedad grecolatina. Tres factores han influido, decisivamente, en la elaboración de esta falsa perspectiva: la deshistorización del fenómeno por aquellos que sólo quisieron o pudieron ver en él un espléndido rebrote erudito del espíritu clásico, el amoroso deleite que mostró el humanismo por los textos antiguos y el equívoco que conlleva la palabra Renacimiento. El Renacimiento constituyó, sin duda, en su forma de expresión, una vuelta a la antigüedad; pero esta vuelta, lejos de haber sido una rémora, fue «un acicate hacia el mañana, porque complicó la visión histórica del pasado y cooperó, de esta suerte, a hacer más ricas y heterogéneas las anticipaciones ideales del futuro». El significado profundo de esta actitud puede vislumbrarse en estas palabras de Pablo de Tarso: «Y a renovarnos en el espíritu de nuestra mente; así también nosotros andemos en novedad de vida». Es en este sentido que el vocablo Renacimiento aparece, por primera vez, en las *Vidas de los pintores*, de Vasari. Y es en este sentido también que profirieron expresiones análogas —*renovatio*, *regenerari*— los grandes reformadores espirituales del siglo XIII, Francisco de Asís y Joaquín de Flore, videntes geniales de las soterradas corrientes de la historia. La *nova vita*, de que hablaría Dante en el siglo siguiente, simboliza el nuevo cambio de constelaciones que se está operando y el anhelo de una vida nueva ya en marcha.

La actitud contemplativa fue la actitud típica del mundo antiguo. El Renacimiento es acción, dinamismo, actividad creadora, afán de gloria y de poder, culto a la individualidad que en el hacer se hace y hace el hacer, fe en la razón, en la naturaleza y, sobre todo, en el hombre, a quien, conforme al apotegma de Pico de la Mirándola en su *De hominis dignitate* «le es dado tener lo que desea y ser lo que quiere». La edad de oro nunca estuvo a sus espaldas. Fue siempre en sus hijos auténticos, un sendero, una vía, una aspiración con vista al futuro. «La edad que el Renacimiento crea —puntualiza Fernando de los Ríos— sólo añora a través de los eruditos, no a través del tipo por él creado, no a través del hombre nuevo de la nueva edad; este no suspira, sino que, enamorado del espíritu, se entrega febrilmente a la acción, dispuesto a crear, de un modo inmediato a beneficio de su individualidad, el medio personal que considera digno de sí.» «El gran aporte del Renacimiento —afirma Jacobo Burckhardt en su clásico libro

Cultura del Renacimiento en Italia— fue «el descubrimiento de la personalidad humana». «En la Edad Media —añade— las dos caras de la conciencia humana, la interna y la externa, yacían soñando o semidespiertas bajo un velo común. A través de ese velo, tejido con fe, ilusión y preocupación infantil, el mundo y la historia aparecían teñidos con unos colores de matices maravillosos. El hombre tenía conciencia de sí, únicamente en cuanto miembro de una raza, pueblo, partido, familia o corporación, sólo a través de alguna categoría general. Fue en Italia donde este velo se evaporó por primera vez; con ello se hicieron posible un estudio y una consideración objetiva del Estado de todas las cosas de este mundo. Con la misma fuerza se afirmó el lado subjetivo correspondiente; el hombre se convirtió en un individuo espiritual (*uomo singolare* y *uomo único*) y se reconoció a sí mismo como tal.» Este descubrimiento de sí mismo produjo en el hombre un deslumbramiento que todavía ofusca en la distancia del tiempo. Fue como si despertara de una catalepsia de siglos y todo amaneciera de nuevo para él.

El mundo viejo, en que la vida venía hecha y el hombre estaba sujeto a perpetua servidumbre, se aprestó al embate. Florencia fue el centro inicial, como ya quedó dicho, de ese duelo memorable entre dos concepciones embestidas. Fertilizada por el trasiego continuo de las mercaderías y de los viajeros, regida a partir de 1434 por los Médicis, príncipes afanosos de saber y de riqueza, Florencia se convertiría, a la caída del Imperio Romano de Oriente en 1453, en la cuna del Renacimiento y del humanismo. Los más descomunales entendimientos y artistas de todas las épocas —Boticelli, Donatello, Ficino, Maquiavelo, Pico de la Mirándola, Lorenzo el Magnífico, Leonardo da Vinci— pintaron, esculpieron, pensaron y soñaron junto al trémulo cristal del Arno, que otrora recogiera, en idílica imagen, el primer encuentro de Dante y Beatriz. Nunca, en tiempo alguno, ni siquiera en el siglo de Pericles, vivieron una misma vida y respiraron una misma atmósfera espíritus tan impares como los que enjoyaron a Florencia en aquel minuto alucinante de la historia, inicio de la *nova vita* entrevista y cantada por el autor de *La divina comedia*. No quedaron muy en zaga de Florencia las demás ciudades italianas. Roma fue la síntesis luminosa y fragante de esta primavera de prodigios. La Iglesia misma sucumbió a sus aromas. Rafael y Miguel Ángel constelaron de frescos y de estatuas de la más pura estirpe clásica —vírgenes y querubines transidos de exultante paganía— el sacro recinto de los sucesores de San Pedro. «Disfrutemos del papado —clamaba León X— puesto que Dios no los ha dado.» Los Borgias soberbio linaje de almas perversas, fatigaron parejamente el boato, el incienso y el crimen. La propia insurgencia de Savonarola en Florencia contra el desenfreno de los jerarcas de la Iglesia, preludio de la rebeldía luterana y calvinista, asume el mismo ademán desorbitado que caracteriza el estilo de vida de la época.

De Italia el Renacimiento se extiende por todos los países de la Europa Occidental. En Alemania el nuevo espíritu se traduce, por razones inherentes a su desenvolvimiento histórico, en una fusión dinámica de la herencia gótica y del impulso humanista, fenómeno que esclarece las añoranzas medioevales que impregnan la protesta luterana. Dos figuras colosales dominan el Renacimiento alemán: el cardenal Nicolás de Cusa y Alberto Durero. La invención de la imprenta fue, sin embargo, la aportación cardinal de Alemania al movimiento renacentista.

Francia logró imprimirle personalidad propia y peculiar acento al nuevo espíritu, anticipando en la poesía de Ronsard, en la sátira de Rabelais y en el ensayo de Montaigne su señero destino en la historia de la cultura. Los Países Bajos entraron, como España e Inglaterra, un tanto tardíamente en el proceso renacentista. No fue, empero, menos valiosa su contribución. Erasmo de Rotterdam, el *homo pro se*, es acaso la figura más destacada e influyente de la época. Baste decir que su impronta está presente en todas las minorías cultas de Europa y principalmente en la *elite* intelectual española, en la que el humanismo se introduce y prende a través de sus libros. Bataillon ha escrito, a este respecto, un libro ya clásico. Es necesario advertir, sin embargo, que el erasmismo español se diferencia de sus congéneres europeos en que se constituye —caso único en la historia del humanismo— como un intento de salvación integral de la personalidad humana y de la cultura occidental. Joaquín Xirau ha elaborado una tesis preñada de atisbos sobre el tema en cuestión. No se constriñe el humanismo español «a la letra de las doctrinas de Erasmo. Lo trasciende en todos los sentidos y forma un cuerpo de doctrinas de la más amplia y fecunda resonancia. Hay en todos sus representantes algo que los une en la unidad de la misma aspiración». Es la *filosofía christi*, la consideración cristiana —no eclesiástica ni teocrática— del problema de la unidad humana, totalizada con «las concepciones de la antigüedad clásica y todos los avances de la cultura humanista y racionalista». Es una filosofía integradora de todos los elementos configurantes de la época, desde Galileo hasta Lutero. Y capaz, en consecuencia, de haber impedido la ruptura interna de la conciencia europea, salvando la libertad. No otra es la aspiración que informa la actitud generosa y tolerante de Juan Luis Vives, de Fray Bartolomé de las Casas y de Vasco de Quiroga. Esta posibilidad estelar del humanismo español la quebrarían Carlos V, Felipe II y la Contrarreforma. El ímpetu epopéyico que anima a los conquistadores españoles es también, sin excluir sus codicias y

crueldades, hijo legítimo del espíritu renacentista. Resulta ya, pues, definitivamente trasnochada la vieja tesis alemana de que en España no hubo Renacimiento.

Inglaterra fue el último país que se incorporó a la gran faena histórica que plantea el Renacimiento; pero sería el primero en llevarla hasta sus últimas consecuencias. El nuevo mundo que alborea será obra, en gran medida, del método experimental de Francis Bacon, de las doctrinas contractuales de la sociedad y del Estado de Tomás Hobbes y de John Locke, del genio político de Cromwell y del empuje concertado de la clase mercantil y de los campesinos y trabajadores ingleses.

La subversión que entraña esta violenta secularización del pensamiento alcanza a todas las esferas y a todos los juicios de valoración social. Aníbal Ponce ha trazado una vívida pintura de este proceso. Hasta entonces la nobleza había sido privilegio de sangre. A partir de entonces se discernirá por el poder, la fortuna y la cultura. «El noble —había dicho Petrarca en los umbrales del nuevo tiempo— no nace: el noble se hace.» El hombre había vivido hasta entonces fugado del mundo. A partir de entonces vivirá en el mundo haciendo su vida. «La vida, la verdadera vida —escribía Boccaccio en el prólogo del *Decamerón*— es esta vida humana amasada de ingenio y de instinto.» El goce adámico de los sentidos, extraído por los humanistas de los textos clásicos, volvió por sus fueros y bajo la égida sabia y benevolente de la antigüedad grecolatina los instintos se lanzaron rijosos por todos los caminos. Movida por parejo impulso la inteligencia emprendió análoga aventura. Un afán de saberlo todo se apoderó de los espíritus. La curiosidad, embridada durante diez siglos por el freno de la escolástica, se proyectó sobre todo: el espacio, el tiempo, la naturaleza y el hombre mismo. Se dilataron, prodigiosamente, los horizontes del conocimiento. El reloj conquistó el tiempo, el telescopio el espacio, la observación la naturaleza, la brújula el mar, la razón filosófica la conciencia del hombre. Si la tierra no era el ombligo del universo, como habían demostrado Copérnico y Galileo, el hombre sí era el arquitecto de su propio destino. No tenía más límite que su propio afán. El espíritu adquisitivo, galvanizado por el capitalismo naciente, se transmutó en fuerza creadora. La aventura por los mares ignotos no tardará en comenzar. Cristóbal Colón, nieto de tejedores, dona en proeza impar todo un continente a los reyes católicos. Y, al hacerlo, la idea de la esfericidad de la tierra, intuita por los árabes, se trueca en mercado mundial y América en cornucopia. En carta famosa, Colón escribe, con lírico acento, a sus regios protectores: «La riqueza principal de las Indias son los indios. Aman a su prójimo como a sí mismos. Sus palabras, siempre amables y dulces, van acompañadas de sonrisas»; pero en su segundo viaje lleva consigo más de quinientos indígenas que vende como esclavos en Sevilla. Y, en carta posterior a la reina Isabel, afirma descarnadamente con afilado sentido de la coyuntura histórica: «El oro es excelentísimo. Con él se hacen tesoros y el que tiene tesoros puede hacer en el mundo cuanto quiera, hasta llevar las almas al paraíso.» Jacobo Fúcar y Chigi, banqueros de papas y emperadores, demostrarán cumplidamente la validez del aserto; pero, Cosme de Médicis, los pondría en ridículo en punto a codicia y en punto a señorío. «De buenas ganas —decía— le hubiera prestado dinero a Dios Padre, a Dios Hijo y al Espíritu Santo, para tenerlos en la columna de mis libros de cuenta.» Y, como no pudo satisfacer este anhelo, ni tampoco transportar almas al paraíso porque su colega Fúcar monopolizaba el negocio, optó por enfeudar la cultura y ponerla al servicio de sus intereses como fuente de predominio y arma de combate. La teoría del hombre aparte, de la inteligencia pavoneándose libérrimamente sobre los partidos y las contradicciones sociales, elaborada por Erasmo, no es más que una leyenda. El mecenismo, transfigurado por sus propios beneficiarios, comportaba en la práctica, la servidumbre del pensamiento. «Sucesivamente preceptor, secretario, profesor, sirviente de los príncipes, consumiéndose en estudios ingratos, víctima de enemistades mortales y de plagios incesantes, levantado hasta las nubes o hundido en el desprecio, opulento hoy, miserable mañana, el humanista —concluye Burckhardt— es la imagen viva de la inestabilidad.» Por un Petrarca y un Pontano, circunstancialmente colmados de honores y genuflexiones, cuántos eran los que, como Ronsard, sólo merecían de su empinado protector este cínico comentario: «A un buen poeta hay que cuidarlo como a un buen caballo.»

Mientras Leonardo pinta, Copérnico escruta, Erasmo escribe, Maquiavelo marrulla y Vesalio disea, dos contrapuestas concepciones del mundo, de la sociedad y del Estado se disputan encarnizadamente el predominio. El feudalismo y la escolástica se resisten a abdicar su imperial hegemonía y se empeñan en una de las más enconadas batallas de la historia. La sociedad medioeval, asentada en una rígida organización unitaria y jerarquizada de la vida y en un sistema cerrado de creencias, acabará por ceder, desmoronándose a la arremetida implacable del poder del dinero, de los descubrimientos geográficos, del progreso de la ciencia, de la invención de la imprenta, de las herejías, del empuje popular y de la secularización del pensamiento, tomando cuerpo y vigencia el régimen social que germinara en su seno. Independizado de la función, del oficio y de la misión que la estructura feudal le asignara, el hombre nuevo erige su razón en instancia suprema de todas las cosas, soltándose de las férreas amarras que uncían su voluntad y domeñaban sus apetencias. El mundo que alborea es hijo

legítimo de la ciudad, del comercio y de la usura. Su enseña es la antropolatría, la cultura grecolatina su instrumento, la naturaleza su oráculo, la técnica su palanca de Arquímedes, la quimera del oro su delirio, la libertad su pregón, la mercancía su fetiche, la valoración de lo cuantitativo su criterio de la verdad.

El humanismo es la flor privilegiada de ese borrascoso advenimiento. Representa la sublimación ideológica de los intereses materiales de la clase mercantil en ascenso. Se nutre y sueña arrullado por la incitante canción del Vellochino. El tráfico incesante de los muelles fecunda y al par invalida su afán de tolerancia, de fraternidad de las *élites*, de paz universal. Banqueros insaciables, mercaderes ennoblecidos, pontífices paganos y tiranuelos sin escrúpulos protegen y fomentan el humanismo y exhiben sus creaciones portentosas con la propia insolencia con que muestran su boato, sus vicios y sus crímenes. «Yo me he hecho a mi mismo» —afirma con impar soberbia Pontano—. Erasmo se proclama hombre aparte. Vano desahogo de espíritus enjaulados.

Nada más doloroso y deprimente que el espectáculo ofrecido por aquella rutilante constelación de sabios, pintores, escultores y poetas. Pretensos señores de la inteligencia, si subsistían era a fuerza de dádivas. Arrimarse a un mecenas implicaba inexorablemente la rendición del espíritu y la servidumbre del intelecto. Incluso aperebirse a fungir de bufón. A cambio de lisonjas y genuflexiones recibían una mezquina soldada. Fueron muy pocos los humanistas que se atrevieron a «mandar en su hambre». Se podrían contar con los dedos de una mano los que no encorvaron el espinazo ni vendieron la conciencia. «Vivimos en una época difícil —escribale Luis Vives a Erasmo— en la cual no se puede hablar ni callar sin peligro.» Como en los días azarosos que corren, la dignidad del intelectual y del artista estaba sometida en aquella sazón memorable a la más dura de las pruebas. Como hoy, había muchos que «habiéndose acercado a la verdad no tenían el coraje de decirla o imponerla». No se pueden leer sin profunda tristeza estas palabras de Erasmo: «En cuanto a mí, no tengo inclinación a arriesgar mi vida por la verdad. No todos tenemos energía para el martirio, y si el temor me invade, imitaré a San Pedro.» La *trahisson des clères* está ya dramáticamente prefigurada en esa miserable profesión de fe. El humanista por antonomasia se declaraba incapaz de exponer una uña en favor de la humanidad. La cultura moderna ha arrastrado consigo, como pecado original irredimible, el marchamo ignominioso de esa cobardía. Ante la perspectiva de la cicuta, la mayoría de sus más altos exponentes ha solido afiliarse desfavorada en el partido de Erasmo.

La posición histórica del humanismo ha sido ya nítidamente precisada por Burckhardt, Dilthey y Monnier. Como los sofistas fueron los ideólogos de la fortuna mueble en el siglo de Pericles y lo fueron Voltaire, Diderot y Rousseau del Tercer Estado en las vísperas de la Revolución francesa, los humanistas son los intérpretes de la burguesía renacentista y los heraldos de la nueva aurora. La áurea reverberación de las monedas ilumina y galvaniza el culto de la antigüedad, que se lanzará exultante a guerrear por las ciudades. Las traducciones y comentarios de los humanistas se clavan, como dardos de fuego, en la carne ya tumefacta de la estructura feudal y de la cultura eclesiástica. Y dan, a la vez a los mercaderes y a los capitanes de empresa, embriagados con el *lucrum in infinitum*, el «amor a la riqueza y a la ganancia, el gusto por la vida laica y el pensamiento libre». No resulta ya una novedad afirmar que la «familia platónica» se reclutaba en el mundo del patriciado, que entremezcla al comercio de los negocios, el de las ideas.

Bajo ese signo se ventila, justamente, el duelo dialéctico entre el Platón resurrecto por los humanistas y el Aristóteles desustanciado de la escolástica. Es un episodio decisivo de la pugna planteada por racionalizar la vida económica y desembarazarla al propio tiempo de impedimentos y trabas. No podía ya aquella desarrollarse sin una disciplina que pusiera orden y medida en los negocios y empresas y sin amplia libertad de acción. En esta necesidad de cuantificar el orbe de las relaciones mercantiles, abrevan las ciencias nacientes su obsesión por lo numérico y su afán por lo pragmático. Reflexiones de Marco Aurelio —«la naturaleza procede siempre en vista de la utilidad»—; consejos de Séneca —«el sabio no debe despreciar las riquezas sino más bien acrecentarlas»—; preceptos de Cicerón —«el dinero es deseable no por sí mismo, no por la atracción que ejerce, sino por las ventajas que es capaz de procurar»— suministraban los elementos constitutivos de la concepción crematística de la vida.

Natural era que los viejos textos recobraran vida plena y que a los miopes pareciese calco o mimetismo lo que sólo era un aprovechamiento instrumental de ideas afines, correspondientes a una etapa análoga en el proceso de las relaciones sociales. Sombart ha demostrado cumplidamente la estrecha vinculación existente entre las concepciones de los antiguos y las ideas económicas de las primeras fases del capitalismo italiano. No se trataba, pues, de una exhumación arqueológica de los textos clásicos, de un renacimiento literal de la antigüedad grecolatina. Más que un conflicto librario, era el manejo polémico de

la herencia racionalista del pensamiento antiguo contra la estructura social del medioevo y la dogmática que le servía de apoyatura teórica. «Todo lo que la Iglesia les negaba, —observa Aníbal Ponce— la potencia del dinero que ella calificaba de execrable en los demás, no en ella misma; la necesidad de la acción orientada en lo terreno, el goce de la vida hasta entonces tenido por pecado, todo eso, y mucho más, se lo daban los clásicos tal como el humanismo había aprendido a descifrarlo desde el punto de vista de la burguesía.» El humanismo fue, de esta manera, no obstante su invocación originaria al hombre como tal, el instrumento ideológico que equipó a la clase mercantil para derrotar al feudalismo en el plano de la cultura. Esa fue su misión, su egregia misión histórica, que supo cumplir ejemplarmente, contribuyendo no sólo a socavar la base objetiva de su predominio social y cultural, sino además a «liberar las almas de los terrores y pesadillas de la Iglesia», vividamente relatados por Huizinga en su libro *El otoño de la Edad Media*.

Esta acción liberadora no conlleva, sin embargo, ni teórica ni prácticamente, una extensión de sus consecuencias a las masas populares. Sobremanera distinta fue la actitud del humanismo frente al *popolo minuto*, forzado del salario, combustible del lujo, pedestal del *ocium cum dignitate*. Los humanistas se aprestaron a legitimar, con erudito denuedo, la explotación de los trabajadores de la ciudad y del campo por los banqueros, traficantes y príncipes. La libertad de comercio y el derecho a la promoción social y a la vida laica que propugnaban no trascendía la esfera de los intereses ni la tabla de valores de la clase mercantil. El pueblo necesitaba de la servidumbre y de la religión por razones inherentes a su propia naturaleza. Maquiavelo había dado la pauta. La Iglesia, enemiga de los banqueros, resultaba, empero, aliada ineludible en cuanto que era la única apta para desviar a un plano trascendente la inconformidad de las masas: «Condición imprescindible para la salud del Estado —advertía— es la religión. Un Estado no se encuentra bien organizado sino cuando se preocupa tanto de los intereses de la religión como de los propios.»

Múltiples ejemplos podrían ilustrar la postura antihumanista del humanismo. «Escribo para los eruditos, y no para la plebe» —puntualizaba Policiano. «He sospechado siempre de las multitudes» —escribía Leonardo Bruni, reviviendo la pavora de Platón ante esa «especie de monstruo feroz dispuesto siempre a renovar la audacia de los antiguos titanes.» «Los campesinos —afirmaba Maffeo Veggio— no participan de la naturaleza humana, sino de la naturaleza del buey.» «El pueblo —postulaba Marsilio Ficino— es como el pulpo: animal de muchos pies y sin cabeza.» «El pueblo —concluía Guicciardini— es un monstruo lleno de confusión y errores, cuyas vanas opiniones están tan alejadas de la verdad como España de la India, según Ptolomeo.» «Los hombres que en las repúblicas ejercen un arte mecánico —decía el genial florentino a la sombra protectora del poder— no están jamás en condiciones de gobernar como príncipes, porque nunca han sabido otra cosa que obedecer. Es necesario no confiar la dirección sino a los ciudadanos que no han obedecido sino a los reyes y a las leyes, es decir, a los que viven de sus rentas.» «Es vil e indigno —exclamaba Erasmo en la impunidad garantizada de su biblioteca— sentir con el pueblo.» «La ciencia —aconsejaba León Battista Alberti— debe ser sacada del encierro y esparcida a manos llenas; pero, a condición de que el individuo se eleve sobre su propia clase para alcanzar una educación adecuada al rango superior.» Y el excelso Giordano Bruno suscribía, sin librarse por eso de la hoguera, esta insigne doblez: «Las verdaderas proposiciones no son presentadas por nosotros al vulgo, sino únicamente a los sabios que pueden comprender nuestro discurso; porque si la demostración es necesaria para los contemplativos que saben gobernarse a sí mismos y a los otros, la fe, en cambio, es necesaria al pueblo que debe ser gobernado.» Resulta imperativo subrayarlo. Los mismos que se mofaban de los dogmas de la Iglesia, los mismos que se declaraban incrédulos y racionalistas proponían al pueblo un programa de supersticiones, confinando a un reducido círculo de iniciados los goces del espíritu, la libertad de conciencia y los destellos de la verdad. El banquete platónico —recordaba Lorenzo el Magnífico cada 7 de noviembre a sus nueve convidados— es inaccesible por naturaleza al hombre común.

Y esto acontecía al paso que se clamoreaba, con matinal alborozo, el descubrimiento y divinización del hombre. No podía ser, en rigor, de otra manera. La esencia que así se exaltaba y enaltecía era una existencia concreta. El *uomo universale* no era, ni podía ser, en aquella etapa del proceso histórico, sino el hombre transfigurado de la burguesía mercantil, el hombre de los cuarenta escudos que restregaría luego Voltaire en el rostro del doctor Quesnay. La escisión de la sociedad en líneas antagónicas de convivencia obstaculizaba radicalmente la integración de la unidad humana que transportara a Telesio. El humanismo renacentista estaba ya superado, desde sus propios orígenes, en su intento de totalidad.

De eso no cabe duda. Pero sólo Tomás Moro en Inglaterra, Tomás Campanella en Italia y Luis Vives en España tuvieron entonces conciencia del hecho. La *Utopía*, la *Civita sole* y *De subventionem*

pauperum dramatizan la quiebra de esa bella falacia. «Dispone Cristo —escribe el gran humanista español— que el que tenga dos túnicas dé la una al que no tenga ninguna. Sin embargo, mira cuán enorme es la desigualdad. No puedes ir tu vestido sino de seda, mientras a otro le falta hasta un retazo de jerga para cubrir su desnudez. Hallando groseras para ti las pieles de carnero, de oveja o de cordero, te abrigas con las más finas de ciervo, de leopardo o de ratón del Ponto, mientras tu prójimo tiritita de frío, encogido hasta mitad del cuerpo por el rigor del invierno. Tú, cargado de oro y pedrerías, ¿no acudirás a salvar ni con un real al necesitado? A ti, por causa de la hartura, te enojan y provocan a vómitos los capones, perdices y otros manjares igualmente delicados y costosos, en tanto que tu hermano, desfallecido e inválido, no tiene para aplacar su hambre y la de su infeliz mujer y de sus hijuelos, ni siquiera un pan de salvado, inferior en calidad al que tú echas a los perros. Encuentras estrechas para ti viviendas tan espaciaosas que habrían bastado a aposentar las comitivas de los antiguos reyes y tu pobre hermano no tiene donde recogerse durante la noche a descansar. Y vives sin temor de que un día te lancen a la faz aquellas severas palabras del Evangelio: “Hijo, tú recibiste ya tu parte de bienes en esta vida.”» Y, dirigiéndose a Carlos V, en tiempos ya preñados de violencias, legará a la posteridad uno de los más bizarros gestos de que puede enorgullecerse el humanismo. «¿Qué es regir y gobernar los pueblos —le escribe desafiante al más poderoso emperador de Occidente— sino defenderlos, cuidarlos y tutelarlos como a hijos? ¿Y hay cosa más irracional que pretender tutelar a quienes no quieren tutela? ¿O tratar de atraerse a fuerza de daño a los que dices querer beneficiar? ¿O es que matar, destruir e incendiar, también es proteger? Ten cuidado de que no se trasluzca que más bien que regir, lo que pretendes es dominar; que no es un reino lo que apetece, sino una tiranía; que lo que quieres es tener muchos súbditos, no para que vivan felices, sino para que te teman y te obedezcan sin discutirte. ¿Qué es construir un gran imperio, sino amontonar una gran mole para hacer grandes ruinas? No hay nada que repugne tanto a un ánimo humano, y, por su naturaleza, libre y amante del derecho, como cualquier manifestación de servidumbre y de esclavitud.»

La nueva época que despunta gloriosamente en Florencia trae la entraña partida desde la propia cuna materna. Su destino será, desde entonces, a la vez que proficuo trágicamente contradictorio. Junto al humanismo, la deshumanización. Junto a la fiesta de luces y fragancias del Renacimiento, la oscura miseria y la crasa ignorancia del *popolo minuto*. Junto a los frescos de Rafael y a las estatuas de Miguel Ángel, el *salve lucrum* de los tenderos romanos. Junto a la afirmación de la propiedad individual y del método científico, el reflorecimiento del espíritu utópico y de la teoría de la propiedad comunitaria fundada en el estado de naturaleza. Junto al imperio de la realidad inmanente y al libre juego de los sentidos la comezón metafísica y el sueño romántico de un mundo ideal. Junto al señorío de Mercurio y al culto de Plutón, la agonía de Ceres y la rebeldía incontestable de Vulcano.

3. El Estado nacional, los grandes descubrimientos geográficos, el mercantilismo y la reforma religiosa

Las mutaciones ocurridas en la estructura de la sociedad europea por el desarrollo de la economía dineraria impelen vigorosamente el proceso de integración de las nacionalidades europeas y el establecimiento de monarquías absolutas en Inglaterra, Francia, España y Portugal. Se vinculan las provincias y forman reinos y se fusionan y unifican derechos y prescripciones señoriales y eclesiásticas bajo la hegemonía de un poder público unipersonal que se libera del papado y afirma en la ley, no obstante proclamar el origen divino de su legitimidad. Resulta ya un lugar común ineludible concluir que esa transformación en la base de la autoridad política y en la fisonomía del Estado es fruto de la circunstancial alianza de los príncipes soberanos y de la burguesía de las ciudades contra las formas de existencia del régimen feudal.

Los grandes descubrimientos geográficos y la explotación de los territorios conquistados, al par que resuelven su imperativa necesidad de recursos financieros y aceleran la unidad nacional, imprimen un carácter específico a la política económica de los Estados europeos. El caudal de oro y plata que afluye al continente y fecunda los canales de la circulación da un fuerte impulso a la actividad de prestamistas, banqueros, armadores y manufactureros, que el Estado reglamenta mediante un sistema de medidas prácticas encaminadas a promover el acarreo de metales preciosos, el desarrollo de la industria en detrimento de la agricultura, el exceso de la exportación sobre la importación y el crecimiento demográfico con fines de predominio político. Este sistema de intervención estatal en las actividades económicas privadas, puesto en vigor por las monarquías absolutas de Europa durante los siglos XV, XVI y XVII, es lo que se conoce con el nombre de mercantilismo.

La más seria y completa investigación que se haya hecho hasta ahora del mercantilismo y de sus rasgos económicos fundamentales se debe a Eli F. Heckscher. En su monumental obra sobre la materia, se

examina el mercantilismo como sistema unificador, como sistema de poder, como sistema proteccionista, como sistema monetario y como concepción social. Heckscher fija los aportes de los que le han precedido en la faena. Fue Gustavo Schmoller quien primero destacó el mercantilismo como sistema unificador. «El mercantilismo en su médula más íntima, no es otra cosa —escribe— que la creación del Estado; pero no la creación del Estado pura y simplemente, sino creación del Estado y de la economía nacional, al mismo tiempo; la creación del Estado en el sentido moderno de la palabra, convirtiendo la comunidad del Estado, a la par, en una comunidad económica nacional y redoblando con ello su importancia.» La política mercantilista —resume— va encaminada «a la total transformación de la sociedad y de su organización, tanto la del Estado como la de las instituciones, a la sustitución de la política económica local y regional por una política económica estatal y mercantil». El mercantilismo como sistema de poder fue estudiado por William Cunningham en su libro *The Growth of English Industry and Commerce*. «Los políticos de los siglos XVI y XVII y de la mayor parte del siglo XVIII —afirma— coincidían con el propósito de reglamentar la industria y el comercio de tal modo, que el poder de Inglaterra se fortaleciera en los demás países. Los afares privados y la comodidad personal debían pasar a segundo plano ante el deber patriótico de hacer fuerte a la nación.» Los aspectos relativos al mercantilismo como sistema proteccionista y sistema monetario fueron sistemáticamente analizados por Adam Smith en su clásica obra sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. No se trata, por supuesto, dada la posición liberal de Smith, de una interpretación objetiva; pero lo importante es que Smith logró calar a fondo en la esencia de la política comercial y monetaria del mercantilismo.

Heckscher enfoca el mercantilismo «como una fase de la historia de la política económica». No se propone, en ningún momento, la exposición del desarrollo económico en que el mercantilismo está inserto; más sin prescindencia de los factores económicos condicionantes del sistema. Según Heckscher, existe una unidad perceptible en la política económica de las diversas corrientes del mercantilismo. Esa unidad se manifiesta, particularmente, en la consideración del Estado como sujeto y como objeto de la política mercantilista. El objetivo cardinal era, a todas luces, fortalecer el poder del Estado en el exterior frente a otros Estados y afirmar el poder del Estado en el interior frente a sus súbditos. ¿Cómo se hace fuerte un Estado? ¿Cómo impulsar su florecimiento y bienestar? ¿Qué es lo que determina la prosperidad y decadencia de los países? He ahí las cuestiones fundamentales que se plantea el mercantilismo como sistema de poder. La preocupación de que «el peligro primordial contra el que se debe precaver la política económica es el de haber exceso de mercancías dentro del país» es lo que lleva al mercantilismo a convertirse en sistema proteccionista. Ni que decir tiene que esta característica repercute en la esfera del régimen monetario. Las conexiones del dinero y la mercancía con la balanza comercial constituye «lo más específicamente mercantilista de todo el sistema» Heckscher sostiene que, en punto a sus principios económicos, el mercantilismo muestra una tal unidad de doctrina que puede admitirse, con las naturales reservas, su carácter científico. El mercantilismo, finalmente, «revela también una cierta unidad de doctrina respecto a los principios generales de la sociedad, en cuanto afectan al campo de lo económico; lo cual repercute también, en una serie de puntos importantes sobre la fisonomía de la política económica». En este sentido es que Heckscher considera el mercantilismo como concepción social. Su obra *La época del mercantilismo* alumbra cenitalmente los orígenes del capitalismo moderno.

Como ha dicho acertadamente Gonnard, «la doctrina mercantilista es contraria a la doctrina económica medioeval, del mismo modo que el espíritu del Renacimiento es contrario al de la escolástica y el de la monarquía al feudalismo». Dubois la define como «teoría del enriquecimiento de las naciones mediante la acumulación de metales preciosos». No es cierto, como se deduce de esta definición, que el mercantilismo confunde la riqueza con los metales preciosos, ni tampoco, como sostiene Ingram, que «hace idénticos el dinero y la riqueza». Es evidente que el mercantilismo adoptó particularidades concretas en los distintos países y sus concepciones y medidas hubieron de ajustarse a las exigencias nacionales; pero no es menos cierto que, como ha precisado Gonnard, visto en conjunto puede contraerse al esquema siguiente: 1) El mercantilismo se basa en la ilusión crisohedónica de la preeminencia de la riqueza monetaria, o sea, de los metales preciosos amonedados y amonedables. El Estado debe perseguir, a fin de robustecerse, la adquisición de oro y plata. 2) La conquista de metales preciosos debe ponerse en manos del Estado y utilizar como medio el edicto real. El soberano debe regular y dirigir los esfuerzos de la nación para lograr el fin perseguido. 3) A fin de conservar el metal cuando se posee y adquirirlo cuando se carece, el Estado debe garantizar la explotación de las minas, impedir la salida del metal y favorecer su entrada. Para impedir que salgan el oro y la plata y para provocar su entrada, se precisa actuar en sentido inverso sobre las mercancías: reducir las importaciones y aumentar las exportaciones. En otras palabras: una balanza comercial favorable. 4) Es indispensable organizar la industria y el comercio. Reglamentar la primera de modo que pueda producir barato mediante el incremento de la población, el máximo legal de salarios, el régimen de trabajo forzoso, la creación de

manufacturas reales y la protección a los capitalistas. Reglamentar el segundo para impedir las importaciones y favorecer las exportaciones, a salvo de invertir los términos cuando se tratase de materias primas utilizables por la industria nacional. Y, por último, crear, para mayor ventaja de esta, mercados privilegiados, colonizando países nuevos o imponiendo su hegemonía a pueblos débilmente desarrollados. 5) La imposibilidad de que esta política pueda triunfar a un tiempo en todas partes obliga a proclamar la oposición irreductible de los intereses nacionales entre sí, adoptando como divisa la de que «nadie gana más que lo que otro pierde», preconizada por Montaigne en el siglo XVII y vuelta a enunciar por Voltaire en el XVIII como una evidencia. «Tenemos tantas pérdidas —estampó en el *Diccionario filosófico*— como ganancias el extranjero.»

El mercantilismo es la doctrina y la práctica de los Estados nacionales en los preludios del capitalismo industrial y le sirve de puntal a la burguesía en los tiempos en que, no obstante su pujanza, tenía que desenvolverse y asegurarse bajo la tutela del poder público. Más tarde, al convertirse ese sistema en obstáculo para su evolución ulterior, la burguesía reclamará la libertad de acción para sus intereses, contraponiendo la teoría de la espontaneidad del mundo económico a su reglamentación positiva.

La formación del Estado nacional y su política de tesaurización crea el aparato doctrinal correspondiente. El tema de la soberanía concitará la atención preferente del pensamiento político y social. La soberanía, como fenómeno histórico, comienza a desarrollarse en el siglo XIII. «Cada barón —dijo entonces el poeta y señor feudal Beaumanoir— es soberano en su baronía.» En la lucha entre el pontificado y el imperio, la palabra cobra carta de naturaleza y la supremacía del poder político se traduce en esta expresión: «El rey en su reino no reconoce superior.» El concepto de soberanía nacional se dibuja ya en los libros de los antipapistas medievales Marsilio de Padua y Guillermo de Occam; pero es en Maquiavelo en donde va a encontrar por primera vez rigurosa formulación. «Italia —afirma el secretario de la república florentina— ha sido llevada a su abyecta situación presente, más esclavizada que los hebreos, más oprimida que los persas, más desunida que los atenienses, sin jefe, sin orden, herida, despojada, despedazada, dominada y abandonada a todas las formas de destrucción.» El problema que a Italia se plantea es sobrepasar esta situación catastrófica mediante el establecimiento de un poder unitario, fuerte y soberano, que se apoye en la ley, la religión y el ejército permanente. Ningún medio en la consecución de este objetivo es ilícito por monstruoso que parezca. Esta escisión radical de la ética y la política, ya planteada por la sofística, constituye la llamada doctrina del maquiavelismo, expuesta en el capítulo XV de *El príncipe* como sigue: «Muchos imaginaron repúblicas y principados que no se vieron ni existieron nunca. Hay tanta distancia en saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir, que quien abandona para gobernarlos el estudio de lo que se hace, por el estudio de lo que sería más conveniente hacer, aprende más bien lo que debe producir su ruina que lo que debe salvarle de ella, puesto que un príncipe que a toda costa quiera ser bueno, tiene que arruinarse porque está rodeado de gentes que no lo son. Es, pues, necesario que un príncipe que desee mantener su posición aprenda a no ser bueno y a servirse o no de su bondad, según lo exija la necesidad. Todo el mundo admite que sería más loable para un príncipe estar dotado de todas las cualidades que se consideran buenas; pero como es imposible que las posea todas y que las practique constantemente, porque la condición humana no lo permite, tiene que ser bastante discreto para evitar la infamia de los vicios que le harían perder su gobierno, y si es posible, estar en guardia contra los que se lo harían perder; sí, no obstante esto, no pudiera abstenerse totalmente, podría, con menos escrúpulos, abandonarse a los últimos.» Esta concepción pesimista de la naturaleza humana formará ya parte de todas las teorías autoritarias posteriores y ha sido fecundamente exprimida en nuestro tiempo por los teóricos y abogados del totalitarismo.

En su *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo expone su célebre doctrina de la triada. La virtud, la fortuna y la necesidad son los principios rectores del proceso histórico y de la conducta humana. Virtud equivale, en el lenguaje de Maquiavelo, a *energía*. Fortuna significa, indistintamente, *destino*, *fatalidad*, o *azar*. Necesidad es «lo que la unidad de las circunstancias históricas exija llevar a cabo». No importa si es incongruente con lo que se dijo o antitético con lo que antes se hizo. El gran político se caracteriza por poseer un sentido instintivo de la necesidad. La genealogía renacentista de esta postura salta a la vista. La política ignora constitutivamente la moral. Su problema es el poder. El fortalecimiento de este y el ensanchamiento creciente de su base geográfica es el objetivo de la política. Esta se legitima, pura y exclusivamente, por la realización de ese objetivo y no por el afán de justicia que la anime.

Maquiavelo distingue, recogiendo la tradición grecolatina, seis formas de gobierno, que distribuye en los tres pares siguientes: monarquía-despotismo, autocracia-oligarquía y democracia-anarquía. El

problema de cuál sea el mejor no está ausente de su pensamiento. Se pronuncia, como Aristóteles y Polibio en favor de la forma mixta de gobierno; pero siempre antepone a toda consideración normativa o teórica de la cuestión de la estabilidad empírica del poder público. La interpretación pragmática de la realidad política prepondera en su obra y en su vida. Para Maquiavelo lo que importa, en último término, es la unificación nacional de Italia; y el propósito de contribuir a obtenerla es lo que orienta y configura su pensamiento político y social. El problema de la concordancia de la ética con la finalidad perseguida no tiene lugar en su sistema. Esta tesis, que entraña una visión oportunista de la historia, ha tenido implicaciones prácticas que ni siquiera alcanzó a sospechar Maquiavelo. Sólo los teólogos y juristas españoles de la época en que fue propuesta lograron calarle sus ocultas potencias demoníacas, oponiéndole la concepción de la autoridad política contenida en el *Fuero Juzgo*: «Tú eres rey al obrar rectamente.» El poder no se justifica, pues, por sí mismo; lo justifica el uso que de él se haga.

La escuela jurídica española del siglo XVI proyecta claridades propias sobre el problema en cuestión; pero la exposición más sistemática y madura del problema de la soberanía nacional, en la época renacentista, se debe a Juan Bodino. En su célebre obra *Los seis libros de la república*, desenvuelve magistralmente la doctrina de la indivisibilidad de la suprema potestad política que Hobbes llevaría posteriormente hasta sus últimas consecuencias. Este se apartará radicalmente de Bodino, como veremos, en su construcción racionalista de la sociedad civil y de la autoridad política. Bodino asume una actitud empírica y comparativa ante los problemas que plantea la realidad social. No se concreta exclusivamente, como Maquiavelo, a la esfera de la actividad política. Su estudio del Estado intenta abarcar todas las relaciones de la vida social y pone subrayado énfasis en el problema de la justicia.

Según Bodino, el Estado es el resultado de «una asociación de una serie de familias gobernadas por un poder supremo y por la justicia, y en la cual la propiedad privada está separada de la estatal. La unidad del poder supremo del Estado, que está subordinado únicamente a Dios, reside en la soberanía». La función cardinal de esta es la formación de la ley; pero como Bodino identifica la soberanía con el monarca, este, creador del derecho, no está sometido a ninguna restricción jurídica. Esta posición onnipotente la recibe el monarca de Dios y el pueblo le debe total obediencia.

Estado y gobierno quedan taxativamente diferenciados. El Estado se caracteriza por ser el titular de la soberanía y el gobierno por venir condicionado por el sistema mediante el cual ejerce sus atribuciones el soberano. Si el poder es patrimonio de una persona, de una minoría o de la mayoría de los ciudadanos, el Estado puede ser, respectivamente, monárquico, aristocrático o democrático. Bodino rechaza enérgicamente las formas mixtas de gobierno y se manifiesta adversario resuelto de «las pretensiones de los parlamentos y Estados generales de su tiempo», negando que estos cuerpos puedan participar en el ejercicio de la soberanía. Para Bodino, «la monarquía hereditaria, excluyendo las hembras del trono, es el tipo mejor de gobierno, porque libra al Estado de querellas intestinas, puede hacer frente a la imprevisión de los acontecimientos y es una organización adecuada para la extensión de los dominios».

Bodino rechaza las ideas sociales comunitarias difundidas en la antigüedad y renacientes en su tiempo. Impugna a Platón y a Tomás Moro, sosteniendo que la supresión de la propiedad privada «repugna a la naturaleza humana». Es contrario, en cambio, a la esclavitud, institución que el capitalismo mercantilista volvería a restaurar en los territorios coloniales y se muestra ardiente paladín de la tolerancia religiosa. En cuanto a sus ideas sociales, Bodino elabora una teoría sobre la influencia del clima en el desarrollo de la civilización que va a tener extraordinaria trascendencia. Según él, es preciso «acomodar la forma de la cosa pública a las condiciones del lugar y las ordenanzas humanas a las leyes naturales». La senda que recorrerán Montesquieu, Taine y Buckle está ya abierta. Y también roturado el surco del naturalismo económico individualista.

En su consideración de la política comercial, Bodino se revela como un mercantilista liberal. En muchos aspectos, puede estimarse ya como un teórico del libre cambio. Y, en ningún momento, no obstante representar y encarecer las ideas económicas fundamentales del sistema mercantil, se declara partidario del puro crisohedonismo. Más que en la acumulación de metales preciosos, Bodino veía «la causa principal de la riqueza en el aumento de la población».

La corriente de ideas políticas y sociales que se forma alrededor de los problemas planteados por la integración de las grandes nacionalidades tiene en el inglés Ricardo Hooker una figura relevante. Su libro *De las leyes de la constitución eclesiástica*, representa, no sólo el eslabón de enlace entre la nueva filosofía política y social y las concepciones de Marsilio de Padua y Guillermo de Occam, sino que constituye también el nexo real entre el pensamiento de la época y las teorías de Harrington, Hobbes y

Locke. Hooker introduce en la filosofía inglesa del Estado y de la sociedad la doctrina del contrato, incorporando a la misma el concepto de la libertad civil diez años antes que lo hiciera Altusio. Según Hooker, el derecho natural es el derecho de la razón. Este derecho dimana directamente de la razón humana y esta de la razón divina. En este punto de vista, está ya anticipada la posición racionalista del siglo XVII. Discrepa Hooker, en cambio, de Bodino, en su concepción de la soberanía. Mientras para Bodino la soberanía está vinculada al monarca, en Hooker está representada por el parlamento; sólo este puede crear leyes que obliguen al individuo. Se manifiesta, sin embargo, en favor de la legitimidad de los reyes; y se opuso a la separación puritana de la Iglesia y del Estado. Coincide con Bodino, no obstante, en la tolerancia religiosa, manteniendo que únicamente por la persuasión racional y pacífica podían modificarse los criterios religiosos opuestos al anglicanismo. Subsiste, sin embargo, en esta postura, el afán de encarcelar el espíritu en una sola confesión religiosa. La tesis renacentista según la cual cada uno puede buscar libremente la verdad por las vías que le trace su conciencia individual —expresión subjetiva de la pluralidad objetiva de las manifestaciones de la revelación primitiva—, la retomará la Reforma y se abrirá paso más allá de sus posiciones dogmáticas.

La rebeldía luterana y calvinista contribuyó, decisivamente, al proceso de secularización del poder público. Minada por las herejías y las querellas intestinas, batida por la economía dineraria y la concepción racionalista del mundo y de la vida que alumbra y preconiza el Renacimiento, la Iglesia romana sufre la más extensa y profunda crisis de su historia, fracturándose gravemente su estructura. La Reforma religiosa tampoco fue un mero conflicto de textos. Sus causas indirectas, como ha subrayado Bainville, pertenecen al dominio económico y político; sus orígenes remotos se pierden en los orígenes mismos de la historia moderna. La participación de la dogmática en el conflicto fue mínima. En el subsuelo de las noventa y cinco tesis de Lutero contra la venta de indulgencias y la corrupción del papado, lo que late es el impulso independentista de la Iglesia nacional alemana y el descontento de los príncipes comerciantes de Sajonia, anhelosos de sacudirse el yugo extranjero. La sublevación campesina contra el señorío feudal y eclesiástico acaudillada por Tomás Munzer con un programa evangélico y el culto al Estado, el derecho de resistencia a la opresión y la soberanía de la conciencia propugnados por Lutero ilustran el sentido social de la Reforma, que en Calvino no deja ya lugar a dudas. No muestra vacilaciones, como Lutero, ante la legitimidad del capital y del préstamo con interés. Valora positivamente el comercio y la industria, exalta el trabajo y predica, en ascéticas arengas, el libre juego del espíritu adquisitivo. Su divisa y la de sus prosélitos es la misma que tremolará luego el protestante Guizot: «¡Enriqueceos!» Por esta clara comprensión del régimen social en ascenso, podrá afirmar Tawney en su libro *La religión en el orto del capitalismo* que «no es una opinión caprichosa decir que, en un escenario más limitado, pero con armas no menos formidables, hizo Calvino por la burguesía del siglo XVI lo que Marx hizo por el proletariado del siglo XIX».

El problema de la correlación entre capitalismo, protestantismo y judaísmo ha sido objeto de dilatada controversia en nuestro tiempo. Frente a la tesis nietzscheana de que la Reforma no es sino «la obra de espíritus aún no saciados de Edad Media», surgen los que consideran, apoyándose en el correlato existente entre el dogma de la predestinación y el triunfo de los mejores en el mercado, que la Reforma actúa como levadura del capitalismo, eliminando el ideal ascético de la escolástica de las actividades económicas. Ha sido Carlos Marx quien esclareció antes que nadie esta conexión factual entre Reforma y capitalismo. Max Weber, la más lúcida y poderosa cabeza de la sociología alemana contemporánea, mantuvo, invirtiendo la tesis marxista, el mismo criterio en su denso ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Hennebicq reitera el punto de vista de Weber en su libro sobre la *Génesis del imperialismo inglés*. Werner Sombart sostiene, por el contrario, que fueron los judíos la tropa de vanguardia del naciente capitalismo; y que el puritanismo y el protestantismo están influenciados por las promesas de poder y de riqueza contenidas en el *Antiguo Testamento*. Bernouilli afirma, por último, que «el calvinismo con su dogma de la predestinación, se ha convertido en tutor obedecido de un capitalismo sin escrúpulos».

La ruptura de la unidad interna de la Iglesia por el triunfo de la Reforma en Alemania, Francia e Inglaterra trajo, como consecuencia, una reacción virulenta de la Iglesia romana, dando comienzo a las terribles y sangrientas guerras de religión. La soberanía de la conciencia, que pudo haberse salvado pacíficamente de realizarse la integración universal propuesta por el humanismo español, sólo tiene ahora como alternativa el defender a sangre y fuego el «santo derecho a la herejía». La Contrarreforma, dirigida por Íñigo de Loyola, se hizo fuerte en el Estado y en la Iglesia y desde allí dio una descomunal batalla al protestantismo y a la economía capitalista. Fernando de los Ríos ha estudiado el problema de las relaciones de la religión y el Estado en el siglo XVI en una conferencia pronunciada hace ya muchos años en la Universidad de Columbia. Según él, todas las dicotomías y antítesis creadas por el humanismo y la economía dineraria acaban «por hallar símbolo adecuado en la obra de la Reforma y de la

Contrarreforma, que a su vez giran, aparentemente, sobre el dualismo, entre la salvación por la fe o la salvación por las obras; es decir, representan la ruptura de la unidad entre el pensar y el hacer, y la lucha por o contra la libertad y responsabilidad de las acciones». España se abraza a la Contrarreforma, se entrega a la causa de la catolicidad y confía al Estado la misión de la defensa de su empeño. En un principio, España intenta la conciliación dialéctica y factual de los opuestos; pero sin lograrlo en virtud de la concurrencia de antagonismos y disentimientos inherentes a su propia historia, lastrada por siete siglos de guerra religiosa con los árabes y la sobrevivencia del feudalismo en su estructura económica y social. La identificación entre confesión y nacionalidad, entre patria y religión, la llevaría, inexorablemente, a la fusión dinámica de Iglesia y Estado y a trocar su aspiración ecuménica por una empresa eclesiástica afanosa de hegemonía temporal.

No demorarían las ovejas en pastarse a los hombres en la campiña británica y pronto el humo de las fábricas comenzará a ensombrecer las ciudades. La épica contienda por la libertad de mercado y de trabajo, secularización y fortalecimiento del poder público, participación activa del pueblo en el ejercicio de la soberanía, conquista y control de la naturaleza, incremento de la producción y del espíritu de empresa, está ya en marcha. Nada, ni nadie, podrá detenerla. Ni la Contrarreforma, ni el reagrupamiento de la nobleza y del clero en torno a la monarquía absoluta. Y no tardarán en escucharse el canto de gallo de la democracia y los vagidos del socialismo.

4. El espíritu utópico y las utopías

El espíritu utópico y la utopía como género literario suelen florecer en todas las épocas críticas de la historia. No resulta excepción esta que vivimos. Buena prueba de ello es el renacimiento del espíritu utópico en la política de partido y la actualización de los paradigmas precedentes, traducándose y editándose profusamente las construcciones ideales de Platón, San Agustín, Moro, Campanella, Bacon y Harrington. Las conexiones entre la *Utopía* de Moro y las *Ordenanzas* del jesuita español Vasco de Quiroga, precisadas con documentación de primera mano por Silvio A. Zavala, ha suscitado en toda América una copiosa literatura sobre el tema. La elección del mismo como objeto del ejercicio inaugural del *Premio Especial José Martí* de la cátedra que profesamos, respondió a ese interés coetáneo por el espíritu utópico y la utopía como formas de expresión de situaciones sociales determinadas. Dicho premio fue adjudicado a Julio Le Riverend. Su valiosa monografía, *La Utopía de Tomás Moro en América*, vio la luz en la revista de nuestra Universidad.

Las implicaciones peyorativas que el lenguaje vulgar ha impuesto al término y la contraposición marxista del socialismo científico al utópico son responsables del desdén con que, durante mucho tiempo, se ha tratado al utopismo. La reivindicación que Eugenio Imaz ha hecho de la utopía, desentrañando su sentido histórico, ha sido sobremedida oportuna y certera. Si la utopía no logra cristalizar la mayor parte de las veces, representa siempre un anhelo de mejorar lo establecido y mantener la pupila del hombre en un mundo redimido de injusticias como meta ideal de sus aspiraciones. El hecho de que todas ellas hayan sido superadas por los hechos no invalida los principios universales que suelen informarlas. La lucha por lo «irrealizable» ha sido extraordinariamente fértil en consecuencias prácticas. Casi todo lo que podemos mostrar hoy como auténtico progreso, incluso la ciencia, fue en sus comienzos, fantasmagoría de iluso, sueño sin sentido. La utopía es menos utópica de lo que creen los «realistas» del empirismo mostrenco. Sobre los «proyectos» geniales de Galileo y Descartes se funda toda la física moderna.

Karl Mannheim ha acometido, en un libro reciente, un análisis sistemático de los problemas que plantea el espíritu utópico, los cambios en su configuración a través de la historia y sus relaciones con la realidad, diferenciando tajantemente la utopía de la ideología.

Este análisis ha sido desenvuelto desde la perspectiva de la sociología del conocimiento. No olvida Mannheim que el objetivo propuesto está indisolublemente ligado a la controvertida y compleja cuestión de «cómo piensan los hombres». Justamente su preocupación fundamental es establecer las relaciones entre el pensamiento real de los grupos humanos, las motivaciones inconscientes que lo influyen y la circunstancia social. Se trata, en suma, de conocer la vida colectiva mediante la «captación comprensiva de las situaciones vitales originarias» de que hablara Dilthey.

Según Mannheim, «un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre». No debe, sin embargo, considerarse como utópico cualquier estado de espíritu — advierte enseguida — que es «incongruente con la inmediata situación y la trasciende y en este sentido se aparta de la realidad». «Sólo se designarán con el nombre de utopías —precisa Mannheim— aquellas

orientaciones que trascienden la realidad cuando al pasar al plano de la práctica, tienden a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época.»

El estado de espíritu utópico se caracteriza, pues, por trascender la realidad y chocar al propio tiempo con el orden social prevaleciente. No debe confundirse, por consiguiente, con los estados de espíritu que, aun trascendiendo la existencia real, siguen aferrados al orden tópico, trasladando los afanes de cambio y mejoramiento más allá de la historia y de la sociedad. La concepción escolástica de la convivencia ejemplifica cabalmente, para Mannheim, este trascender sin transcendencia histórica de la realidad social. Es un caso típico de ideología. «La idea cristiana del amor fraternal —escribe Mannheim— sigue siendo, en una sociedad basada sobre la servidumbre, una idea irrealizable y, en este sentido, ideológica, aun cuando se reconozca que puede actuar como motivo en la conducta del individuo. Vivir en forma coherente, a la luz del cristiano amor al prójimo, en una sociedad que no esté organizada según el mismo principio, resulta imposible. El individuo, en su conducta personal, se ve obligado —en cuanto no se propone trastornar el orden social vigente— a renunciar a sus más nobles principios.»

La utopía se propone transformar la realidad histórica en otra más acorde con sus propias concepciones. Es esto precisamente, como ya se ha visto, lo que la define y caracteriza. No resulta ocioso añadir que los representantes del orden social vigente clavarán el marbete de utópico a todos los conceptos de existencia que, desde su punto de vista y de su situación real, nunca, en principio, podrán realizarse. La connotación que conlleva usualmente el vocablo tiene su raíz en esta actitud. Utopía —lo dice hasta el propio diccionario— es todo «plan, proyecto, doctrina o sistema halagüeño, pero irrealizable».

El concepto de ideología, que Mannheim contrapone al de utopía, refleja uno de «los descubrimientos que han surgido del conflicto político, a saber, que los grupos dominantes pueden estar de tal suerte ligados en su pensamiento a los intereses de su situación que, sencillamente, sean incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación. La palabra ideología entraña el concepto de que, en determinadas situaciones, el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece el verdadero estado de la sociedad, tanto para esos grupos como para los demás y, en consecuencia, la estabiliza». Dicho de otra manera: en ciertas coyunturas los grupos sociales estratificados actúan con una falsa conciencia de la realidad que afrontan para perpetuarla en beneficio propio. Fue Carlos Marx quien planteó, por primera vez, la lucha política en términos de ideología. Durante largo tiempo, los partidos socialistas y el proletariado revolucionario dedicaron sus mejores energías a denunciar los «motivos ocultos» de sus oponentes. El arma de la mutua revelación y del descubrimiento recíproco de los factores condicionantes de la política y de los idearios sociales es ya hoy propiedad común de todos los partidos y grupos que lidian por el poder, propiciando de esta suerte el medro de las tendencias irracionales y la boga del mito.

El renacimiento del espíritu utópico en nuestros días no puede compararse, ni en ímpetu vital ni en recursos imaginativos, a los que le caracterizan en ese vuelco ingente que prepara el advenimiento de la modernidad. Esta eclosión de sociedades ideales, en radical disconformidad con la conformación histórica circundante, responde, sin duda, a una de las direcciones del espíritu renacentista, que se trasciende a sí propio y en contraste con la realización tópica de sus apertencias últimas, se muestra afanoso de un mundo social limpio de impurezas e imperfecciones, en el que la razón de comunidad suplanté la razón de Estado. Trayectoria dispar toma ese anhelo. Vuélvese en algunos hacia el pasado, a la época mítica de la edad de oro o de Saturno. Proyéctase en otros hacia el futuro, a la época aún en devenir en que cuajará en realidad lo que se sueña. El influjo de los factores condicionantes de su época está presente en todos los escritores utopistas. Muestran todos la impronta de los relatos que viajeros imaginativos propalan en Europa de la vida ingenua, frugal y feliz de las comunidades indígenas de América. La doctrina del buen salvaje, recogida y exaltada por Juan Jacobo Rousseau, tiene su antecedente en esta línea de pensamiento.

Este violento contraste entre la *vida natural* y la *vida civilizada* —inserto en el meollo mismo de la corriente *jusnaturalista*— lleva a la mayoría de los escritores utopistas, enfrentados con la áspera realidad que los rodea, a situar sus esquemas ideales en islas lejanas, sin ubicación geográfica precisa, como si la cultura, el progreso técnico y las instituciones sociales fueran incompatibles con la felicidad del género humano. El apartamiento de tierra firme parece constituir para Moro, Bacon y Campanella el supuesto indispensable del nacimiento y pervivencia del régimen social perfecto. Tomás Moro pagaría con su noble cabeza este error de perspectiva.

Fue Moro precisamente quien bautizó todo un género literario al titular *Utopía* el libro en que propone un sistema ideal de convivencia a sus contemporáneos. Utopía significa lo que no existe, lo que está fuera del espacio. El utopismo de la *Utopía* radica en este situar fuera del *topos uranos* la solución de los problemas concretos que el espacio plantea; pero es también lo que le imprime un carácter revolucionario a todas las construcciones de ese tipo. Las utopías se fugan del mundo estante después de examinarlo y de haber puesto a plena luz sus fealdades, injusticias y limitaciones. Es una evasión contra la realidad. Sólo fuera de esta, y en islas lejanas aún no mancilladas por la civilización, puede ser lo que el espacio impide que sea, lo que ya es según los navegantes de los siglos XV y XVI en parajes casi inaccesibles de los nuevos mares descubiertos. La solución de todos los problemas estribaba en remodelar la vida social europea conforme a esas sociedades racionalmente construidas. Nada resulta imposible para el hombre. Este puede, si quiere, transmutar en realidad los ideales que alienta. Lo que subyace en este razonamiento resulta hoy enteramente claro: lo que no existe debe existir y dejar de existir lo que existe, transformarse en utopía la topía, lo que es en lo que debe ser. La utopía es, en última instancia, un acto de fe en el ilimitado poder creador de la razón humana.

Si el Renacimiento fue pródigo en ingenios y genios, resulta, en cambio, extremadamente tacaño en conductas. En este sentido, Tomás Moro, canciller de Enrique VIII de Inglaterra hasta que sus convicciones entraron en conflicto con el poder, constituye ejemplo. Dotado de un talento privilegiado y de un rico y cernido saber, tuvo también un pulcro concepto de la vida pública y privada. Fue, en todo instante, consecuente consigo mismo y con sus ideas. Nacido en 1478, vivió la mayor parte de su vida en Londres. Lord Canciller de Inglaterra, mostró en su espinosa gestión relevantes aptitudes de estadista. Fue amigo de todos sus pares. En su casa escribió Erasmo el *Elogio de la locura*. Compelido por Enrique VIII a que prestara expreso acatamiento a su matrimonio con Ana Bolena, se negó resueltamente por entrañar ello una traición a su fe religiosa. Condenado a la pena de decapitación, Moro murió sereno y altivo, abrazado a sus principios como a un haz de luceros. La historia de los mártires de la libertad de conciencia tiene pocas páginas dignas de parangonarse con esta.

La *Utopía* apareció en 1515, al regreso de una misión diplomática que le fue encomendada a Moro en los Países Bajos. En esa misión, encaminada a solucionar ciertas discrepancias surgidas entre los comerciantes ingleses y sus colegas flamencos, Moro conoció en Amberes a un viajero portugués que, con el nombre de Rafael Hytlodeo, será el personaje central de su libro. En conversaciones con este sobre sus audaces correrías por el nuevo mundo, se impuso de la existencia de un género de vida sobremana distinto al dominante en Europa; que hechiza y prende su ardiente fantasía. El contraste urbano entre Londres y las ciudades flamencas, repletas de jardincillos y casas relucientes, y dotadas de una fuerte estructura comunal, debieron impresionarle también vivamente, al extremo de que la descripción de Amaurota guarda singular semejanza con las urbes flamencas visitadas por él. Las consecuencias sociales de la expropiación campesina y la insurgencia avasalladora de la economía dineraria son los elementos objetivos que impelen a Moro a evadirse de la realidad. El mito de la edad de oro, la lectura del *Nuevo Mundo* de Américo Vespucio y su devoción por la idea de justicia como supuesto indispensable de toda convivencia social armónica —influjo directo de su cotidiana lectura de Platón— configuran el tipo de sociedad ideal que ha ido elaborando mentalmente en sus líricas divagaciones por los canales de Brujas. A su vuelta a Inglaterra, escribe de un tirón la *Utopía*.

La *Utopía* consta de dos partes y lleva al frente este rótulo: «Libro áureo, no menos saludable que festivo, de la mejor de las repúblicas y de la nueva isla de *Utopía*, por el insigne Tomás Moro, ciudadano y vice-sheriff de la ínclita ciudad de Londres.» En la primera parte, el autor enjuicia severamente, por boca de Hytlodeo, las condiciones sociales imperantes en Inglaterra, como consecuencia del proceso de transformación que se está operando en la estructura económica del país. «El agricultor —dice el marino portugués— es expulsado de su propiedad con engaños y trampas, que a veces se acompañan de violencia, o se le aburre con tales abusos y desmanes, que se ve obligado a venderlo todo; por un medio o por otro, a tuertas o a derechas, deben largarse esas pobres gentes sencillas hechas pedazo: hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, madres afligidas con sus criaturas y toda su casa, de poco valor pero abundante ya que la labranza exige muchas manos. Al ser expulsados, súbitamente se ven en la necesidad de vender por una bicoca sus existencias, que aunque de poco precio podrían realizarse más ventajosamente. Y, cuando han errado hasta el agotamiento, no les queda otro camino que robar, con lo que dan lugar a que en masa los ahorquen, o se ven precisados a andar de mendigos y entonces los encarcelan por vagabundos». El cardenal Morton, uno de los últimos grandes arzobispos de Canterbury, a quien Moro hace partícipe de este diálogo, inquiere de Hytlodeo una precisión mayor de las causas de la epidemia de robo que asuela a Inglaterra. «Hay otra causa del robo —responde el portugués—. Una causa que supongo es propia y exclusiva de ustedes, los ingleses. La ovejas, señor, las ovejas. En Inglaterra las

ovejas se comen a los hombres. Se han vuelto tan voraces y feroces que destruyen campos enteros, casas y ciudades. Y si examinare los lugares en que se produce la mejor lana, que es también la más cara, veríamos que los nobles y caballeros, y aun algunos abades, santos varones sin duda, no contentándose con las rentas anuales que sus antepasados y precursores estaban acostumbrados a recibir por sus tierras, ni bastándoles llevar una vida descansada y placentera que en nada ayuda, sino antes estorba el bienestar público, no dejan tierras para la labranza, sino que todo lo cercan para dedicarlo al pasteo, derriban casas y destrozan ciudades, no dejan en pie otra cosa que la Iglesia, para convertirla en establo de las ovejas». Esta versión del proceso del *enclosure* de las tierras en Inglaterra no ha sido aún superada. Es un cuadro vívido y exacto de la realidad.

En la segunda parte, como contrapartida de este dramático espectáculo, Hytlodeo relata sus impresiones de *Utopía*, una isla lejana descubierta por él en uno de sus viajes y donde estas cosas no acontecen. «Utopía —afirma— es no sólo la mejor de las repúblicas, sino la única que puede arrogarse con derecho la calificación de república. Cuando en algún otro lugar os hablan del interés público, cuidan únicamente de los intereses privados. Allí, como no hay nada privado, se ocupan seriamente de los negocios públicos. Y ambas actitudes tienen su explicación. Pues en los otros países, si cada cual no se ocupa de sus propios intereses, aunque la república sea floreciente, corre el peligro de morirse de hambre y todos, pues, vense obligados a preocuparse más de sí que del pueblo, es decir, de los demás. Por el contrario, en Utopía, donde todo es de todos, nadie teme que pueda faltarle algo en lo futuro cuando se han tomado las medidas para que estén repletos los graneros públicos. Quisiera que alguien osara comparar con este régimen tan equitativo la justicia de otros países. Pues, ¿qué justicia es la que permite que cualquier noble, banquero, usurero u otro semejante de los que nada hacen, o que si algo hacen no tiene gran valor para la república, lleve una vida espléndida y deliciosa, en la ociosidad o en ocupaciones superfluas, mientras el obrero, el carretero, el artesano y el campesino han de trabajar tanto y tan arduamente en labores propias de jumentos a pesar de ser tan útiles que sin ellos ninguna república duraría más de un año, llevando una vida tan miserable que parece mejor la de los asnos y cuyo trabajo no es tan continuado y su comida peor, aunque el animal la encuentra más buena y no tema al porvenir?»

La isla de Utopía alberga cincuenta y cuatro ciudades magníficas y espaciosas. Su organización, sus leyes y sus costumbres, son idénticas. La capital, Amaurota, está enclavada en el centro. Todos los años los tres ancianos más sabios de cada ciudad se reúnen en Amaurota para discutir y resolver las cuestiones comunes a todo el país. Cada grupo de treinta familias elige anualmente entre sus miembros un magistrado, llamado *sifogrante* en el idioma antiguo y *flarca* en el moderno. A la cabeza de diez *sifograntes* y de sus familias hállase el que antes se denominaba *traniboro* y ahora *protoflarca*. Los *sifograntes*, reunidos en asamblea, escogen, mediante escrutinio secreto, un príncipe seleccionándolo entre cuatro candidatos propuestos por el pueblo. Cada cuarta parte de la ciudad designa un candidato y lo recomienda a la asamblea. El príncipe es un magistrado vitalicio, a no ser que se haga sospechoso de aspirar a la tiranía. Los *protoflarcas* son elegidos anualmente; pero se reeligen, a menos de existir motivos serios en contra. Las restantes magistraturas se renuevan cada año. El régimen político de Utopía, es, pues, una federación democrática de distritos autónomos.

La base económica de esta sociedad ideal es la agricultura. El cultivo de la tierra es oficio común a todos los utopianos. Nadie puede hallarse dispensado de su conocimiento. Cada utopiano, además de la agricultura, debe aprender un oficio determinado. Abundan los tejedores, los albañiles, los carpinteros y los herreros. Nadie, fuera de los inválidos, enfermos o ancianos, está exento de la obligación de contribuir con su esfuerzo material a la subsistencia de Utopía. La jornada de labor es de seis horas. El resto del tiempo lo dedican a su cultivo interior o al aprendizaje de nuevos oficios. Las comidas se efectúan en común. La guerra de agresión se juzga un acto de barbarie. Sólo se justifica y exalta la guerra de liberación. El ideal de Utopía es vivir en paz con sus vecinos.

El producto del trabajo se atesora en el granero público y se distribuye en proporción a las necesidades de todos. No se conoce la propiedad privada ni la moneda. Los metales preciosos, principalmente el oro, carecen de valor para los utopianos. La relación de trabajo se funda en la libertad personal. Los utopianos no reducen a esclavitud ni a los prisioneros de guerra, a menos que sean agresores, ni a los hijos de esclavos, ni, en general, a ninguno de los que en otras tierras son vendidos como tales, sino a aquellos cuyo origen merece ese castigo y los que fueran condenados a muerte en alguna ciudad extranjera, que constituyen la categoría más numerosa. Los esclavos deben trabajar constantemente y además llevar cadenas. El objetivo de Utopía, —concluye Tomás Moro— es la «felicidad para el mayor número dentro de un Estado que honre a sus ciudadanos, no por sus riquezas, sino por sus servicios».

El ideal de planificación total de la vida de un país, la división racional del trabajo, la tecnificación de las funciones de gobierno y el libre desenvolvimiento de las aptitudes personales son contribuciones de Moro a la integración en doctrinas del pensamiento social. Como ha dicho Ramón Esquerra, en su exaltación de la vida campesina y del alto valor social de la agricultura entran, en pareja medida, las lecturas y las aficiones del canciller y el espectáculo y la experiencia subsiguiente de la Inglaterra rural destruida por las ovejas. En la Utopía de Moro —afirma Xirau— «la técnica científica se halla al servicio del hombre», concebido de acuerdo con los «ideales de la *philosophia Christi*». Moro «no hizo otra cosa en su vida —concluye Imaz— que tratar de humanizar el fanatismo católico».

La conmemoración en 1935 del centenario de la muerte de Moro sirvió para revivir, en periódicos, libros y revistas de Europa la vida y la obra del excelso humanista. Nada nuevo se ha aportado, sin embargo, a lo ya dicho anteriormente por Henri Bremond, Daniel Sargent, R. W. Chambers y Karl Kautsky. En España, la *Utopía* encontró penetrantes comentaristas desde su aparición. «Su segunda vida escribió con sangre su muerte, —escribe Francisco de Quevedo y Villegas— coronada de victorioso martirio. Fue un ingenio admirable, su erudición rara, su constancia santa, su vida ejemplar, su muerte gloriosa. Yo me persuado que fabricó la Utopía contra la tiranía de Inglaterra i por eso hizo Isla su idea, i justamente reprehendió los desórdenes de los más príncipes de su edad. No han faltado lectores de buen seso que han leído con seño algunas proposiciones deste libro, juzgando que su libertad no pisaba segura los umbrales de la religión, siendo assi, que ninguna son más vasallas de la Iglesia Católica, que aquellas, entendidas su mente.»

De América, tierra de utopía, reciben influjo decisivo las utopías del Renacimiento. Su descubrimiento va precedido y acompañado de un enjambre de mitos. Platón la presentiría mágicamente en la *Atlántida*. En América la mitología se transforma en historia y la utopía adviene topía. El presagio de un mundo creado por la razón humana hace su agosto en Europa. Moro, Campanella y Bacon intuyen el *plus ultra* en las fabulosas tierras recién descubiertas.

Hace ya algunos años Domingo Amunátegui y Solar desarrolló la tesis de que el Nuevo Mundo estuvo sometido, desde Carlos V hasta Felipe IV, a un empírico socialismo de Estado. No la hemos leído; pero sí conocemos el excelente resumen que ofrece Alfonso Reyes en su libro *Última Tule*. Amunátegui estudia detenidamente el ensayo comunista de los jesuitas en Paraguay. Diversos *reductos* se fueron creando hasta fundarse la primera misión en 1602. «Los *reductos* —escribe Reyes— servían de amparo a las poblaciones de indios, blandas y sumisas, que venían huyendo de los esclavistas desembarcados en el Brasil. En el centro del *reducto*, la ostentosa casa de Dios servía de núcleo a las viviendas de los padres, los talleres y escuelas, los lazaretos y almacenes de provisiones, las huertas, las residencias de indios, espaciales y concebidas para una familia numerosa. Luego venían las tierras de labor, las praderas, los ganados, los criaderos de caballos. La vida se regía a toque de campana y era modelo de organización. Aquel pequeño Estado utópico no poseía ni necesitaba dinero, y el que se obtenía mediante la venta de artículos o cosechas a los extraños, se invertía todo, al instante, en servicio de la comunidad. Por medio siglo creció y floreció la república cristiana, extendiéndose hasta la costa occidental del río Uruguay. En 1750, con las particiones entre España y Portugal, toda esta región pasó a poder del Brasil, como parte de Río Grande do Sul. A la sola idea de que los jesuitas tuvieran que abandonar el país, los pueblos se levantaron. Los jesuitas, envalentonados, encabezaron la lucha. Y así se mantuvo una existencia precaria, combatida y sobresaltada hasta que sobrevino la expulsión de la Compañía. Los indios entonces, entre medrosos y reacios, huyeron y se reintegraron poco a poco en su antigua vida silvestre.» El humanista y misionero José Peramás es autor de un curioso y prolijo paralelismo entre los *reductos* de los guaraníes y *La república* de Platón. Sobre los problemas teóricos planteados por la conquista puede consultarse con provecho el opúsculo de Lewis Hanke *Los primeros experimentos sociales en América*.

Las investigaciones de Silvio A. Zavala demuestran, palmariamente, la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro en la experiencia social que tuvo por teatro a Michoacán y como inspirador a Vasco de Quiroga. Siempre había gozado este de fama como jurista preclaro, gobernante ejemplar, protector de los indios y sacerdote de vida impoluta y reconocido fervor. Pertenecía al claro linaje de Fray Bartolomé de las Casas y su formación en la *philosophia Christi* era visible en la palabra y en la conducta. Manejaba familiarmente los clásicos y los humanistas.

Zavala ha esclarecido, magistralmente, «la pauta de su obra social y el sentido de su reforma». Ya José Moreno se había referido a la igualdad de bienes existente en el primer *hospital* fundado por Vasco de Quiroga; y había aludido también a los antecedentes clásicos y renacentistas del ensayo. Zavala probaría que Vasco de Quiroga «encuentra la idea platónica de la república perfecta, como en comprimido, en la *Utopía*, y la transporta y vincula de hecho en nuestra América, campo que siempre

pareció propicio a los renacentistas para nuevos ensayos en busca de una sociedad más feliz». En su *Informe de Derecho*, publicado en 1535, Vasco de Quiroga, declara las inspiraciones que ha recibido de las *Saturnales* de Luciano y varias veces afirma que extrajo de Moro su idea de los *hospitales*, comunidades que funcionaron durante dos siglos con óptimos resultados. Zavala coteja, minuciosamente, la *Utopía* de Moro y las *Ordenanzas* de Vasco de Quiroga. La similitud es sorprendente en punto a la organización comunal, al régimen familiar, a la distribución de los frutos, a las condiciones de trabajo y a las instituciones políticas. «Al incorporar el proyecto a su ámbito cultural y relacionarlo no sólo en la *Utopía* —concluye Zavala—, sino con la actitud renacentista que en último término lo inspiró, no naufraga el mérito de don Vasco. No podremos pensar, ciertamente, que su obra fue fruto de inspiración individual; mas quedan aclaradas históricamente su intención y la grandeza del propósito. Subsiste, además, la fervorosa e ingenua voluntad con que quiso aplicar prácticamente lo nacido en su origen como comentario ideal.» El nombre de Vasco de Quiroga se veneraba aún en el siglo XIX entre los indios michoacanos. Benjamín James ha revivido su enérgica y dulce figura en reciente biografía.

Si Moro situó la solución del problema de la desigual distribución de la riqueza en el establecimiento de un régimen comunitario de bienes, Francis Bacon, barón de Verulam, autor del *Novum organum*, canceller de Inglaterra e hijo legítimo del nuevo tiempo histórico, asigna a la ciencia ese magno cometido. No sólo difiere de Moro en su enfoque de los problemas y en su posición filosófica. Difiere también en su comportamiento público. En este sentido, fue su antítesis. Su genio y su conducta anduvieron siempre divorciados.

En la historia del pensamiento, Bacon ocupa rango señero por haber aportado una primera sustentación de todos los principios del conocimiento en función de la experiencia. Es, con Descartes, uno de los fundadores de la ciencia moderna. En ambos domina el afán de abrirle al espíritu humano un camino partiendo de sus fuentes. Si en Descartes se renueva la concepción platónica del pensamiento puro, con Bacon se vuelve a la naturaleza y a la inducción. En los últimos cuatro años de su vida, persuadido de la omnipotencia del progreso científico, concibe una sociedad ideal, *Nueva Atlántida*, fundada en la aplicación de la ciencia a la producción como vía única de salida al problema de la desigual distribución de la riqueza. Murió dejando inconclusa la obra.

Rindiéndole tributo al pensamiento utopista, Bacon, como Moro y Campanella, enclava la *Nueva Atlántida* en una isla lejana del mar del sur; pero, al revés de estos, proyecta su pupila, desembarazada de recuerdos clásicos, en el futuro, anticipando genialmente conquistas y realizaciones que constituyen hoy jalones fundamentales en la historia del progreso científico.

El gobierno de la Nueva Atlántida está en manos de un sabio legislador, que tiene por preocupación céntrica todo lo relativo al desarrollo del espíritu de investigación y de iniciativa. El eje de la vida social es la Casa de Salomón, «la fundación más noble que jamás hubo en la tierra y faro de aquel reino, dedicada al estudio de las causas y relaciones ocultas de las cosas a fin de extender, incesantemente, el radio del conocimiento y de las posibilidades humanas». Equipada a ese efecto con laboratorios, instrumentos de precisión y aparatos de toda índole, la Casa de Salomón es un instituto de investigación científica puesto al servicio de la humanidad. Se fabrica a capricho el oro y la plata y se elaboran artificialmente nuevos metales. Grandes observatorios instalados en las colinas regulan el curso de los astros y controlan el Estado del tiempo. Las frutas y las flores de otras latitudes se reproducen en los laboratorios. Hondas cuevas sirven de hospitales a los hombres enfermos. Píldoras maravillosas se elaboran para desterrar las enfermedades y prolongar la vida. La ley de gravitación ha sido vulnerada por vehículos que imitan el vuelo de los pájaros y los misterios del mar han sido descifrados por embarcaciones que pueden navegar debajo del agua. Estas son, en apretado resumen, las riquezas que atesora la Casa de Salomón, que se propone realizar la felicidad humana mediante la aplicación del conocimiento científico.

La historia ha demostrado, en dramáticos términos, que la ciencia por sí misma es incapaz de engendrar la felicidad humana. Bertrand Russell ha enjuiciado, severamente, este grave simplismo de Bacon que el siglo XIX elevó a la categoría de axioma. Según Russell, «el aumento de la ciencia es uno de los ingredientes de una civilización feliz, pero no basta por sí mismo; necesita ir acompañada de un aumento de sabiduría, entendiendo esta como una concepción justa de los fines de la vida». Esto es algo —agrega— que «la ciencia por sí misma no proporciona. Es necesario poner la ciencia al servicio de esa concepción so pena de ser destruidos por ella». No en balde la bomba atómica es la esperanza y la pesadilla de nuestro tiempo.

En la *Ciudad del Sol* de Tomás Campanella, la razón de comunidad se subraya aún más que en la *Utopía* de Moro. Recibió Campanella el influjo de Platón y de Joaquín de Flore, monje calabrés como él; pero se apoya, principalmente, como observa Eugenio Imaz, en «la autoridad del mártir Moro». Espíritu aventurero, Campanella tomó participación en la lucha contra la dominación española, pasando la mayor parte de su vida en la cárcel. En su último cautiverio, que duró treinta años, escribió la *Ciudad del Sol*, titulada así, según algunos exégetas, «por antífrasis y por alusión a la oscuridad de su celda, o por aspiración a disfrutar de la luz del día». Está escrita, como la *Utopía* y *La Nueva Atlántida*, en forma de diálogo, entre el Gran Mestre de la Orden de los Hospitalarios y un marino genovés que, en una de sus circunvalaciones, tiene la ocasión de visitar la *Ciudad del Sol*, estudiando detenidamente sus instituciones y su régimen de vida.

En la sociedad solariana impera la más estricta comunidad de bienes y la más rigurosa jerarquía, como en los cenobios medievales. Cuanto se produce pertenece a la comunidad. No existe la moneda ni el cambio, enjuiciándose severamente las consecuencias corruptoras de la persecución de la riqueza. El trabajo es obligatorio; pero está prohibida toda forma de esclavitud. La jornada de labor es de cuatro horas. A la cabeza de la comunidad se halla un filósofo-sacerdote a quien llaman Sol. Es el guardián supremo de los solarianos y su supremo inspector. Tres ministros le ayudan: el de la Fuerza, o ministro de la guerra, el de la Sabiduría, o ministro de educación y el del Amor, o ministro de la salud pública. En correspondencia con la propiedad comunitaria, las relaciones conyugales tienen un carácter público. El ministro del Amor tiene a su cargo seleccionar los acoplamientos sexuales a fin de mejorar y fortalecer biológicamente la comunidad. Sólo tienen derecho a engendrar hijos, según las ordenanzas, los hombres física e intelectualmente fuertes. La cópula no podrá efectuarse más que dos veces a la semana, después de tomar el baño y rogarse a Dios que conceda hijos hermosos y sanos. Las horas de ayuntamiento son fijadas por el médico y los astrólogos. Entre los hombres y mujeres que tengan derecho al matrimonio fornicarán «las mujeres altas y hermosas con hombres altos y fuertes, los hombres delgados con mujeres gruesas y las mujeres gruesas con hombres delgados. Los hombres de temperamento sanguíneo, prontos a la cólera, recibirán mujeres de temperamento tranquilo y flemático; los hombres dotados de rica fantasía, mujeres de espíritu positivo. En resumen: se velará con cuidado para que, de la mezcla de temperamentos y caracteres, del cruzamiento de disposiciones y capacidades físicas e intelectuales, nazca un tipo de hombre armónico». Esta regimentación eugénica de las relaciones sexuales tiene, como objetivo, «vivir una vida terrena feliz por medio de la existencia en común y gozar de la eterna presencia de Dios después de la muerte».

La *Ciudad del Sol* constituye, en el fondo, como dice Meinecke, una réplica al crisohedonismo capitalista y a la doctrina y la práctica de la razón de Estado puesta en boga por Maquiavelo y los soberanos de la época. Contra esa razón que prefiere la parte al todo, se alza Campanella en favor de la razón del todo sobre la parte, de la República sobre el Estado, de la humanidad sobre los oficios, los grupos, las clases y las naciones. Se ha sostenido, por Gottheim, entre otros, que las misiones jesuítas del Paraguay tomaron como modelo la *Ciudad del Sol* de Campanella; pero ello, como observa Benedetto Croce, resulta cronológicamente imposible.

Entre las utopías menores de esta época, merecen quedar registradas *Cristianópolis* de Juan Valentín Andrae, las abigarradas fantasías de Rabelais y la *República de Salento* y la *Bétique* de Fenelón. Enclavada en una isla fuera de las rutas marítimas, Cristianópolis es una ciudad limpia y tranquila, una verdadera «república de trabajadores, que viven en paz y en comunidad de bienes». El gobierno está regido por una asamblea popular y un poder ejecutivo; este último se halla integrado por un ministro, un juez y un director de enseñanza. En su descripción de la arquitectura y trazado urbano de Cristianópolis, Andrae se anticipa al *Looking Backward* de Bellamy, traducido al español con el título de *El año 2000*. En la República de Salento, Fenelón presenta una sociedad de agricultores dividida en siete clases, que no es otra cosa, como aclara Franck, sino la república ideal de Platón modificada por el cristianismo y los prejuicios de casta de un señor feudal. La *Bétique*, del mencionado autor, es una transfiguración de la Arcadia mitológica, «con un pueblo de pastores desprovistos de vicios, teniendo todo en común, sin deseos, y entregados desprecupadamente a la naturaleza, que cuida de ellos».

El espíritu utópico renacentista retoñará al calor de las revoluciones inglesas del siglo XVII y su racionalismo naturalista se percibirá claramente en el socialismo igualitario francés del siglo XVIII. No se encontrará ya rastro visible de él en el denominado socialismo utópico de principios de la centuria subsiguiente. Esta corriente social, que tiene en Saint-Simón, Fourier y Owen sus cabezas representativas, responde a otro complejo de fuerzas y de ideas y propone soluciones distintas al problema de la distribución de la riqueza, del poder y de la cultura.

5. Racionalismo y revolución: el mundo nuevo del siglo XVII

El mundo nuevo que se abre paso durante los siglos XV y XVI recibe en el XVII un impulso decisivo en el proceso de liquidación de la vieja sociedad feudal. La potencia fecundante de ese impulso es tal — afirma Harold J. Laski— que los «resultados de sus descubrimientos no se agotan todavía, transcurridos ya trescientos años». No debe, sin embargo, subrayarse demasiado su separación del período antecedente. «La evolución de uno a otro —advierte el propio Laski— es gradual más que distinta. Se trata tan sólo de la floración de semillas plantadas en tiempos anteriores. Newton y Descartes, Hobbes y Locke, Pascal, Sydenham y Bayle, sólo desarrollaron, de modo genial, las mejores percepciones de sus predecesores. Lo que quizás lo diferencia del siglo XVI no es tanto el carácter de su actitud como la escala e intensidad con que la hace avanzar. En el siglo XVI está todavía por ganarse la batalla aun cuando ya exista la seguridad de la victoria. En el XVII el triunfo es tan completo que apenas puede discernirse el enemigo en el campo de batalla.»

La concepción racionalista del mundo, de la sociedad y del Estado, ligada vitalmente a las formas capitalistas del desarrollo económico, se instala en el centro de la vida espiritual y arremete polémicamente contra los fundamentos objetivos y culturales de la unidad cristiana medioeval, contraponiéndole la unidad nueva de una temporalidad universal. J. P. Meyer ha precisado magistralmente los cambios fundamentales que se han producido en la estructura de la sociedad europea. «En la Europa occidental —escribe— habían surgido Estados poderosos y absolutos que unirán las regiones económicas medioevales en unidades económicas mayores. Surgió una burguesía en el sentido moderno de la palabra, que apoyaba a quienes detentaban el poder del Estado, con objeto de encontrar protección frente a la acción arbitraria de los señores feudales nacionales. Pero el cambio no se detuvo ahí. El aumento del poder político de los príncipes trajo consigo una mayor concentración de riqueza en sus manos y reemplazó con ejércitos mercenarios las bandas de vasallos feudales. Siguiendo la misma línea, la descentralización medioeval cedió el puesto a una administración profesional y pagada y el pago en dinero reemplazó al pago en especie en el ejército, la administración, la cobranza de impuestos y el crédito estatal. *Pecunia nervus rei publicae*, enseñó Bodino.»

No es posible revisar ahora la rica cosecha de ideas que germina al calor de esas mutaciones. Es la época de los grandes sistemas racionalistas en filosofía y del naturalismo en ciencia. «Filosofía y ciencia se unen —dice Dilthey— para elaborar, utilizando la razón como instrumento, una concepción natural del mundo.» El flujo de este desarrollo se acrece vigorosamente, desde Leonardo da Vinci, Kepler y Galileo, hasta Descartes, Spinoza, Hobbes y Leibniz. Este proceso de secularización del pensamiento que inicia el Renacimiento tiene su secularización en el empirismo filosófico de John Locke, en quien despunta la auténtica orientación de la burguesía en el campo de las ideas. La enigmática frase de Galileo cobraría entonces su cabal sentido y su plenitud de eficacia: «El libro de la filosofía es el de la naturaleza que está constantemente ante nuestros ojos, pero que sólo unos pocos son capaces de descifrar y leer, ya que está escrito y compuesto en caracteres distintos de los de nuestro alfabeto, en triángulos y cuadrados, círculos y esferas, conos y pirámides.» El paradigma de este afán de exactitud fue la rígida prueba de la geometría euclidiana, aplicada incluso a las relaciones sociales y a los fenómenos éticos. La soberanía de la física funcional ha dado comienzo. Y, asimismo, el señorío del hombre sobre su circunstancia natural. El *cogito, ergo sum* de Descartes es el lema filosófico de la clase burguesa y está en la raíz de sus concepciones sociales, políticas y económicas. Ni sociedad, ni Estado, ni economía son productos históricos: son creaciones de la conciencia conforme a la estructura racional de la naturaleza humana. El hombre construye su mundo a partir de sí mismo y de acuerdo con los dictados de la razón, que es la suprema instancia legitimadora. El régimen absolutista constituye el obstáculo fundamental al ulterior desarrollo de este proceso.

La tarea histórica del siglo XVIII será, precisamente, socavar sus cimientos y en memorable embestida derrocarlo; mas el primer paso en este camino tiene lugar en el propio siglo XVII y es Inglaterra quien lo da. La guerra civil iniciada en 1640 planteó, en términos agudos, la necesidad de subvertir las relaciones y formas feudales de vida que obstaculizaban su desarrollo capitalista y su evolución política. Numerosas trabas y prescripciones del régimen corporativo habían sido abrogadas por el progreso de la economía dineraria y de los cercamientos de tierra; pero aún permanecía en pie el dominio autoritario del rey y la exclusión del poder de la clase mercantil. Parejamente a estos acontecimientos se suscitaron revueltas sociales y se propusieron planes de reconstrucción que están todavía dentro de la línea del espíritu utópico renacentista.

Entre los escritores que mantienen esta postura sobresalen Pedro Chamberlen, Juan Bellers, Gerardo Winstanley y Jacobo Harrington. Según Chamberlen, la riqueza y la fuerza de las naciones eran

los trabajadores, «quienes laboraban para la sociedad, constituían la mayor parte del ejército y tenían el mismo derecho que los ricos al disfrute de la tierra y sus productos». «El objeto de la riqueza —afirmaba— era la abolición de la pobreza, que sólo podía eliminarse mediante la nacionalización de la fortuna del rey, de los obispos, de los deanes y de los delincuentes, así como de los terrenos incultos, minas, montes y de los tesoros de la tierra y del mar.» Chamberlen propuso también el establecimiento de un banco nacional y el cultivo del suelo sobre una base cooperativa. «El nuevo orden —concluía— conducirá al amor a la patria, a la obediencia a la ley y a la estabilidad de las instituciones.» Juan Bellers, que comparte las ideas principales de Chamberlen, es ardiente partidario de la fundación de un sistema de colonias agrícolas para los pobres. En los centros industriales se establecerían talleres cooperativos y se pagaría por horas de trabajo, fórmula que Roberto Owen pondrá en la base de su proyecto de banco de cambio. Gerardo Winstanley predica, en su libro *La ley de la libertad*, la distribución comunitaria de la tierra, fungiendo de cabeza dirigente del sonado movimiento de los cavadores.

La Oceana de Jacobo Harrington es la obra capital del pensamiento utopista de esta época. Muchos autores discrepan de la inclusión que tradicionalmente se le ha venido haciendo a su autor entre los alquimistas sociales. No les falta, en cierto modo, razón. Harrington rehuye en este libro suyo, escrito bajo la dominación de Oliverio Cromwell y a él dedicado, la elaboración apriorística del tipo de organización social que propugna. Reclama, en cambio, la necesidad del método inductivo para el estudio de los problemas de la convivencia humana. *La Oceana* resulta así, independientemente de la forma literaria que su autor emplea, de clara filiación utopista, un alegato encendido de la teoría republicana de gobierno. Según Harrington, la constitución política es producto de las relaciones económicas. «Como la propiedad de la tierra sea en su distribución —escribe—, así será la naturaleza del gobierno.» Cuando un solo hombre es propietario de la tierra o de la mayor parte de ella impera un régimen monárquico-patriarcal; si pocos, o una aristocracia domina al pueblo, el gobierno es una monarquía mixta; y si todos son propietarios de tierras el gobierno es una república. Esta deberá dictar, en consecuencia, según Harrington, «una ley que establezca y proteja para siempre el equilibrio de la propiedad mediante una distribución que impida que ningún hombre o un número determinado de hombres lleguen a superar a todo el pueblo en la posesión de las tierras». Las bases políticas de la república diseñada por Harrington corresponden históricamente al sistema económico que delinea: voto secreto, rotación en el ejercicio de los cargos públicos, sistema legislativo bicameral, enseñanza libre y obligatoria y tolerancia religiosa. Esta correlación funcional entre la estructura económica y las formas políticas representa, evidentemente, una anticipación genial de la teoría marxista de la reciprocidad dialéctica entre los factores materiales de la vida histórica y su superestructura cultural. Montesquieu la manejará con provecho, como veremos, en su clásico tratado *El espíritu de las leyes*.

La influencia de Harrington en la teoría política y social fue honda y larga. *La Oceana* ha contribuido decisivamente, al desarrollo y enraizamiento del espíritu y de la forma democrática de gobierno. «En la propia época de Harrington —escribe Ricardo Koelner—, comenzaron sus ideas a influir en América, acrecentándose particularmente en la revolución de independencia de 1789. Harrington produjo una impresión profunda en Sieyès. Los planes constitucionales de este, elaborados siglo y medio más tarde, partían de la convicción de que la lógica inmanente de un orden basado en el contrato social podía convertirse automáticamente en energía política mediante el establecimiento de instituciones apropiadas. Allí, donde en la construcción ideal de Harrington, el método aparecía plásticamente, donde describía medios de abrir cauce en la legislación a la voluntad y a las energías del pueblo a través del parlamento, encontró Sieyès guía en él. Volvió a Harrington en tres ocasiones decisivas: en su escrito programático de 1788-89, en el que señalaba a los Estados generales la dirección de su actividad; en su propuesta de constitución republicana en 1795 y en los planes que presentó a Napoleón en 1799. A través de él, Harrington influyó, no sólo en el origen, sino en el desenlace de la Revolución francesa. La rehabilitación de la soberanía popular llevada a cabo en Inglaterra, por la revolución de 1688, lo repuso como valor literario. Llegó a ser un clásico de la democracia.»

Los grandes teóricos políticos y sociales de la época fueron, sin duda, Tomás Hobbes y John Locke. El *Leviatán* y los *Dos tratados del gobierno civil* son ya documentos clásicos en el más genuino sentido del vocablo. La buidez y el vigor con que atacan los problemas originados por el Renacimiento, el capitalismo, la reforma religiosa y la monarquía absoluta, infunden a sus ideas valor permanente. Discrepancias profundas separan a Locke de Hobbes; pero ambos coinciden en el común propósito de buscarles una vía eficaz de superación a las cuestiones que la nueva realidad social y política plantea. La turbulenta circunstancia en que vivieron influyó distintamente en uno y otro. Locke no vaciló en ponerse a la cabeza de la revolución. Hobbes asumió, por el contrario, una actitud que recuerda a la de Erasmo ante la Reforma. El *Leviatán* —escribe Crossman— «es la criatura monstruosa de una mente que temía la guerra civil».

Sobremanera interesante resulta el examen de la evolución espiritual de Hobbes. Savia humanista, arquitectura escolástica, moral puritana, *savoir faire* aristocrático: he ahí, según León Strauss, autor de una espléndida biografía del ilustre pensador inglés, las notas distintivas del joven Hobbes. Cuatro fueron sus modelos en este tiempo: Homero en poesía, Aristóteles en filosofía, Demóstenes en la oratoria y Tucídides en la historia política. Todos, menos este último, fueron destronados por el Hobbes maduro. Aristóteles fue sustituido por Platón. Y, más de una vez, llegó a proclamar, reiterando la postura de Ramus y de Bacon, que el estagirita fue «el maestro más pernicioso que jamás haya existido». La muerte de Lord William Cavendish, de quien fuera tutor y secretario, acontecida en 1628, señala el inicio de una nueva etapa en la formación filosófica de Hobbes, coincidente con su plenitud intelectual. El primer contacto de Hobbes con la visión científica de los problemas se produce a través de Euclides y a partir de entonces, en que ya se barrunta la guerra civil, su concepción de la vida social y política adoptará un estilo geométrico. En lo adelante, su preocupación central será el establecimiento del régimen de convivencia más acorde en la naturaleza humana, que juzga dominada por el apetito de rapacidad y el afán de poder a costa del prójimo.

La revolución de 1648 y los acaecimientos subsiguientes, caracterizados por una aguda querella entre católicos, episcopales y presbiterianos y por el creciente descontento social de las masas campesinas y artesanas, indujo a Hobbes a dar forma escrita a sus reflexiones sobre el problema de la gobernación civil. El *Leviatán*, publicado en 1651, fue el fruto de esas reflexiones. Es un libro, pues, totalmente influenciado por la crisis política y social que afronta Inglaterra y elaborado con el propósito manifiesto de poner término a la tensión ambiente. Lo que importa, según Hobbes, es secar de raíz las fuentes de la violencia. Y ello sólo puede lograrse, según él, mediante la organización voluntaria de un poder civil que someta, al supremo interés de la convivencia pacífica, los impulsos atávicos que anidan en la naturaleza humana.

La fundamentación de la teoría del contrato social en el *Leviatán* disiente de la predominante, por lo común, en la corriente *jusnaturalista*. No comparte Hobbes la idea aristotélica de la socialidad natural del hombre. El hombre se encuentra en el mundo como el resto de los animales y es en él absolutamente libre. Sólo el obstáculo insuperable pone límite a lo que le permiten sus fuerzas naturales. Esta circunstancia es la que determina que la relación natural de hombre a hombre sea el *bellum omnium contra omnes*. El apetito del hombre es incolmable. Tropieza, empero, con la finitud de los bienes. Cada cual se ve, en consecuencia, impelido a desear lo propio que los demás. No hay otra vía para satisfacer ese deseo que la fuerza. El hombre, sin embargo, difiere del animal en cuanto que siendo también ser de razón llega un instante en que se percató de que el estado natural lo conduce al dolor en vez de al placer y sólo puede mantenerse el predominio de este sobre aquel si se logra acabar con la guerra de todos contra todos y se establece una paz permanente. El anhelo de paz es tan natural como el afán de poder.

Resulta imposible establecer la paz entre los hombres, sin embargo, prescindiendo totalmente de la fuerza. Es necesario incorporar a la misma el elemento que caracteriza el estado de naturaleza. La paz permanente se alcanza únicamente si existe una fuerza que la garantice. En la concepción de Hobbes no puede ser, ninguna entidad universal o abstracta. Tiene que ser, necesariamente, un individuo, un hombre. Los demás hombres deben hacer dejación de todos sus derechos naturales y ponerlos todos, en su propio beneficio, en manos de ese individuo, que al recoger y concentrar en sí la fuerza de todos, deviene omnipotente. El origen de todo poder político y de toda sociedad civil radica en este acto voluntario, inspirado fundamentalmente por el terror a la muerte violenta. Véase como Hobbes describe este proceso en el *Leviatán*: «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 conciernan a la paz y a la seguridad comunes; que además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquel, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todos ellos en una y la misma persona instituida por el acto de cada hombre con cada uno de los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho y autoricéis 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 Leviatán, o más bien, de aquel Dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.» En el sistema de Hobbes, la sociedad queda convertida en una creación voluntaria y es susceptible, por ende, de ser racionalmente regida y dominada.

La concepción de Hobbes entraña, en la práctica, la pérdida de la persona y de la personalidad en el individuo. Su abdicación ante el Estado es absoluta. «No hay potestad sobre la tierra —afirma Hobbes

al frente de su libro— que pueda serle equiparada.» «El absolutismo que de ahí dimana —escribe Joaquín Xirau— es mucho más riguroso que cualquier forma de absolutismo teocrático.» Sólo en la construcción hegeliana del Estado encontramos pareja sumisión de la persona humana a los dictados de la autoridad política. Es por ello, que ha podido decirse en nuestros días, que la teoría totalitaria de la sociedad y del Estado ha bebido sus esencias filosóficas en el *Leviatán* de Hobbes. No puede admitirse el aserto sin reservas. Las finalidades de una y otra resultan, por lo pronto, radicalmente antagónicas. El objetivo de Hobbes es la paz a toda costa. La guerra a toda costa es el objetivo de la teoría totalitaria. Ciertamente que Hobbes se manifiesta en favor del uso de la fuerza para mantener el orden; pero no es menos cierto que, como súbdito, se declara libre de toda obligación con el soberano si este fracasa en el cumplimiento del pacto social. El punto fundamental de coincidencia estriba en la concepción pesimista de la naturaleza humana que propugna Hobbes. Si el hombre es puramente «un ser natural, un animal de estructura más o menos complicada, no es posible otro trato que el que se da a los rebaños». Es así, pues, que Hobbes resulta hoy dos veces actual: por ser un clásico de la teoría política y social y por haber estado sus ideas formando parte de doctrinas corporizadas en estructuras reales y en partidos políticos en pugna abierta por establecerlas.

John Locke, fundador del empirismo filosófico y del derecho público constitucional moderno, es el portavoz y teórico de la revolución de 1688. Volvió a Inglaterra en el propio barco que conducía a Guillermo de Orange. Hobbes tuvo en él un adversario de condigna estatura intelectual. Los *Dos tratados de gobierno civil* constituyeron, en efecto, una severa impugnación de las ideas políticas y sociales del autor de *Leviatán*.

Según Hobbes, el Estado era un medio de evitar la anarquía. Locke lo considera, por el contrario, un instrumento para mejorar el orden social inherente a la naturaleza humana. Para Hobbes, los hombres viven en constante porfía en el Estado de naturaleza. Según Locke, los hombres nacen todos libres e iguales y mediante el trabajo garantizan su existencia. Dios entregó la tierra a todos los hombres en propiedad común; pero, a la vez, les dio el derecho a la propiedad privada de lo obtenido con el propio esfuerzo. La propiedad privada es fruto del trabajo y queda legitimada por este. Para salvaguardar este derecho natural del individuo, es que se constituye, mediante un acto voluntario, la sociedad política y el gobierno civil. No renuncia el hombre en este acto a todos sus derechos naturales. Renuncia sólo a los que son necesarios para la existencia y garantía de la comunidad. El objetivo fundamental del Estado es la protección de los derechos naturales del hombre y, principalmente, de su derecho inalienable a la vida, a la libertad y a la propiedad. «La grande y principal finalidad de los hombres que se unen en repúblicas — escribe Locke— es el mantenimiento de su propiedad.» Mientras el Estado cumpla con los fines para los cuales fue establecido, los pactantes están obligados a prestarle obediencia. En caso contrario, tiene el derecho a derrocar al soberano y a restablecer el orden natural quebrantado.

Las implicaciones subversivas de esta tesis no necesitan ser precisadas. Baste sólo recordar el influjo de Locke en la revolución norteamericana y en la revolución francesa. Su huella es visible en Montesquieu y en Rousseau. Todos sus puntos de vista, incluso el que consagra el derecho de agresión a la tiranía, se avienen perfectamente a los intereses de la clase mercantil británica, usufructuaria de la revolución de 1688. El *bill* de derechos que puso en manos del parlamento el control de los impuestos, la recluta del ejército, la independencia del poder judicial, la libertad de prensa y la tolerancia religiosa encuentran en la obra de Locke fundamentación teórica y cálida defensa. La doctrina de la separación de poderes es la conclusión lógica de su concepción del Estado.

En el ajuste económico y social subsiguiente a la revolución gloriosa de 1688, la clase media inferior y el contingente aldeano fueron totalmente ignorados, no obstante su participación activa en los acontecimientos que prepararon su triunfo. El poder político fue controlado por una coalición de comerciantes ennoblecidos y de nobles comercializados; pero la aplicación a la monarquía constitucional del principio de libertad de mercado y de trabajo sentó las bases para una Reforma ulterior de la estructura establecida y le roturó el camino a la revolución industrial.

VIII

La revolución industrial y el capitalismo moderno

1. Génesis de la revolución industrial y del capitalismo moderno

La revolución industrial, el derrocamiento del absolutismo en Francia y las guerras de independencia en América sientan las bases objetivas y espirituales del capitalismo moderno y de la democracia individualista. Se ha cuestionado, en lo que a la revolución industrial atañe, el término que se ha venido usando para calificar el proceso de transformaciones que se opera en los siglos XVIII y XIX en la faz y en la estructura económica de la sociedad europea. William Ashley lo ha objetado por impropio. «La transformación industrial ocurrida —escribe en la introducción a la obra de Harry Hamilton *The Cooper and Brass Industries to 1800*— fue menos una revolución que una rápida e irresistible evolución.» Henri Sée se muestra acorde con el economista británico en su libro *Origen y evolución del capitalismo moderno*. «En el vasto teatro de la historia económica —afirma— no se producen cambios improvisados de decorado. Del mismo modo que ciertas industrias, como la minería, presentan desde un principio, o por lo menos, desde el siglo XVI la forma de empresa capitalista, ni la antigua organización del trabajo y el artesanado desaparecen bruscamente de la escena; se les ve sobrevivir aún en la época del triunfo definitivo del capitalismo industrial.»

Esta óptica, proveniente del campo de la teoría económica liberal, resulta ya inadmisibile. Ciertamente es que la revolución industrial no se produjo súbitamente y cierto también que las mutaciones que promueve no fueron obra de la improvisación. No lo es menos que ninguna revolución, por catastrófica y sangrienta que sea, ha estallado sin previa preparación, sin la concurrencia de factores propicios y sin un estado de espíritu que la expresa y demanda al madurar las condiciones materiales y psicológicas que soterradamente la pusieron en marcha. Basta asomarse al ventanal de la historia para percatarse de que las revoluciones ni se inventan, ni se promulgan, ni se imponen. No se conoce la generación espontánea en la vida social. Las revoluciones son siempre la resultante de un «lento, largo y gradual proceso». El salto en la historia, como en la naturaleza, se produce sólo al transformarse, dialécticamente, la cantidad en calidad. Durante siglo y medio se incubó lo que propiamente se denomina revolución industrial. Incluso Arthur Birnie, que suele considerar incompatible la transformación de tipo revolucionario con el ritmo sosegado del desarrollo económico, acepta que «los cambios que aquella produjo fueron tan extensos en su extraña mezcla de bien y de mal, tan dramáticos en su combinación de progreso industrial y de sufrimiento social, que bien pueden llamarse revolucionarios». En análogo sentido, se habían antes manifestado Sismonde de Sismondi, Carlos Marx, Paul Mantoux y Werner Sombart. Arnold Toynbee consagró definitivamente el término en su ya clásica obra *Lectures on the Industrial Revolution*.

Las fuerzas económicas que hicieron factible la transformación de la herramienta en máquina y el establecimiento del capitalismo moderno comienzan a moverse, como oportunamente ya vimos, desde la Baja Edad Media. Sería útil volver un momento sobre nuestros pasos. Las primeras manifestaciones del capitalismo moderno en su forma comercial tienen por escenario las repúblicas italianas y los Países Bajos. Baste recordar, por una parte, que las repúblicas italianas habían extraído colosales ganancias del comercio marítimo subsiguiente a las cruzadas; y por la otra; que las ciudades holandesas eran a la sazón uno de los principales centros de trasbordo entre el Oriente y el norte de Europa. No sólo fue la ciudad de Florencia el maravilloso gemario donde el Renacimiento y el humanismo fulgieron con deslumbrantes irisaciones; fue también la cuna del capitalismo moderno. El vasto comercio florentino entre el Occidente y el Oriente adquirió pronto un estilo capitalista en la venta y remate de artículos de lana y seda. Los mercaderes acudían a las ferias de Brié y de Champagne, efectuaban un tráfico al por mayor, establecían sucursales en el Levante y saldaban sus cuentas en letras de cambio. Se multiplicaron los cambistas y banqueros, que se enriquecen rápidamente con la custodia de fondos, las concesiones de créditos, los préstamos al Estado, el fomento de empresas y los seguros marítimos. Una de las actividades más lucrativas eran los anticipos de dinero a la Santa Sede. El radio de acción y el poder financiero de los mercaderes italianos puede calcularse por el volumen de sus operaciones en Francia, España, Portugal e Inglaterra. Según Werner Sombart «fueron los italianos los primeros que manifestaron la *mentalidad capitalista* y el *ideal burgués* que exalta las ventajas de la actividad industrial, la exactitud y el cuidado en el registro puntual de las cuentas». El *Libri della famiglia*, de León Battista Alberti, constituye fuente de consulta indispensable al respecto.

No sólo los comerciantes florentinos participaron decisivamente en el desarrollo del capitalismo financiero, sino que también compartieron con los mercaderes de los Países Bajos, la primacía en el ejercicio de la industria sobre una base capitalista. La industria lanar florentina, que producía en cantidad considerable para los mercados extranjeros, prefigura la manufactura capitalista, que habría de

desempeñar papel primordial en el advenimiento de la gran industria. Análogo proceso atraviesan, en ese período de transición, Francia e Inglaterra. No obstante su incipiente desarrollo económico y su apartamiento de las grandes rutas comerciales, en España aparece tempranamente el capitalismo. Sevilla y Barcelona fueron, por obra de mercaderes judíos y genoveses, activos mercados y centros de operaciones bancarias. Lo que sí ya está definitivamente esclarecido es que las fuerzas hostiles al régimen feudal hunden sus raíces en el desarrollo creciente de la economía dineraria y forman parte de la constelación histórico-social que engendra el Renacimiento, el Estado nacional, los descubrimientos geográficos, el mercantilismo, la reforma religiosa y las revoluciones inglesas del siglo XVII.

Sin la evolución y predominio de esas fuerzas, no hubiera podido producirse el conjunto de invenciones que, desde el punto de vista técnico, caracteriza la revolución industrial. La fundición del hierro y el acero, el ferrocarril y el tractor, el telégrafo y el teléfono resultan inconcebibles en una sociedad que vive fundamentalmente de la tierra y replegada sobre ella. El cultivo servil del suelo, el molino de viento, la silla de posta, el cambio en especie y el sistema gremial, sobran, a su vez, en una sociedad fundada en el maquinismo, en la gran industria y en el trabajo asalariado. El grado de desarrollo de la evolución técnica marcha, de consuno, con el grado de desarrollo del régimen social de producción. Ningún griego pudo representarse las formas de existencia de una gran metrópoli moderna. Los señores feudales estaban radicalmente invalidados para concebir la explotación técnica de la agricultura. La capacidad de ensueño y el genio inventivo se hallan limitados por el sistema de circunstancias que constituye su tiempo histórico. De vivir en la Edad Media, Julio Verne hubiera escrito, a lo sumo, pintorescos libros de caballería. Francis Bacon pudo, en cambio, en la época renacentista, imaginarse el aeroplano y el submarino.

La invención es un producto histórico. El proceso mental que la produce es, en rigor, el mismo que solemos emplear para resolver los problemas que nos plantea la vida cotidiana. La diferencia entre uno y otro estriba, como observa Abbot Payson Usher, en que los objetivos últimos únicamente logran alcanzarlos la sensibilidad más fina y la imaginación más fértil de individuos que sobresalen del nivel intelectual común. «A menudo —precisa Birnie— los descubrimientos parecen deberse a un accidente; pero inconscientemente el inventor afortunado trabajó dentro de límites que le trazan las necesidades cambiantes de la sociedad».

Nadie inventó la gravitación universal. Newton, en una observación genial, se concretó a comprobarla. Algo parecido le aconteció a James Watt con la fuerza motriz del vapor. El mundo antiguo conoció su existencia; pero no pudo utilizarla. Su aplicación no sería posible hasta el siglo XVII y como consecuencia de la ampliación del mercado y de la extensión del comercio que subsiguiera a los grandes descubrimientos geográficos y a la explotación colonial de los territorios conquistados en Asia y América. La creciente demanda ultramarina no podía ya satisfacerse con los métodos vigentes de la producción artesana y manufacturera. Era preciso producir en gran escala para satisfacerla cumplidamente. Esa necesidad imperativa es la que determina la sustitución de los métodos de producción y de la organización del trabajo y despierta y enciende el genio técnico que, transformando la herramienta en máquina y el taller manufacturero en fábrica, va a abrirle insospechadas perspectivas a la industria, a la agricultura, al transporte y al comercio, modificando las bases y las formas de vida de la sociedad europea.

Esa formidable palingenesia se inicia y también culmina en Inglaterra. En Francia y Bélgica no comienza el proceso de industrialización hasta las primeras décadas del siglo XIX. Ninguno de esos dos países ha logrado aún completarlo. En Alemania la revolución industrial empieza en la última mitad del siglo pasado; pero, en lo que va de entonces a los días inmediatos a la última guerra mundial, devino en un país altamente industrializado. El sur y el este de Europa continúan siendo primordialmente agrarios. En los últimos veinte años, Rusia ha avanzado, con ritmo impetuoso, en el camino de la industrialización. El proceso ha sido llevado a un altísimo coeficiente de madurez en Estados Unidos. Japón, no obstante las supervivencias feudales que entraban su economía, ha progresado notablemente en el orden industrial. Salvo Argentina, México, Chile y Brasil las naciones que integran la América hispana no han logrado aún entrar en la órbita del industrialismo. La estructura económica agraria predominante depende financieramente de Estados Unidos e Inglaterra. Los cuantiosos recursos naturales que atesoran les garantizan, de ser técnica y nacionalmente explotados, un papel de vanguardia en el proceso de industrialización.

2. Razón del inicio y de la culminación en Inglaterra de la revolución industrial

La razón de que fuera Inglaterra y no España, Holanda, Francia o Portugal la cuna y el ápice de la

revolución industrial hay que buscarla en su propia historia y en la historia de esos pueblos y no en un pretendido destino manifiesto. Se ha atribuido erróneamente la posición dominante de Inglaterra en el proceso de industrialización al puro hecho de haberse enriquecido fabulosamente con el saqueo de sus territorios coloniales. En los siglos XVI y XVII había en Europa países más ricos que Inglaterra que les llevaban algunos años por delante en la explotación de los mercados ultramarinos, como España y Portugal; pero la formación de un régimen industrial no depende, exclusivamente, del desarrollo del capital comercial y del comercio colonial. El incremento de aquel tiende siempre a minar las bases agrarias de vida. No logra, sin embargo, por sí mismo, crear un sistema industrial de producción. Es necesario que este exista, embrionariamente, en el momento en que el capital comercial cobra vuelo y se expande.

España verifica, plenamente, la validez de lo dicho. En el orden político, fue la burguesía española la primera que tuvo conciencia de su destino. En el orden económico, ya en el siglo XII eran sumamente apreciadas en Europa las sederías árabes de Sevilla y en el siglo XIII las manufacturas catalanas vendían sus productos en Inglaterra y Holanda. No siguió otro proceso en España la constitución de la monarquía absoluta que el ya conocido en el resto de Europa; pero la monarquía utilizó en provecho propio, como en parte alguna, las pugnas de la nobleza y la clase mercantil. Inmediatamente que aquella fue sometida, la corona se dispuso a dificultar el desarrollo ascendente de la burguesía, que había conquistado numerosos fueros y había reducido más de una vez la soberbia voluntad de los reyes.

Tres triunfos capitales obtuvo la monarquía, en concierto con la nobleza y el clero, sobre la burguesía española: la reconquista de Granada, la expulsión de los judíos y el Tribunal del Santo Oficio. No tardaría el nuevo rey de España, el futuro Carlos V de Alemania, el más poderoso emperador de Occidente, en arbitrar todos sus recursos para destruirla y subyugarla. En un principio, el conflicto asumió pergeño político y carácter nacionalista, explotando la clase mercantil inteligentemente la extranjería del rey y su resistencia a respetar determinados fueros. De las cortes de Valladolid brotaron, encendidas, las primeras protestas. No ocultaría el Rey su desagrado ni su decidido propósito de desoírlas. La réplica de las Cortes de Santiago de Galicia, un año más tarde, al solicitar el Rey un subsidio de 40 000 ducados, fue una desafiante negativa. Vanos fueron los esfuerzos de Carlos I para quebrantar, mediante soborno, el fiero espíritu de independencia de los representantes de las ciudades. El regidor Tordesillas pagaría su venalidad con la horca.

En 1520, la burguesía española se apercibió a presentarle batalla a la monarquía y a la nobleza. El episodio culminante de esta lucha memorable es la sublevación de los comuneros de Castilla y de las hermandades de Valencia. Algunos historiadores le restan significación social a estos movimientos. Ángel Ganivet les niega incluso carácter revolucionario. No es este el punto de vista de Antonio Ballesteros, Blanquez Fraile, Rafael Altamira y Manuel Azaña. Ballesteros reconoce y subraya la significación social de la sublevación valenciana. «La rebelión de los agermanados —escribe— fue del pueblo contra los privilegios de la nobleza.» «Las germanías —afirma categóricamente Blanquez Fraile— personifican en Valencia y en Mallorca la lucha social de clase.» Altamira coincide, en lo fundamental, con ambos, en cuanto admite el carácter revolucionario del movimiento de los comuneros y la significación social de la sublevación de las hermandades. Manuel Azaña, en cambio, no «sólo demuestra con buen acopio de documentos que la revolución de los comuneros es similar a los alzamientos del Tercer Estado victorioso en Europa mucho tiempo después, sino que los actores del drama sabían con bastante exactitud por qué luchaban.» La mayoría de los comuneros era, según refiere un cronicón empolvado, «gente ordinaria». Las reclamaciones de las Cortes y los documentos de la época evidencian, nítidamente, que el objetivo cardinal del movimiento de los comuneros era *desfechar el yugo feudal*.

La derrota de los comuneros en Villalar tuerce, radicalmente, el rumbo histórico de España. El descubrimiento, conquista y colonización de América demostrará en el orden económico hasta qué punto la estructura social predominante en España estaba reñida con el proceso capitalista y el régimen industrial. Las enormes riquezas acumuladas por España, en su política extractiva en América, servirían para alimentar y fortalecer a la Corona, a la Iglesia y a los señores de horca y cuchillo que, consecuentes con su perspectiva feudal de las relaciones sociales, invierten en beneficio propio el oro y la plata acarreados en los galeones. El incremento del capital comercial robusteció en España las condiciones de existencia del feudalismo agonizante y generalizó la miseria. El esplendor, la indigencia y la truhanería de la época se proyectan vívidamente en la literatura. La *picaresca* es la novela del mercantilismo español. Andrajo de muchos en irónico contraste con la opulencia de pocos. Guzmán de Alfarache, el Lazarillo de Tormes, Monipodio y el Buscón Don Pablos son personajes de carne y hueso.

No cabe ya duda que en el proceso anteriormente descrito se generan los factores determinantes de la llamada decadencia española. Recuérdese que hasta 1830 no aparecen en España las máquinas de vapor. En 1846, estando en Madrid, Domingo Faustino Sarmiento le escribía a Victoriano Lastarria que en España «dan las doce cuando todos los relojes dan las cinco». He ahí, en una frase aparentemente peyorativa, la clave profunda de una tragedia histórica aún inconclusa.

El caso de Holanda resulta también sobremedida ilustrativo. En la madrugada de su poderío colonial, su política comercial estuvo estrechamente vinculada al desarrollo de la manufactura dentro del país; pero no tardaría en dedicarse, principalmente, a la usura y al comercio intermediario. Esta desconexión funcional, entre el desarrollo del capital comercial y la actividad industrial, concluiría por provocar un incremento hipertrofiado de aquel que retrasó en siglos la industrialización de Holanda.

La confluencia de factores favorables produjo en Inglaterra un resultado distinto. Mientras España irrumpe como potencia metropolitana dentro de una constelación típicamente feudal, Inglaterra entró en la esfera de la política colonial al mismo tiempo que el régimen corporativo y la estructura autoritaria del poder tocaba a su término con el proceso de los cercamientos de tierra, la venta del patrimonio eclesiástico, el desarrollo de la manufactura y las revoluciones políticas del siglo XVII. La subversión de la estructura económica feudal impidió que sus beneficiarios aprovecharan en su favor las pingües ganancias del comercio ultramarino y del tráfico de esclavos. Ni ocurrió tampoco lo que en Holanda. Desde época ya temprana, el capital comercial inglés estuvo en contacto íntimo con la industria. En el siglo XVII, el aflujo del capital comercial a las actividades industriales alcanzó volumen considerable. La industria a domicilio y la manufactura capitalista datan de esa época y compiten ventajosamente con la producción artesana. La característica más acusada de esta última es, como ha dicho Heinrich Herkner, su «sujeción jurídica y efectiva en múltiples aspectos». El Estado, por regla general, administraba las nacientes empresas, fomentándolas y protegiéndolas a cambio de jugosas contraprestaciones. Su principal mercado de consumo eran los círculos financieros y cortesanos. El capitalismo es también, en cierto grado, hijo del lujo. Sólo en este sentido es aceptable la tesis de Sombart.

En un principio, el artesanado de las ciudades y la industria agrícola doméstica sirvieron de base al desarrollo de la manufactura; pero en el período propiamente manufacturero el artesano dejó de ser un productor independiente para transformarse en asalariado. En los inicios del siglo XVIII, ya el artesanado estaba en franco proceso de desintegración. La producción manufacturera produjo, a su vez, una creciente racionalización del trabajo entre los obreros domésticos, intensificando el rendimiento de la actividad industrial. El proceso de producción se subdividió en las más simples operaciones mecánicas. No tardará en surgir, como consecuencia de este detallamiento técnico, el obrero especializado. El desarrollo de la producción manufacturera influye también en la organización del trabajo. La manufactura diseminada y el trabajo a domicilio fueron sustituidos por la manufactura centralizada y el taller capitalista y la concentración consecuente de un crecido número de operarios. No existía otra diferencia entre este tipo de empresa y una fábrica que la que se deriva de la diversa índole del instrumental. Se empleaba la herramienta y no la máquina como instrumento de producción. Adam Smith fue el teórico del sistema manufacturero. Véase con qué mezcla de fruición y sorpresa describía el proceso de fabricación de un alfiler: «Un obrero saca el alambre, otro lo estira, el tercero lo corta, el cuarto lo afila, el quinto hace la cabeza del alfiler. El acabado de la cabeza se divide, a su vez, en dos o tres operaciones: el colocarlo es una operación especial; otro es el acabado del alfiler; y aun el empaque del alfiler en el papel es una operación independiente. De esta manera, la preparación de un alfiler requiere, aproximadamente, dieciocho operaciones distintas.»

Espoleado por la conquista de nuevos mercados y la concurrencia extranjera, el capital comercial inglés impulsó el desarrollo de la manufactura, logrando adueñarse de las ramas de la producción que alimentaban la exportación. Este enlace orgánico entre el comercio exterior, la explotación colonial y la actividad industrial fue la razón determinante del predominio económico de Inglaterra y el antecedente indispensable de su ulterior evolución capitalista, acelerada por sus recursos naturales y su espléndida posición geográfica. El clima templado, su vasta línea de costas, su amplio sistema de comunicaciones fluviales y terrestres y los ricos yacimientos de carbón y hierro contribuyeron, decisivamente, a su desarrollo técnico, económico y financiero. El aislamiento que le daba su posición insular y el dominio de las rutas marítimas que ejerció a partir de su victoria sobre España, Francia y Holanda sirvió de base a la supremacía política y comercial que mantuvo durante tres siglos a tambor batiente y bandera desplegada.

3. La transformación de la herramienta en máquina: su repercusión en la industria, en la agricultura, en el transporte y en el comercio

El conjunto de cambios ocurridos en la estructura económica, en el régimen de relaciones sociales y en la organización del trabajo de Inglaterra crea las condiciones para la transformación de la herramienta en máquina. No hubiera sido ello posible sin la acumulación previa de una gran masa de capitales, la expropiación de la tierra a los campesinos, la venta del patrimonio eclesiástico, la formación de un vasto conglomerado humano carente de medios propios de vida, la subdivisión técnica del trabajo y la ampliación del mercado. El proceso de extensión de la subdivisión técnica del trabajo en la manufactura capitalista fue la fase preparatoria de la producción maquinizada. La especialización del obrero en operaciones simples y repetidas abrió amplias perspectivas a la fabricación de aparatos mecánicos de estructura precisa y compleja. La necesidad de fabricar instrumentos propios de trabajo se hizo imperativa a partir de la manufactura concentrada. «Estos talleres —escribe Andrew Ure en su obra *Philosophy of Manufactures*— desplegaban ante la vista la división del trabajo en sus múltiples gradaciones. El taladro, el escoplo, el torno: cada uno de estos instrumentos tenía sus propios obreros, organizados jerárquicamente según su grado de pericia.» «Este producto de la división manufacturera del trabajo —concluye Carlos Marx— producía, a su vez, máquinas. La máquina pone fin a la actividad manual artesana como principio normativo de la producción social. De este modo, se consiguen dos cosas: primero, desterrar la base técnica en que se apoyaba la anexión de por vida del obrero a una función parcial; segundo, derribar los diques que este mismo principio oponía al imperio del capital.»

Si en la fase de la manufactura capitalista el punto de partida de la revolución operada en el régimen de producción fue la fuerza de trabajo, en la gran industria fue el instrumento de trabajo. En el curso de estas dos etapas entrecruzadas de la historia social se produce precisamente la transformación de la herramienta en máquina. No existe un criterio unánime en cuanto a las semejanzas y diferencias entre ambos instrumentos de producción. «La máquina y la herramienta —sostiene Birnie— se asemejan por cuanto son instrumentos que permiten al hombre efectuar ciertas operaciones más diestramente que con la simple mano. La diferencia mayor está en que la herramienta es puesta en movimiento por la fuerza física del hombre y la máquina por una fuerza natural, como el viento, el agua o el vapor.»

Este criterio ha sido usualmente impugnado por matemáticos y mecánicos. Unos y otros acostumbran a definir la herramienta como una máquina simple y la máquina como una herramienta compuesta. No establecen distinciones de ninguna índole entre ambas. Se componen unas y otras de las mismas potencias y unas y otras poseen la misma estructura. Suelen considerar máquina incluso a la palanca, al plano inclinado, al tornillo y la cuña.

Es indiscutible que toda máquina, por compleja que sea, se asemeja, por estar compuesta de las potencias más simples, a las demás herramientas; pero, como observa Marx, «esta definición es inaceptable desde el punto de vista económico, pues no tiene en cuenta el elemento histórico». También resulta insuficiente la distinción propuesta por Birnie. Se llegaría por este camino al absurdo de considerar una máquina el arado por tracción animal y una herramienta a la primitiva máquina de hacer mallas. La índole de la fuerza motriz no afecta a la naturaleza del instrumental. La herramienta se transforma en máquina «sólo cuando pasa de la mano del hombre a pieza de un mecanismo». El hombre sigue siendo el *motor primordial*; pero, una vez puesta en movimiento, la máquina adquiere vida propia, se emancipa del hombre y repite mecánicamente las mismas operaciones que antes ejecutaba el obrero con otras herramientas semejantes. La máquina se distingue, finalmente, de la herramienta, por su composición compleja y delicada y su alto grado de mecanización y detallamiento.

La transformación de la herramienta en máquina constituye el punto de partida técnico de la revolución industrial. El progreso del maquinismo se vio obstaculizado, en un principio, por la dificultad de encontrar una fuerza motriz apropiada. La baratura del viento corría pareja con su inconstancia. El agua estaba estrictamente limitada por razones de lugar. No se inventan los ríos ni los saltos de hulla blanca a medida del deseo. Las alternativas de la fuerza hidráulica, en los molinos que se movían por impulsión mediante palancas, contribuyó, sin embargo, a «centrar la atención hacia la teoría y la práctica del grado de impulsión, que luego había de tener importancia tan enorme en la gran industria». La cuestión quedó definitivamente resuelta con la aplicación del vapor a la máquina. El vapor ofrecía ventajas obvias sobre el agua y el viento. Podía ser creado en el sitio preciso y en la proporción en que se necesitara. La invención de la máquina de vapor representa, por eso, el hecho central de la revolución industrial.

La revolución industrial se manifiesta inicialmente en la industria textil de algodón. No en balde era la más importante de Inglaterra por su vasto mercado ultramarino de consumo. El creciente auge de esta industria y su incapacidad técnica para continuar satisfaciendo la enorme demanda de tejidos de algodón obligó a los manufactureros del ramo a interesarse por el perfeccionamiento del herramental

utilizado. Se excitaron con premios a los inventores de nuevos expedientes mecánicos para la filatura y el tejido de telas de algodón. Múltiples artesanos familiarizados con instrumentos complejos —relojes, molinos de agua, telares automáticos— se pusieron a la obra. La fabricación de maquinaria quedaría a cargo del hombre de ciencia muchos años más tarde.

La maquinaria voladora del mecánico John Kay fue el primer mejoramiento de importancia en la industria textil de algodón. Su objetivo era acelerar el proceso productivo del tejido. El progreso obtenido, en la intensificación y aceleramiento del trabajo, generalizó rápidamente el invento de Kay. No demoraría el ritmo de desarrollo de la demanda de hilaza en sobrepasar largamente la capacidad de producción de los hilanderos. Esta circunstancia obligó a los manufactureros a mejorar el proceso técnico del hilado. En 1765, un tejedor, James Hargreaves, construyó un pequeño hilador mecánico, que se movía a mano y podía trabajar simultáneamente con dieciocho husos. La introducción del hilador mecánico de Hargreaves en el proceso del hilado produjo cambios sustantivos en la industria y un desplazamiento de dieciocho trabajadores por cada aparato.

Las deficiencias técnicas de los primeros inventos fueron sucesivamente superadas por la máquina de agua de Arkwright, el huso mecánico de Crompton y la máquina de hilar de Cartwright. Los progresos obtenidos en la industria del algodón repercutieron en otras ramas de la industria y apresuraron el advenimiento de la fábrica como centro de producción. En 1790 existían en Inglaterra alrededor de 150 fábricas de hilados de algodón, empleándose en algunas hasta 600 obreros. Estas fábricas estaban situadas en las riberas de los ríos del norte y occidente de Inglaterra. La producción de hilados y tejidos de algodón alcanzó, en breve tiempo, colosales dimensiones. Basten, por vía de ejemplo, estas cifras: en 1764 Inglaterra importó 3 970 000 libras de algodón; en 1789, 32 476 000; en 1799 la importación de algodón alcanzó 48 000 000 de libras; en 1821, 137 000 000. El proceso de mecanización de la industria textil se completa al finalizar el siglo XVIII. Los tejedores a mano supervivieron, precariamente, durante algún tiempo. Ya en la primera mitad del siglo XIX se habían extinguido. Análogo proceso se operó en la industria de lana, *jersey* y seda.

Las limitaciones provenientes de la utilización de la fuerza hidráulica en la industria fabril determinó la necesidad de aplicar un elemento propulsor que pudiera resolver el problema. Sobremanera interesante es la historia de los que le desbrozaron el sendero a James Watt. El más antiguo intento que se conoce de aprovechar la fuerza motriz del vapor es el aparato de Herón de Alejandría. No trascendió este, en realidad, la tosca categoría de un barrunto frustrado. Siglos después los mecánicos europeos ensayan la fabricación de dispositivos enderezados a imprimir movimientos a ruedas mediante la energía producida por la combustión de la madera o del carbón en los hornos. Leonardo da Vinci, Jacobo Leupold, Jacob de Strada y Vittorio Zonca han descrito prolijamente este tipo primitivo de motor. Un mecánico italiano, apellidado Branca, diseñó en 1629 una rueda movida por la fuerza motriz del vapor engendrada en una caldera. Este aparato contiene ya en sí los elementos constitutivos de la turbina moderna. Ninguno de estos intentos tuvo realización práctica alguna. No es menos cierto, sin embargo, que todos se proponían, como afirma Danilevsky en su *Historia de la técnica*, la fabricación de un motor térmico rotativo e iban abonando el terreno sobre el cual surgiría la máquina de vapor. Los intentos posteriores de Ramsay, Worcester, Armenton y el abate Hautefeuille contribuirían extraordinariamente al desarrollo de la minería.

Fue a Denis Papín a quien cupo la gloria de haber aplicado, por primera vez, la fuerza motriz del vapor para mover un pistón con un émbolo. Su célebre marmita llena toda una época de la historia de las invenciones mecánicas. La máquina de bombear agua de las minas, construida por Newcomen sobre el principio de Papín, se difundió enseguida por toda Inglaterra. Sus defectos técnicos y sus limitaciones serían subsanados por James Watt al adaptar el pistón en un movimiento rotatorio capaz de hacer girar una rueda o impeler maquinaria con cualquier fin.

No era Watt un simple obrero especializado. Sus conocimientos de física, química, mecánica y matemática están a la altura de su época. Había laborado como mecánico, en la Universidad de Glasgow, en la época en que enseñaban en sus aulas el economista Adam Smith, el químico Blake y el físico Robinson. Proverbiales eran sus dotes de organizador y su sentido de la responsabilidad en el trabajo. Su perfeccionamiento de la bomba de Newcomen y sus constantes investigaciones y experimentos le habían proporcionado crédito y prestigio entre los manufactureros ingleses.

La máquina de vapor de Watt, culminación de un largo y complejo proceso en el que intervienen múltiples factores individuales y colectivos, es la primera máquina de radio universal que se conoce. Su fuerza propulsora, creada en su propio seno, se alimentaba con carbón y agua. «El gran genio de Watt — afirma Marx— se acreditó en la especificación de la patente expedida a su favor en abril de 1784, en la

que su máquina de vapor no se presenta como un invento con fines especiales, sino como un agente general de la gran industria. En esta patente se alude a empleos, algunos de los cuales, como el martillo de vapor, por ejemplo, no llegaron a aplicarse hasta más de medio siglo después.» En 1780 Watt aplicó, por primera vez, la fuerza motriz del vapor en un telar de Nottingham. Ya en 1800 había más de trescientas máquinas de vapor en operación.

La construcción de maquinaria fue obligada secuela de la aplicación del vapor a la industria. Esta nueva rama industrial requería el acarreo de grandes cantidades de materia prima. La industria metalúrgica se vio inmediatamente impulsada a efectuar cambios fundamentales en su estructura. El desarrollo de la metalurgia hizo posible llevar hasta sus últimas consecuencias el proceso de la técnica mecánica. En un principio afrontó esta nueva rama industrial serias dificultades. La más importante de todas era, sin duda, la escasez de combustible. Los bosques de Inglaterra se clarearon vertiginosamente por el incremento gigantesco de la construcción de buques y el carbón de leña comenzó a faltar. Enormes yacimientos de mineral de hierro quedarían inexplorados durante varios años por la circunstancia señalada. El descubrimiento del carbón de coke salvó a la industria inglesa de un inminente colapso. En 1829 el carbón en bruto fue aplicado en gran escala en Escocia. De esa sazón data la floreciente industria de hierro de Clyde. El descubrimiento de la manufactura barata de acero en 1856 por Henry Bessemer desplazó al hierro de la mayor parte de los usos industriales. El desenvolvimiento de la industria siderúrgica produjo, a su vez, una demanda progresiva de combustible; pero el reinado absoluto del carbón sería al cabo sustituido por el polémico señorío del petróleo, esencia vital de la industria moderna.

El proceso técnico alcanzado por la industria en los siglos XVIII y XIX provocó una verdadera revolución en la agricultura, en los transportes, en el comercio y en la organización del trabajo. La emancipación del campesinado de la servidumbre feudal en la Europa occidental y la introducción de la maquinaria en la agricultura transformó radicalmente las perspectivas del agro, incorporándolo cada vez más al ritmo y estructura de la economía urbana. En 1804 se construyó la primera locomotora, en 1819 cruza el Atlántico el primer buque de vapor, en 1825 hay ya un camino de hierro entre Stockton y Darlington. Mucho antes que en España, el ferrocarril resoplaba en nuestra campiña tiznando el paisaje con la rítmica erupción de su grotesca chimenea. La conquista de la electricidad inicia una etapa de milagrería aún en plenitud de posibilidades. En 1835 se establece el primer telégrafo eléctrico. A fines del siglo XIX el cable submarino ha reducido el mundo de tal suerte que las oscilaciones de la bolsa, los cambios políticos y las declaraciones de guerra se conocen a raíz de haberse producido. En nuestro tiempo, el teléfono, el cinematógrafo, la aviación, la radio, la televisión y el radar abren un nuevo capítulo de la historia técnica de la humanidad cuya trascendencia apenas puede vislumbrarse. La desintegración del átomo —proeza sin paralelo de la ciencia moderna— sobrepasa, evidentemente, todos los triunfos del hombre sobre la naturaleza. «Alrededor de la transmutación atómica —afirma Paul Langevin— gira un conjunto de descubrimientos cuya importancia puede compararse con el descubrimiento del fuego y con la posibilidad de utilizarlo.» En cuanto a lo que podría entrañar como fuerza creadora de bienestar y progreso, baste decir que «una sola carga de 10 000 toneladas de uranio permitiría que Francia tuviera, durante un siglo, una energía diez veces superior a la energía eléctrica y térmica de que hoy dispone, lo que equivaldría a que cada familia obtuviera el rendimiento del trabajo de 40 ó 50 esclavos sin gasto alguno de alojamiento y manutención.» La energía atómica sólo se ha aplicado hasta ahora a la destrucción y a la muerte. Sobre su uso futuro se cierne hoy una interrogación pavorosa.

Las repercusiones de la revolución industrial en el tráfico de mercancías y personas fueron igualmente extraordinarias. El comercio exterior vinculó a los pueblos y redujo las distancias. La economía se internacionalizó. Las naciones más apartadas dependieron, en plurales aspectos, de sus antípodas. Proliferaron las áreas industriales, los centros fabriles se erizaron de torres humeantes, florecieron los sindicatos. La profecía de Malthus era ya sólo una pesadilla. La ley del rendimiento decreciente de la tierra se debía, no a la tacañería de la naturaleza y al crecimiento en progresión geométrica de la población, sino a deficiencias de la organización social. El nivel de confort ascendió y se expandió. Se abarataron las mercaderías. El hombre común participó de goces privativos antes a los privilegiados de la fortuna. El espíritu científico se levantó a alturas insospechadas. La ilusión dieciochesca del progreso indefinido parecía deslumbrante evidencia. Nunca fue tan ostensible, por lo mismo, el contraste entre la riqueza y la pobreza y jamás tan agudos y chocantes los desniveles. «Cabría preguntar —escribe melancólicamente John Stuart Mill— si todos los inventos mecánicos aplicados hasta el presente han facilitado en algo los esfuerzos cotidianos de ningún hombre.» La problemática de la miseria social, en una sociedad técnicamente pertrechada para eliminarla, quedaba planteada en dramáticos términos.

4. Consecuencias sociales inmediatas de la revolución industrial

Las terribles condiciones de existencia que la revolución industrial impuso a amplias zonas de la sociedad derivan, principalmente, de la formación de un proletariado industrial y rural dependiente del alquiler de su fuerza de trabajo. No es exclusivo de este período de la historia la reducción a la indigencia de grandes masas humanas. En tiempos anteriores ha habido toda clase de gente sin medios propios de vida, mendigos y vagabundos; pero la población trabajadora en la Alta Edad Media «estaba firmemente incorporada en el organismo social por su pertenencia a las corporaciones, por los derechos de posesión de la tierra o por la servidumbre hereditaria». La vasta muchedumbre humana que laboraba en la gran industria naciente no tenía, en cambio, por lo común, perspectiva alguna de ascender a una posición más estable. Su subordinación a la demanda de trabajo y a las alzas y quiebras del mercado era absoluta. La ley de la competencia dictaba soberanamente el interés del patrono y sus relaciones con el obrero. «Los individuos que pertenecían a la clase trabajadora —observa Heirich Herkner— semejaban náufragos, que nadando en el mar se ahogan tan pronto como les falten las fuerzas. En cambio, los propietarios eran como navegantes que van seguros en los barcos y nada temen aun cuando sus fuerzas personales faltan.» «El desarrollo de la maquinaria —escribía Goethe— me tortura y me angustia. Avanza como una tormenta lentamente; pero ya ha tomado una dirección y ha de llegar a alcanzarnos. Todavía perdura en nuestra mente el recuerdo de la alegre vida que habéis visto estos días y de la cual os dio gran testimonio ayer la ataviada multitud que por todas partes se apretujaba. Pensad que, poco a poco, todo eso ha de desaparecer y morir, y que la llanura animada y poblada durante siglos ha de recaer en su primitiva soledad.»

El dramático espectáculo ofrecido por este enorme conglomerado humano sin otros medios de subsistencia que su propia fuerza de trabajo es, sin duda, un hecho radicalmente nuevo en la historia. Sissoni lo advertirá antes que nadie. «El cambio fundamental que ha sobrevivido en la sociedad, en medio de la lucha universal por la competencia, ha sido —afirma— la introducción del proletariado entre las condiciones humanas; del proletariado cuyo nombre, tomado de los romanos, es antiguo, pero cuya existencia es totalmente nueva.» Nunca hasta la revolución industrial, había existido, en efecto, una clase social que, siendo jurídicamente libre, estuviera económicamente sometida al interés y al arbitrio de otra. «La creación de un proletariado rural e industrial —sentencia Birnie— es la consecuencia social de mayor importancia y, puede agregarse, la más desafortunada de la revolución industrial.»

La apropiación por el capital de las fuerzas de trabajo sobrantes, el desplazamiento del hombre y la utilización de la mujer y del niño en las actividades fabriles, la prolongación de la jornada de trabajo, la intensificación de este y la caída del nivel de los salarios fueron las consecuencias sociales inmediatas de la revolución industrial. Nada pudo el proletariado frente a estas condiciones de existencia que la burguesía en ascenso le imponía. La relación entre patrono y obrero se fundaba, en esta época de tajantes desniveles y contrastes, en el contrato libre de trabajo. En múltiples ocasiones la compraventa se efectuaba en términos leoninos para los asalariados. A veces «la demanda de trabajo infantil se asemeja incluso en la forma a la demanda de esclavos negros y a los anuncios que solían publicar los periódicos norteamericanos». «Me llamó la atención —consignaba en un informe oficial un inspector de fábrica inglés— un anuncio publicado en el periódico de una de las ciudades manufactureras más importantes del distrito, que decía literalmente así: “Se necesitan de doce a veinte muchachos que no sean demasiado jóvenes para que puedan pasar por chicos de 13 años. Jornal: 4 chelines a la semana.”» La explotación del trabajo de la mujer y del niño llegó a asumir dimensiones brutales en este período. El salario que una y otro recibían era, por lo regular, la mitad del correspondiente a un obrero adulto en cuanto a la primera y cuatro o cinco veces inferior en cuanto al segundo. La transcripción que sigue da una idea del grado en que se utilizaba el trabajo de la mujer y del niño: «En 1815 las mujeres constituían el 56% de los obreros empleados en la industria textil del algodón y en la industria del lino el porcentaje de las mujeres ascendía al 70%. En 1834 en 380 fábricas de hilados y tejidos en Escocia había en un total de 46 825 obreros, 13 720 menores de 13 a 18 años de edad y 7 400 niños menores de 13 años, no obstante la ley fabril que lo prohibía expresamente.»

En su libro *The Industrial Revolution in the XVIII Century*, Paul Mantoux refiere que en las fábricas inglesas se empleaban niños de cuatro años y se les obligaba a trabajar a fuerza de látigo. «Desde luego, —advierde Mantoux— no en todas las fábricas se registraban tales horrores, aun cuando el maltrato de los obreros, sin excluir a los menores de edad, era lo más generalizado en la Inglaterra de fines del siglo XVIII.» «El excesivo trabajo —agrega Mantoux—, la falta de descanso y de sueño y la naturaleza misma de los trabajos a que se forzaba a los niños en el período crítico del crecimiento eran suficientes para arruinar su salud y deformar sus cuerpos convirtiéndolos tempranamente en cargas sociales. No podía ser más frugal ni más pobre la alimentación; en ciertas regiones se vieron grupos de niños lidiando con los cerdos para arrebatarles la bazofia. Los patronos no se preocupaban tampoco de la salud de los obreros.

Las enfermedades profesionales eran endémicas. El primer caso de *factory fever* aparece en Manchester en 1834 y pronto invade los distritos industriales causando innumerables víctimas.» En su obra *De Inglaterra y los ingleses*, el economista liberal Juan Bautista Say, epígono de Adam Smith y paladín de la libre empresa, estampaba, significativamente, que «un obrero, según la familia que tiene y a pesar de los esfuerzos dignos a menudo de la más alta estima, no puede ganar en Inglaterra más que las tres cuartas partes, y muchas veces tan solo la mitad, de la cantidad que necesita para sus gastos imprescindibles». El libro de Federico Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, es una de las más severas denuncias que jamás se hayan hecho de la depauperación moral y material de la clase obrera en la etapa subsiguiente a la revolución industrial. «La fábrica —se lee en el *Gentleman Magazine*— puede considerarse como una mezcla de males morales, higiénicos, religiosos y políticos. En las grandes manufacturas la corrupción humana acumulada en grandes masas parece incubar una fermentación que la exaspera a un grado de malignidad no igualada en el infierno.» La situación de la mujer trabajadora, desde 1750 a 1850, ha sido exhaustivamente estudiada por Ivy Pinchbeck en su monografía *Women Workers and Industrial Revolution*.

En cuanto a Francia, no le va en zaga a Mantoux el doctor Villerme en su escalofriante informe a la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París y en su documentada obra *Cuadro del estado físico y moral de los obreros*. «En algunos establecimientos de Normandía —dice— el látigo de nervio de buey, destinado a azotar a los niños, figura en el telar del hilador entre el número de los instrumentos de trabajo.» Pero las fuentes más inmediatas y fidedignas de esta época ominosa del capitalismo moderno siguen siendo los informes oficiales de los inspectores de fábrica ingleses. De sus escrupulosas investigaciones extrajo Carlos Marx la inexpugnable colección de cifras y hechos en que se apoya el capítulo que dedica a la materia en *El Capital*.

Fueron tales los abusos originados por la revolución industrial que la Cámara de los Comunes se vio obligada a tomar partido en el asunto. No lograría modificar fundamentalmente la oprobiosa situación imperante. La ley propuesta por Robert Owen, reduciendo la jornada trabajo de la mujer y del niño, promulgada en 1819 —verdadera piedra miliar en la historia de la legislación obrera— se burló por los patronos durante muchos años. La voz generosa de Lord Macaulay se alzaría en el parlamento condenando este estado de cosas y exigiendo del poder público una intervención urgente para remediarlo. «El hombre que no puede ofrecer sino la propiedad insustancial de su trabajo a cambio del producto real y efectivo de la propiedad raíz y cuyas diarias necesidades requieren para su sustentación diario trabajo —advertía en su libro *State of the Poor*, Morton Eden, discípulo de Adam Smith—, tiene que estar, necesariamente, a merced de su patrono por la naturaleza de las condiciones en que vive.» La actitud de la novel burguesía industrial inglesa frente a los sufrimientos y penurias de la clase obrera está gráficamente expresada en esta anécdota que recoge Mantoux: «“¿Qué haremos ahora?”, —inquirían conturbados de su patrono unos obreros despedidos. Y aquel se limitó a responder flemáticamente: “Las leyes naturales decidirán.”»

No es posible detenerse ahora en un examen a fondo del problema de la libre contratación del trabajo a la luz de una concepción humanista y democrática del derecho. Baste recordar, a propósito, la polémica sostenida por Macaulay al proponerse la limitación de la jornada de labor en la Cámara de los Comunes. Los adversarios de esta medida aducían que la duración de la jornada de trabajo y las condiciones del salario eran de la exclusiva competencia de las partes contratantes. Macaulay, para refutar esta argumentación, citó el proyecto sobre reglamentación higiénica de la vivienda presentado al parlamento por el conde de Lincoln. Según el avisado estadista, un propietario de Manchester podría impugnarlo con idéntico razonamiento de esta suerte. «A su señoría, el conde Lincoln, no le gustan las casas que carecen de desagüe. Cree su señoría que sus alcobas son sucias; nadie lo obliga a dormir en ellas. Use su señoría de su libertad, pero no restrinja la de sus vecinos. Yo puedo hallar muchas familias que paguen gustosamente un chelín mensual, porque las deje vivir en lo que su señoría llama un cobertizo propio para bestias. ¿Y por qué no he de cobrar yo el chelín que quieren darme voluntariamente? ¿Y por qué ellos no han de tener el abrigo que yo les proporciono por un chelín? ¿Por qué envía, su señoría, sin mi permiso, a un hombre para que blanquee mi casa obligándome así a pagar lo que yo no le he mandado a hacer? Mis inquilinos juzgan que la casa está bastante limpia para ellos, o si no, no hubieran sido inquilinos míos, y si ellos y yo estamos satisfechos, ¿por qué se mete su señoría entre nosotros, hollando arbitrariamente todos los principios del libre cambio?»

Esta argumentación era la misma, en sustancia, que la empleada por los oponentes a la limitación de la jornada de trabajo. «Si el conde de Lincoln me permite que yo lo defienda —continuó Macaulay— contestaré a la objeción de este modo: Yo prefiero la sana doctrina del libre cambio. Pero vuestra doctrina es una caricatura de la sana doctrina. Nada tendríamos que ver con los contratos celebrados entre su

señoría y sus inquilinos, si estos contratos afectaran sólo a intereses pecuniarios. Pero algo más que intereses pecuniarios está en juego. Conciérne a la comunidad que no viva la mayoría de la gente de un modo que hace a la vida miserable y breve, que debilita el cuerpo y corrompe la inteligencia. Si por vivir en casas que parecen zahúrdas contrae gran número de ciudadanos gustos groseros; si se han familiarizado tanto con la suciedad, la hediondez y el contagio, que se esconden sin repugnancia en agujeros que revolverían el estómago a un hombre limpio por costumbre, esto será una prueba más de que hemos descuidado nuestros deberes y una razón más para que ahora los cumplamos.» Y concluyó de esta guisa: «Si no limitáis la jornada, sancionaréis el trabajo intenso que empieza demasiado pronto en la vida, que continúa por luengos días, que impide el crecimiento del cuerpo y el desarrollo del espíritu, sin dejar tiempo para ejercicios saludables y para el cultivo intelectual, y debilitaría todas esas cualidades que han hecho grande a nuestro país. Nuestros jóvenes sobrecargados de trabajo, se convertirán en una raza de hombres débiles e innobles, padres de una prole aún más débil e innoble, y no tardará mucho el momento en que la degeneración del trabajador afectará desastrosamente a los intereses mismos a que fueron sacrificadas sus energías físicas y morales.» Estas palabras de Macaulay debían inscribirse, con áureos caracteres, en el frontispicio de la moderna legislación del trabajo.

5. La protesta obrera contra el maquinismo

No tardaría en manifestarse la protesta de la clase obrera contra la explotación del trabajo y las condiciones sociales de vida subsiguientes a la revolución industrial. En los finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se produjo una viva inquietud en las fábricas y se vertebraron numerosos grupos en defensa de sus intereses y aspiraciones. Varios de estos grupos se pronunciaron en favor del inmediato restablecimiento del régimen corporativo; pero la mayoría se mostró partidaria de luchar por la supresión de las máquinas, el derecho de coalición y la extensión del sufragio. En el orden político, este movimiento tuvo su más caracterizado órgano de expresión en The London Corresponding Society, fundada por el zapatero Thomas Hardy y el poeta John Thelwall. Las ideas políticas y sociales de William O'Connell, Thomas Paine, Patrick Colquhoun, William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, Charles Hall y William Godwin influyeron en la formación y desarrollo de la agitación obrera y popular de la época. Gran difusión y predicamento obtuvo entonces el libro de Godwin *An Enquire Concerning Political Justice*. Los miembros de The London Corresponding Society eran, en su mayor parte, «menestrales, obreros manuales y tenderos, que abonaban semanalmente un penique». Se organizaron numerosas filiales compuestas cada una de veinte personas. Filósofos como Horne Tooke, revolucionarios como Thomas Paine, poetas como William Blake y vegetarianos como John Ritson, se sintieron atraídos por este movimiento y participaron en sus campañas. Edmund Burke, el teórico por antonomasia de la contrarrevolución, le salió al paso a *The London Corresponding Society*. Después de fugaz y accidentada existencia, la Sociedad fue disuelta por el gobierno en 1799, se pretextó de haber estado estrechamente ligada a los jacobinos franceses.

Las crisis económicas originadas por las guerras napoleónicas agudizaron hasta la exasperación la protesta social en Inglaterra. La agitación obrera culminó en acciones directas contra las máquinas, muchas de las cuales fueron destruidas. Ya las postrimerías del siglo XVII habían presenciado frecuentes sublevaciones contra los aparatos mecánicos y sobre todo contra el molino de cintas. Su inventor fue perseguido enconadamente y estrangulado al cabo en Danzig. Fueron tan graves los disturbios suscitados por el molino de cintas que fue prohibido en Leyden y en Colonia por las autoridades municipales. En diversas regiones de Alemania, fue quemado en la plaza pública. «Esta máquina, que tanto ruido armó en el mundo entero —escribe Marx—, era en realidad, la precursora de las máquinas hilanderas y textiles y, por tanto, de la revolución industrial del siglo XVIII. Por medio de ella, un muchacho inexperto en el trabajo textil podía accionar todo el telar sin más que empujar una palanca; una vez perfeccionada, esta máquina tejía de 40 a 50 piezas al mismo tiempo.»

Motines, incendios de fábricas y destrucción de máquinas caracterizan la historia social de Inglaterra en los albores del siglo XIX. Es ya célebre, en este sentido, el movimiento *luddita*. Su denominación proviene del calcetero inglés Ned Ludd que, habiendo hecho añicos en cierta ocasión el telar en que trabajaba como protesta contra el bajo nivel de su salario, dio lugar a que se generalizase el dicho «hagamos lo que Ludd». En 1811 los *ludditas* constituían ya un núcleo extenso y dado abiertamente a la violencia. Numerosas máquinas fueron destruidas o dañadas en nombre de Ludd.

El movimiento adquirió tal fuerza expansiva y demoledora que en 1812 el parlamento aprobó una ley decretando la pena de muerte para los destructores de máquinas. Lord Byron, el gran poeta romántico, pronunció un inflamado discurso al discutirse esta ley en la Cámara de los Comunes. Estas fueron sus palabras finales: «Aún reconociendo, como es obligado, que estos excesos toman ya proporciones

amenazadoras, no puede negarse que obedecen a un estado de miseria jamás conocido. Yo, que he recorrido el teatro de la guerra en la península ibérica, que he estado en algunas de las provincias más agobiadas de Turquía, no he visto jamás, ni bajo el más despiadado despotismo de un gobierno mahometano, tanta anónima miseria como he encontrado, al regresar de mi viaje, dentro de las fronteras de este país cristiano. ¿Y cuáles son vuestros remedios? Después de varios meses de pasividad y de otros cuantos meses de actividad todavía peor, aparece, por fin, el grandioso específico, la hierbecilla que no ha fallado jamás a ningún médico de Estado desde los tiempos de Dracón hasta nuestros días: la pena de muerte. Pero, ¿es que, aun prescindiendo de la injusticia tangible y de la falta de fundamento de la causa que la motiva, no hay ya bastantes penas de muerte en nuestras leyes? ¿No hay bastantes cuajarones de sangre en nuestros códigos que todavía queréis derramar más, hasta que los cielos griten y clamen en contra nuestra? ¿Son esos los remedios con que queréis curar a un pueblo hambriento y desesperado?»

En esta misma época, Byron escribió una vibrante proclama comparando a los *ludditas* con los héroes de la independencia hispanoamericana y el poeta Shelley compuso su *Prometeo encadenado* y su *Marsellesa proletaria*. Las afinidades políticas y sociales de este último con William Godwin han sido admirablemente esclarecidas por Henry N. Brailsford. «Intentar comprender a Shelley sin la ayuda de Godwin, —afirma— es una tarea casi tan inverosímil como leer a Milton sin conocer la Biblia.»

Motines contra las máquinas se organizaron en casi toda Europa en la primera mitad del siglo XIX. En 1840, se produjo en Alemania un movimiento semejante al *luddita* entre los tejedores silesianos. Gerard Hauptmann ha escrito sobre el tema uno de los dramas más intensos del teatro contemporáneo.

La madurez política de la clase obrera explica este tipo elemental de protesta. No es la máquina, en sí misma, la responsable de su infortunio, sino la relación social que la gran industria demandada establece entre la máquina y el hombre que la trabaja. La máquina esclavizadora, que adapta el ritmo orgánico al ritmo mecánico de sus pistones y poleas engendrando la fatiga social y el automatismo idiotizante, anida en su entraña la máquina liberadora, la máquina amiga, creadora de riqueza, bienestar y justicia.

Tiempo habría de pasar antes de que el obrero supiera discernir la maquinaria de su empleo y los medios materiales de producción de su forma social de explotación. En su ulterior desarrollo, el proletariado, al transformarse de *clase en sí en clase para sí*, se enfrentará con el régimen industrial adoptando formas adecuadas de organización y de lucha y obteniendo al cabo el reconocimiento de sus derechos políticos, sindicales y humanos y múltiples demandas encaminadas a mejorar sus condiciones sociales de vida en punto a higiene, educación, despido, maternidad y vejez. A ese resultado contribuyen también eficazmente la difusión y arraigo de las doctrinas sociales y su incorporación a los idearios de los partidos políticos.

6. Expansión y características del capitalismo moderno: teorías de Edwin R. A. Seligman, Werner Sombart, Max Weber y Henri Sée

La revolución industrial impulsó vigorosamente el desarrollo de la forma capitalista de producción, circulación, distribución y consumo de la riqueza. Inglaterra fue también el país de Europa en que este proceso asumió su estilo clásico de expresión. En 1815, todavía, como observa J. H. Hobson en su obra *The Evolution of Modern Capitalism*, «la especialización geográfica era incompleta, la exportación relativamente pobre y el trabajo no estaba representado por cifras elevadas». Tres décadas más tarde la organización capitalista de la industria había ya triunfado en toda la línea. La concentración industrial y el maquinismo constituyen los mecanismos centrales de la vida económica inglesa. Se establecieron miríadas de sociedades anónimas y por todas partes afloraron instituciones de crédito y organizaciones bancarias. De 1822 a 1850 se fundaron más de 600 compañías de seguros, abastecimiento de agua, gas, minas, canales, puertos y ferrocarriles, representando un capital de 500 000 000 de libras esterlinas. Entre 1833 y 1836 se establecen 72 bancos en Inglaterra y 10 en Irlanda. En 1841 se promulgó una ley fijando en 10 horas la jornada de trabajo. El movimiento cartista llegaría a su apogeo en los umbrales de la revolución de 1848.

Mucho más lento fue el progreso del capitalismo en Francia. Si la gran revolución había modificado sustantivamente la estructura jurídica, política y social, la organización económica quedó, en cambio, lastrada por las formas de producción sobrevivientes del antiguo régimen. La razón de este retraso se debió, en buena parte, a la escasez de combustible y a la larga serie de guerras y perturbaciones que subsiguen a la revolución, con el consiguiente drenaje de los recursos económicos del país y la quiebra del imperio colonial y del comercio marítimo. En Bélgica el proceso evolucionó con ritmo más

acelerado. Ya en 1870 Bélgica es uno de los baluartes del capitalismo europeo. El proceso capitalista comenzará propiamente en Alemania mediando ya el siglo; pero su ritmo se intensificará por días a partir del Imperio, fruto legítimo del «carbón y del hierro» al decir de Bismarck. Viena fue, durante largo tiempo, el único centro financiero importante de la monarquía austríaca. Rusia permaneció hasta las postrimerías del siglo XIX configurada y regida por intereses y fuerzas típicamente feudales. En la Europa oriental y en Italia, España y Portugal el desarrollo capitalista era sobremanera lento ya muy avanzado el siglo XIX.

Desigual fue la evolución del capitalismo en Estados Unidos. A partir de 1825 empezó a propagarse en las regiones del norte el sistema fabril. No se explotarían hasta muchos años después los ricos yacimientos de carbón y hierro. Europa seguiría abasteciendo a Estados Unidos de artículos manufacturados. Las energías creadoras del pueblo norteamericano se volcaron impetuosamente en la colonización interior del vasto territorio y en la audaz y jugosa aventura del *Far West*. En los estados del sur, dedicados principalmente al cultivo del algodón, imperaba un gran atraso técnico y la relación de trabajo se basaba en la esclavitud. Un siglo más tarde Estados Unidos dejaría atrás en su portentoso desarrollo económico a todos los pueblos del orbe. El proceso de perfeccionamiento y expansión del maquinismo y el alto nivel de tecnificación a que ha llevado su aparato industrial puede medirse por el número de patentes de invención concedidas por el gobierno de año en año. En la década de 1790 a 1800, 276; en la década de 1850 a 1860, 25 087; en la década de 1890 a 1900, 234 956, y en la década de 1926 a 1936, 491 676. La mayoría de estas patentes de ingeniería han contribuido a mejorar la maquinaria, incrementar su rendimiento y engrosar el ejército industrial de reserva. Si el descomunal desenvolvimiento industrial ha convertido a Estados Unidos en el país más rico y poderoso del mundo, le ha creado una multitud de complejos problemas nacionales e internacionales. La creciente supeditación del hombre a la máquina y las relaciones sociales en general se han venido enmarañando extraordinariamente y se han planteado problemas tan espinosos como el de la penuria en la abundancia, el cierre masivo de fábricas y el aumento del paro forzoso, sobre todo en los años inmediatamente anteriores a la administración de Franklyn D. Roosevelt.

El capitalismo entra ya en franco proceso de expansión internacional al tramontar la pasada centuria. Su adolescencia fue tarda y penosa, su juventud desconcertante y audaz, fácil y dinámica su madurez. En nuestro tiempo, el capitalismo ha adoptado una forma preponderantemente financiera y monopolista, uniendo la industria, la agricultura y el comercio al señorío de la banca y de la gran empresa. Vivimos en la era del *trust*. No puede negarse que el sistema capitalista de corporaciones ha contribuido, en gran medida, al progreso económico y técnico de la sociedad contemporánea. Sin una rápida movilización del capital en gran escala, no hubiera sido posible la construcción de ferrocarriles, la fabricación de carreteras, la explotación de la naturaleza y el desarrollo en masa de empresas industriales, agrícolas y mercantiles, lo cual se ha traducido socialmente en el abaratamiento de las mercancías y en el mejoramiento general de las condiciones de vida.

No menos cierto que lo antedicho es que el altísimo coeficiente de desarrollo en la producción, en la técnica y en la concentración capitalista está destruyendo, progresivamente, la pequeña propiedad, el pequeño comercio y la pequeña industria. Según estadísticas del gobierno de Estados Unidos, de las 333 000 corporaciones que en 1936 pagaban impuestos sobre utilidades en ese país, las 200 más poderosas regían virtualmente su vida económica. Estas corporaciones representaban el 40% de las entradas netas de la nación y el 45% de sus activos brutos. Las reformas sociales y económicas del *New Deal* intentaron poner coto a esta patológica concentración de riqueza y de poder propia de una estructura imperial y no de una república democrática.

Nada original hemos aportado, ni era nuestro propósito, al caracterizar el capitalismo moderno a la luz de los hechos. Veamos ahora, sumariamente, las principales teorías que se han elaborado para explicarlo a la luz de su naturaleza. La primera investigación sistemática del régimen capitalista la realizó Carlos Marx en su magno libro *El Capital*. No resulta este el sitio adecuado para exponerla. Será objeto del tratamiento correspondiente en el capítulo relativo al socialismo marxista. En esta ocasión, nos ocuparemos, exclusivamente, de las teorías del capitalismo desarrolladas por Edwin R. A. Seligman, Werner Sombart, Max Weber y Henri Sée. Seligman ha intentado apresar, en una perspectiva de conjunto, los caracteres generales del capitalismo desde el punto de vista de su forma, de sus relaciones y de su espíritu. Según el gran economista norteamericano, el capitalismo es «la forma de vida económica que pone en manos de una clase específica el control de todas las etapas del proceso de producción, desde la provisión de la materia prima, hasta la venta en el mercado del producto acabado». El capitalismo es, considerado como pura técnica, el economizador de trabajo *par excellence*. Sobre esta base técnica se han construido las formas de la industria moderna: producción en masa, estandarización e integración. La

producción en masa ha viabilizado —escribe Seligman— «la regulación de la producción total y la reducción del costo, de modo que con cada disminución del precio se alcanza continuamente un nuevo estrato de consumidores». La estandarización es el correlato de la producción en masa. Al fabricarse los productos en serie, se reducen los precios, se generaliza el consumo y se multiplican la riqueza y el bienestar. Ni la producción en masa ni la estandarización pueden desarrollarse sin la integración de la industria, que tiene su más alta expresión en los *cartels* y en los *trusts*.

En contraste con las formas del capitalismo moderno, están las relaciones que el mismo genera: la competencia, el pago de jornales y el mercado. La competencia es el alma del comercio y su objetivo es comprar barato y vender caro. Bajo el capitalismo el obrero no tiene más medio de subsistencia que el jornal que el patrono le abona a cambio de su trabajo. Está radicalmente desvinculado de la propiedad de los instrumentos de producción. Capitalista y proletario son categorías sociales distintas y separadas. «La razón de ser del socialismo —afirma Seligman— estriba en este hecho indubitable.» El capitalista, por último, produce para el mercado. La demanda efectiva es la que le interesa y no la demanda social.

El espíritu capitalista se manifiesta bajo un triple aspecto: individualismo, deseo de ganancia y cálculo. No es nuevo en la historia el individualismo como estado colectivo de conciencia y estilo de vida; pero ha sido el régimen capitalista, fundado en la propiedad privada y en el libre juego del interés personal, el que le ha dado un prodigioso estímulo al identificar el éxito económico con el esfuerzo propio y el espíritu de empresa. El deseo de ganancia es consustancial al sistema. No se mueve una tuerca de este si no va impelida por aquel deseo. Y nada se escatima en la consecución de ese propósito. Esta es la razón del *taylorismo* y del *fordismo*, la introducción de métodos eficientes y racionales en la actividad productiva. En un sentido más amplio —concluye Seligman— «el espíritu moderno puede decirse que consiste en la aplicación de cálculos más exactos en el logro de los resultados apetecidos.»

Para Werner Sombart, el capitalismo se funda en «la posesión privada de valores de toda índole, incluyendo entre ellos los medios de producción, como materias primas, herramientas, fábricas e instalaciones». El proceso de su evolución histórica ha «conducido a la producción de mercancías en gran escala, reuniendo bajo una dirección única, y en una obra común, múltiples energías individuales». La forma de producción capitalista exige la concentración de millares de obreros en las fábricas y en las minas; pero ese mismo proceso evolutivo es el que hace «que todos los trabajadores reunidos para laborar en común no tengan las mismas relaciones jurídicas con los medios de producción que emplean. Los unos son los propietarios de estos medios y esta propiedad de los medios de producción les confiere el derecho de dirigir los trabajos y de disponer del fruto de los mismos. Los otros, es decir, la gran masa privada de recursos, carece de toda propiedad sobre los medios de producción y esto los obliga a buscarse el sustento ofreciendo a los propietarios de esos medios, a cambio de una retribución, la fuerza de sus brazos, esto es, lo que constituye su única propiedad».

De esta situación, de hecho, surge, según Sombart, el contrato libre de trabajo. «Mediante este contrato, —dice en su ya clásico libro *The Modern Capitalism*— el obrero desposeído se compromete con el propietario de los medios de producción a realizar un trabajo determinado a cambio de determinado jornal. Fácil es comprender, teniendo en cuenta que toda producción estriba en la unión del trabajo del hombre con los factores materiales de ella, que la forma de producción capitalista se diferencia de todas las demás por el hecho de que en ella los dos factores de la producción, se hallan representados por grupos separados que necesitan reunirse para que resulte un obra útil —lo contrario de la organización artesana, en que el trabajador es, al mismo tiempo, propietario de los medios de producción— y además porque la unión antedicha se realiza por el libre acuerdo, por el contrato libre de trabajo, circunstancia que lo distingue aún, por ejemplo, de la forma de producción basada en la esclavitud, en la cual también se observa la diferencia entre dos grupos sociales distintos.»

El afán de lucro y el nacionalismo económico «son los principios que rigen esta organización económica e imprimen su sello peculiar a la vida social moderna». La actividad productiva se endereza siempre a valorizar o incrementar el capital que se aplica a la producción: la caza del beneficio es el objetivo céntrico del sistema. Este afán de lucro es lo que explica que «toda la actividad mental del sujeto económico —el capitalista, el propietario de los medios de producción— o de sus agentes retribuidos se ejercite en dar a la producción una forma racional lo más adecuada posible a las condiciones en que el proceso económico y técnico se desarrolla.»

La clase social que representa los intereses del sistema capitalista es la burguesía. Esta se compone, en primer término de «los sujetos económicos directos, los iniciadores de empresas capitalistas, los patronos, a los cuales viene a agregarse en nuestras sociedades modernas un gran número de personas

interesadas en su prosperidad». En la burguesía, Sombart incluye, además, los siguientes elementos: a) Todas «aquellas personas que tienen o podrían tener una posición económica independiente que reconocen el principio de la explotación, del nacionalismo económico y de un régimen jurídico de libertad de contratación a aquel acomodado». Forman también parte de este grupo «un pequeño número de personas que, al parecer, son artesanos, y, entre los agricultores, los modernos colonos». b) Todas «las entidades económicas dependientes; pero que al mismo tiempo actúan como colaboradores o representantes de empresas capitalistas y la mayor parte de las veces tienen también un interés directo en su éxito económico. En esta categoría pueden incluirse directores, abogados y jefes que perciben un tanto por ciento en los grandes negocios».

El polo opuesto de la burguesía es el proletariado. Si se aspira a penetrar en la esencia de esta clase social, es indispensable desechar —advierde Sombart—, «esa imagen de chusma mal vestida que suele despertar esta palabra en quien no ha leído a Carlos Marx». La palabra proletario —precisa— «se emplea hoy, con independencia de su significación primitiva, en un sentido técnico para designar la clase social que se halla al servicio y cobra un salario de las empresas capitalistas y que es, en consecuencia, el objeto del sistema». No debe confundirse esta clase social con todos los desposeídos. A ella pertenecen, exclusivamente, «el conjunto de los trabajadores asalariados libres, es decir, todas aquellas personas cuyos intereses respecto a las empresas capitalistas en que laboran no son los mismos que los de las entidades designadas antes como aburguesadas». Según Sombart, el haber incluido en la clase obrera núcleos sociales que le son ajenos, fue lo que llevó a Marx a sostener, erróneamente, «que el movimiento proletario es el movimiento independiente de la inmensa mayoría, el interés de la mayoría inmensa». Lo que caracteriza al proletariado no es su miseria absoluta sino su miseria específica.

De esta miseria específica y del resentimiento que subconscientemente lo emponzoña, al verse preterido en el reparto de los frutos cosechados con su sudor y su brazo, brota su voluntad de subvertir el régimen capitalista y su afán de poder. Las doctrinas socialistas disidentes del capitalismo y, sobre todo, el socialismo marxista, adoptan como punto de partida, en el terreno de la acción política, ese contraste objetivo, que tiene su fundamento, no en condiciones naturales y permanentes, sino en particularidades de la organización social, en la esencia del régimen económico predominante. «Contra la naturaleza —postuló Hegel— nadie puede sustentar un derecho; pero en el estado de sociedad toda deficiencia representa una injusticia inferida a una u otra clase social.»

Max Weber ha expuesto su teoría del capitalismo en varios de sus libros; pero su más acabado desarrollo se encuentra en su *Historia económica general*. No es tarea fácil resumirla. El pensamiento del insigne sociólogo alemán suele expresarse en forma densa y en apretados conceptos. En cuanto a claridad de exposición y a primores de estilo, deja bastante que desear. Su arisca terminología y su prosa concentrada han dificultado sobremanera su traducción al español. Basta adentrarse en su monumental obra *Economía y sociedad* para percibir enseguida el menoscabo que sufren sus ideas al verterse a otra lengua.

Según Weber, «existe el capitalismo dondequiera que se realiza la satisfacción de necesidades de un grupo humano con carácter lucrativo y por medio de empresas, cualquiera que sea la necesidad de que se trate; especialmente decimos que una explotación racionalmente capitalista es una explotación con contabilidad de capital, es decir, una empresa lucrativa que controla su rentabilidad en el orden administrativo por medio de la contabilidad moderna, estableciendo un balance». Han existido varios tipos de organización económica en que la satisfacción de sus necesidades han sido en parte capitalista, en parte artesana o señorial. Génova es un típico ejemplo de economía «que cubrió una porción de sus necesidades públicas, las referentes a la guerra, por el procedimiento capitalista de las sociedades anónimas». Sólo puede decirse «que toda una época es típicamente capitalista cuando la satisfacción de las necesidades se halla, conforme a su centro de gravedad, orientada de tal modo, que si imaginamos eliminada esta clase de organización queda en suspenso la satisfacción de aquellas». Distintas formas presenta el capitalismo en los diversos períodos de su historia; pero «la satisfacción de las necesidades cotidianas por medios capitalistas sólo es peculiar de Occidente, y aun en los países que lo integran resulta cosa natural desde la segunda mitad del siglo XIX». Las manifestaciones del capitalismo en tiempos anteriores «son simples prodromos e incluso las pocas explotaciones capitalistas del siglo XVI hubieran podido ser eliminadas de la vida económica de aquel entonces sin que sobrevinieran transformaciones catastróficas».

Weber sostiene que la «premisa general para la existencia del capitalismo moderno es la contabilidad racional del capital como norma para todas las grandes empresas lucrativas que se ocupan de la satisfacción de las necesidades cotidianas». Estas empresas necesitan, a su vez, para su

desenvolvimiento y auge, un conjunto de condiciones previas que Weber enuncia y examina prolijamente: apropiación privada de todos los bienes materiales de producción, libertad mercantil, mecanización de la producción, del transporte y del cambio, codificación del derecho, trabajo libre, comercialización de la economía y representación de los bienes patrimoniales por medio de valores transferibles.

A fin de proporcionarle un sustrato empírico a su teoría, Weber revisa los hechos externos del desarrollo capitalista, las primeras grandes crisis de especulación, el libre comercio al por mayor, la política colonial desde el siglo XVI hasta el XVIII, la evolución de la técnica de explotación industrial y el desarrollo de la ideología capitalista. La propalada tesis de Sombart, según la cual «la influencia de metales preciosos puede considerarse como motivo único originario del capitalismo», es objetada por Weber. Ni tampoco acepta la extendida opinión de que «entre las condiciones decisivas para el desarrollo del capitalismo occidental figura el incremento de la población». A su juicio, el capitalismo surgió en las ciudades industriales del interior de Europa y resultó favorecido por las guerras, el afán de lucro y la boga del lujo a partir del Renacimiento. «Lo que en definitiva creó el capitalismo —afirma Weber— fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el derecho racional, la ideología racional, la racionalización de la vida y la ética racional en la economía.» También discrepa Weber de Sombart en la responsabilidad que este atribuye a los judíos en la formación del espíritu capitalista. El aporte fundamental de los judíos al capitalismo fue «la hostilidad hacia la magia». Los gérmenes del capitalismo moderno —dice Weber— «deben buscarse en un sector donde oficialmente domina una teoría económica hostil al capitalismo, distinta de la oriental y la antigua: el protestantismo, que puso efectivamente la ciencia al servicio de la técnica de la economía». «Mientras la clase trabajadora se conformaba con su suerte —concluye Weber— pudo prometerse la buenaventuranza; pero, una vez desaparecida la posibilidad de este consuelo, tenían que revelarse todos los contrastes que se advierten en una sociedad que, como la nuestra, se halla en pleno crecimiento.»

Henri Sée niega, rotundamente, que la simple existencia de capitales haya constituido la sociedad capitalista. La acumulación de capitales es, desde luego, una condición indispensable; pero era necesario al par que esa masa de capitales se originara en el comercio en gran escala e influyera sobre su ritmo, volumen y alcance. El capitalismo comercial dio «por fuerza nacimiento al capitalismo financiero, el cual contribuyó a una nueva acumulación de capital al provocar una circulación más activa de mercancías y dinero». Factor fundamental en la evolución del capitalismo fue «la necesidad de dinero cada vez mayor de los grandes principados y monarquías». No cabe ya duda que «la creación del crédito público ha contribuido grandemente al desarrollo de las grandes potencias financieras que surgieron en la aurora de los tiempos modernos». Los grandes descubrimientos geográficos derramaron sobre Europa cuantiosas riquezas acelerando la evolución del capitalismo. La supeditación posterior del capitalismo comercial y financiero al capital industrial da origen al capitalismo moderno que se «distingue de los demás regímenes económicos por la movilidad de los capitales y las sociedades por acciones, el perfeccionamiento de la organización del crédito y la banca y la transformación de los medios de comunicación y transporte lograda por la máquina de vapor». «Si el capitalismo puede considerarse como responsable de muchos sufrimientos, acaso durante el prolongado período de su formación más que en su pleno florecimiento —resume Sée en un juicio de valor— hay que reconocer que ha sido también un instrumento de actividad intelectual y de emancipación. Esta es, sin duda, la razón principal de que Italia en el siglo XIV, y los Países Bajos en los albores de los tiempos modernos, hayan sido el asiento de las ciencias, las letras y las artes, y también de que el Renacimiento fuera tan floreciente y fecundo. No es menos significativo que en el siglo XVI Holanda haya producido un Rembrandt y un Ruysdaël, y que haya sido un centro de actividad científica y de libertad intelectual, y un asilo y refugio de perseguidos políticos y de hombres de pensamiento.»

El triunfo del capitalismo es el triunfo de la burguesía como clase. La Revolución francesa y el establecimiento del régimen democrático —cuajo político del proceso de transformación social y económica que se produce a lo largo de los siglos XV, XVI, XVII, y XVIII— proporciona al régimen capitalista el conjunto de ideas que lo fundamentan y legitiman. La concepción individualista de la convivencia es la doctrina social del capitalismo clásico, del capitalismo en su fase ascendente, del capitalismo que tiene en la época victoriana su hora de apogeo y de ilusión.

Los problemas y situaciones que la forma de producción capitalista plantea a la clase obrera y sus repercusiones generales en la estructura de la sociedad moderna condicionan y configuran la cuestión y el movimiento sociales de nuestro tiempo y constituyen el obligado abrevadero de las doctrinas sociales. El problema de la sobrevivencia del capitalismo es tema preferente de la teoría económica y del debate profano en estos días azarosos que vivimos. Su inestable y compleja situación salta a la vista y las dudas

sobre su supervivencia se filtran ya incluso, como observa Adolph A. Schumpeter, en los círculos más optimistas de la opinión conservadora. No tienen otro objetivo que asegurarle la existencia, mediante la ampliación de sus bases sociales y la regulación del proceso económico, las investigaciones teóricas y las actividades prácticas de John Maynard Keynes y su escuela. La identidad inicial entre capitalismo, liberalismo y democracia determina la seria crisis que afronta hoy esta última, agravada por las posiciones antidemocráticas adoptadas por vastas zonas del socialismo y los movimientos totalitarios. De toda suerte, resulta indiscutible que, no obstante sus contradicciones, injusticias y deficiencias, el capitalismo moderno representa una fase superior de desarrollo y de progreso generales en relación con los regímenes económicos precedentes. Su mayor grandeza se cifrará siempre en haberle suministrado a la sociedad el instrumento capaz de sojuzgar la naturaleza y ponerla a su servicio.

7. El hombre y la técnica

La expansión de la vida material en beneficio de las clases humildes durante las últimas décadas no tiene precedente en la historia. No es menos cierto, sin embargo, que aún sigue planteado el problema de la miseria social en una sociedad armada de todos los instrumentos para definitivamente abolirla. Absoluta ha sido la victoria del hombre sobre la naturaleza. En el pórtico radiante del reinado de la razón, la técnica y la democracia, Renato Descartes lanzó esta profecía: «En lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas es posible encontrar una filosofía práctica gracias a la cual, conociendo las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, las podríamos emplear de la misma manera para todos los usos adecuados y hacernos así dueños y señores de la naturaleza.» Nunca predicción alguna tuvo tan cumplida realización. La naturaleza es hoy, cuatro siglos después del *Discurso del método*, materia dócil en las manos del hombre. El mundo de las cosas inanimadas ha sido radicalmente desencantado por la ciencia, que se yergue retadora sobre el polvo del exorcismo, del talismán y de la alquimia. Nada más distante de la magia —aunque parezca mágico— que el proceso de la desintegración del átomo. No cabe ya discutirlo. En el camino de la conquista y aprovechamiento de la naturaleza, el progreso ha sido lineal y vertiginoso; pero, en la propia medida en que la naturaleza iba entregando sus secretos se fue hechizando paradójicamente el mundo de las relaciones sociales. El racionalismo político y el optimismo progresista, que alumbraron la ruta de la burguesía en su hora de plenitud, se ven hoy agredidos, como observa Ernest Cassirer en su libro *El mito del Estado*, por las tendencias irracionales que se han apoderado de amplios sectores de la conciencia colectiva. La fe en la razón y en la bondad ingénita del hombre —punto de partida y ápice del liberalismo económico y de la democracia individualista— hanse visto en gran parte suplantadas por el imperio de los instintos y la creencia en la perversidad natural del hombre. Maquiavelo y Hobbes han retornado vencedores del brazo de Hegel y Carlyle entre los escepticismos disolventes de Rabelais y Montaigne. Hemos sido testigos de la caída de muchedumbres enteras en abismos insondables. Nada cuenta ya, para muchos, la dignidad de la persona humana. Abundan, desgraciadamente, los que consideran que la libertad es un artilugio de la ilustración, el derecho a la vida y al trabajo un lema, la soberanía popular una entelequia: «El Estado es un Dios mortal.» La frase terrible de Hobbes, puesta dialécticamente en marcha por Hegel, fue y sigue siendo la divisa del fascismo, que ha sobrevivido a su derrota en el campo de batalla y se apresta a reaparecer por otras vías y otros modos. Y es también la divisa del socialismo autoritario. Se prescinde de la ética en la política, que se va reduciendo alarmantemente a nudo arte para la conquista y goce del poder. No importa la inmoralidad de los medios si conduce al fin perseguido. El culto a la violencia, al providencialismo y a la frivolidad se abre paso y consagra.

En ese terreno abonado por la fatiga, el marasmo y la desilusión, se nutre precisamente la diatriba contra la concepción racional de la vida a que hubo ya de aludirse en los comienzos de este libro. De nuevo se arremete contra la técnica y particularmente contra el maquinismo; pero, antes como ahora, de lo que se trata es de reordenar las relaciones sociales a fin de que el hombre recobre su «fertilidad perdida» e instaure su omnímodo señorío sobre la técnica, cuya misión es manumitir el espíritu, subyugar la naturaleza, propagar las luces y expandir la riqueza. La técnica dejará de ser una espada de Damocles cuando la sociedad se planifique democráticamente para la libertad sobre el primado de la justicia distributiva. Ninguna tarea más alta ni más apremiante si efectivamente se aspira a «poner al hombre en el pleno goce de sí mismo» y a establecer una convivencia cordial «con todos y para el bien de todos».

«La consigna de rehumanizar al hombre —afirma Francisco Romero— no es una consigna vana; ha sonado muchas veces en los últimos tiempos, sin gran eco hasta ahora, y conviene que sea escuchada, pues no mira sino a reintegrar al hombre en su dignidad original. Un humanismo a la moderna no debe entenderse como un programa frívolo, como la divulgación de gente anticuada y al margen de la vida,

como una declamación de diletantes. Acaso sea el programa más *práctico* entre todos los imaginables. El mero humanismo debe partir de la idea o noción del hombre, de la comprobación de aquello que lo distingue y singulariza, y debe al mismo tiempo poner a su servicio todo el aporte válido de la civilización, de modo que se organice una vida humana en el más alto y pleno sentido.»

IX

El canto de gallo de la democracia

1. El Siglo de las Luces y de las revoluciones

Si la revolución industrial condiciona la estructura económica y la índole de las relaciones sociales del capitalismo moderno, la Revolución francesa, coetánea y complemento suyo, vigoriza y afianza las formas políticas, jurídicas y culturales del predominio de la burguesía como clase, desarrollando hasta sus últimas consecuencias el proceso que inician el Renacimiento, el Estado nacional, los grandes descubrimientos geográficos, el mercantilismo, la reforma religiosa y las revoluciones inglesas del siglo XVII. Este descomunal acaecimiento, que derriba la sociedad absolutista sustituyéndola por una relación de poder fundada teóricamente en los derechos del hombre y del ciudadano y en la soberanía popular, es el canto de gallo de la democracia, del régimen constitucional y del sistema parlamentario, que generalizándose durante el siglo XIX por las principales naciones de Europa y América, configura y rige el destino ulterior de la modernidad hasta nuestros días, en que los desniveles y contrastes originados por la concentración de la riqueza y la creciente supeditación del poder público a la alta finanza y a las grandes corporaciones han puesto en cuestión las bases mismas de existencia de la sociedad capitalista. Nada de esto, sin embargo, menoscaba ni enturbia el trascendental significado de la Revolución francesa en la historia de la evolución política, social y espiritual del mundo. Su enorme contribución al proceso de emancipación de la conciencia humana y al progreso general de la sociedad sólo puede valorarse efectivamente adoptando como punto de partida este hecho. No en balde la Revolución francesa ha pasado a la posteridad con el apelativo de grande y el siglo XVIII con el sobrenombre de Siglo de las Luces.

Podría rotularse también el siglo de las revoluciones. La ingente transformación histórica de 1789 fue precedida, allende el Atlántico, por el alzamiento revolucionario de las trece colonias inglesas, que obtienen al cabo de épica brega su independencia nacional y sientan los fundamentos de una organización social análoga a la que establecería la Revolución francesa. La conexión entre uno y otro proceso es más profunda de lo que suele suponerse. Ambos forman parte de la misma constelación histórico-social y representan el ascenso de la burguesía al primer plano de la vida histórica. Eso explica la sustantiva unidad de principios que muestran en sus documentados capitales, el influjo de la teoría política y social inglesa en las concepciones norteamericanas y la indeleble impronta que deja en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* el *Bill of Rights* del estado de Virginia. Según George Jellinek, la génesis y la forma de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* hay que buscarlas en los *Bill of Rights* de los estados de la Unión norteamericana y no en el *Contrato social* de Juan Jacobo Rousseau. «La influencia de la revolución norteamericana en la francesa —afirma— es notoria; ambos sucesos son, ciertamente, momentos de una misma evolución política.»

Ningún pueblo ha alardeado tanto del impulso ideal que modeló sus orígenes como el norteamericano. Ningún pueblo, sin embargo, «surgió jamás tan claramente de un directo y consciente impulso material». Los peregrinos del «Mayflower» pudieron imaginar, por constituir un grupo religiosa y socialmente discrepante con su circunstancia, que venían a edificar en la América del Norte la *civitas terra* puritana. No deja lugar a dudas en este sentido el pacto solemnemente suscrito, entreviéndose ya la costa rizada de espuma del nuevo y suspirado albergue: «Nosotros, los abajo firmantes, habiendo emprendido, para gloria de Dios y avance de la fe cristiana y honor de nuestro rey y país, un viaje para establecer la primera colonia en la parte norte de Virginia, en presencia de Dios pactamos y combinamos por el presente, mutua y solemnemente, nuestras personas en un cuerpo político civil, para nuestra

ordenación y conservación y consecución de los fines antedichos y en virtud de ello, para elaborar, constituir y construir aquellas justas e iguales leyes, ordenanzas, actas, constituciones y cargos que en el curso del tiempo se consideren más adecuadas y convenientes para el bien general de la colonia, a las cuales prometemos todos la debida sumisión y obediencia.» Desde esta perspectiva teocrática se organizó la comunidad de Nueva Inglaterra. La historia demuestra palmariamente que la causa determinante de aquella emigración, afanosa de una sociedad limpia de impurezas y limitaciones, era el resultado directo de la transformación agrícola e industrial acontecida en Inglaterra en los siglos XVI y XVII.

La comunidad puritana, fundada por los peregrinos del «Mayflower», traía ya consigo la dualidad de desarrollo que habría de caracterizar la historia de las trece colonias inglesas: la gran propiedad rural que se expande hacia el sur y la estructura capitalista, liberal y democrática que se establece y propaga hacia el norte y el este con un propósito consciente de poder político, libertad religiosa y creación de riqueza. «El *seeker* carolino y el teócrata jacobita —escribe Vernon Luis Parrington en su libro *Main Currents in American Thought*— el demócrata y el calvinista coloniales, el republicano fisiócrata y el financiero defensor del capitalismo representan en forma concreta las diversas tendencias primitivas norteamericanas; y alrededor de estos centros mayores vendrían a formarse grupos menores en la gran lucha de aquellos primeros años, que con el tiempo condujo al desconocimiento de las doctrinas monárquicas y aristocráticas y a la ejecución atrevida de un experimento político de alcance continental.» La proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano el 12 de junio de 1776 por el pueblo de Virginia fue un acto de universal trascendencia. La constitución promulgada en marzo de 1786 es un documento imperecedero en la historia política de la humanidad. «Esta constitución —afirma Bryce— supera a cualquiera otra constitución escrita debido a la excelencia intrínseca de su plan, a su adaptación a las circunstancias del pueblo, a la sencillez, concisión y precisión de su lenguaje y a la formación juiciosa como fija los principios con claridad y firmeza, en tanto que a la vez permite elasticidad en los puntos de detalle.» Pero el ritmo que presidió la compleja organización y el prodigioso desarrollo de Estados Unidos fue fundamentalmente económico. Basta asomarse a los debates de *El Federalista* en torno a la constitución para percibir la preponderancia de las consideraciones económicas en el pensamiento realista y pragmático de Hamilton, Madison y Jay, partidarios fervientes del capitalismo industrial y de un poder federal fuerte y decidido. La corriente liberal de raíz fisiocrática tuvo en Thomas Jefferson su más autorizado vocero.

Harto visible es la influencia de Montesquieu, Locke y Paine en el pensamiento político y social norteamericano para que necesite ser subrayada. Jefferson es el más brillante expositor de la teoría del Contrato social y del derecho de resistencia a la tiranía. No ofrecen originalidad alguna sus ideas. «Su mérito estaba —dice Raymond G. Getell— en adaptar las concepciones de Sidney y de Locke a las condiciones de América.» Sus puntos de vista fundamentales —igualdad humana, gobierno por consentimiento, predominio de la agricultura— contribuyeron, en pareja medida, a la formación de la conciencia democrática, a la independencia de la metrópoli y al fortalecimiento de los intereses señoriales del sur. William A. Dunning ha fijado magistralmente la postura de Jefferson en su obra *A History of Political Theories*. Alexander Hamilton, la mentalidad más aguda y vigorosa de la época, era partidario de la centralización administrativa, del libre juego de los intereses capitalistas y del fomento dirigido de la navegación y del comercio. Sus artículos de *El Federalista* demuestran su amplio y cernido saber en materia política, administrativa, fiscal y financiera y su fina intelección del curso y sesgo del proceso capitalista en Estados Unidos. James Madison formuló una doctrina de la sociedad según la cual el origen de las pugnas facciosas se debe a los diversos intereses y sentimientos que separan a ricos y a pobres, a deudores y acreedores, a manufactureros y a comerciantes, a jornaleros y a empresarios.

No escapó tampoco a la buída pupila de Madison, como observa Juan Clemente Zamora en su libro *El proceso histórico*, la supuesta eficiencia de la democracia para evitar los efectos de la desigualdad económica. Las discrepancias y distinciones provocadas por la diversidad de opiniones, propiedades y pasiones, no pueden desaparecer por decreto. Mucho más rotundo y diáfano resultaría posteriormente Daniel Webster al examinar la influencia ejercida por la riqueza en la determinación de las formas políticas. «Me parece evidente —afirma— que, excepto cuando interviene la fuerza militar, el poder político, natural y necesariamente, pasa a manos de quienes tienen la propiedad. En mi opinión, una forma republicana de gobierno descansa, tanto o más que en la constitución política, en las leyes que regulan la transmisión de la propiedad.» «El más libre de los gobiernos —dirá más tarde— no sería tolerable durante mucho tiempo si la tendencia de sus leyes fuera crear rápidamente una acumulación de riquezas en pocas manos, haciendo a la gran masa de la población miserable y dependiente. En tales casos, el poder del pueblo tiene que destruir los derechos de la propiedad, si no quiere que la influencia de la propiedad limite y controle el ejercicio de la autoridad popular.» Webster desentrañó

meridianamente el origen económico de las instituciones políticas norteamericanas. «Nuestros antecesores de Nueva Inglaterra —escribe— no trajeron de Europa grandes capitales; pero si los hubieran traído en nada hubieran podido invertirlos. Llegaron a un país nuevo en el que no había aún ni tierras arrendadas, ni arrendatarios que prestaran servicios. Los conquistadores se hallaban todos en un nivel económico semejante. Su situación requería la división y reparto equitativo de las tierras, y puede asegurarse que este acto necesario determinó el carácter del gobierno que establecieron. El tipo de sus instituciones políticas quedó determinado por las leyes fundamentales que regían la propiedad.» Pero nadie ha esclarecido tan agudamente los factores económicos condicionantes de la historia social de Estados Unidos como Charles A. Beard. Las dos interpretaciones clásicas de las instituciones políticas de Estados Unidos siguen siendo *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville y *The American Commonwealth* de James Bryce. Y habrá siempre que acudir a *El Federalista* si se trata de aprehender el sentido de la teoría política y social norteamericana en los días tumultuosos y promisorios en que el gallo de la democracia saludaba el alba de una nueva vida y de una nueva esperanza.

El Siglo de las Luces y de las revoluciones, que removió la conciencia universal con las concepciones de Montesquieu, Vico, Voltaire, Jefferson, Diderot, Quesnay, Hamilton, Condorcet, Madison, D’Alambert, Smith y Rousseau, aportó también con Washington, Mirabeau, Dantón, Marat, Saint-Just, Robespierre, Babeuf y Napoleón, valores imperecederos a la historia política, social y militar de la humanidad. Rivalizan unos y otros en estatura humana y en estilo de vida. Unos y otros atestiguan que el Siglo de las Luces y de las revoluciones fue el más fecundo criadero de titanes del pensamiento y de la acción que recuerdan los tiempos. Sus hazañas fueron dignas de Prometeo.

2. Significación del reinado de Luis XV en el proceso de la decadencia del antiguo régimen

La Revolución francesa constituye, desde el punto de vista sociológico, el tipo clásico de las revoluciones. Se puede precisar su curso nítidamente desde sus orígenes hasta su violento desenlace. Mucho antes de que la gigantesca conflagración ilumine el cielo de Francia y reduzca a pavesas el antiguo régimen síntomas visibles acusan su gestación en el ámbito de las ideas. Manifestaciones objetivas delatan el deterioro irremediable de los tejidos vitales de la sociedad absolutista. Aún están lejos las barricadas y los *sans culottes*; pero ya la fermentación popular y el estado de los espíritus preludian el parto. «Una generación antes —escribe Harold J. Laski— se predijo su advenimiento. La gente percibía que estaba viviendo tiempos peligrosos; más los preparativos de la explosión final fueron graduales y acumulativos.»

El drama de la decadencia del antiguo régimen tiene en Luis XIV, Luis XV y Luis XVI sus protagonistas más descolantes. «Nada puede acaso indicar mejor el abismo que se había abierto entre el monarca y los súbditos —observa sagazmente Kohn Bramstedt— como la forma en que el populacho parisién reaccionó ante su muerte respectiva.» La de Luis XIV fue coreada, no obstante el soleado refulgir de su reinado, por un trompeteo ensordecedor de maldiciones. La de Luis XV fue recibida por el público con el escarnio y la befa de la caza y del amor, sus dos distracciones favoritas. La de Luis XVI fue saludada, al subir al cadalso en 1793, con el grito exultante de una democracia recién nacida: ¡*Vive la Nation*! «Luis XVI —afirmó Kohn Bramstedt— ya no era la personificación, sino meramente la sombra de una institución gastada, que había perecido por la ceguera de sus defensores y la indolencia de las clases elevadas.»

Fue, sin duda, el reinado de Luis XV el que tuvo una importancia decisiva en la formación de la conciencia del Tercer Estado y en el desarrollo del espíritu enciclopedista. No obstante la severa crítica de que fue objeto por Vauban y Boisguillebert, La Bruyère y Saint-Simon, Claude y Bayle, Boulanvilliers y Fenelón, la institución real mantuvo su esplendor y el respeto popular en la época de Luis XIV. Ciertamente que en este había alcanzado el absolutismo la más alta concentración de poder personal de que tiene data la historia. ¿No tuvo la osadía de proclamar que el Estado era él? Ciertamente que su reinado fue la palanca impulsora del renacimiento intelectual de Francia y del apogeo de su crédito exterior. Voltaire no vacilaría en comparar la época de Luis XIV con las épocas de Pericles, de Augusto y de los Médicis.

El reinado de Luis XV se caracterizó por el descrédito internacional de Francia y el saqueo sistemático del tesoro en beneficio de la corona y de la nobleza. La desproporción entre la pujanza económica de la burguesía y su impotencia política se hizo evidente incluso a las clases privilegiadas. El poder absoluto se agrietó profundamente y la dignidad del trono sufrió un radical quebranto. La autoridad del régimen se mantuvo mediante la intimidación, el soborno y la licencia. Luis XV no tenía otra

preocupación que sus caballos, sus lebreles y sus amantes. Madame Pompadour llegaría a regir, durante algún tiempo, los destinos de Francia. Como gráficamente se ha dicho, el rey «no fue ya el amo, sino el servidor de las clases ociosas».

Ni que decir tiene que semejante situación sólo podía darse en un estado social cuyos mecanismos centrales se hubieran roto y en trance de desmoronarse sus bases mismas de sustentación. De otro modo, no hubiera pesado decisivamente, en el catastrófico derrumbamiento del antiguo régimen, la mera estupidez, corrupción y frivolidad personales de Luis XV y de Madame Pompadour. No son la causa de la decadencia y ruina del absolutismo. Ambos son el efecto de esa decadencia y de esa ruina. Nada lo demuestra más rotundamente que la cínica predicción de Luis XV: *Après nous, le déluge*.

3. Estructura y carácter de la sociedad absolutista

Un rápido análisis de la estructura política y administrativa de la sociedad absolutista y de la posición de las distintas clases que la componían nos permitirá precisar los factores determinantes de esa decadencia. La sociedad absolutista se asentaba en una burocracia centralizada, que asume el efectivo control de la vida pública de Francia a partir de 1614, fecha en que dejaron de convocarse los Estados Generales. Alexis de Tocqueville ha caracterizado admirablemente esta burocracia corrompida y omnímoda en su clásico libro *L'Ancien Régime*. Los propios parlamentos, cuerpos representativos de las clases privilegiadas, estaban uncidos a la voluntad del *Conseil Royal*, efectivo regente del poder. El *Conseil Royal*, integrado por cuarenta miembros escogidos en su mayoría entre los ministros de Estado y los favoritos de la Corte, tenía amplias facultades y controlaba el régimen fiscal. Su figura principal era el *Controleur Général des Finances*, que reunía en sus manos las atribuciones de Ministro de Comercio, Agricultura y Orden Público. Funcionarios capaces y honestos habían desempeñado este cargo en épocas anteriores. Sirva de ejemplo Colbert. En el período inmediato a la revolución, fue designado para ocuparlo Jacques Turgot, hombre de vigoroso carácter, extraordinario talento, amplia cultura y espíritu progresista. Sus famosos edictos aboliendo el sistema gremial y reformando el régimen tributario le ganaron la admiración de los enciclopedistas, la repulsa de la nobleza, la antipatía del Tercer Estado y la inmediata dimisión al perder el favor de la corona. El *Conseil Royal* tenía jurisdicción, finalmente, sobre los *intendants* de las provincias, que eran, según John Law, «los verdaderos gobernantes de Francia».

En las vísperas de la revolución, imperaba la confusión, el peculado y el desorden. La institución real de origen divino sirve ya sólo «para cubrir todas las arbitrariedades, todos los despilfarros y todos los abusos». Los ministros y los intendants «son detestados en su mayoría y la centralización imperfecta que personifican, lejos de fortificar a la monarquía, hace que se ponga en contra de ella la opinión pública». Nadie ha descrito tan vívidamente el caos administrativo de Francia en esa época como Albert Mathiez. Ya las intendencias constituyen una rémora del progreso general de la nación. Ni siquiera pueden precisarse las fronteras provinciales ni las que separan a Francia de los pueblos limítrofes. Se ignora en dónde empieza y en donde acaba la autoridad territorial del rey. El Sacro Imperio Romano-germano sobrevive en algunos municipios. Hay regiones que «pagan tres veces, por vecino cabeza de familia, a sus tres señores feudales: el rey de Francia, el emperador de Alemania y el príncipe de Condé». La Provenza, el Delfinado, la Bretaña y la Alsacia «invocan las viejas capitulaciones en méritos a las cuales se habían unido a Francia y consideran, ufanándose de ello, que en sus territorios el rey no es otra cosa que el señor, el conde o el duque». El reino de Navarra se niega a designar su representación en los Estados Generales. Se mezclan y confunden las viejas circunscripciones judiciales. Las diócesis eclesiásticas «se entrecruzan a través de las fronteras políticas». Resulta frecuente que sacerdotes franceses dependan de prelados alemanes y a la inversa. «Francia —afirmaba Mirabeau— es un agregado inconstituído de pueblos desvinculados.»

La imagen que ofrece la estructura social de Francia en la segunda mitad del siglo XVIII es sobremanera compleja. No puede decirse todavía que ya estén maduras las condiciones objetivas de desarrollo de la forma capitalista de producción. Tampoco puede negarse que las fuerzas económicas en que se apoyaba el antiguo régimen estaban ya en franco proceso de agotamiento. Francia seguía siendo, en lo fundamental, una nación agrícola. La nobleza compartía con la corona y la jerarquía eclesiástica el señorío sobre la tierra. La *plebe nobiliaria*, como la denominara acertadamente Mathiez, integrada por los segundones que no habían podido ingresar en la milicia o en la Iglesia, «vegetaba ensombrecida en sus modestas y cuarteadas casas solariegas, detestaba a la alta nobleza poseedora de los empleos de la Corte, despreciaba y envidiaba a la burguesía de las poblaciones que progresaba y se hacía rica en el ejercicio del comercio y de la industria, defendía con aspereza sus últimas inmunidades fiscales contra los ataques de los agentes del rey y se hacía más arrogante cuanto más pobre y menos poderosa». De los 26 000 000 de habitantes de Francia, sólo alrededor de 147 000 pertenecían a la alta nobleza. Esta

reducida capa social, que poseía las tres cuartas partes del territorio nacional, absorbía la quinta parte del presupuesto del Estado, estaba exenta de impuestos, disponía a su antojo de los puestos de la Corte, controlaba la oficialidad del ejército y disfrutaba de jugosos emolumentos y numerosas sinecuras.

La caza, el juego, la prostitución, la intriga y el agio constituían la trama fundamental de la vida de la Corte. No es raro que los cortesanos más despiertos y ambiciosos se aburran de esa dorada molición y aspiren a trocar el papel de figurones por el desempeño de funciones más útiles y dignas. Las ideas nuevas encuentran abono propicio en sus conciencias. A esa constelación de inconformes pertenecen Lafayette, Custine, Vioménil, Lameth y Dillon, que ofrendaron su brazo a la independencia de las trece colonias y se opusieron luego al antiguo régimen. A la hora que se precisaba ofrendarlo todo en la defensa del trono en peligro, la alta nobleza se presentaría desunida, vacilante, escéptica y medrosa. Ya se había extinguido en su espíritu la *vertu* que otrora le infundiera objeto y significado a las aristocracias en la historia.

La jerarquía eclesiástica era dueña de una cuarta parte de las tierras labrantías. Los cardenales, obispos y abades percibían una crecida renta anual de sus diócesis y bienes. En 1789 todos los obispos de Francia, sin excepción, eran nobles y vivían en la Corte. Parece obvio añadir que entre la jerarquía eclesiástica y los humildes curas de misa y olla existía un profundo abismo. El clero constituía, sin embargo, como estamento, un grupo orgánico y solidario del régimen, compartiendo con la nobleza las responsabilidades y los frutos de la explotación del paisanaje. Los propietarios del suelo ejercían derechos feudales sobre los campesinos y las tierras que cultivaban en usufructo.

Los campesinos constituían la clase social más numerosa de la época y su situación era el índice más expresivo de la bancarrota del antiguo régimen. Según Arthur Young, cronista inglés que visitó Francia en los preludios de la revolución existían cuatro categorías de personas vinculadas al régimen de la tierra: los propietarios estrictamente feudales, los propietarios de pequeñas parcelas, los colonos con renta en metálico y los cultivadores que subarrendaban sus fundos en aparcería. Este último grupo era el más vasto. «En Flandes, en Alsacia, en las riberas de Gerona y en la Gran Bretaña —refiere Young— me he encontrado con habitantes que tenían bastante para vivir. En la baja Bretaña encuentra uno incluso gente rica; pero la mayor parte de los labriegos viven pobres y desdichados, debiendo atribuirse esto al reparto de las tierras, por pequeñas que sean, entre todos los hijos. Yo he visto, y no una vez sino muchas, repartos que llegan hasta el punto de entregar a una familia, como único modo de sustento, un árbol frutal y doscientos pies cuadrados de tierra.»

El campesinado estaba sometido, como clase, a un férreo sistema de restricciones y cargas que le impedían un desarrollo económico independiente. La mayor parte de sus ingresos iba a engrosar las arcas de la nobleza y del alto clero. Solía habitar en chozas de barro. Su alimentación era escasa y deficiente. Trituraba la carne de res sólo en las grandes solemnidades. El azúcar le era prácticamente desconocido. Venía obligado a pagar anualmente a los dueños del suelo ciertas cantidades en dinero o en especie. Debía también pagar tributos si compraba alguna parcela de tierra o la transfería a sus herederos. Impuestos especiales gravaban el transporte de sus frutos al mercado por caminos y puentes. No podía efectuar la recolección de las cosechas hasta tanto no lo hicieran los señores. Sus sembrados se encontraban a merced de las partidas de caza organizadas por los nobles. A estas obligaciones de tipo feudal se asociaban las impuestas por la Iglesia y la mayor parte de las tasas nacionales. En el orden político y civil, carecía de todos los derechos. «Los campesinos —concluye Mathiez— son las bestias de carga de esta sociedad.» Su problema no tenía, pues, solución efectiva en el antiguo régimen: su solución dependía de la subversión total de la sociedad absolutista. De ahí que su destino estuviera directamente vinculado al destino de la burguesía.

La situación del artesanado era análoga a la anteriormente expuesta. En su mayoría, estaba compuesto por trabajadores de la industria y de la manufactura, por oficiales y aprendices de los gremios de arte y oficio. La industria francesa no había logrado aún entrar, no obstante los esfuerzos de Colbert y las demandas de los comerciantes, en pleno dominio de la manufactura capitalista. Existían ya en París, en Picardía y en Lorena numerosas manufacturas centralizadas; pero preponderaba todavía la organización gremial del trabajo, la reglamentación mercantilista de la producción y el taller doméstico. Muchos comerciantes trasladaron sus industrias al interior de Francia para librarse de estas restricciones. La mano de obra se reclutaba entre los campesinos desocupados. La industria rural y la manufactura centralizada de las ciudades contribuyeron decisivamente a la desintegración del artesanado. No tardaría en introducirse la máquina en la industria textil y producir al par la transformación del artesano en jornalero. Sobremana duras fueron las condiciones sociales de vida de este en los albores de la industrialización de Francia. «En general —escribía un ministro de Luis XVI—, los salarios son

demasiado bajos y hay una gran masa de hombres víctimas de los intereses particulares de unos cuantos. Los aprendices del gremio de sastres de Marsella tienen derecho a declarar que viven en la desventura.» Abundan los ociosos, los vagabundos y los mendigos. Los despidos y las rebajas de salario son crónicos. Manifestaciones de protesta contra ese estado de cosas se dejaron sentir en toda Francia. En abril de 1789 los obreros de París destruyeron los talleres del fabricante Révaillon por haberse negado a subir el salario durante el invierno. Los despilfarros de Luis XVI, las concupiscencias de la Corte y las orgías de María Antonieta han colmado ya la paciencia del pueblo.

Las trabas impuestas al desarrollo industrial perjudicaban principalmente a la burguesía. El ámbito del mercado interno estaba limitado por la mínima capacidad adquisitiva de la mayoría de la población. La burguesía se vio obligada a constreñir su actividad creadora al abastecimiento de las clases privilegiadas y a la manufactura de artículos de lujo para el extranjero. La confección de telas de lino, algodón, lana y seda era la rama fundamental de la industria francesa. Los jabones y perfumes, tan encarecidos entonces y ahora por su calidad exquisita, encontraron amplia y creciente acogida en los círculos adinerados de toda Europa. A esta forzosa reducción de su mercado añádense los trastornos ocasionados por el progreso técnico de la industria inglesa. Las mercancías británicas, mejor elaboradas y más baratas, compitieron ventajosamente con las francesas, mermando considerablemente el volumen del comercio exterior. La hostilidad de la corona a la burguesía la llevó a suscribir un tratado comercial con Inglaterra en virtud del cual se reducían los derechos de importación a los productos manufacturados ingleses en Francia y se rebajan los aranceles al vino francés en Inglaterra. Este convenio, enderezado exclusivamente a beneficiar los intereses de la nobleza, suscitó una vigorosa protesta de la clase mercantil y un gran descontento en el pueblo.

La fuerza social de la burguesía francesa dimanaba de su situación económica. En los años inmediatamente anteriores a la revolución es ya dueña de la riqueza mobiliaria y se ha fortalecido aún más con la continua adquisición de tierras a los nobles y a la Iglesia. El núcleo principal de esta clase lo constituían los comerciantes e industriales de Marsella, Burdeos, Lyon y Nantes, enriquecidos con el comercio colonial, las operaciones bursátiles, el tráfico de esclavos y las compañías por acciones. Su objetivo céntrico era la abolición de las restricciones que embarazan el desarrollo de sus intereses industriales y agrarios y el establecimiento de un régimen político que promoviese y garantizara su libertad de acción en el campo económico. La porción más numerosa la formaba la pequeña burguesía, que reclutaba a sus miembros en el comercio al por menor, en el artesanado rural y en los obreros de las ciudades. Era, conjuntamente con el campesinado, el estrato social más revolucionario. La delgada capa superior de la burguesía se hallaba integrada por banqueros y prestamistas, que eran los arrendatarios del tesoro público. Su objetivo se ceñía a una reforma del sistema fiscal que asegurara únicamente el cobro de sus deudas. La incompetencia y venalidad de la administración era el blanco fundamental de su crítica. Su preocupación era la bancarrota del Estado.

No sólo la burguesía se ha adueñado de los resortes fundamentales de la vida económica y financiera de Francia. En el plano de la cultura ha logrado apoderarse también de la conciencia social. Las condiciones estaban ya maduras para la histórica empresa que derribaría la sociedad absolutista. A la burguesía le corresponderá dirigirla arrastrando tras sí a todas las capas urbanas y campesinas sojuzgadas por la monarquía, la nobleza y el alto clero. «Los campesinos y todo el país —escribe Jean Jaurès— se alzaron contra el viejo régimen, no sólo por la miseria de la agricultura, sino también porque ese régimen entorpecía el desarrollo inicial del capitalismo. Esa fue la causa fundamental de la gran Revolución francesa.»

4. El iluminismo y el Tercer Estado: el antiguo régimen ante la razón

Signo inequívoco de la boga que ha adquirido en nuestro tiempo la concepción irracional del mundo, de la vida y de la sociedad es el generalizado desdén a los siglos XVIII y XIX incluso en círculos responsables de la filosofía y de las ciencias sociales. De «superficial» suele motejarse al iluminismo y de «estúpida» la época que gestó las más altas proezas intelectuales y técnicas de la nuestra. José Ortega y Gasset es uno de los grandes culpables de ese radicalismo de salón que hizo su agosto en las juventudes desorientadas y escépticas de la preguerra. No es la primera vez que la concepción racional del mundo, de la vida y de la sociedad se ve sometida a implacables sanciones. Ya el romanticismo hubo de incoar juicio sumario a la ilustración. La experiencia totalitaria ha sido el correlato político de esa postura reaccionaria en nuestros días.

No se trata, en modo alguno, de pedirle al iluminismo respuestas para la solución de nuestros problemas. Se trata, por el contrario, como ha dicho Ernst Cassirer, de valorar objetivamente la

ilustración prescindiendo del haz de prejuicios que todavía impide su genuina estimación histórica. «Me parece llegado el momento —afirma— de que nuestra época se mire en el claro y luminoso espejo que le presenta la época de la Ilustración. Muchas de las cosas que nos parecen hoy en día resultados del *progreso*, perderán sin duda su brillo miradas en ese espejo, y otras muchas de las que nos gloriamos, se ofrecerán desdibujadas y dislocadas. Pero sería un juicio precipitado y una ilusión peligrosa atribuirle a las imperfecciones del espejo, en lugar de buscar la razón en otra parte. La consigna que Kant señala como lema de la ilustración —¡*Sapere aude!*!— se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella. En lugar de rebajarla y de mirarla despectivamente desde nuestra altura, debemos osar el volvernos a medir y confrontarnos internamente con ella. El siglo que ha contemplado y reverenciado en la razón y en la ciencia la fuerza suprema del hombre no puede ni debe estar pasado y perdido para nosotros; debemos encontrar un camino, no sólo para contemplarlo como fue, sino también para liberar las fuerzas radicales que le dieron forma.» Mucho antes que Cassirer ya Hegel y Dilthey habían intentado la revalorización filosófica del iluminismo con fecundos resultados.

Si se pretende juzgar al iluminismo desde una perspectiva filosófica, no puede reducirse al «puro cuerpo doctrinal que elaboró y trató de fijar dogmáticamente». En punto a las ideas que lo informan y a sus motivaciones intelectuales más profundas, el iluminismo se ha concretado a recoger la herencia cultural del inmediato pasado y a desarrollarla hasta sus últimas consecuencias sobre una base antimetafísica y en forma omnicomprensiva; pero esta manifiesta relación de dependencia con el optimismo renacentista y el racionalismo cartesiano es sobrepasada por el iluminismo en la forma totalmente nueva y singular que aporta al pensar filosófico. Incluso cuando ha trabajado «con un material intelectual dado de antemano, como ocurre sobre todo con su imagen científico-natural del mundo, y no ha hecho más que construir sobre los fundamentos colocados por el siglo XVII, ha dado, sin embargo, a todo lo que sus manos tocaron un sentido nuevo y ha abierto un nuevo horizonte filosófico».

Cassirer ha precisado certeramente la posición del iluminismo en la historia del pensamiento. Si bien es cierto que la ilustración comienza destruyendo la forma del conocimiento filosófico, el sistema metafísico heredado, arremetiendo contra el *esprit de système*, no lo es menos que acepta y utiliza deliberadamente el *esprit systématique* en su épico empeño de transformar los conceptos abstractos en fuerzas activas. «En lugar de encerrar la filosofía en los límites de un edificio doctrinal firme —escribe Cassirer—, en vez de vincularse a unos axiomas determinados, establecidos para siempre, y a sus consecuencias deductivas, la Ilustración se esfuerza en andar desembarazadamente y, en esta marcha inmanente, trata de develar la forma fundamental de la realidad, la forma de todo ser natural y espiritual.» La filosofía representa así al espíritu «en su totalidad, en su función pura, en su modo específico de indagar y preguntar, en su metódica y en su marcha cognoscitiva». La ciencia natural se convierte en el soplo vivificador de la historia, del derecho y de la política. Lo que singulariza al iluminismo es «el uso que hace de las ideas filosóficas, el lugar que les asigna y la misión que les encomienda». Aun va más lejos Cassirer. «Cuando el siglo XVIII se designa soberbiamente a sí mismo como siglo filosófico —afirma— la pretensión resulta justificada en la medida en que, de hecho, a la filosofía se le restaura en su derecho primordial y se la comprende en su sentido integral, clásico. No permanece aprisionada en el círculo del pensamiento puro, sino que reclama y encuentra una salida hacia ese orden más profundo del que, como pensamiento, surge también todo el obrar espiritual del hombre y en que, según la convicción fundamental de esta filosofía, tiene que fundarse. Se desconoce, por lo tanto, el sentido de esta filosofía de la Ilustración cuando, considerándola una mera filosofía reflexiva, se intenta ponerla de lado. De hecho, el sentido fundamental y el objetivo esencial de la filosofía de la Ilustración no se reducen a acompañar a la vida y a captarla en el espejo de la reflexión. Antes bien, cree en la espontaneidad radical del pensamiento; no le asigna un trabajo de mera copia, sino que le reconoce la fuerza y le asigna la misión de conformar la vida. No se ha de contentar con articular y poner en orden, sino que debe conjurar y realizar el orden, comprendido como necesario, para mostrar en el acto mismo de la verificación su propia realidad y verdad.»

No resulta ya admisible, desde el punto de vista filosófico, contemplar el iluminismo como una «mera suma de doctrinas particulares». El contenido y desarrollo de la filosofía del siglo XVII puede caracterizarse fácilmente en sus distintos sistemas. No cuesta mayor esfuerzo aislar sus hilos conductores de Descartes a Malebranche, de Spinoza a Leibniz, de Bacon y Hobbes a Locke; pero «estos hilos conductores se rompen en el umbral mismo del siglo XVIII». Ya el sistema filosófico, como tal, ha perdido su fuerza vinculatoria y representativa. Ni siquiera Christian Wolff, que se ase desesperadamente a la concepción sistemática, logra abarcar y comprender la problemática filosófica de su época. «El pensamiento de la ilustración —resume Cassirer— quiebra constantemente los límites rígidos del sistema y, en los espíritus más ricos y originales, trata de sustraerse siempre al rigor de la disciplina sistemática.

Su carácter y su destino no se manifiestan en la forma más clara y pura cuando logra cuajar en cuerpos doctrinales, en axiomas y preceptos, sino cuando la vemos trabada en la marcha del pensar mismo, cuando duda y busca, cuando allana y construye. Cuando se escriba una historia de la razón, cuyo ámbito trató de perfilar Kant, no se podrá menos que destacar, por encima de todas las épocas que descubrió, la primera, la autonomía de la razón y combatió apasionadamente por ella, haciéndola valer y regir en todos los dominios del ser espiritual.»

No basta, sin embargo, a nuestro propósito, enjuiciar el iluminismo desde una perspectiva meramente filosófica. El iluminismo fue también la piqueta demoledora que manejó la burguesía en el plano de la cultura. La agitación espiritual que precede a la toma de la Bastilla madura y cuaja la conciencia política del Tercer Estado, suministrándole una clara visión de sus intereses y de sus objetivos. El centro de la teoría política y social se desplaza de Inglaterra a Francia, en donde, al calor de los hechos y de la especulación filosófica, dilata sus horizontes y renueva su problemática desde Montesquieu hasta los enciclopedistas.

Sobremano importante fue el papel desempeñado por las controversias teológicas en el proceso de formación de la conciencia burguesa. Bernhard Groethuysen, uno de los más esclarecidos discípulos de Dilthey, ha dedicado un denso y jugoso volumen a mostrar cómo la clase burguesa, con su conciencia de clase y visión del mundo, es producto en buena parte de su contraposición a las ideas y valores religiosos de la sociedad que pretende derribar. La burguesía conquista en esa pugna sus propias ideas y sus propios valores. Las formas de vida que podía ofrecerle la Iglesia se alzaban como un obstáculo al pleno desarrollo de sus aspiraciones, intereses e ideales. Necesitaba, pues, forzosamente, crearse una ideología propia en ríspido disenso de las concepciones religiosas tradicionales. «En tal ideología —escribe Groethuysen— se despliega la visión de un mundo que se basta a sí mismo y en cuyos valores encuentra el burgués la justificación de sus obras y de sus aspiraciones. Esa visión del mundo se convierte en una parte integrante de la conciencia burguesa, o mejor dicho, justamente con el desarrollo de esta nueva ideología en su oposición a las viejas formas de existencia se torna el burgués consciente de sí mismo.» El *hombre burgués* posee una naturaleza histórica distinta a la de sus antecesores mediatos e inmediatos. Difiere, sobre todo, del hombre medioeval. No le interesa darle a su vida un sentido trascendente. Su patria es este mundo terrenal que aspira a domeñar y regir para sí en nombre de todos. De esa actitud brota, precisamente, su concepción laica de la sociedad y del Estado. Pero, al propio tiempo que tiene clara conciencia de su peculiar actitud ante el mundo y la vida y de sus tajantes discrepancias con la Iglesia, la nobleza y la corona, acepta y cultiva hábilmente en beneficio propio la fe ingenua del pueblo. Como los iluministas, aboga denodadamente por la moral laica y por la ciencia para sí; pero propugna y defiende la religión para los demás. «No cabe negar que la religión —decía Rivarol— es útil para la conservación del orden social establecido. La propiedad está mucho más segura bajo el amparo de la religión que bajo el de una moral laica emancipada.» «Cuando más sumido esté el pueblo en la miseria y la aflicción a consecuencia de los impuestos elevados —escribía Necker— tanto es mayor también la necesidad de darle una educación religiosa.» Esta pragmática dualidad de postura ante la religión culminaría paradójicamente en Voltaire. Al emanciparse socialmente, la burguesía se emancipa también de la coyunda de la religión positiva; pero sigue utilizando sus dogmas en defensa del orden social establecido por ella.

En la última mitad del siglo XVIII resulta fácil advertir que Francia está ya en trance de parto. Las contradicciones entre el *ancien régime* y el Tercer Estado no parecían tener otra salida que un choque violento. Se acentúa, por instantes, la presión de las ideas nuevas. Como observa Laski, la sociedad absolutista no estaba ya en condiciones de resistir el reto. La polémica expresiva de esa aguda tensión social se mantiene todavía, sin embargo, en el plano de las ideas. El Tercer Estado protesta, acusa y demanda; pero aun no ha decidido marchar a paso de carga sobre los bastiones del absolutismo. Se limita a cuestionar, a través de sus teóricos, todo lo existente. Pocas veces régimen social alguno fue tan severamente enjuiciado. El principio monárquico se salvó en parte, durante algún tiempo, de la embestida dialéctica. No es propiamente hasta 1789 en que se le vitupera y desahucia. Al ingresar en la Asamblea Nacional aún Maximiliano Robespierre era monárquico. La Iglesia, en cambio, fue combatida a sangre y fuego. Los derechos de la nobleza, la base económica del régimen, la corrupción administrativa, la tradición feudal sobreviviente en las costumbres y el origen divino del poder fueron igualmente censurados sin piedad. Se partía del supuesto que todo lo que constreñía el libre desenvolvimiento del individuo era nocivo para la sociedad y altamente beneficioso cuanto le libraba de ataduras, impedimentos y trabas. La propaganda de las ideas nuevas se filtró incluso en la Academia y en la Sorbona. El teatro y la novela se convirtieron en tribunas. Sobremano ilustrativos resultan los informes de la policía. Las delaciones alcanzaban frecuentemente a miembros de la nobleza y a favoritos de la Corte. El nuevo espíritu se ha difundido y arraigado de tal suerte que sus propios adversarios se

consideran impotentes para repudiarlos. Malesherbe, auspiciando la publicación de la Enciclopedia, demuestra hasta qué punto el *ancien régime* había perdido la confianza en sí propio.

La razón, erigida en instancia suprema de todas las cosas, es la daga afilada que desgarrá implacablemente las instituciones y las ideas en que se apoya la sociedad absolutista; para, al par que niega y derriba, la razón afirma y quiere, operando como ariete y fuerza creadora. Su radicalismo no tiene precedente. Nada aguarda ni desea del pasado. Lo espera todo de sí mismo y del futuro. Su fe en su poder creador carece de límites. Se sueña capaz de modelar la vida, la sociedad y el mundo a su albedrío. Ese optimismo matinal, de pura estirpe renacentista, es una de las características más acusadas del espíritu y del pensamiento de la época, que en el abate Saint-Pierre y en Condorcet se expresará en forma de verdadero transporte. En la entraña de ese candoroso mesianismo, bullían las fuerzas sociales que aspiraban a regir su vida por cuenta propia sin más limitaciones ni dogmas que los impuestos por sus propias conveniencias. Las viejas ideas petrificadas desconocían sus necesidades y aspiraciones; las nuevas les servían de vehículo y de arma para satisfacerlas y legitimarlas. «¿Qué es el Tercer Estado? — preguntaba Sieyès ante la nación— Todo. ¿Qué ha sido hasta ahora? Nada. ¿Qué exige? Ser algo.» La interrogación de Sieyès no demoraría en tener cumplida respuesta a los acordes estremecedores de la Marsellesa.

La visión de conjunto con que suele apresarse el iluminismo ha inducido casi siempre a presentarlo como unidad perfecta de pensamiento, actitud y conducta. Nada menos cierto. Laski ha contribuido decisivamente a subvertir esta imagen falaz —que amplifica y enriquece Cassirer— en su libro *El liberalismo europeo*. «Lo que Voltaire deseaba —dice— difería en mucho de los ideales de Rousseau; y si hay una alianza entre Turgot y los fisiócratas, hay también distinciones de importancia que hacer en sus ideas. También Holbach y Helvetius participan en mucho de la concepción volteriana; pero ni su programa ni su método concuerdan con los suyos. Mably habría aprobado mucho de lo que él deseaba; pero aquel tiene una concepción, que en puntos importantes, niega todo lo que es vital en la filosofía de Voltaire. Por añadidura, en un sentido, la actitud más notable del siglo es la del abate Meslier; y mientras que él se habría unido a los filósofos en su intento de derribar, es cierto que habría combatido contra ellos tan apasionadamente como los bolcheviques combatieron contra los socialdemócratas en su intento de realizar. En la actitud de ellos hacia Inglaterra hay diferencias de interés; era una inspiración constante para Voltaire; para Rousseau y Holbach más una advertencia que un ejemplo. Y hay corrientes vitales de pensamiento en el período; de Diderot en metafísica, por ejemplo, y de Linguet en teoría social, que no podemos encajar en ningún plan nítidamente trazado. La época es de tremenda confusión.»

Unánime es, sin embargo, la coincidencia en el ansia y necesidad de libertad. Las discrepancias comienzan en la fundamentación y límite de sus principios y en la manera de conquistarla y establecerla. El estrato superior de la burguesía y determinados núcleos de la nobleza y del bajo clero se hubieran transado jubilosamente con una monarquía constitucional. Mirabeau desplegó su verbo magnífico al servicio de ese objetivo. El estrato medio de la burguesía sólo aspiraba a la instauración de un régimen político en el que estuvieran inmutablemente garantizados el derecho de propiedad, la seguridad social y la libertad de mercado y de trabajo. Dantón puso su encrespada elocuencia al servicio de ese propósito. El estrato inferior de la burguesía soñaba y quería una república democrática de propietarios iguales. La intransigencia fecunda de Robespierre estuvo al servicio de esa utopía. Al desorbitado empeño del gran líder jacobino deberán los banqueros, industriales y comerciantes el predominio de su propiedad, seguridad y libertad. El impulso revolucionario del iluminismo culmina y se agota en el inflexible discípulo de Juan Jacobo Rousseau. Dantón es el héroe de la burguesía. Robespierre el héroe de la revolución.

Si el pensamiento nuevo de la época adopta posiciones diversas e incluso antagónicas ante los problemas que afronta y enjuicia, un aguzado sentido criticista lo vincula y contrapone al *ancien régime*. Carlos de Secondat, barón de Montesquieu, inicia el pliego de cargos en 1721 con sus *Cartas persas*, en las que satiriza la sociedad absolutista poniendo a contraluz la falsificación del parlamento, la corrupción administrativa, la incompetencia de los gobernantes y la riqueza de los obispos, «avaros que siempre toman y nunca entregan». La crítica del despotismo que Montesquieu desarrolla en este libro prefigura ya la doctrina de la separación de poderes expuesta en el *Espíritu de las leyes*. En 1734 publica sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos*. El *Espíritu de las leyes* aparece en 1748. Montesquieu colaboró en la Enciclopedia con un artículo titulado «Goût». Sus viajes por Europa y principalmente su estadía en Inglaterra influyeron en su concepción pragmática de la sociedad y del Estado. En un principio, su concepto de la libertad tiene una raíz puramente ética; pero su

observación directa de las instituciones inglesas lo llevó a concluir que la libertad es la resultante necesaria de una organización adecuada del Estado.

No sólo el *Espíritu de las leyes* es uno de los tratados políticos más importantes de todos los tiempos. Es también un rico venero de reflexiones y atisbos históricos, económicos y sociales. El problema central que se planteó Montesquieu fue la salvaguardia del individuo de los ataques y restricciones de la arbitrariedad y del despotismo. Inicia, sin duda, la línea política de desarrollo del pensamiento liberal. Sus reservas ante los peligros de la libertad proceden de su espíritu profundamente apegado a la prueba de los hechos. El mantenimiento del orden público constituye verdadera obsesión en sus meditaciones políticas.

La definición de las leyes como «relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas» es el punto de partida de la filosofía social de Montesquieu. No se preocupa mucho este en explicar el concepto. Lo que le interesa es dejar claramente establecido que la naturaleza «aporta un canon de justicia absoluta anterior al derecho positivo». Negarlo resultaría tan absurdo como decir que «antes de trazar un círculo no eran iguales todos los radios». Se imponía, pues, unificar en un derecho natural común la disparidad de leyes, costumbres e instituciones. «He examinado previamente a los hombres —afirma—, y he creído que su infinita variedad de leyes y costumbres no eran inducidos sólo por su fantasía. He planteado los principios y he visto que los casos particulares se plegaban a ellos dócilmente, sin que las historias de las naciones sean sino continuidades y estando cada ley particular unida con o dependiente de otra ley más general.» En rigor, lo que a Montesquieu le importa es la determinación de los plurales factores que condicionan y singularizan el carácter de las leyes. El supuesto de que todas son modalidades de un derecho natural común era mera hipótesis de trabajo. Ya Aristóteles en la antigüedad y Bodino en el despunte de los tiempos modernos habían subrayado la influencia del régimen social y de los factores naturales en la índole de las relaciones jurídicas; pero ninguno se había planteado el problema con la perspectiva cósmica de Montesquieu.

Según Montesquieu, las leyes civiles y políticas deben asentarse en la justicia, que «es una relación de conveniencia que se halla realmente entre dos cosas». El espíritu de las leyes emerge, como natural fluido, de los principios de cada gobierno, los que a su vez se fundamentan en tres postulados: la virtud, el honor y el temor. Estos tres postulados configuran respectivamente, la república, la monarquía y el despotismo. En la república, el pueblo se gobierna a sí mismo; en la monarquía es gobernado; en el despotismo es sometido. Sólo en la república impera la libertad. «La libertad consiste —sentencia Montesquieu— en poder hacer lo que se debe querer y no ser obligado a aquello que no se debe querer. La libertad es el derecho de hacer todo lo que permitan las leyes.» En el principio de la libertad como base del equilibrio político, hace descansar Montesquieu su célebre teoría de la división de poderes, que habría de convertirse en uno de los dogmas fundamentales del pensamiento democrático. No era nueva la idea en el campo de la doctrina política y social. La forma mixta de gobierno aparece ya en *Las leyes* de Platón y fue esclarecida por Aristóteles y Polibio. Harrington la había propuesto en la *Oceana* como base de todo gobierno libre y Locke la había desenvuelto magistralmente en los *Dos tratados del gobierno civil*. De Locke la tomaría Montesquieu; pero no sin antes vaciarla del contenido revolucionario que le insufla el pensador inglés.

En cuanto al candente problema de la transformación del *ancien régime*, Montesquieu se declara en favor del posibilismo político. No aboga, en ningún momento, por soluciones de tipo revolucionario. Se concreta a auspiciar el acomodamiento progresivo de la sociedad absolutista a las nuevas circunstancias. El desarrollo lógico y práctico de su argumentación conduce al establecimiento de una monarquía constitucional análoga a la inglesa. Su posición dentro del iluminismo es típicamente reformista.

Ningún punto de contacto ofrece la concepción de la ley natural de Montesquieu con la doctrina del derecho natural a la sazón en boga. En este sentido, está mucho más cerca de Juan Bautista Vico que de Juan Jacobo Rousseau. Ignora también Montesquieu el problema de los derechos inmanentes del individuo y las prerrogativas de la soberanía popular. Muestra, en cambio, una buida percepción de circunstancias y factores hasta entonces subestimados por la doctrina política y social. Recogiendo la tesis desenvuelta por Harrington en la *Oceana*, Montesquieu precisa la correlación existente entre el poder político y el régimen social de propiedad y la influencia recíproca entre las condiciones sociales, económicas, geográficas y culturales y las instituciones políticas, jurídicas y religiosas. Su teoría sobre las relaciones entre la esclavitud y la libertad con el clima gozan aún de predicamento en determinadas esferas del tradicionalismo social. La libertad es fruto privilegiado de las zonas templadas. La esclavitud

es producto típico de las zonas calientes. Este punto de vista no resiste el más leve análisis a la luz de los hechos. Venía, en cambio, como anillo al dedo, a los traficantes de esclavos de la época.

Su actitud ante la pobreza, el trabajo y la propiedad difiere de la adoptada por la mayoría de sus contemporáneos. «Un hombre no es pobre —escribe— porque no tenga nada, sino porque no trabaja.» Su repulsa a la caridad es terminante: «Las limosnas que se dan a un hombre en la calle no llenan las obligaciones del Estado, el cual debe a todos los ciudadanos una segura subsistencia, alimentos, vestidos decorosos y un género de vida que no sea contrario a su salud.» En su estimativa del trabajo y de la propiedad fija las relaciones entre ambos sin detrimento del primero. «El que no tiene ningún bien y trabaja —afirma— ha de encontrarse tan satisfecho como el que tiene cien escudos de renta sin trabajar. Aquel que no tiene nada, pero sí un oficio, no es más pobre que el que posee diez hectáreas de tierras propias y que ha de trabajarlas para subsistir. El obrero que ha dado a sus hijos su parte por herencia les ha dejado unos bienes que se multiplican en razón de su número. No le ocurre lo mismo al que tiene diez hectáreas para vivir y las reparte entre sus hijos.» Pero lo que más interesa destacar en Montesquieu es su posición metodológica, su orientación histórico-inductiva, que va a contribuir a la rigurosa fundamentación científica de la teoría política y social. En este sentido se aparta igualmente del normativismo *jusnaturalista* predominante en su tiempo.

La personalidad de Voltaire descuella señeramente en el siglo XVIII francés y tiene ya aposento propio en la historia. Fue un trabajador incansable. Escribió acerca de cien volúmenes en prosa y verso sobre filosofía, política y religión. Voltaire compartió la admiración de Montesquieu por las instituciones inglesas. De su viaje a Inglaterra, trajo el proyecto de popularizar la física de Newton y la filosofía de Locke. Ambas concepciones le servirían de base a su ya decidido propósito de someter la sociedad absolutista y la religión a una crítica racional. Ningún escritor de la época le aventajó a Voltaire en su lucha por la libertad de conciencia. En sus *Lettres sur les Anglais*, Voltaire se ocupa detenidamente de la naturaleza y alcance del régimen político y social que observó en Inglaterra. Interpreta la historia de este país como un proceso ascendente hacia la libertad política y religiosa, en manifiesto contraste con el desenvolvimiento de Francia hacia el despotismo y la intolerancia. Sobremanera sagaz es su análisis de la evolución de la autoridad civil y de los factores condicionantes del acceso del pueblo al poder público. El impulso decisivo de este proceso lo atribuye a la liberalidad imperante en la monarquía de los Tudor. Escaso papel le asigna a la Carta Magna en el desarrollo de la libertad política.

Voltaire es el representante más caracterizado del posibilismo político del Siglo de las Luces. Nada le fue más ajeno que el *pathos* revolucionario. «Voltaire era —escribe Laski— el reformador social por excelencia, descuidado acerca de la consistencia y la hechura de los sistemas; afanoso de conseguir resultados prácticos inmediatos.» No fue, como Rousseau o Saint-Just, un creyente en la lógica de la justicia absoluta. Estos atacaron a fondo el orden social existente y comprometieron más de una vez la santidad del derecho de propiedad. La psicología de Voltaire era «la de un propietario para quien la conservación del orden era la primera ley de la naturaleza». Nadie advirtió tan lúcidamente como él la descomposición del antiguo régimen; pero siempre se mostró reacto a propalar ideas enderezadas a derribarlo por la violencia. En el orden político y social se manifestó profundamente cauteloso. Nunca propugnó reformas que pudieran alterar sus cimientos. «Voltaire simboliza en su mejor aspecto —afirma Laski— la concepción normal del burgués bueno y humanitario de su generación, quien reconoce la existencia de un profundo error y ansía el mejoramiento compatible con la seguridad de su propio bienestar. Pero en el fondo de su mente hay siempre el temor a ir demasiado lejos en el sentido del cambio, temor a que, una vez que las compuertas se abran, no quede nada en pie al desbordarse la marea. Busca, en consecuencia, condiciones de acomodamiento que convengan a las necesidades inmediatas. Cierra su mente a las conclusiones de más fondo con las que resulta demasiado arriesgado enfrentarse.»

Si Voltaire encuentra dialécticamente irrefutable la doctrina democrática, en la práctica concluye que «los hombres no son dignos de gobernarse a sí mismos». En frase lapidaria, proclama su repudio al antiguo régimen en nombre de la dignidad humana: «Un ciudadano de Amsterdam es un hombre; un ciudadano a unas pocas millas de distancia de allí, no es más que una bestia de carga.» Pero, advierte enseguida, que «teme más la tiranía de un hombre de leyes que la tiranía del rey». En su concepción política, sólo hay cabida para la libertad civil según el modelo inglés, declarándose «republicano realista».

Nadie ha superado todavía a Voltaire en su diatriba contra la Iglesia católica. Jamás cejó en su persecución y denuncia. Las últimas energías de su dilatada existencia las concentró en combatirla. «Venid conmigo, bravo Diderot, intrépido D'Alembert, —escribe en el *Diccionario filosófico*— combatid el fanatismo, destruid las insípidas declamaciones, las miserables argucias, la historia mendaz.

¡Guerra a la Infame! La Iglesia le ofreció como prenda de reconciliación, por conducto de Madame Pompadour, un capelo cardenalicio; pero Voltaire replicó a la tentadora oferta escribiendo su *Tratado de la tolerancia*, que es una verdadera catapulta contra el clero y la religión.

Esta furia volteriana contra el dogmatismo y las supersticiones se disuelve con apagado rumor de resaca ante el farallón inmovible de la propiedad privada. La religión, incompatible con la libre conciencia de los espíritus superiores, es indispensable para impedir que «el pueblo asesine a los ricos en sus lechos». Sin ella, «no habría freno a la conducta de los hombres». La religión «es una necesidad social para el mantenimiento del orden». Esta concepción policíaca de Dios reitera la postura humanista. «Ni el libre arbitrio ni la inmortalidad del alma —declara crudamente Voltaire— existen para mí ni siquiera como principios metafísicos; pero es necesario defenderlos como si en efecto fuesen verdad.»

Voltaire se pronuncia contra la igualdad social. La propiedad comunitaria, en que pretende basarse, es pura quimera. «Es imposible en nuestro mundo infeliz —afirma— que los hombres que viven en sociedad no estén divididos en dos clases: ricos y pobres.» La inteligencia está desigualmente distribuida. Su premio es la propiedad. Los ricos compensan a los pobres de sus fatigas y miserias abriéndoles la oportunidad de hacer fortuna. De su inteligencia dependerá exclusivamente que lleguen o no a conseguirla. La idea que supone una relación proporcional entre riqueza y felicidad es, por lo demás, más falsa de lo que suele creerse. «Un pastor —concluye Voltaire— es con frecuencia más feliz que un rey.»

Su actitud ante la gente común es la misma que asumieron los humanistas ante el *popolo minuto*. La *canaille* es indigna, por naturaleza, de los nobles goces de la ilustración. «Es esencial —escribió Damilaville— mantener las masas en perpetua ignorancia; todo que el posea una propiedad y necesite criados no puede pensar de otra manera.» «Todo esfuerzo gastado en instruir al criado y al zapatero —le dice a D'Alambert— es sencillamente malgastar el tiempo. «Todo está perdido —postula— cuando el pueblo se mezcla en la discusión.»

Laski ha fijado definitivamente la posición de Voltaire en el iluminismo. «Lo esencial en él —resume— es un profundo respeto para el orden establecido. En términos generales, los cambios que pedía eran los de la próspera propiedad burguesa. Deseaba una libertad compatible con oportunidad máxima para los propietarios. Escribió una defensa ardiente del lujo bajo el influjo de Mandeville. En el crecimiento del comercio vio un beneficio social independiente de la distribución de sus resultados. Protestó contra la legislación suntuaria como una violación de los derechos de propiedad. Su requisitoria contra la Iglesia se funda, en gran parte, en la incompatibilidad entre la disciplina de ella y la prosperidad nacional. Su interés por los pobres no llegaba más allá de un deseo piadoso por mejorar su suerte en lo más indispensable. Nada hay en él de la indignación apasionada contra un orden social injusto que constituye la clave del pensamiento de Rousseau; ni siquiera tiene esos momentos que Diderot conoció, en los que estaba dispuesto a dudar de si un hombre de sentimientos podría aprobar alguna vez el irracionalismo de la vida social. El mundo que él deseaba constituir era, por supuesto, infinitamente mejor que el que había heredado. Pero en mucho las mejoras habrían de limitarse en sus beneficios a los propietarios. Más allá de las necesidades de estos no penetraba, como un principio activo y consciente, su liberalismo.»

La filosofía tiene su primera fundamentación materialista moderna en Buffon, La Mettrie, Condillac y Cabanis. En Denis Diderot madura este materialismo filosófico de clara raíz metafísica, que anticipa en cuarenta años la explicación de la naturaleza de Lamarck y de Darwin. Diderot en el *Supplément au voyage de Bougainville* sobrepasa a Rousseau en su célebre requisitoria contra los fundamentos de la civilización; pero mantiene, por lo general, una franca defensa de la propiedad privada, incluso de la territorial concebida a la manera fisiocrática. Se produce enérgicamente contra el lujo y la licencia y propugna el impuesto progresivo, la distribución equitativa de la riqueza y la difusión de las luces. La teoría social tiene en Diderot a uno de los más bizarros paladines de la dignidad humana. No son menos valiosos sus aportes a la historia de las ideas estéticas. «Sin la ayuda de Diderot —afirma Lessing— no hubiera podido yo escribir mi *Laakoon*.» «Filisteo será —dijo Goethe— quien no sepa apreciar a Diderot.» La Enciclopedia, magna summa del saber profano, fue obra suya y de D'Alambert. En sus páginas colaboraron Montesquieu, los fisiócratas, el barón de Holbach, Condorcet y Juan Jacobo Rousseau. Los fisiócratas fortalecen con su teoría de la libertad natural y del impuesto único la conciencia económica del Tercer Estado. Holbach, emigrado alemán, postula, revolucionando la física y la filosofía, que todo nace de la materia y todo vuelve a ella. Condorcet proclama el progreso ilimitado de la sociedad, profetizando, con Turgot, un mundo en perenne proceso de perfeccionamiento. Juan Jacobo

Rousseau sienta, en el *Contrato social* y en el *Discurso sobre el origen de las desigualdades humanas*, las bases de la ideología política revolucionaria.

Rousseau es, sin duda, la figura más sugestiva y singular de la época, el pensador que refleja más descarnadamente las condiciones sociales dominantes y propone soluciones concretas para superarlas. Los grandes revolucionarios franceses descienden espiritualmente de este hombre reflexivo, sentimental y atormentado en quien culmina el racionalismo político y alumbra el romanticismo social. Este dramático dualismo se refleja en su estilo de vida y en su pensamiento. Entre su apasionada agresión a la sociedad, al arte y a la ciencia contenida en su memoria premiada por la Academia de Dijon en 1750 y su construcción racional de la sociedad democrática desarrollada en el *Contrato social* hay, en efecto, un abismo insalvable. El mismo que parece existir entre las *Reflexiones de un paseante solitario* y el *Discurso sobre el origen de las desigualdades humanas*.

En la primera fase de su pensamiento, Rousseau irrumpe contra el racionalismo de la ilustración. Naturaleza y cultura constituyen estados contrapuestos y el predominio de esta sobre aquella es la causa de la desdicha humana y del desorden social. «Cuando más se han perfeccionado las artes y las ciencias —decía— tanto más depravadas se han vuelto nuestras almas.» El distanciamiento entre la vida y el pueblo es obra de la civilización. El estado de naturaleza es constitutivamente superior al estado de civilización. En este impera el desfreno, el adulterio, la explotación y la propiedad privada, origen último de todos los contrastes sociales y de todas las perturbaciones políticas. En el estado de naturaleza impera la inocencia, la fraternidad, la libertad. Nadie simboliza más acabadamente ese ideal perdido que el buen salvaje sobreviviente en las islas inaccesibles del Pacífico. La tesis va ínsita en varios discursos, en sus novelas y en sus escritos sobre educación, especialmente en el *Emilio*.

En la fase última de su pensamiento, la perspectiva de Rousseau cambia enteramente. La propiedad privada no es ya una negación de la vida social; es su fundamento mismo. El estado de civilización, la garantía de la convivencia racional. La doctrina del derecho natural, elaborada sucesivamente a través de Altusio, Grotius, Hobbes, Spinoza y Puffendorf adquiere en el *Contrato social* su plenitud de significado.

Según el pensador ginebrino, la sociedad política, antecedida por el estado de naturaleza en que los hombres son libres e iguales y viven en comunidad de bienes, se crea mediante un pacto voluntario en que, a cambio de ceder sus derechos naturales a la totalidad social, el hombre recibe una parte igual e inalienable de la soberanía, recobrando de nuevo bajo la protección del Estado los derechos naturales que había transferido. Las voluntades individuales de cuantos resignan sus derechos y poderes en el seno de la organización política se fusionan después dando paso a la voluntad general, que es la expresión misma de la soberanía. Frente al pueblo soberano, los individuos no tienen ningún derecho. Frente al desconocimiento de su soberanía, los individuos tienen todos los derechos, incluso el de derrocar por la fuerza a los usurpadores. La legitimidad del gobierno descansa en el mantenimiento de la libertad, de la seguridad y de la propiedad, derechos naturales, inalienables e imprescriptibles del individuo. Su ilegitimidad comienza en el instante mismo en que los ignore o vulnere.

La teoría del contrato social de Rousseau difiere de la de Hobbes en tres puntos capitales. En el *Leviatán*, el pueblo hace un pacto voluntario con el exclusivo propósito de transferir inmediatamente su poder supremo al soberano. En el *Contrato social*, la voluntad general es el producto del recíproco, intransferible e inalienable concierto de los individuos. Hobbes identifica soberano y gobierno. Rousseau los distingue y separa postulando que el gobierno es sólo un agente temporal del soberano. Hobbes considera que el régimen de propiedad privada está sometido, en última instancia, al interés del Estado. Rousseau sostiene, por el contrario, que el derecho de propiedad privada es un derecho natural inherente al individuo y, en consecuencia, fuera de la jurisdicción del Estado, organización positiva cuya función cardinal es precisamente salvaguardarlo. El ideal social de Rousseau es el establecimiento de una república democrática de propietarios iguales. Nadie llega, pues, dentro del iluminismo, más lejos que él en el problema de la distribución del poder y de la riqueza. Esto explica el fervoroso culto que le rendirá Francisco Noel Babeuf a Juan Jacobo Rousseau.

Ni que decir tiene que la concepción roussoniana de la genética de la sociedad está radicalmente reñida con la historia y con la lógica. Rousseau mismo hubo de advertir que la teoría del pacto social era un puro expediente. Le faltó agregar, en cambio, que la presentación del Estado como producto de la voluntad humana era, en una estructura social asentada sobre el absolutismo político de origen divino, la forma más eficaz de hacer patente sus arbitrariedades y de incitar a la confección de un nuevo Estado conforme a la naturaleza racional del hombre.

El aporte de Rousseau a la formación de la conciencia moderna es realmente considerable. Nadie afirmó antes que él con tanto rigor y claridad los principios de igualdad y libertad. Su influencia sobre Klinger, Herder, Goethe, Fichte, Kant y Schiller fue decisiva. En el campo de la filosofía religiosa, su huella es clara principalmente en Hamann y Jacobi. Las concepciones religiosas de Rousseau se trasfunden al movimiento romántico a través de Schleiermacher. Suyo es ese «sentimiento del infinito, con la inmersión en la propia interioridad como condición y camino a la intuición de la divinidad» que caracteriza a las figuras representativas del romanticismo. En cierto sentido, Rousseau, como observa Rodolfo Mondolfo, es un precursor del pragmatismo «en cuanto confiere a la certidumbre moral la prioridad sobre la certidumbre intelectual y hace de aquella casi la premisa y el fundamento de esta». Y es también precursor de Stuart Mill y de Renouvier en el planteo y consideración del problema del mal. Su posición ante el problema de la vida recuerda a la de Henri Bergson. No en balde De Ruggero lo llama el Rousseau de la gnoseología. Mondolfo ha trazado un admirable paralelismo entre Rousseau y Bergson. «Muchas tendencias —escribe— los acercan: profundo sentimiento de la vida y aversión al intelectualismo; retorno a los datos inmediatos de la conciencia como a genuina fuente de una filosofía que no desea permanecer exterior al espíritu, sino que tenga el conócete a ti mismo como santo y seña; inmersión en la profundidad de la conciencia en forma de una intuición que nos identifica la vida con todo.»

Fácil resulta percibir en la doctrina política y social de Rousseau los elementos constitutivos de la ética kantiana. «Rousseau —confiesa el gran filósofo alemán— me abrió los ojos; yo aprendí a honrar a los hombres.» Este sentimiento de «la belleza y dignidad de la naturaleza humana permaneció siempre vivo en Kant; también la *Crítica de la razón práctica* habla de la sublimidad de nuestra naturaleza, aun derivando el sentimiento de ella de la idea de la personalidad, a la cual reduce la exigencia expresada en la segunda fórmula del imperativo: que se considere la humanidad en la propia persona y en la de los demás siempre como fin en sí y nunca como medio». No sólo eso. El sentimiento absoluto que distingue la voluntad general aparece como «el sentimiento distinto de los sentimientos especiales particularistas, como el que juzga lo particular sólo en lo universal». Pero el sentimiento absoluto a que se refiere Rousseau no excluye la razón ni la voluntad. «La conciencia de la actividad y de la libertad —escribe— sólo se afirma cuando se sigue la razón.» Y al elevarse este sentimiento absoluto a «la visión universalista de la personalidad se hace capaz de inspirar la ley antes que la máxima particularista y conducir a la intuición de la humanidad como fin en sí y del reino de los fines».

La contribución de Rousseau a la pedagogía contemporánea no necesita ser destacada. Es ya, por conocida, un tópico de uso casero. Rousseau enseñó «el respeto del niño, la admiración entusiasta de su natural perfección de niño; la necesidad del desarrollo activo y libre de las capacidades naturales, que sólo adquieren su fuerza y fecundidad cuando son una autoconquista y una autoformación; la exigencia de la unidad y de la plenitud de la personalidad, que en todo hombre debe presentar en forma integral y completa a la humanidad». Las teorías pedagógicas de Kant, Pestalozzi, Froebel, Fichte, Herder y Richter son frutos sazonados al calor de las concepciones de Rousseau. La influencia de Rousseau en la literatura y el arte se manifiesta en Chateaubriand, Lamartine, Musset, George Sand, Hugo, Byron, Goethe, Puschkin, Turgueniev, Tolstoi, Gorki y Amiel. Significación capital tienen las *Confesiones* de Rousseau en la historia de la literatura. La conciencia del dramático antagonismo entre «la nobleza ética de la naturaleza y la depravación de la corrupción social» palpita desnudamente en este impresionante documento.

La contribución más importante de Rousseau a la formación de la conciencia moderna es, sin duda, en el ámbito de la doctrina política y social. Se ha controvertido largamente si la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* estuvo o no inspirada en el *Contrato social* de Rousseau. Ya se ha visto que Jellineck lo niega terminantemente. No puede negar, sin embargo, que el *Contrato social* fue el evangelio de los grandes revolucionarios de 1789. «Le *Contrat social* —escribió Augusto Comte— inspira plus de confiance et de vénération que n'en obtinrent jamais la Bible et le Coran.» De lo que no cabe duda, como afirma Mondolfo, es que «la acción de la doctrina roussoniana tal como era sentida por los hombres de la revolución resulta indisputable en su potencia e intensidad; queda en discusión solamente si lo mismo corresponde a la doctrina tal como era realmente».

Sobre este último extremo Del Vecchio ha dado la pauta. Nada puede sentarse con carácter definitivo si antes no se fija el significado del *Contrato* y de la *Declaración*. El fundamento del *Contrato social* es el principio de la persona como sujeto de derechos y principalmente del derecho de libertad, que constituye la garantía misma de la dignidad humana. «Los derechos del hombre —precisa Mondolfo— son la fuente y la meta de toda institución política, base de la soberanía en cuanto la ley es expresión de la voluntad general, fin de su acción en cuanto el Estado debe dirigirse a la satisfacción de las exigencias

del derecho natural, so pena de perder su legitimidad de existencia.» No tiene otro significado, en rigor, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Mondolfo llega incluso a afirmar que los *Bills of Rights* están fundamentalmente inspirados por Rousseau. Esta cuestión está aún en trance polémico. Pero lo que sí es ya indiscutible es que la revolución norteamericana y la revolución francesa forman parte de un mismo proceso histórico y sus doctrinas están permeadas por el espíritu del tiempo. Y es indiscutible también que el *Contrato social* fue una poderosa fuerza revolucionaria, que ha operado en todos los procesos democráticos a través de sangrientos conflictos hasta cuajar en regímenes fundados en el estado de derecho y en la soberanía popular. Numerosos socialistas y anarquistas se han apoderado de la diatriba de Rousseau contra las injusticias y vicios de la sociedad civil vertiéndola como propia. «El valor moral y la fuerza instigadora de todo movimiento social moderno —concluye Mondolfo— estriba en que, aun cuando cree haber superado el ángulo visual ético-jurídico, saca siempre de las exigencias éticas sus reivindicaciones, volviendo siempre, si bien inconscientemente, al *derecho de naturaleza* de Rousseau. Con su principio de la personalidad, Rousseau había superado la antítesis del individualismo y del panteísmo social. Al extraer de «la nature de l’homme l’égalité des droits et la notion de justice», ponía la personalidad con sus derechos naturales por norma y por fin de la constitución social; mas querer el desarrollo libre de aquella, significaba para él tender al perfeccionamiento común de la humanidad, porque la exigencia de la personalidad y de la libertad es universalista y porque la interioridad espiritual es impulso de amor, conciencia de la unidad y armonía del propio ser con el de todos los demás hombres y del universo entero. Por esta superación de la antítesis de individuo y sociedad, por esta fundación del principio ético de la personalidad, por este otorgamiento de un valor humano al principio de libertad, Rousseau está siempre vivo en la conciencia moderna.

En el proceso criticista que armó al Tercer Estado de la ideología que necesitaba para abatir al absolutismo en el plano de la cultura, el pueblo descubrió su propia existencia y, consecuentemente, su derecho al poder político. La convocatoria de los Estados Generales selló el destino del antiguo régimen. El nexo entre este y el pueblo, quebrado en la época de Luis XV, saltó hecho pedazos y las masas populares, en irresistible alud, conquistaron, con la Bastilla, la base objetiva y espiritual en que fundará su predominio histórico hasta hoy la burguesía.

Es necesario mencionar, por último, la aparición de una corriente de pensamiento que se desarrolla en discrepancia con la sociedad absolutista y con la sociedad burguesa en proceso de cuajo. Este conjunto de reflexiones, unificadas por el concepto de la igualdad social, tiene en Meslier, Mably y Morelly sus más descolantes voceros. En el terreno político, se manifiestan adversarios de los enciclopedistas y simpatizantes de Rousseau. En el terreno económico, se muestran enemigos irreconciliables de los fisiócratas. El abate Meslier, apenas conocido por sus contemporáneos, adquirió boga póstuma al publicarse su *Testamento político*, que contiene una puntiaguda crítica de la monarquía, del absolutismo, de la religión y de la propiedad privada. Morelly propugna, en su *Código de la naturaleza*, la regulación de la vida social sobre la base de un régimen comunitario de propiedad. Y, anticipándose a sus coetáneos, Mably afirma que la cuestión social es una cuestión obrera, impugnando la doctrina fisiocrática y, en particular, a Mercier de la Rivière en su libro *Dudas propuestas a los filósofos economistas*. Este movimiento va a tener en Francisco Noel Babeuf, en la época del Directorio, su caudillo y su mártir. En el fondo, el denominado socialismo igualitario es una prolongación radicalizada del utopismo renacentista, mezclado con las ideas filosóficas de la ilustración.

5. El problema de las relaciones patrimoniales en la Revolución francesa: contenido y alcance de la pugna entre jacobinos y girondinos

La Revolución francesa atraviesa en su desarrollo tres grandes fases que pueden cronológicamente encuadrarse entre 1789 y 1799. En la primera de dichas fases, gobierna el estrato superior de la burguesía, esforzándose por establecer un compromiso con el antiguo régimen sobre la base de una monarquía constitucional. En la segunda fase, culminante en el régimen del terror, la monarquía es derrocada y se enfrentan, en duelo memorable, girondinos y jacobinos, portavoces, respectivamente, a la burguesía industrial y comercial y de la pequeña burguesía apoyada por el pueblo bajo de París. Durante este turbulento período se liquidan las supervivencias del absolutismo, se confiscan las propiedades de la Iglesia y de la nobleza, se destruye la tierra entre los campesinos y se proclama por boca de Robespierre, el ideal roussoniano de una república democrática de propietarios iguales. En la tercera fase, es abatido el gobierno revolucionario y se instala en el poder la coalición termidoriana que le prepara el ambiente al Consulado y al Imperio napoleónico, cuya gran faena histórica sería atacar el feudalismo en escala continental y defender frente a monárquicos y republicanos, las posiciones económicas conquistadas por la burguesía industrial y el campesinado a lo largo del tormentoso proceso revolucionario.

La aparición en la época del Directorio de un movimiento en pugna con el sentido de desarrollo de los acontecimientos ha servido de base para que tradicionalistas y revolucionarios difundieran, al finalizar el siglo pasado, la creencia de que la Revolución francesa tuvo un acusado carácter socialista. Esta perspectiva, originada en una tendenciosa interpretación de los hechos y de las fuerzas operantes, se fortaleció sobremanera al generalizarse el proceso revolucionario en su conjunto, apoyándose el aserto en un impresionante despliegue de datos relativos a la presencia del espíritu socialista en muchas medidas, proyectos de ley, folletos y libros y cuadernos de aquella época. Según Hipólito Taine, la Revolución francesa fue socialista en sus actos y en sus doctrinas. En lo que al primer aspecto concierne, se presenta como una subversión contra la propiedad privada, confiscándose en favor de la burguesía los bienes legítimos de la nobleza y del clero. En las doctrinas, la impronta del espíritu socialista es también diáfana. La propiedad fue considerada una creación social por Mirabeau. El abate Fauchet sostuvo que todos los ciudadanos tienen derecho, por ser acreedores natos del Estado, a cuanto necesiten y, sobre todo, a la tierra. Célebre fue su campaña en favor de una ley que suprimiese la propiedad de terrenos cuyo valor excediera de 50 000 libras tornesas y de la necesidad de fijar un máximo a las dotes y a las herencias. Algunos girondinos, siguiendo a Rousseau, se manifestaron contra la desigualdad social y las grandes fortunas. Brissot de Warville y Rabaut de Saint-Étienne abogaron por la inversión del dinero de los ricos en fundaciones y establecimientos públicos. Los jacobinos se produjeron en favor de la regulación pública de la riqueza en provecho de los desvalidos. Su líder negó categóricamente que la propiedad fuera un derecho natural, definiéndola en forma comprometedora. «La propiedad es —afirmó Robespierre— el derecho que tienen todos los ciudadanos a disfrutar y disponer de la parte de sus bienes que garanticen las leyes.» Según Robespierre, el Estado tiene derecho a limitar la propiedad, a castigar a los acaparadores, a regular el derecho sucesorio, a establecer un impuesto progresivo sobre las grandes fortunas y a garantizar la vida y el trabajo. Su discípulo Saint-Just, transponiendo a la Francia de su tiempo el régimen social espartano, propugna el reparto regimentado de tierra, el trabajo obligatorio, la educación militar y la supresión del comercio y de la industria. La culminación de esta tendencia socializadora, que fluye por los actos y las doctrinas de la Revolución francesa, caracterizándola al decir de Taine, es la conspiración encabezada por Babeuf bajo la consigna de igualdad o muerte.

No cabe duda que la propiedad fue objeto, durante la Revolución francesa, de numerosos y violentos ataques; pero nunca, ni aun en los momentos más agudos de la dictadura jacobina, se atentó contra su esencia por los caudillos del Tercer Estado. Las confiscaciones de los bienes del clero y de la nobleza no se hicieron con vista a suprimirla ni a socializarla, sino, como ha dicho Georgio del Vecchio, «a difundirla, a generalizarla, a libertarla de la opresión y de las trabas feudales». La Revolución se presenta, en este aspecto, como una lucha sin cuartel entre la propiedad de manos muertas y la propiedad individual. Triunfante esta, quedaría robustecida y garantizada como nunca lo estuvo desde la época romana. Fueron las circunstancias y no un determinado propósito socialista las que obligaron a dictar a Saint-Just, en nombre de la Convención, medidas que revisten un claro carácter de terror de clase. «El representante de la nación —se dice en un bando suscrito por Saint-Just— ordena al burgomaestre de Estrasburgo que en el transcurso del día de hoy, coloque, distribuyéndolas entre los distintos barrios de la ciudad, cien mil libras de obligaciones, que deberán reunirse entre los ricos y socorrer a los patriotas pobres y a las viudas y huérfanos de los soldados muertos por la causa de la libertad.» «En el ejército —se dice en otro— hay cien mil hombres descalzos. Ordeno y mando que en el transcurso del día de hoy se despoje de su calzado a los aristócratas de Estrasburgo y que para mañana a las diez antes meridiano se entreguen en el cuartel general diez mil pares de zapatos.» Significación análoga tienen las leyes dictadas por la Convención regulando el precio máximo de los artículos de primera necesidad y el salario de los obreros y las medidas encaminadas a impedir la especulación con los bienes nacionales. El principio de la propiedad privada fue invocado siempre en todas estas emergencias. Ni aun los más exaltados jacobinos intentaron resolver el problema agrario fuera de las relaciones patrimoniales establecidas por la burguesía. El propio Robespierre, que define la propiedad como una institución positiva y ansía extender su disfrute a toda la población, se concreta a incorporar en la Constitución de 1793 este precepto: «La sociedad debe a los ciudadanos carentes de recursos los medios de subsistencia, estando obligada a suministrarle trabajo o garantizar a los que no pueden trabajar los medios de vida.» La pugna entre jacobinos y girondinos sobre la naturaleza del régimen de propiedad se reduce a mantener por aquellos el derecho del Estado a fijar los límites de la acumulación capitalista; la acumulación en sí está fuera de toda controversia. «Declaremos —propuso Dantón— que todas las propiedades comerciales, industriales y territoriales serán mantenidas eternamente.» «La propiedad —preceptúa la constitución jacobina, recogiendo la fórmula de las constituciones anteriores, que a su vez la toman de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*— es un derecho inviolable y sagrado.»

Nada ilustra, sin embargo, tan lípidamente el sentido individualista de la Revolución como la Ley Chapellier, aprobada el 14 de junio de 1791. Según esta, «todas las asociaciones de artesanos, obreros y jornaleros, o los que por ellos instigados, atenten contra el libre ejercicio de la industria y el trabajo, pertenecientes a toda clase de personas, y bajo toda especie de condiciones, convenidas mutuamente, contra la acción de la policía y el exacto cumplimiento de las sentencias, así como contra las subastas y adjudicaciones públicas de diversas empresas, serán consideradas como reuniones sediciosas, y como tales disueltas por los depositarios de la fuerza pública, a tenor de las órdenes que reciban. Serán castigados con todo el rigor de las leyes, los autores, instigadores y jefes de dichas asociaciones y todos los que pasen a vías de hecho y cometan actos de violencia». Marat protestó enérgicamente contra la Ley Chapellier por considerar que reconocía implícitamente el derecho de los patronos a concertarse para fijar los salarios y los precios y constituir una maniobra de la contrarrevolución enderezada a impedir las reuniones políticas contra las intrigas reaccionarias. Esta apreciación de Marat fue terminantemente desmentida por Robespierre en esos mismos días al solicitar que se armara la ciudadanía, medida mucho más peligrosa a todas luces que la coaligación obrera para obtener mejores condiciones económicas de vida. La Ley Chapellier, que Marx calificó erróneamente de golpe de Estado burgués, es una manifestación evidente, como dice Jaurès, «del exacerbado individualismo de la revolución».

La insurgencia de Babeuf, único movimiento definidamente socialista dentro de la Revolución francesa, constituye el primer vagido del socialismo moderno, la primera protesta socialista organizada contra el orden burgués. En eso estriba, precisamente, su extraordinaria significación; y la necesidad, en consecuencia, de darle tratamiento propio y detenido.

6. La Conspiración de los Iguales

La etapa más agitada y fecunda de la Revolución francesa es la que corre entre 1792 y 1795. En este período, la monarquía es abolida, se proclama la república popular, se lleva hasta sus últimas consecuencias el proceso de transformación de las relaciones feudales de propiedad, se establece la dictadura revolucionaria contra la reacción interna y los poderes concertados del exterior, se regulan los precios y los salarios y se reorganiza la enseñanza. Los jacobinos, encabezados por Robespierre, llevan el peso de esta lucha formidable, enfrentándose en la Convención con los republicanos de derecha de Dantón y los extremistas de izquierda de Santiago Roux.

Partidarios de la comunidad de bienes y de la igualdad social, los extremistas de izquierda, insignificante facción denominada los rabiosos, combatían violentamente a Robespierre, imputándole complicidad con «los explotadores del pueblo que habían convertido la libertad en un fantasma». Junto a Robespierre, pero trascendiendo sus objetivos sociales, estaba Francisco Noel Babeuf, conocido popularmente por Cayo Graco, apoyándolo en su lucha encarnizada contra los girondinos, los agiotistas, los acaparadores y la reacción extranjera. El punto central de su programa inmediato era la defensa de la constitución de 1793. Si bien esta constitución consagraba taxativamente el derecho de propiedad privada, permitía, sin embargo, por la amplia esfera que otorgaba a la libertad política, la propaganda de sus ideas; y aplicada hasta sus últimas consecuencias podía, en una coyuntura propicia, viabilizar su propósito mediato de establecer «la dictadura que conduce al comunismo mediante la democracia». Esta concepción de Babeuf, desarrollada ulteriormente por Felipe Buonarroti en su libro *La Conjuración de los Iguales*, constituye una anticipación elemental de la doctrina marxista de la dictadura del proletariado.

La caída de Robespierre el 9 termidor y el ascenso al poder de la coalición financiera-industrial que tiene en el Directorio su instrumento político determinó un reagrupamiento de los partidarios más decididos de la revolución. El jefe de este movimiento fue Cayo Graco Babeuf, que organizó sus huestes secretamente en la Sociedad de los Iguales y concentró todas sus energías en un golpe de mano contra el Directorio. El ideólogo de esta conspiración es Felipe Buonarroti, emigrado italiano descendiente de Miguel Ángel y nacionalizado francés por la Convención. «Cuanto ha pasado en Francia desde la proclamación de la república —escribía— no es, a mi entender, más que expresión del conflicto existente entre los partidarios de la riqueza y de los privilegios, por una parte, y los amigos de la igualdad y de la clase trabajadora, por la otra.»

Los conspiradores se reunían sigilosamente en el club del Panteón. El periódico *La Tribune du Peuple*, dirigido por Babeuff, recogía y propagaba las aspiraciones del movimiento. El objetivo cardinal de este era destruir la desigualdad creada por la revolución al absorber los ricos todos los bienes y monopolizar el mando político y la educación y sustituirla por una sociedad basada en la igualdad absoluta. «Dejamos sentado —afirma Babeuff repitiendo conceptos de su célebre artículo “De la guerra

de los ricos con los pobres”— que la igualdad perfecta es de derecho primitivo; que el pacto social, lejos de ir contra este derecho natural, sólo debe servir para dar a cada individuo la garantía de que este derecho no será violado jamás, y que, por lo tanto, no debían haber existido instituciones que favorecieran la desigualdad y la codicia, que permitieran que lo necesario de uno pudiera ser usurpado para formar lo superfluo de otros. Que no obstante, había sucedido lo contrario; que absurdos convenios se habían introducido en la sociedad y que habían protegido la desigualdad y permitido el despojo del mayor número por los menos; que había épocas en que los últimos resultados de estas mortíferas reglas sociales se traducían en que la universalidad de todos se hallaba sometida en poder de unos cuantos; que la paz, que es natural y lógica cuando todos son dichosos, se alteraba necesariamente en casos tales; que imposibilitaba la masa de vivir, hallando todo fuera de su posesión y no encontrando sino corazones despiadados en la casta que lo habían acaparado todo, todos estos hechos reunidos determinaban la época de esas grandes revoluciones, fijaban esos períodos memorables, pronosticados en el libro de los tiempos y del destino, en que una transformación general en el sistema de las propiedades viene a ser inevitable y en que la rebelión de los pobres contra los ricos es de una necesidad invencible. Hemos demostrado que desde 1789 habíamos llegado a este punto y que, por eso, estalló entonces la revolución. Hemos demostrado que desde el 89 y, particularmente, desde el 94 y el 95, la aglomeración de las calamidades y de la opresión pública hacían muchísimo más urgente el alzamiento majestuoso del pueblo contra sus expoliadores y sus opresores. La igualdad de hecho no es una quimera. Todos los moralistas de buena fe han admitido este principio superior y han tratado de realizarlo. Los que lo han enunciado más claramente han sido, a mi juicio, los más estimables y distinguidos tribunales. El judío Jesús no merece en absoluto ese título por haber expresado con demasiada oscuridad la máxima ama a tu prójimo como a ti mismo, según él decía. Estas palabras insinúan algo; pero no dicen de una manera suficientemente explícita que la primera de todas las leyes es que ningún hombre pueda aspirar legítimamente a que ni uno sólo de sus semejantes sea menos dichoso que él. Juan Jacobo Rousseau ha concretado mejor este principio cuando escribe: *«Para que el estado social sea perfecto, es menester que cada uno tenga bastante y que nadie tenga demasiado.* Este corto pasaje es, en mi sentir, el elixir del *Contrato social.*»

Publicado y distribuido en hoja suelta los días 21 y 22 de germinal, el programa social de Babeuff contenía los puntos siguientes: 1) La naturaleza ha dado a todos los hombres un derecho igual al goce de todos los bienes. 2) El objeto de la sociedad es defender esa igualdad, atacada con frecuencia por el fuerte y el malvado, en el estado de naturaleza, y aumentar mediante la cooperación de todos, los goces comunes. 3) La naturaleza ha impuesto a cada uno la obligación de trabajar. Nadie puede, sin cometer un crimen, sustraerse al trabajo. 4) El trabajo y los goces deben ser comunes. 5) Hay opresión en el hecho de que uno se extenúe trabajando y carezca de todo, al paso que otro nade en la abundancia sin hacer absolutamente nada. 6) Nadie ha podido, sin cometer un crimen, apropiarse exclusivamente los bienes de la tierra o de la industria. 7) En una verdadera sociedad civil no debe haber ricos ni pobres. 8) Los ricos que no quieren renunciar a lo superfluo a favor de los indigentes son los enemigos del pueblo. 9) Nadie puede, por la acumulación de todos los medios privar a otro de la instrucción necesaria para su felicidad. 10) El fin de la revolución es destruir la desigualdad y establecer la felicidad.

Entre los socialistas de la época, Babeuff es el único que se propone como ha advertido Laski, la superación efectiva del régimen social creado por la Revolución, elaborando un programa definido y un plan concreto de acción para alcanzar sus objetivos. El movimiento insurreccional, preparado cuidadosamente, no llegaría a estallar. Babeuff y Buonarroti fueron delatados por un confidente del Directorio que figuraba entre los conspiradores. Babeuff fue condenado a la pena capital. En el instante mismo en que le era comunicada la sentencia, volviéndose dramáticamente a los jueces pronunció estas palabras, justificativas de su conducta: «La propiedad privada es la fuente de todas las desdichas de este mundo. Predicando esta doctrina, que desde siglos vienen enseñando los filósofos, quise hacer solidario de la república al pueblo de París que, cansado de revoluciones y desanimado por su infortunio, volverá a la monarquía por la intriga y los atentados de los enemigos de la libertad.» Babeuff fue guillotinado en la madrugada del 8 pradial. Alta la cabeza, retadora la mirada subió al cadalso, cumpliendo gallardamente uno de los términos de su propia disyuntiva. Buonarroti fue recluido en la Isla del Diablo. Vivió quince años fuera de Francia al ser libertado. En ese interregno, publicó *La Conjuración de los Iguales*, la más completa historia crítica de la génesis, desarrollo y fracaso de la insurgencia socialista acaudillada por Babeuff, que fue la biblia de los revolucionarios de 1830 y de 1848.

7. Sentido social de la Revolución francesa

Fuera está ya de toda controversia el criterio de Hipólito Taine. La Revolución francesa fue la explosión más exaltada y cabal de individualismo y de individualidades que registra la historia; pero fue, sobre todo, la revolución de la burguesía contra la monarquía absoluta y las relaciones feudales de

propiedad, la afirmación victoriosa del liberalismo económico y del racionalismo político, la transformación social que desplazó en favor de los estratos medio y superior del Tercer Estado el control del poder, la riqueza y la cultura y la llamarada que inflamó a los pueblos oprimidos en su lucha por la libertad y la independencia. La contribución de nuestra América al pensamiento social será estudiada en capítulo aparte en el segundo volumen de esta obra.

La Revolución francesa ignoró la antinomia «burguesía y proletariado», tema cardinal del socialismo moderno. No podía ser de otra manera. Esa antinomia aún no había adquirido expresión objetiva ni era dable que la burguesía la concibiera subjetivamente. No es la Conspiración de los Iguales, ni las manifestaciones esporádicas del espíritu socialista a lo largo de su desarrollo, lo que caracteriza y define su sentido social. Lo que la caracteriza y define son las fuerzas económicas y políticas que la impulsan y la declaratoria de pena de muerte, aprobada por la Convención a propuesta de Robespierre, a todo el que abogase por una ley agraria «que implicara el reparto de los bienes nacionales» o cualquiera «otra subversión de las propiedades territoriales, industriales o comerciales».

El contenido preponderantemente burgués de la Revolución francesa cristaliza en el código civil de Napoleón. Si cada una de las constituciones revolucionarias declaró inviolable y sagrado el derecho de propiedad privada, el código de Napoleón, punto de partida del régimen actual de bienes, excepción hecha de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y de las naciones bajo su dominio, establece las plenas garantías procesales del principio. El estrato inferior del Tercer Estado poco cuenta en este cuerpo jurídico. Se prohíbe la huelga y la coaligación de los obreros. El contrato de trabajo queda asimilado al de locación de servicios. Radicalmente distinta es la posición del patrono. Tiene derecho a organizarse, a cerrar sus industrias o comercios y a imponer las condiciones del salario.

La era de los privilegios feudales había concluido. Se iniciaba ahora, en nombre del pueblo, la era de los privilegios burgueses. Todos los hombres eran formalmente iguales ante la ley. Todos eran efectivamente desiguales ante la riqueza y la cultura. La libertad natural consistía en dejar hacer a los patronos y en no dejar pasar a los obreros. La fraternidad se reducía a un bello vocablo de coruscantes efectos retóricos en las conmemoraciones solemnes. Estos principios, aún irrealizados, constituyen, sin embargo, con la doctrina de los derechos inmanentes del hombre y la teoría del gobierno por consentimiento, el aporte imperecedero de la Revolución francesa y continúan siendo la obligada premisa de toda fundamentación económica de las relaciones de convivencia sobre el primado de la justicia distributiva, que es la aspiración céntrica de la democracia social, surgida dialécticamente de sus propias entrañas. La Revolución francesa fulgirá por los siglos de los siglos en el devenir de la humanidad.

La tremenda conmoción social y espiritual que acompaña al advenimiento del capitalismo moderno y de la democracia individualista galvaniza y madura la reflexión teórica sobre el ser de las nuevas formas de existencia y el deber ser de la sociedad. El pensamiento social asume, a partir de esta coyuntura, una forma sistemática de expresión. La concepción individualista de la convivencia, que abre el segundo volumen de esta obra, inicia propiamente la historia de las doctrinas sociales. Sin este apresurado bosquejo del proceso de integración de esas doctrinas como parte constitutiva de su historia, el vasto panorama de escuelas, tendencias y corrientes que se han venido disputando el favor de la opinión pública durante los últimos cien años carecería de trasfondo y de perspectiva.

BIBLIOGRAFÍA

I

Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, 1938. Wilhelm Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, 1944. Enrique Rickert: *Ciencias naturales y ciencias culturales*. Madrid, 1922. Max Weber: *Economía y sociedad* (Cap. II, «Fundamentos metodológicos»). México, 1944. Karl Mannheim: *Ideología y utopía* (Cap. III, «Los determinantes políticos y sociales del conocimiento»). México, 1941. Herman Heller: *Teoría del Estado* (Sec. II, «La realidad social»), México, 1942. S. M. Neuschlosz: *Análisis del conocimiento científico* (Cap. VII, «Las ciencias histórico-

sociales»). Buenos Aires, 1939. Albion W. Small: *The Meaning of the Social Science*. Chicago, 1912. E. L. Thorndike: *Human Nature and Social Order*. New York, 1942. José Gaos: «Sociedad e historia.» *Revista Mexicana de Sociología*, vol. I, no. 3. José Medina Echevarría: *Sociología: teoría y técnica*, México, 1941. Juan Clemente Zamora: *El proceso histórico*, La Habana, 1938. J. B. Justo: *Teoría y práctica de la historia*. Buenos Aires, s/f. Charles Seignobos: *El método histórico aplicado a las ciencias sociales*. Madrid, 1923. M.M. Postman: «El método histórico en las ciencias sociales». (*Trimestre Económico*, vol. VI, núm. 3, México, 1939). Raúl Roa: *Mis oposiciones*, La Habana, 1941. José Ortega Gasset: ¿«Qué es el valor»? (*Obras completas*, Madrid, 1936). Alfredo Stern: *La filosofía de los valores*. México, 1944. Max Scheler: *Sociología del saber*. Madrid, 1935. Idem: *Ética*. («El formalismo en la ética y la ética material de los valores»). Madrid, 1941. Carlos Marx: *Ideología alemana*. México, 1938. Thomas Nixon Carver: *Essays in Social Justice*. Cambridge, 1932.

II

Albion W. Small: *Introduction of the Study of Society*. New York, 1940. Hans Freyer: *La sociología, ciencia de la realidad*. Buenos Aires, 1944. Emil Durkheim: *La sociología y las reglas del método sociológico*. Santiago de Chile, 1936. Jorge Simmel: *Sociología*. Buenos Aires, 1939. L. von Wiese: *La sociología: historia y problemas*. Barcelona, 1932. Ferdinand Tönnies: *Sociología*. México, 1942. José Medina Echevarría: *Sociología: Teoría y técnica*. México, 1941. Luis Recasens Siches: *Lecciones de sociología*. México, 1948. Maurice Halbwachs: *Morfología social*. México, 1944. Georges Gurtvich: *Las formas de la sociabilidad*. Buenos Aires, 1941. Pitirim A. Sorokin: *Social and cultural dynamics*. New York, 1937. Max Weber: *Economía y sociedad*. México, 1944. Renato Treves: *Sociología y filosofía social*. Buenos Aires, 1941. J. S. Mckenzie: *Outlines of Social Philosophy*. London, 1915. Werner Sombart: *El socialismo y el movimiento social*. Santiago de Chile, 1936. Ferdinand Tönnies: *Desarrollo de la cuestión social*. Barcelona, 1933. Ludwig Stein: *La Question Sociale*. París, 1900. Raymond Aron: «El concepto de clase». *Revista Mexicana de Sociología*. vol. I, no. I. Gaetan Pirou: *Doctrines Sociales et Science Économique*. París, 1929. G. D. H. Cole: *Social Theory*. New York, 1942. Emory S. Bogardus: *The Development of Social Thought*. New York, 1942. James P. Lichtemberger: *Development of Social Theory*. New York, 1938. J. A. Hobson: *The social problem*. London, 1909. Carlos Vaz Ferreira: *Sobre los problemas sociales*. Buenos Aires, 1929. John L. Gillin: *Social problems*. New York, 1943. Hadley Cantril: *The Psychology of Social Movements*. New York, 1942. Sigmund Freud: «Psicología de las masas y análisis del yo.» *Obras completas*. Madrid, 1948. Francisco Giner de los Ríos: *La persona social*. Madrid, 1925. Karl Mannheim: *Ideología y utopía*. México, 1941. *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México, 1944. Jacobo Burckhardt: *Sobre la crisis en la historia*. Madrid, 1946. J. Huizinga: *Entre las sombras del mañana*. Madrid, 1936.

III

J. Huizinga: *Estado actual de la ciencia histórica*. Santiago de Chile, 1935. J.G.F. Hegel: *Filosofía de la historia*. Madrid, 1929. Oswald Spengler: *La decadencia de occidente*. Madrid, 1923. Jacobo Burckhardt: *Reflexiones sobre la historia universal*. México, 1943. Alfred Weber: *Historia de la cultura*. México, 1941. José Ortega Gasset: *Las atlántidas*. Madrid, 1942. Adolfo Shulten: *Tartessos*. Madrid, 1924. Müller-Lyer: *La familia*. Madrid, 1930. Pablo Kriche: *El enigma del matriarcado*. Madrid, 1930. A. Moret y G. Davy: *De los clanes a los imperios*. Barcelona, 1925. Max Weber: *Historia económica*. México, 1942. A. Moret: *El Nilo y la civilización egipcia*. Barcelona, 1927. Guillermo Oncken y Eduardo Meyer: *Historia del antiguo Egipto*. Buenos Aires, 1943. G. Masperó: *En tiempos de Ramsés y de Asurbanipal*. Madrid, 1913. J. Toutain: *La economía en la Edad Antigua*. Barcelona, 1929. Arturo Capdevila: *El Oriente jurídico*. Buenos Aires, 1942. Gustavo Le Bon: *Las civilizaciones de la India*. Barcelona, 1901. Ricardo Pischel: *Vida y doctrina de Budha*. Madrid, 1927. Marcel Granet: *Chinese civilization*. Edimburgo, 1930. Ricardo Wilhelm: *Kung-Tsé*. Madrid, 1926. Will Durant: *The Story of Civilization*. New York, 1935. Ernesto Renán: *Historia del pueblo judío*. Madrid, 1927. Edouard Montet: *Historia del pueblo de Israel*. Santiago de Chile, 1937. Adolfo Lods: *Israel*. Barcelona, 1941. Idem: *La religión de Israel*. Buenos Aires, 1939. *La Santa Biblia* («Libro de los profetas»). New York. 1911. Julio A. Beer: *Literatura del Antiguo Testamento*. Buenos Aires, 1930. Mateo Goldstein: *Derecho hebreo*. Buenos Aires, 1947. J.O. Hertzler: *The History of the Uthopian Thoughts*. London, 1919. Karl Kaustky: *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. Buenos Aires, 1938. Bela Szekely: *Antisemitismo*. Buenos Aires, 1940.

IV

A. Jarde: *La formación del pueblo griego*. Madrid, 1925. Ernst Curtius: *Historia de Grecia*. Madrid, 1887. Víctor Duruy: *Historia de los griegos*. Madrid, 1920. Herodoto de Halicarnaso: *Los nueve libros de la historia*. Valencia, 1915. Gustavo Glotz: *La civilización egea*. Barcelona, 1926. Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*. Madrid, 1908. Gustavo Glotz: *La ciudad griega*. Barcelona, 1929. Jacobo Burckhardt: *Historia de la cultura griega*. Madrid, 1935. Federico Nietzsche: *El origen de la tragedia*. Montevideo, 1941. Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*. Barcelona, 1930. J. Toutain: *La economía en la Edad Antigua*. Barcelona, 1929. Plutarco: *Vidas paralelas*. Buenos Aires, 1940. R. Maisch-F. Pohlhammer: *Instituciones griegas*. Barcelona, 1931. Erich Bethe: *Un milenio de vida griega antigua*. Barcelona, 1937. Will Durant: *The Life of Greece*. New York, 1939. Sidney Hook: *Life of Agis*. New York, 1935. Raúl Roa: «Agis, el espartano.» (*Bufa subversiva*. La Habana, 1935. Werner Jaeger: *Paideia*. México, 1942. Raúl Roa: *Mis oposiciones*. La Habana, 1941. A. Croiset: *Las democracias antiguas*. Madrid, 1911. Roberto Cohen: *Atenas: una democracia*. Santiago de Chile, 1938. León Robin: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Barcelona, 1926. Emil Bréhier: *Historia de la filosofía*. Buenos Aires, 1942. Rodolfo Mondolfo: *Historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires, 1942. Idem: *El genio helénico*. Buenos Aires, 1943. Gabriel S. Moreau: *La filosofía política de Solón*. Buenos Aires, 1926. Heráclito: *Fragmentos*. México, 1939. *Los presocráticos*. (Colección de Textos Clásicos de Filosofía). México, 1944. Raúl Ritcher: *Sócrates y los sofistas*. Santiago de Chile, 1937. Víctor Brochard: *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires, 1940. Alban D. Winspear: *Who was Socrates?* New Jersey, 1940. Platón: *La república*. París, s/f. Idem: *Las leyes*. Madrid, 1928. Idem: *Diálogos*. México, 1922. Pablo Natorp: «Platón» (*Los grandes pensadores*, Buenos Aires, 1938). Pablo L. Landsber: *La Academia platónica*. Madrid, 1932. Auguste Dies: *Platón*. México, 1941. R.H.S. Crossman: *Plato today*. London, 1937. Aristóteles: *Obras completas* (edición de Oxford University Press) London, 1942. Francisco Brentano: «Aristóteles» (*Los grandes pensadores*, Buenos Aires, 1939). Aristófanes: *Comedias*. Valencia, s/f. Alfonso Reyes: *La crítica en la edad ateniense*. México, 1941. Paul Barth: *Los estoicos*. Madrid, 1930. María Zambrano: *El pensamiento vivo de Séneca*. Buenos Aires, 1944. Pierre-Maxime Schuhl: *Maquinismo y filosofía*. México, 1941. H. Salvioli: *El capitalismo en el mundo antiguo*. Madrid, 1925. A. Souchon: *Las teorías económicas en la Grecia antigua*. Barcelona, 1930. William A. Dunning: *A History of Political Theories* New York, 1930. J.P. Mayer: *Trayectoria del pensamiento político*. México, 1941. Raymond G. Gettel: *Historia de las ideas políticas*. Barcelona, 1930. P. Jouguet: *El imperialismo macedónico y la helenización del Oriente*. Barcelona, 1927. R. W. Livingstone: *El legado de Grecia*. Madrid, 1944.

V

León Homo: *La Italia primitiva y los comienzos del imperialismo romano*. Barcelona, 1926. Víctor Chapot: *El mundo romano*. Barcelona, 1928. León Homo: *Las instituciones políticas romanas*. Barcelona, 1928. José Ortega Gasset: *Historia como sistema*. Madrid, 1941. León Bloch: *Luchas sociales en la antigua Roma*. Buenos Aires, 1934. Arturo Rosenberg: *Historia de la república romana*. Madrid, 1936. José L. Romero: *La crisis de la república romana*. Buenos Aires, 1942. Salustio: *La conjuración de Catilina*. Madrid, 1940. Ernesto Palacio: *Catilina*. Buenos Aires, 1946. Marcel Ollivier: *La rebelión de los esclavos*. Madrid, 1933. Guillermo Ferrero: *Grandeza y decadencia de Roma*. Santiago de Chile, 1937. León Homo: *El imperio romano*. Madrid, 1936. Jerome Carcopino: *La vida cotidiana en Roma*. Buenos Aires, 1942. Julio César: *Comentarios de la guerra de las Galias*. Buenos Aires, 1940. Tácito: *Los anales*. Buenos Aires, s/f. Chateaubriand: *Historia de las revoluciones antiguas*. Buenos Aires, 1942. M. Rostovtzeff: *Historia económica y social del imperio romano*. Madrid, 1937. Eloy Bullón: *La política social de Trajano*. Madrid, 1935. Eduard Gibbon: *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York, s/f. Ludo Moritz Hartmann: *La decadencia del mundo antiguo*. Madrid, 1930. Montesquieu: *Grandeza y decadencia de los romanos*. Buenos Aires, 1942. George Sorel: *La ruina del mundo antiguo*. Madrid, s/f. San Agustín: *La ciudad de Dios*. Buenos Aires, 1941. J. M. Robertson: *Historia del cristianismo*. Madrid, 1925. E. Ciccoti: *El ocaso de la esclavitud*. Barcelona, 1907. Max Weber: «Causas sociales de la decadencia de la cultura antigua.» *Revista de Occidente*, Madrid, 1926). Alberto Grenier: *El genio romano*. Barcelona, 1927. J. Declareuil: *Roma y la organización del derecho*. Barcelona, 1928. Cyril Bailey: *El legado de Roma*. Madrid, 1944.

VI

Ferdinand Lot: *The End of the Ancient World and the Beguining of the Middle Age*. New York, 1931. Claudio Sánchez Albornoz: *En torno a los orígenes del feudalismo*. Mendoza, 1942. *Del cristianismo y la Edad Media*. (El Colegio de México). México, 1943. Lynn Thorndike: *History of Medieval Europe*. New York, 1928. W. C. Davis: *Europa medieval*. Barcelona, 1928. V. Vedel: *Ideales*

de la Edad Media. Barcelona, 1925. Henri Pirenne: *Historia de Europa*. México, 1942. Idem: *Historia económica y social de la Edad Media*. México, 1939. Idem: *Medieval cities*. Princeton, 1939. P. Boissonnade: *Life and Work in Medieval Europe*. New York, 1937. Alfons Dopsch: *Economía natural y economía monetaria*. México, 1943. P.P. Incháustegui: *Orígenes del poder económico de la Iglesia*. Madrid, 1926. Etienne Gilson: *La filosofía de la Edad Media*. Buenos Aires, 1940. Martin Grabmann: *Filosofía medieval*. Barcelona, 1928. Idem: *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, 1942. G. K. Chesterton: *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, 1940. Wilhem Schwer: *Catholic Social Theory*. London, 1940. F. Pallás-Vilaltella: *La doctrina social de la Iglesia*. Madrid, 1941. Ernesto Renán: *Vida de los santos*. Madrid, s/f. Leopold von Ranke: *Historia de los papas*. México, 1943. *British Encyclopedia*. (Artículos sobre Wyclif, Ball y la guerra de campesinos). London, 1911. George Macaulay Trevelyan: *Historia política de Inglaterra*. México, 1943. J. Huizinga: *El otoño de la Edad Media*. Madrid, 1930. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros*. Madrid, 1926. A. Aguirre Reapaldiza: *Roger Bacon*. Barcelona, 1935. Dante Alighieri: *De la monarquía*. Buenos Aires, 1941. Miguel Asim Palacios: *Dante y el Islam*. Madrid, 1927. Marcelino Menéndez y Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, 1911. G. Gierke: *Political Theories in the Middle Age*. New York, 1919. William A. Dunning: *A History of Political Theories*. New York, 1930. Nicolás Beardiaeff: *Una nueva Edad Media*. Barcelona, 1936.

VII

Werner Sombart: *Lujo y capitalismo*. Madrid, 1927. Idem: *L'Apogée du Capitalisme*. París, 1932. Henri Sée: *Origen y desarrollo del capitalismo moderno*. México, 1939. Jacobo Strieder: «El advenimiento y el crecimiento del capitalismo.» (*Historia universal de Walter Goetz*, vol. IV). Madrid, 1933. Henri Hauser: *Les Débuts du Capitalisme*. París, 1927. Volodia Teitelboim: *El amanecer del capitalismo y la conquista de América*. Santiago de Chile, 1943. Jacobo Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia*. Buenos Aires, 1942. Henry S. Lucas: *The Renaissance and the Reformation*. New York, 1934. Walter Pater: *El Renacimiento*. Buenos Aires, 1944. Frantz Funck-Brentano: *El Renacimiento*. Santiago de Chile, 1939. Ernesto Hering: *Los Fúcar*. México, 1944. Aníbal Ponce: *Humanismo burgués y humanismo proletario*. México, 1938. Jacques Maritain: *Humanismo integral*. Santiago de Chile, 1941. Ramiro de Maeztu: *La crisis del humanismo*. Barcelona, s/f. Joaquín Xirau: «Humanismo español.» (*Cuadernos Americanos*, vol. I). México, 1942. Juan Luis Vives: *De Subventionem Pauperum*. Valencia, s/f. *De concordia y discordia*. México, 1940. M. Bataillon: *Érasme et l'Espagne*. París, 1937. Eloy Bullón: *El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI*. Madrid, 1936. Eli F. Heckscher: *La época mercantilista*. México, 1943. Nicolás Maquiavelo: *El príncipe*. París, s/f. Idem: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires, 1944. James Burham: *The Machiavellians*. New York, 1943. José L. Romero: *Maquiavelo historiador*. Buenos Aires, 1943. J. P. Mayer: *Trayectoria del pensamiento político*. México, 1943. William A. Dunning: *A History of Political Theories*. New York, 1930. R. H. Tawney: *La religión en el orto del capitalismo*. Madrid, 1936. Juan de Mariana: *Del rey y de la institución de la dignidad real*. Madrid, 1935. Fernando de los Ríos: *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. New York, 1927. Karl Mannheim: *Ideología y utopía*. México, 1941. *Utopía del Renacimiento*. México, 1941. Sivio A. Zavala: *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. México, 1937. Idem: *Ideario de Vasco de Quiroga*. México, 1941. Vasco de Quiroga: *Documentos*. México, 1939. Benjamín Jarnes: *Vasco de Quiroga, obispo de Utopía*. México, 1942. Julio Le Riverend: *La utopía de Tomás Moro en América*. (*Revista Universidad de la Habana*). La Habana, 1942. Blas Garay: *El comunismo en la misiones*. Montevideo, 1921. José Manuel Peramás: *La república de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires, 1946. Alfonso Reyes: *Utopías americanas*. Buenos Aires 1938. J. O. Hentzler: *The History of the Uthopian Thought*. New York, 1923. Karl Kaustky: *Thomas More and his Uthopia*. New York, 1907. H. F. Russell Smith: *Harrington and his Oceana*. Cambridge, 1914. Wilhelm Dilthey: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México, 1944. George H. Sabine: *The Works of Gerard Wistanley*. New York, 1941. Thomas Hobbes: *Leviatán*. México, 1940. Leo Strauss: *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford, 1936. Ferdinand Tönnies: *Vida y doctrinas de Hobbes*. Vilatoux: «La cité de Hobbes» (*Theorie de l'État Totalitaire*). París, 1935. John Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, 1941. G. M. Trevelyan: *The English Revolution, 1688-1689*. London, 1940. Harold J. Laski: *Political Thoughts in England (From Locke to Bentham)*. London, 1937. G. M. Trevelyan: *Historia política de Inglaterra*. México, 1943.

VIII

Henri Hauser: *Les Débuts du Capitalism*. París, 1927. Henri Seé: *Origen y evolución del capitalismo moderno*. México, 1939. Paul Mantoux: *The Industrial Revolution in the XVIII Century*.

London, 1912. Ferdinand Tönnies: *Desarrollo de la cuestión social*. Barcelona, 1933. Arthur Birnie: *Historia económica de Europa*. México, 1938. Max Weber: *Historia económica*. México, 1942. J. M. Trevelyan: *English Social History*. London, 1944. Abbot Payson Usher: *Historia de las invenciones mecánicas*. México, 1941. Idem: «El capitalismo como sistema social.» (*Trimestre Económico*, vol. V., no. I). México, 1938. V. Danilevsky: *Historia de la técnica*. México, 1941. Arnold Toynbee: *Lectures on the Industrial Revolution of the Eighteenth Century*. London, 1912. A. Efimov y N. Treiberg: *Historia de la época del capitalismo industrial*. México, 1937. Ivy Pinchbleck: *Woman Workers and the Industrial Revolution*. New York, 1940. José A. Gilli: *La fábrica*. Buenos Aires, 1944. Werner Sombart: *Lujo y capitalismo*. Madrid, 1927. Idem: *L' Apogée du Capitalisme*. París, 1932. Idem: *La industria*. Barcelona, 1931. Beller: *L' Évolution de l'Industrie*. París, 1941. Dexter S. Kimball: *Economía industrial*. México, 1942. Carlos Marx: *El capital*. Madrid, 1933. J. A. Hobson: *The Evolution of Modern Capitalism*. London, 1902. John Rae: *The Sociological Theory of Capital*. New York, 1905. Paul M. Sweezy: *The Theory of Capitalist Development*. New York, 1942. Edwin R. A. Seligman: «Capitalism.» (*Encyclopedia of Social Sciences*). New York, 1937. Francisco Consentini: *La reforma de la legislación civil y el proletariado*. Madrid, 1922. Alfredo L. Palacios: *El nuevo derecho*. Buenos Aires, 1936. Aureliano Sánchez Arango: *Legislación obrera* (t. I). La Habana, 1942. Louis M. Hacker: *Proceso y triunfo del capitalismo americano*. Buenos Aires, 1942. Renato Descartes: *Discurso del método*. París, s/f. Nicolás Berdiaef: *El hombre y la máquina*. Santiago de Chile, 1933. Oswald Spenger: *El hombre y la técnica*. Santiago de Chile, 1933. Alfredo L. Palacios: *La fatiga y sus proyecciones sociales*. Buenos Aires, 1935. Pierre-Maxime Schuhl: *Maquinismo y filosofía*. México, 1941. Julien Coffinet: *El hombre y la máquina*. Buenos Aires, 1943. Gina Lombroso: *La tragedia del progreso*. Madrid, 1932. Henri Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Montevideo, 1944. Henri Le Chatelier: *Ciencia e industria*. Buenos Aires, 1947. George Genow: *La energía atómica en la vida cósmica y humana*. Buenos Aires, 1946. Frederic Joliot-Curié: *La desintegración atómica*. Buenos Aires, 1948.

IX

Hipólito Taine: *Los orígenes de la Francia contemporánea*. Madrid, 1912. John Neville Figgis: *El derecho divino de los reyes*. México, 1942. Hamilton-Jay-Madison: *El Federalista*. México, 1933. Charles A. Beard: *The Rise of American Civilization*. New York, 1941. *The American Spirit*. New York, 1940. *An Economic Interpretation of the American Constitution*. New York, 1913. John C. Miller: *Origins of the American Revolution*. Boston, 1943. James Bryce: *The American commowealth*. New York, 1921. Alexis de Tocqueville: *La democracia en América*. Madrid, 1911. A.A. Cournot: *Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos*. Buenos Aires, 1946. Bertrand Russell: *Historia de la filosofía occidental*. Buenos Aires, 1947. J. Franklin Jameson: *The American Revolution Considered as a Social Movement*. Princeton, 1940. Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea*. Madrid, 1941. Ernest Cassirer: *Filosofía de la ilustración*. México, 1943. Bernhard Groethuysen: *La formación de la conciencia burguesa*. México, 1943. Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*. París, s/f. Sieyès: *¿Qué es el Tercer Estado?* Buenos Aires, 1943. Voltaire: *Diccionario filosófico*. Buenos Aires. I. K. Luppel: *Diderot*. México, 1940. Juan Jacobo Rousseau: *El contrato social*. París, s/f. George Jellineck: *Los derechos del hombre y del ciudadano*. Madrid, 1925. Giorgio del Vecchio: *Los derechos del hombre*. Buenos Aires, 1934. Thomas Paine: *Los derechos del hombre*. México, 1944. Rodolfo Mondolfo: *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires, 1943. Harold Hoffding: *Rousseau*. Madrid, 1931. Carl L. Becker: *La ciudad de Dios del siglo XVIII*. México, 1943. Alberto Mathiez: *La Revolución francesa*. Barcelona, 1934. P. Espinosa: *La filosofía del siglo XVIII y la revolución*. Madrid, 1894. Jean Jaurès: *Historia socialista de la revolución*. Madrid, 1911. Ugo Guido Mondolfo: *La Revolución francesa*. Buenos Aires, 1942. Pedro Kropotkin: *Historia de la Revolución francesa*. Buenos Aires, 1944. Walter Goetz: *Historia universal*. Madrid, 1933. J. P. Mayer: *Trayectoria del pensamiento político*. México, 1941. William A. Dunning: *A History of Political Theories*. New York, 1930. Raymond G. Gettel: *Historia de las ideas políticas*. Barcelona, 1930. Edmund Burke: *Textos políticos*. México, 1942. Joseph de Maistre: *Considerations sur La France*. París, 1924. G. Walter: *Historia del terror*. Santiago de Chile, 1939. R. H. Tawney: *La igualdad*. México, 1945. Gabriel Deville: *Graco Babeuf y la Conjuración de los Iguales*. Buenos Aires, s/f. A. Lichtemberg: *El socialismo y la Revolución francesa*. Barcelona, 1903. Harold J. Laski: *El liberalismo europeo*. México, 1939. Idem: «La tradición socialista en la Revolución francesa.» (*Derecho y política*). Madrid, 1932. *Fe, razón y civilización*. Buenos Aires, 1945. Luis Alberto de la Herrera: *La Revolución francesa y Sud América*. París, 1920. Arthur P. Whitaker: *Latin American and the Enlightenment*. New York, 1942. Francisco Nitti: *La democracia*. Madrid, 1932. Carlos Sánchez Viamonte: *El problema contemporáneo de la libertad*. Buenos Aires, 1945. Emilio Frugoni: *Las tres dimensiones de la democracia*. Buenos Aires, 1945.

ÍNDICE DE AUTORES

A

Abelardo, 107, 119.
Agrippa, Menenio, 90.
Alberti, León Battista, 132, 162.
Agustín, San, 34, 103, 110 119, 142.
Alberto el Magno, 84, 107.
Alceo, 63.
Altamira, Rafael, 165.
Altusio, 140, 210.
Ambrosio, 110.
Amiel, Federico, 212.
Amunátegui, Domingo, 149.
Anaxágoras, 65, 70.
Andrae, Juan Valentín, 153.
Aristarco, 68.
Aristófanes, 51, 70, 78, 83.
Aristóteles, 18, 21, 26, 27, 66, 70, 73, 77-85, 104, 11-113, 115-116, 119, 130, 138, 157, 204-205.
Arquílao, 70.
Ashley, William, 161.
Azaña, Manuel, 165.

B

Babeuf, Francisco Noel, 192, 210, 213, 215-217, 219.
Bachofen, 53.
Bacon, Francis, 21, 84, 128, 142, 145, 149-151, 157, 163, 200.
Bacon, Rogers, 119.
Bainville, Jacques, 140.
Ball, John, 120-121.
Ballesteros, Antonio, 165,
Barbagallo, Nicolás, 54.
Barbuse, Henri, 101.
Bataillon, Henri, 127.
Bayle, Pierre, 153, 193.
Beard, Charles A., 192.
Beaumanoir, 137.
Beer, Henri, 50.
Beer, Max, 95.
Bellamy, Eduardo, 153.
Bellers, Juan, 155.
Belloc, Hilaire, 34.
Benes, Eduardo, 33.
Berdiaeff, Nicolás, 34, 106.
Bergson, Henri, 34, 211.
Bernabás de Chipre, 110.
Bernanos, George, 106.
Bernardin de Saint-Pierre, 202.
Bernouilli, 141.
Binder, 89.
Birnie, Arthur, 161, 168, 173.
Blake, William, 177.
Blanc, Louis, 31.
Blanquez Frayle, 165.

Bloch, Léon, 87-90, 92, 95.
Boccaccio, Giovanni, 128.
Bodino, Juan, 138-140, 154, 204.
Boisguillebert, 193.
Boulanvilliers, 193.
Bourgeois, León, 30.
Bouglé, 30.
Brailsford, Henri N., 178.
Brémond, Henri, 148.
Bryce, James, 191.
Breyssig, Kurt, 38.
Bruni, Leonardo, 132.
Bruno, Giordano, 132.
Bryce, James, 191.
Buckle, 139.
Buenaventura, San, 107.
Buffon, 208.
Buonarroti, Felipe, 217, 219.
Buonarroti, Miguel Angel, 124, 134.
Burckhart, Jacobo, 50, 51, 54, 55, 68, 126, 129, 130.
Buridan, 114.
Byron, Lord, 178, 212.

C

Cabanis, 208.
Calvino, Juan, 140, 141.
Campanella, Tomás, 48, 77, 133, 142, 145, 149, 151-153.
Carlyle, Tomás, 187.
Casas, Bartolomé de las, 127, 150.
Cassirer, Ernest, 187, 199, 200, 203.
Chamberlen, Pedro, 148, 155.
Chambers, R. W., 148.
Chateaubrinad, 212.
Chesterton, Gilbert K., 34.
Cicerón, Marco Tulio, 86, 93, 97, 98, 100, 104, 105, 131.
Cicotti, E., 66.
Cipriano, San, 109.
Claude, 193.
Clemente de Alejandría, 110.
Cohen, Herman, 20.
Coleridge, Samuel T. 177.
Colón, Cristóbal, 128.
Colquhom, Patrick, 177.
Comte, Augusto, 19, 21, 23, 26-28, 212.
Condillac, 25, 208.
Condorcet, 35, 192, 202, 209.
Confucio, 41.
Copérnico, Nicolás, 114, 124, 128, 129.
Croce, Benedetto, 153.
Croisset, 70.
Crossman, R. H. S., 70, 157.
Cromwell, Oliverio, 128, 155.
Cunningham, William, 135.
Curtius, Ernst, 54.
Cusa, Nicolás de, 127.

D

D'Alambert, 192, 207, 208, 209.
Damilaville, 208.
Danilevsky, 170.

Damon, 65.
Dante, 107, 115, 116, 125, 126.
Dantú, 69.
Darwin, Charles, 208.
Demóstenes, 51, 154.
Deonna, 50, 68.
Descartes, Renato, 35, 143, 150, 153, 154, 187, 200.
Deschamps, 114.
Diderot, Denis, 130, 203, 207, 208, 209.
Dilthey, Wilhelm, 20, 21, 36, 104, 130, 143, 154, 199, 201.
Diógenes, 69, 85.
Dracón, 62, 178.
Dubois, 136.
Duhamel, George, 34.
Dunning, William, A., 191.
Durkeim, Emilio, 23, 81.

E

Eden, Morton, 175.
Engels, Federico, 42, 175.
Epicteto, 104.
Epicuro, 85.
Erasmus, 127, 129, 130, 132, 145, 157.
Escoto, Duns, 107.
Esquerrá, Ramón, 148.
Esquilo, 53.
Estrabón, 53.
Evelides, 157.
Eupolis, 78.

F

Faleas de Calcedonia, 80, 84.
Fenelón, 153, 193.
Ferécrates, 78.
Ferguson, 27.
Ferrero, Guillermo, 88, 89, 103.
Fichte, Joham, 77, 211, 212.
Filolao, 70.
Fite, Werner, 70.
Flore, Joaquín de, 117-118, 125, 151.
Fourier, Carlos, 153.
Francisco de Asís, San, 107, 118, 125.
Franck, 153.
Freyer, Hans, 22.
Frobenius, Leo, 38.
Froebel, 212.
Fúcar, Jacobo, 124, 128.
Funck-Brentano, Franz, 68.

G

Galileo, 127, 128, 143, 154.
Ganivet, Ángel, 165.
Gentile, Giovanni, 77.
Gerardo di Boigo, 118.
Getell, Raymond G., 48, 191.
Glotz, Gustavo, 53.
Godwin, William, 177, 178.
Goethe, 18, 49, 100, 173, 209, 211, 212.
Gompers, 68.
Gonnard, René, 111, 122, 136.

Gorki, Máximo, 212.
Gottheim, 152.
Graebner, Martín, 38.
Gresham, 78, 114.
Groethuysen, Bernhard, 201.
Grotius, 210.
Guicciardini, 132.
Guillaume, 55.
Guizot, François, 31.

H

Hall, Charles, 177.
Hamilton, Harry, 161, 192.
Hamilton, Alexander, 191.
Hamman, 211.
Hanke, Lewis, 149.
Harrington, James, 27, 140, 142, 155, 156, 205.
Hauptmann, Gerard, 178.
Hegel, Jorge Guillermo Federico, 37, 49, 69, 77, 100, 184, 187, 188, 199.
Heidegger, Martin, 34.
Hekscher, Eli F., 134, 135.
Helvetius, 203.
Heller, Herman, 21, 69.
Hemhold, 38.
Hennebicq, 141.
Heráclito, 31.
Herckner, Henrich, 166, 173.
Herder, 210, 212.
Herodoto, 40, 57, 84.
Hesíodo, 61, 62.
Hipodamus, 68, 80.
Hobbes, Tomás, 128, 138, 140, 153, 154, 156-159, 186, 188, 200, 210
Hobson, J.H., 179.
Hohof, Wilhelm, 112.
Holbach, 203, 209.
Homero, 61, 157.
Hooker, Ricardo, 139, 140
Horacio, 86, 104.
Hugo, Víctor, 212.
Huizinga, J., 116, 131.
Huss, Juan, 118, 120, 121.

I

Ignacio de Loyola, San, 141.
Imaz, Eugenio, 142, 148, 151.
Ingram, 136.

J

Jacobi, Friedrich, 211.
Jaeger, Werner, 50, 62, 69.
James, Benjamín, 150.
Jaspers, Karl, 34, 68.
Jassperson, 81.
Jaurès, Jean, 198, 216.
Jay, John, 191.
Jefferson, Thomas, 191.
Jellinek, George, 189, 212.
Jenofonte, 57, 70.
Juan Crisóstomo, 110.
Julio César, 98-100.

K

Kant, Emmanuel, 20, 77, 199, 200, 211, 212.

Kautsky, Karl, 148.

Kempis, Thomas, 119.

Kepler, John, 154, 186.

Keynes, John Maynard, 186.

Keyserling, Herman, 34, 42, 98.

Kingler, 211.

Kisch, Pablo, 54.

Kelner, Ricardo, 156.

Khon Bransted, 193.

L

La Bruyère, Jean de, 193.

Lamartine, Alphonse de, 212.

La Mettrie, 208.

Lamark, Jean B., 208.

Languevin, Paul, 172.

Landsberg, Pablo Luis, 106, 110.

Laski, Harold, J., 153, 193, 202, 203, 206, 207, 208, 219.

Lastarria, Victoriano, 166.

Law, John, 194.

Lenin, Vladimir I., 23.

Leibniz, Gottfried, 154, 200.

León X, 127.

León XIII, 29.

Le Riverend, Julio, 142.

Lessing, Gotthold, 49, 209.

Leupold, Jacobo, 170.

Leusipo, 65.

Levy-Bruhl, Lucien, 38.

Licurgo, 56, 57.

Linguet, 203.

Linneo, Charles de, 19.

Locke, John, 128, 140, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 191, 200, 205.

Lorenzo el Magnífico, 126, 132.

Lucas, San, 113.

Luciano, 150.

Lucrecio, 86, 104.

Ludwig, Emil, 39.

Lutero, Martín, 117, 121, 127, 140.

Lutoslawski, 70.

M

Mably, 203, 213.

Macaulay, Lord, 175-177.

Mac Iver, Robert, 73.

Madison, James, 191, 192.

Malebranche, Nicolás, 200.

Malherbe, François de, 202.

Malinowski, Brnislaw, 38.

Maltus, Robert, 172.

Mandeville, 208.

Mannheim, Karl, 32, 51, 143.

Mantoux, Paul, 162, 174, 175.

Maquiavelo, Nicolás, 69, 84, 124, 126, 129, 132, 137, 138, 152, 187.

Marco Aurelio, 86, 104, 131.

Mariana, Juan de Mariana, 115.

Maritain, Jacques, 34, 106.

Marsilio de Padua, 119, 137, 139.
Marsilio Ficino, 132
Martí, José, 29, 50.
Martín, Enrique, 47.
Marx, Carlos, 30, 31, 32, 42, 112, 113, 114, 141, 144, 162, 168, 171, 175, 177, 181, 183, 184, 216.
Mathiez, Albert, 194, 196.
Medicis, Cosme de, 124, 129.
Medina Echevarría, José, 28.
Meinecke, Friedrich, 152.
Menéndez y Pelayo, Marcelino, 117.
Mercier de la Rivière, 213.
Merival, 100.
Meslier, 203, 213.
Messer, Augusto, 77.
Meyer, Eduardo, 37, 61.
Meyer, J. P., 154.
Michelet, Jules, 100.
Mignet, Augusto, 31.
Milton, John, 178.
Mirabeau, 195, 203, 214.
Moisés, 46.
Mommsen, 89, 100.
Mondolfo, Rodolfo, 211, 212.
Monnier, Philippe, 130.
Montaigne, Miguel de, 127, 136, 187.
Montesquieu, 84, 139, 156, 191, 192, 201-205, 209.
Moreno, José, 150.
Moro, Tomás, 77, 121, 133, 139, 142, 145-151.
Morelly, 213.
Müller Lyer, 54.
Musset, Alfredo de, 212.
Munzer, Thomas, 140.

N

Napoleón, 220.
Necker, Jacob, 201.
Newton, Robert, 153, 163, 206.
Nietzsche, Federico, 20, 50, 51, 103.
Niebur, 89.
Novicow, 29.

O

Occam, Guillermo de, 117, 119.
Olvilgie, William, 177.
Oresme, Nicolás de, 107, 114.
Ortega y Gasset, José, 19, 49, 100, 198.
Ovidio, 119.
Owen, Roberto, 24, 153, 155, 175.

P

Pablo de Tarso, San, 125.
Paine, Thomas, 177, 191.
Palacios, Ernesto, 98.
Panecio, 94.
Paret, Friedrich, 117.
Parrington, Vernon Luis, 190.
Pascal, Blas, 153.
Payson Usher, Abbot, 163.
Peñafort, Raimundo de, 114.
Paramás, José, 149.

Pestalozzi, Jean H., 212.
Pericles, 29, 50, 65-67, 126, 130, 193.
Petrarca, 128-129.
Picard, 50, 68.
Pico de la Mirandola, 126.
Pinchbeck, Ivy, 175.
Píndaro, 84.
Pirenne, Henri, 124.
Pirou, Gaetán, 24.
Pitágoras, 70.
Platón, 24, 26, 51, 59, 70-79, 82-84, 112, 119, 130, 132, 139, 142, 146, 148, 149, 151, 157, 205.
Plutarco, 56-58, 97.
Polibio, 60, 65, 86, 93, 94, 104, 138, 205.
Policiano, 132.
Ponce, Aníbal, 128, 131.
Pontano, Giovanni, 129, 130.
Prelles, Raúl de, 107, 115.
Prisciliano, 117.
Protágoras, 51, 68, 69.
Proudhon, Pedro José, 31.
Pucciarelli, 20.
Puffendorf, 210.
Puschkin, Alejandro, 212.

Q

Quesnay, Francisco, 29, 192.
Quevedo y Villegas, Francisco de, 148.
Quiroga, Vasco de, 127, 142, 150.

R

Rabelais, François, 127, 153, 187.
Ramus, Peter, 84, 157.
Recasens Siches, Luis, 27.
Renan, Ernesto, 48, 49, 117, 118.
Renouvier, Charles, 211.
Reyes, Alfonso, 149.
Rickert, Enrique, 20, 21.
Richter, J. P., 68, 212.
Ríos, Fernando de los Ríos, 126, 141.
Riso, Bernardo Antonio de, 117.
Rivarol, Antoine de, 201.
Robespierre, Maximiliano, 202, 203, 214, 215, 217.
Roll, Eric, 114.
Rolland, Romain, 42.
Romero, Francisco, 188.
Romero, José Luis, 96.
Ronsard, Pierre de, 127, 129.
Roosevelt, Franklyn D., 180.
Rousseau, Juan Jacobo, 27, 34, 69, 77, 85, 130, 144, 159, 189, 192, 203, 205-207, 209-214, 216, 218.
Ruggero, De, 211.
Russell, Bertrand, 151.

S

Saint-Just, L. de, 54, 206, 215.
Saint-Simon, duque de, 31, 193.
Saint-Simon, Claudio E., 27, 29, 153.
Saint-Victor, Paul, 78.
Salisbury, Juan de, 115.
Salustio, 97.
Sánchez de Albornoz, Claudio, 108.

Sand, George, 212.
Sargent, Daniel, 148.
Sarmiento, Domingo Faustino, 166.
Say, Juan Bautista, 174.
Scoto, Duns, 119
Schaeffle, Arturo, 29.
Scheler, Max, 34, 42.
Schliemann, H., 38.
Schiller, Federico, 49, 211.
Schleiermacher, F., 211.
Schmoller, Gustavo, 134.
Schuhl, Pierre Maxime, 50, 68.
Schulten, Adolfo, 38.
Schumpeter, Adolph, 186.
Sée, Henri, 161, 179, 181, 185, 186.
Seligman, Edwin, R. A., 179, 181, 182.
Séneca, 86, 104, 131.
Shakespeare, William, 25.
Shelley, John, 178.
Siaturce, 29.
Sidney, F., 191.
Sieyès, M. J., 156, 202.
Sismondi, Sismonde de, 29, 162, 173.
Smith, Adam, 29, 135, 167, 171, 174, 175, 192.
Sócrates, 26, 51, 59, 68-74, 77-79, 83.
Solón, 63, 64, 76.
Sombart, Werner, 30, 31, 32, 47, 122, 123, 131, 141, 162, 166, 179, 181, 182, 185.
Spann, Othmar, 81.
Spengler, Oswald, 22, 34, 37, 50.
Spiegelber, 40, 41.
Spinoza, Benito, 24, 154, 200, 210.
Stein, Lorenz von, 27, 30.
Strieder, Jacobo, 122, 125.
Strada, Jacobo de, 170.
Strauss, Leon, 157.
Stuart Mill, John, 71, 172, 211.
Sydenham, 153.

T

Taine, Hipólito, 49, 139, 214, 215, 219.
Tawney, R. H., 140.
Tarde, Gabriel, 81.
Telesio, 133.
Tecleides, 78.
Teognis, 63.
Tertuliano, 110
Tharaud, 47.
Thelwall, John, 177.
Timoteo, 68.
Tirteo, 60.
Tocqueville, Alexis de, 192, 194.
Tolstoi, León, 212.
Tomás de Aquino, Santo, 84, 107, 110-113, 115, 118.
Tönnies, Ferdinand, 30, 31.
Tooke, Horne, 177.
Torquemada, 1180
Toynbee, Arnold, 162.
Trasímaco, 68, 69.
Treitschke, 69.
Trevelyan, G. M., 120.

Tucídides, 50, 53, 57, 59, 65, 66, 84, 157.
Turgueniev, Iván, 212.
Turgot, Jacques, 203, 209.

U

Ure, Andrew, 168.

V

Valery, Paul, 34.
Varona, Enrique José, 31.
Vasari, Giorgio, 125.
Vauban, 193.
Veccio, Giorgio del, 212, 215.
Veggio, Maffeo, 132.
Verne, Julio, 163.
Vespucio, Américo, 146.
Vico, Juan Bautista, 21, 27, 188, 192, 205.
Villermé, 175.
Vinci, Leonardo da, 126, 129, 154, 170.
Vives, Juan Luis, 127, 130, 133.
Voltaire, 68, 106, 130, 133, 136, 192, 193, 201, 203, 206-208.
Vorlander, Karl, 74.
Vos, Cornelius van, 49.
Vosler, 81.

W

Weber, Max, 28, 31, 103, 141, 179, 181, 184, 185.
Webster, Daniel, 191, 192.
Weisgerber, 81.
Whibley, 29.
Winckelmann, 49.
Windelband, Wilhem, 20, 21.
Winspear, Alban D., 70, 71.
Winstanley, Gerardo, 155.
Wolff, Christian, 200.
Wordsworth, William, 177.
Wundt, W., 20.
Wyclef, John, 118, 120, 121.

X

Xirau, Joaquín, 127, 148, 158.

Y

Young, Arthur, 196.

Z

Zamora, Juan Clemente, 191.
Zavala, Silvio A., 142, 149, 150.
Zeller, 68.
Zenón, 86.
Ziegler, 29.
Zoncahan, Vittorio, 170.