

Humberto García Ortiz

LA FORMA NACIONAL



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

ENSAYO DE UNA SOCIOLOGÍA DE LA NACIÓN
EQUATORIANA

Tesis previa al Grado de Doctor en Jurisprudencia
y Ciencias Sociales

INFORME DE LA COMISIÓN

Señor Decano:

Dando cumplimiento a la comisión que se nos ha encargado, relativa al estudio de la Tesis, previa al Doctorado en Jurisprudencia y Ciencias Sociales, presentada por el señor Licenciado don Humberto García Ortiz, intitulada **LA FORMA NACIONAL.—Ensayo de una Sociología de la Nación Ecuatoriana**, tenemos a bien presentar el siguiente Informe:

Ante todo, la comisión estima que la Tesis del señor Licenciado García Ortiz, por la profundidad de la investigación, es un Trabajo que escapa de los ordinarios límites a los que frecuentemente se ciñe una tesis doctoral. Es un esfuerzo culminante de ciencia que reafirma y confirma el bien ganado prestigio de su autor, un destacado ex-profesor universitario que tuvo, ~~HIS EN RITO~~ todo tiempo, el más franco aplauso por su intensa y extensa labor de Cátedra.

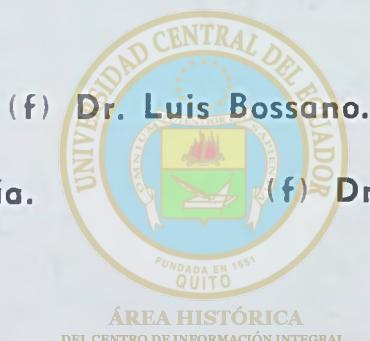
Desde las primeras páginas de tan interesante tesis, se puede apreciar la hondura de la investigación, el análisis lógico y racionalista, el juicio severo y documentado, que permite cristalizar a conciencia el concepto de Nación y los procesos de la forma nacional. La idea céntrica en esta Tesis es la búsqueda de las causas sociológicas que han producido el desplazamiento de la Iglesia, como organización prevaleciente, y su desviación hacia otras formas sociales variadas y complejas que configuran el nuevo sentido de la humanidad europea. El Renacimiento, la Reforma, la Teoría de la Soberanía popular, el Historicismo Romántico, son capítulos medulares que preparan el análisis mismo de la realidad nacional ecuatoriana. Obsérvese en estos Capítulos la más acertada interpretación sociológica de la historia, con un sentido original que demuestra el dominio pleno que tiene el señor Licenciado García en las disciplinas de carácter social, en la historia y en la filosofía de la historia.

Puede decirse que la Parte Segunda, relativa al estudio del Ecuador a través de las formas sociales, contiene la investigación más original y más trascendental, por el sinnúmero de valiosas conclusiones acerca de la realidad nacional del Ecuador. El juicio crítico, la inter-

pretación del dato histórico y el postulado confirmado por la ciencia y la doctrina son verdaderamente ejemplares, sobre todo cuando aplica la teoría de la lucha de razas de Gumplowicz al medio ecuatoriano, para afirmar que todo el devenir histórico de nuestra nacionalidad es la constante afirmación del principio de la lucha de grupos y en definitiva la dominación organizada del hombre sobre el hombre.

En conclusión, señor Decano, sin que el presente informe, pueda constituir un juicio crítico detenido, la Comisión por Ud. designada opina por la aprobación de la Tesis del señor García, calificándola de trabajo sobresaliente que constituye un magnífico aporte para la sociología nacional, y que debiera, por lo mismo, ser publicado por orden y auspicio de la Universidad Central para estímulo del autor y para eficaz ayuda de quienes aspiren a investigar los problemas nacionales con la precisión, talento y ciencia con que lo ha hecho el señor García Ortiz. Dejamos a salvo su mejor parecer.

Quito, a 23 de Enero de 1940.



(f) Dr. Luis Bossano.

(f) Dr. Aurelio García.

(f) Dr. Carlos Salazar Flor.

ENSAYO SOBRE LA FORMA NACIONAL

ANTECEDENTES.—En el decurso de las investigaciones sobre tan atractivo tema, los criterios han sido diversos, predominando ya uno, ya otro, según la diferente agrupación nacional de que formaba parte el escritor, la diversa época en que vivía, las tendencias del partido en que militaba o las suyas propias, si no militaba en ninguno, y hasta según la distinta especialización científica a que pertenecía. Así, en tanto que todos, al menos la mayoría, se hallaban de acuerdo para reconocer —cosa que, por otra parte, no podían menos que hacer— la existencia de ciertas formas de agrupación humana llamadas **naciones**, cuando se trataba de construir una teoría de la nación, entonces aparecían ya los puntos de vista y los criterios diversos y hasta contrapuestos.

En vano se intentaba descubrir una común razón explicativa de las unidades nacionales; en vano queríase penetrar en la que se juzgaba esencial naturaleza de éllas; la experiencia contradecía muchas veces los asertos teóricos, observándose que las naciones existían independientemente de aquellos factores que habían sido tenidos como sus reales caracteres.

Una primera corriente intentó construir la teoría de las naciones apoyándose sobre el criterio etnográfico. Según ella, la nación no venía a ser sino la resultante de la evolución de la primitiva tribu, la cual constituyendo una unidad racial/característica daba la nota fundamental para la futura unidad de la nación. En este sentido, raza y nación, venían a confundirse, pudiendo afirmarse que sólo es posible una formación nacional allí donde preexiste una homogeneidad racial. Uno de los más importantes teóricos de las razas, por ejemplo, Gumplowicx, cree que todas las formaciones colectivas más notables —familia, nación, Estado— son el producto de la "lucha de razas", esto es, de la lucha de tribus, porque cada tribu representa una raza.

Al hablar de la diferencia de razas, hacíase también hincapié en la de lenguas, por lo que, para mayor comodidad, se llegó a sostener el poligenismo de unas y otras. La tribu, raíz de la futura nación, significaba, pues, un conglomerado humano natural, dotado de caracteres raciales comunes y de un medio de expresión particular. Casi puede decirse que, tomada en este sentido, venía a representar

más una especie distinta que una raza específica. A esto había que añadir, como lógica consecuencia, la comunidad de creencias religiosas, consideradas no sin justicia como de trascendental interés para la existencia misma y el desarrollo de la agrupación tribal.

En suma, la nación radicaba esencialmente en la **sangre**, entendiéndose por tal la relación de parentesco entre los diversos miembros de la tribu. La nación —y se apelaba a su sentido etimológico— era así un conjunto homogéneo de individuos cuyo remoto origen era el mismo para todos. Todo ello, claro está, bajo un criterio empírico - evolucionista, hasta darwinista.

Puede afirmarse que esta primera corriente se basaba en el mundo de la naturaleza, partía del concepto de **sangre** que es un concepto de **vida**, y asumía caracteres de explicación naturalista de la nación.

Como contrapartida de la tendencia que acabamos de enunciar surgió luego una doctrina que colocaba el criterio apreciativo de las unidades nacionales en el mundo del espíritu, por sobre la naturaleza, haciendo abstención del firme cimiento de la sangre.

Ni la unidad de raza, ni de idioma, ni siquiera de creencias religiosas, —se dijo—, pueden explicar la existencia y formación de las naciones. Al efecto se aducían pruebas experimentales del mundo real; por dondequiera que dirijamos la mirada —afirmábbase— y encontremos una agrupación nacional, podemos estar ciertos de que ella no se debe a ninguno de los factores señalados. Ved la Suiza, Bélgica, etc., heterogéneamente formadas en cuanto atañe a religión, lengua y raza; sin embargo, ¿cómo dudar de que representen unidades nacionales?

“Una nación es un alma —pudo decir entonces Renan—, un principio espiritual. Dos cosas que a decir verdad, no forman sino una, constituyen esta alma, este principio espiritual. La una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico tesoro de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la **voluntad** de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido **indivisa**” (1).

Para nada se mencionaba ya la unidad de religión, ni raza, ni idioma; bastaba que un conglomerado humano tuviese **su** pasado, es decir, **su** historia —vale decir, el recuerdo de sucesos pasados comunes— para que pudiese constituir una nación. El factor **histórico** adquirió de este modo inusitada importancia. Era la historia, la conciencia del pasado, el recuerdo de los hechos acaecidos, el verdadero fundamento de la nación. Sin historia, no podía caber la existencia de una **nación**; en cambio, cuanto más larga y gloriosa fuera la historia, tanto más gloriosa y fuerte sería aquella.

Así, pues, un factor hasta entonces olvidado o relegado a segundo término, adquiría relieves de singular trascendencia. En verdad, se había descuidado el atender a la comunidad de recuerdos, se

(1) Véase: “Discours et Conférences”, pág. 306.

había creído que la **nación** era algo formado de una vez para siempre, como una derivación de la comunidad racial, y no que podía ser un proceso formativo, mejor dicho, una forma social. No se había tenido suficientemente en cuenta que el **presentizar** el pasado, es decir, tener **historia** contribuía poderosamente a fortificar lo que se llamaría luego, **sentimiento nacional**, y, en un alarde de metafórica personalización del grupo, **conciencia nacional**.

Las nuevas corrientes, posteriormente aparecidas pueden, no obstante su gran variedad, encuadrarse dentro de una de las dos fundamentales direcciones que acabamos de exponer. Efectivamente, o se da preponderancia a los criterios de comunidad de origen, como el moderno **racismo**, por ejemplo, y entonces giramos alrededor del polo de la **sangre**; o se subordina ésta al criterio de comunidad de recuerdos y predomina el polo del **espíritu**, si es que la historia puede ser considerada puramente como espíritu. O sangre o espíritu; o naturaleza o historia: he allí, pues, los términos que parecían disputarse la primacía en el papel de caracteres esenciales de una unidad nacional. Pero si la dirección de la **sangre** era rechazada por estar encuadrada dentro de un ámbito evolucionista, naturalista-empírico, la otra dirección corría el peligro de caer dentro del mismo ámbito, pues, como quiera que la historia participase del carácter de ciencia de la naturaleza y de ciencia social, se acababa casi siempre por tomarla únicamente en el primer sentido, por mucho que se la quisiese tomar en el segundo para contraponerla a la dirección anterior.

II.—ESTADO DE LA CUESTIÓN.—Habría sido francamente motivo de serias dificultades para el manejo del problema en general el no establecer, como se ha hecho y se halla generalmente admitida, una diferenciación entre dos términos las más de las veces confundidos y que en un tiempo relativamente cercano pretendían significar lo mismo. La distinción ha facilitado grandemente un recto plantearimiento de la cuestión y ha proporcionado un criterio científico para la dilucidación de los problemas. Nos referimos a la distinción establecida entre el concepto de **nación** y el de **nacionalidad**. Juzgamos que ahora es imposible comprender integralmente la cuestión si no se parte de la mencionada diferencia como de una positiva verdad.

No siempre se había tenido en cuenta tal distinción; al contrario, ambas nociones andaban entremezcladas y se aplicaban indistintamente al mismo concepto. Durante el siglo XIX acaso desde la primera mitad, empieza a entenderse differentlyente los conceptos de **nación** y de **nacionalidad**. Desde entonces —dice Hayes— mientras “**nación**” continuó principalmente denotando a los ciudadanos de un Estado político soberano, **nacionalidad** fué más exactamente usada con referencia a un grupo de personas que hablaron el mismo idioma y que observasen las mismas costumbres” (1).

(1) Véase: “Essays on Nationalism”, pág. 4.

Quiere decir, pues, que se comenzaba a distinguir las comunidades primitivas, derivadas de un núcleo etnográfico determinado, sujetas principalmente al poderío de la **sangre** de aquellas otras —formaciones históricas— cuya primitiva unidad de origen, si había existido, nada significaba ya. Además, podía verse claramente que mientras las primeras colocábanse de pronto en un terreno etno-antropológico, las segundas se adscribían al de la historia.

Desde entonces se viene aceptando sin controversia la eficacísima distinción a que aludimos, de la cual pueden deducirse las conclusiones siguientes:

A) La **nacionalidad**, en su acepción general, ha existido siempre, toda vez que no se refiere sino a una comunidad de hombres que tienen origen y lengua comunes y que practican similares costumbres. En este sentido, ya las tribus primitivas, etc., constitúan verdaderas nacionalidades;

B) La nación, es una formación histórica que surge, supuestos ciertos factores que en un momento dado convergen a producirla;

C) Los fundamentos de la **nacionalidad** pertenecen al mundo de la naturaleza, deben ser buscados en la sangre y en la vida, a cuyos imperativos inconscientes se encuentra subordinada;

D) El contenido fundamental pertenece a la historia empírica, trasciende del mundo de la sangre, aunque sin olvidarlo, y debe buscarse en el fondo histórico de la colectividad.

Como toda comunidad primitiva, la nacionalidad —en este caso, podría también llamarse tribu— es un producto del libre juego de factores naturales que intervienen para su formación. Es innegable la existencia en el hombre de un instinto **gregario** acaso más tarde transformado en sentimiento de grupo e incluso en conciencia de grupo. Este instinto, que Trotter clasifica entre los fundamentales, es con razón considerado por Hayes como el verdadero fundamento de la nacionalidad y de toda forma de asociación en general. El instinto **gregario** obra tanto más fuertemente cuanto más primitiva es la comunidad; luego adquiere el carácter de un sentimiento en virtud del cual el individuo experimenta ser él mismo un miembro integrante del grupo a que pertenece y esta calidad de hombre **social** es sentida con más viva intensidad que la de persona **individual**. En este estado, la adhesión al grupo es ciega e ilimitada, llegando a considerar la misma entrega de la propia vida como muy pequeña cosa, ya que el grupo representa para el individuo todo lo más sagrado que hay sobre la tierra. En la adhesión al grupo se confunden los afectos familiares y la devoción al suelo, el patriotismo naciente y el apego a las creencias religiosas; las prácticas antiguas consagradas por los sacerdotes y las normas dictadas, sacramentalmente también, por los jueces son vínculos que ligan indisolublemente a todos los miembros; los recuerdos perennizados en baladas o leyendas inelegantes, pero sentidas golpean con singular eficacia el espíritu de los asociados, llamándolos a mantener siempre vivo el culto de sus antepasados heroicos y de los hombres taumatúrgicos. En una palabra, el grupo es la raíz del mito y el mito —religioso, político, cósmico— es el alma del grupo primitivo. Quien dice mito, dice comunidad de hombres y dice cultura primigenia; el mito es la fuente de la historia y la his-

toria es un gran sistema mítico que alimenta y vivifica a un pueblo. Grupo sin mitos sería grupo sin alma y sin historia, sería grupo sin cultura, porque toda gran cultura deriva de algún culto y el culto es el trasunto externo de los mitos.

No hay que extrañar, por consiguiente, que en una primitiva asociación el **individuo** no signifique más que una partícula sin vida, ni debe sorprendernos el que se sienta impelido hacia la comunidad de un modo inexorable. Es la llamada de la sangre la única a la que se presta atención, por lo cual las nacionalidades de entonces —comunidades raciales— surgen verticalmente apoyadas sobre la piedra angular de la naturaleza y giran alrededor del polo de la vida primaria.

III.—IDEA GENERAL SOBRE LA NACION.—Pero la nacionalidad, tal como acabamos de describirla e interpretarla, apenas si tiene puntos de contacto con el concepto moderno de nación. En estricto sentido se trata de dos conceptos de índole diversa. Así, si es posible anotar, respecto de la nacionalidad, algunos caracteres que la hacen aparecer como primitiva y, casi podríamos decir, pre-histórica, alrededor de la idea de nación gravitan siempre elementos históricos, por lo que justamente se la califica de formación histórica.

Nadie puede negar que la teoría, las ideas y el hecho mismo de la existencia de unidades nacionales son fenómenos peculiarmente europeos, sólo más tarde trascendidos al mundo americano y no europeo en general. Es allí, por consiguiente, donde debemos inquirir sobre los contingentes que han concurrido para dar tal resultado y sobre el proceso mismo de su formación.

¿Por qué determinadas formaciones sociales —Estado, Nación—, ostentan un matiz típicamente europeo? ¿Por qué, sobre todo, la mentalidad europea ha demostrado una especial capacidad para la construcción de teorías sobre esos fenómenos, teorías políticas y sociales? En el reino de los hechos, ciertamente, todos los pueblos y todas las culturas pueden presentarnos caracteres idénticos. Pero, la concepción de esos hechos, su teoría justificativa varían inmensamente de uno a otro. Y es evidente que de todas las diversas concepciones al respecto, son las europeas las que han alcanzado definitiva hegemonía y es evidente, también, que, dentro de la cultura europea, son las teorías políticas y sociales las que en más alto grado revelan lo que Spengler ha podido llamar el **"alma faústica"** del mundo occidental. (V. "La Decadencia de Occidente").

Esta tendencia acaso tiene su remota explicación en las singulares disposiciones espirituales de los grupos humanos derivados del tronco étnico ario-europeo; acaso también se justifica por las peculiares actividades desarrolladas en el seno de esos grupos, gracias a la particular influencia del escenario físico europeo; acaso, en fin, a más de lo uno y de lo otro, explícase aquel predominio del **"tejido político"** que dijera Hauriou, dentro del mundo occidental, por el mayor vuelo metafísico que le ha sido dado alcanzar al hombre europeo. De lo que podemos estar ciertos es de la existencia de esa capacidad que le ha llevado a la formulación de las más valiosas justificaciones

teóricas de los hechos del mundo positivo. Prestemos atención a lo que nos dice el profesor citado: "Apenas nos atreveremos a afirmar esto: que el Oriente no parece haber tenido la noción abstracta del Estado en igual grado que el Occidente. Ciento que han existido imperios inmensos en Oriente, pero no se distingue en ellos nada de comparable a la ciudad antigua, ni al Estado moderno. Han existido gobiernos, príncipes, súbditos, administradores y administrados, pero no asomaban los ciudadanos. El Oriente es esencialmente religioso, muy poco metafísico, es el **tejido** religioso el que instituye todas sus organizaciones sociales; esto es notorio en Egipto, en Asiria, en Judea, en todo el Islam. Sólo los fenicios parecen haber escapado a esta Ley; ellos han fundado verdaderos Estados y aún Repúblicas, pero los fenicios son a medias occidentales. El Occidente es al contrario a la vez religioso y estatal, las organizaciones sociales son instituidas en él, a la vez por la religión y por la razón; es el Occidente el que ha realizado el Estado" (1).

¿Qué significa esta profunda divergencia entre el Oriente clásico y el clásico también Occidente? ¿A qué se debe ese sentido religioso de los pueblos de Oriente y ese sentido metafísico, de predominio de la razón, de los pueblos de Occidente? Siempre será considerado el mundo oriental como la matriz de las teogonías y de las cosmogonías más excelsas; siempre el Oriente representará al hombre de conciencia religiosa, que se siente subordinado a la divinidad. "Dios sobre el hombre" es, por eso, lo que, en frase y pensamiento felices de un escritor contemporáneo, puede simbolizar el más profundo estrato del alma oriental.

A la inversa, el Occidente ^{esquematiza} al hombre verticalmente apoyado sobre el limo terrestre. De pié, firme, hasta con aspiración a desasirse de la madre tierra (cosa imposible por cierto), el hombre occidental se lanza en alas de su razón, pretendiendo colocarse sobre Dios. "El hombre sobre Dios", he ahí el genio de Occidente, ha dicho el mismo escritor. A la verdad, el hombre occidental ha recibido y ha dado buena acogida a las creencias religiosas del mundo oriental. Sin embargo, al aceptarlas, ha querido imprimirlas un sentido nuevo, las ha juzgado, las ha analizado y ha pretendido interpretarlas racionalmente, como si se tratara de una verdadera teoría filosófica.

Recuérdese las exégesis de los Padres de la Iglesia Católica, por ejemplo, quienes intentaban construir una filosofía de la religión, sometiendo a pruebas y contrapruebas de rigor lógico hasta los más impenetrables de sus dogmas y misterios. Y, así, surgieron por primera vez las teologías, es decir, literalmente, los verdaderos **"tratados"** sobre Dios. Y, de este modo, la religión, que hasta entonces había sido más vital que racional, empezó a convertirse en metafísica, es decir, en un puro sistema de ideas puras de la razón humana.

El intento del hombre occidental iba a seguir aún: era preciso

(1) V. "La Ciencia Social Tradicional", pág. 211.

hacer de sus creencias religiosas lo mismo que hacía de sus creencias filosóficas. Su razón era potente; había llegado a poseer y a comprender la verdad de los fenómenos del mundo físico; los había sistematizado, es decir, había hecho nacer la ciencia; ¿por qué, entonces, no intentar que la religión integre también el mundo de las verdades científicas? ¿Por qué no intentar, en una palabra, adquirir una clara comprensión de Dios? El intento era grandioso, pero era un tanto vano. El “tejido” religioso no se aviene con el “tejido” metafísico; intentar poseer una fórmula sobre la esencia de Dios, como se había llegado a sentar para el movimiento de los astros o para las combinaciones elementales de la alquimia, era sencillamente irrealizable.

Sin embargo, el reino de la razón humana había crecido desmesuradamente; el mundo de las formas conceptuales desbordaba y la capacidad metafísica del hombre europeo se había desarrollado en mengua del sentido religioso. Es por eso por lo que las concepciones europeas se hallan distintivamente matizadas de sentido metafísico, racionalista, humano; es por ello por lo que surge el Estado en reemplazo de la Iglesia y la política prevalece sobre la religión. Pero al tiempo del surgimiento del Estado, también surgía en aquel mismo mundo una formación específica, característica, inseparable de la construcción estatal: la **Nación**.



LA FORMA NACIONAL Y SUS PROCESOS. PROLEGOMENOS.

ÁREA HISTÓRICA

DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

El culto católico, que se torna cada vez más imponente, acaba por infundir en el hombre de Europa —y tanto más cuanto menos ha sufrido el influjo del mundo romano, es decir, cuanto más pagano es— aquella profunda conciencia de aspiración universalista, aquel sentimiento máximo de comunidad —en el que se descubren las huellas del “alma mágica” de Oriente— y esa, todavía imprecisa, “tendencia hacia lo infinito”. Y, de esta suerte, el cristianismo, que en sus primeros tiempos y en su lugar de origen se presentara como una verdadera “reforma” de la religión mosaica, insuflada genuinamente de una poderosa corriente místico-objetiva, propia de la conciencia religiosa de los pueblos orientales, al pasar a Occidente, matizado de las teorías filosóficas del espíritu griego y de las ideas y moral estoicas, transgormase lentamente en un verdadero sistema religioso-político-filosófico que intenta desplazar a todos, adquiere el carácter de una concepción integral del hombre, de la vida y del universo y aspira, por ende, a erigirse en una religión o política o filosofía de la humanidad entera, ecuménica, **católica**. Y ningún pueblo, como los de Europa de la hora, se hallaba más apto para una **conversión**, para la adquisición de un sentido católico del mundo, precisamente porque no tenían ninguno. De ahí que, justamente, de entre la totalidad de los pueblos europeos, fuesen los llamados “bárbaros”, aque-

los invasores que se sentían cercados del vacío, los que acogiesen las creencias cristianas como una verdadera "tabla de salvación". Existen también, en el terreno meramente humano, para los pueblos momentos de real salvación o de condenación y hasta pueden ser eternas, o sea, definitivas. La humanidad occidental se hallaba entonces bajo los signos de un momento histórico de gran peligro: o prevalecía la "**barbarie**", es decir, la nulidad de alma, la "**tabla rasa**" de la cultura, el fondo vacío de todo contenido histórico, —y el hombre siempre ha experimentado el "*horror vacui*"—, o mejor dicho, la ausencia de todo fondo psíquico y entonces consumaba su perdición; o, acogiendo un gran sistema de creencias, que supliese ese fondo psíquico, que llenase esa suerte de "**tabla rasa**", que, en fin, reemplazase aquel vacío histórico-cultural, salvábase a sí misma. Felizmente, la salvación advino y advino por medio del cristianismo, pues no sólo reemplazó aquel vacío, sino que lo superó, ya que al dotar al hombre de un pasado universal tan viejo y prestante como el pasado de la cosmogonía hebrea, a su vez derivada de las más antiguas de Caldea y Egipto, al simbolizar en todo hombre el género humano todo, al señalar como en un vasto panorama toda la sucesión de hechos y de formas, desde el "*fiat lux*" de la creación hasta la disolución del planeta en el juicio final; y, lo que es más importante, al enseñar al hombre que todo ese grandioso devenir, cósmico, que todo ese "*plan de Dios*" le atañía singularmente a él, que él, el hombre, cada hombre, venía a ser el verdadero **motivo** de todo aquel drama estupendo, evidentemente no sólo le suministraba una **historia**, sino que le salvaba y, acaso, de una vez para siempre. Sólo que quien se siente definitivamente salvado acaba por eludir todos los problemas.

Y, efectivamente, una elusión de todos los problemas —problemas del mundo, de la tierra, de la vida, desde luego—, significó, en cierto sentido, aquella época que va de los siglos IX - X a los XIII - XIV.

Allá, por el año 1000 de la era cristiana, la humanidad occidental entró en forma, bajo el emblema de la doctrina católica; una sola unidad de alma había llegado a formarse como verdadero **substratum** espiritual del mundo de las formas histórico-sociales; como sabía, el cristianismo católico había ido ascendiendo desde los más bajos fondos sociales hasta abarcar capas cada vez más elevadas, matizando a unos y otras con idéntico carácter: el sentido católico de la vida y del mundo.

Todas las religiones tienen que ofrecer a sus adeptos soluciones acerca de esos dos grandes problemas: el mundo y la vida, que implican también los referentes al hombre y a la divinidad. Varían naturalmente, los sistemas en cada religión: ora se predica con Buda la fuga del mundo y de la vida como la máxima aspiración del hombre; ora se considera al mundo como un alegre escenario para la plena realización del drama vital, como dentro de la religión humanizante de Grecia; ora, en fin, situándose en un ángulo de sombras, cual el antiguo Egipto, se enseña que el mundo es una vereda trágica por la que el hombre debe cruzar como una sombra; la verdad es que siempre el hombre ha necesitado urdir la trama solutoria de aquellos problemas capitales.

El cristianismo, una vez en contacto con el mundo occidental, vuelto doctrina de alcances ecuménicos, concibió también una solución negativa, a la manera del budismo, para las formidables interrogantes señaladas, la que consistía esencialmente en una evasión consciente de ellas, con el consecuente desplazamiento del centro de gravedad de la esfera vital humana a un plano transvital.

El hombre europeo aceptó esta solución, porque era necesario tener alguna y, al aceptarla, la volvió en extremo rígida; él mismo contribuyó a elaborarla, a perfeccionarla y con gran premura se sujetó a ella. Desde entonces, la cultura cristiano-católico-europea pudo ofrecer el impresionante espectáculo de un mundo de colores sombríos, cuyo único polo de atracción simbolizaba la muerte. Entre los matices de ese mundo, es verdad, había algunos verdaderamente admirables: el amor al prójimo, la caridad, la confianza en Dios, el anhelo místico de la santidad; pero todos ellos eran simples premisas cuya única conclusión era la muerte, preludio a su vez de la vida eterna.

Pocos sistemas de creencias, a este respecto, pueden presentar tan sorprendentes concordancias y similitudes como el de la cultura europea medioeval y el de la cultura egipcia faraónica. También para el egipcio, el sentido último radicaba en el polo de la muerte y del fin; también para el egipcio la vida era una elegía pavorosa cuya nota final resonaba con estruendo; también el egipcio padecía de la **obsesio mortis** y ansiaba trasponer el límite de la muerte para hallar la vida.

Es así cómo la cultura egipcia y la cultura cristiano-europea del medioevo se nos aparecen como culturas fúnebres. En una y otra, aunque bajo diferentes signos, hallamos la misma concepción del peregrinaje del hombre en la tierra, la misma conciencia de que el mundo es un desierto que sólo un gran castigo obliga a atravesarlo, el mismo anhelo de llegar al fin, el mismo consciente distanciamiento de la vida, la renunciación a ella, el mismo polvo de ceniza esparciéndose sobre las almas, la misma ansiedad porque el cruce definitivo y único aparezca pronto y hasta el mismo deseo —ansia carnal— de abandonar la carne o trasmutarla en piedra.

Sea de esto lo que fuere, la verdad es que el hombre europeo, sometido a una trama religioso-cultural que destacaba como su principal creación aquel sentido del más allá, hizo de su vida eterna, de su salvación eterna el problema capital de su vida. Esta vida presente no tenía otra finalidad que la de escamotearla, la de evadirse de ella, la de huirla, aunque realmente se la quisiese eternizar. Y todo aquello que, de un modo o de otro, no tenía relación con el problema de su salud eterna carecía de todo valor para él.

Por consiguiente, dentro del mundo de las formas histórico-sociales de la Edad Media, sólo podía surgir y, sobre todo, prevalecer aquella que fuese capaz de asegurar a los hombres la solución del problema capital de la salvación eterna, es decir, sólo podía surgir y prevalecer la Iglesia. Y efectivamente, sólo la Iglesia —y la Iglesia Católica— significó para el europeo de entonces la única organización que se justificaba. ¿Qué eran, qué podían ser, ante ella, las ciudades, ni siquiera los reinos, ni los imperios? ¿Qué podían signi-

ficar las demás incipientes formaciones sociales frente a una unidad cargada de siglos y de prestigios, verdaderamente asentada como sobre una roca?

El "tejido religioso", según la expresión de Hauriou, era una estructura formidable sobre la que se basaba la sociedad europea de entonces. Semejante todavía a las sociedades orientales, de las que por cierto había heredado el complejo místico, forjador de sistemas religiosos, la cristiandad —llámemosla de una vez con su nombre propio—, es decir, la comunidad de los hombres creyentes adquirió los relieves de una auténtica unidad moral, **católica**, con fines eternos. Y así como en los pueblos orientales, la Iglesia, en su sentido más literal, había significado y significaba, al mismo tiempo, la familia, el Estado y hasta la misma raza, también para el europeo de aquel tiempo la Iglesia Católica, con sus grados y jerarquías, con sus misterios y sus dogmas, con su liturgia y sus apóstoles, valía más que cualquier otra forma de asociación humana. Tal fué sin duda el motivo por el cual, frente a la unidad de alma que simbolizaba aquella, se desvanecieron todas las demás diferencias producidas por la sangre, por la lengua o por la riqueza y el poder. Nada contaban las desigualdades sociales, ni las étnicas, ni siquiera las de idioma y cultura, porque la única igualdad posible y la única que se ambicionaba —la igualdad de creencias religiosas— era un hecho. Pobres y ricos, nobles y villanos, hombres de tez morena y hombres de cabellos rubios, se nivelaban en cuanto se les contemplaba desde el ángulo visual de la religión. Cada europeo se sentía primariamente un cristiano antes que un nórdico o un meridional, un aristócrata o un plebeyo, etc.

El "corpus mysticum", síntesis a la que había tendido la Iglesia, se convertía en realidad. De ahí que la conciencia del cristiano no sólo superaba las particularidades, sino que incluso ahogaba todo conato de destacar la conciencia individual. El yo era un mal, era causa de pecado y de ruina, había que sacrificarlo, que sumergirlo en la totalidad salvadora. ¿A qué, pues, esforzarse vanamente por ser un **individuo**, si lo que importaba era ser un miembro de la Iglesia Católica?

Sin duda, este sentimiento de fraternidad, esta conciencia caracterizada como social significaba una enorme conquista respecto de las épocas precedentes; sin duda también era justa la actitud de la Iglesia al demandar la voluntaria anulación del yo frente a los intereses colectivos que ella representaba, así sean éstos extraños a la esfera mundana. Empero, una tendencia semejante, concebida en toda su extrema rigidez, debía conducir a considerar al hombre como un simple instrumento, como un medio para las últimas finalidades de la comunidad.

El sentido cristiano del mundo y de la vida y la concepción católica medioeval del "cuerpo místico" tenían que referirse, en último término, no sólo a un aspecto íntimo, interno de la vida religiosa, sino, lo que es más interesante, a ese otro aspecto externo de la vida social y política. Si a esto añadimos que, por entonces, las tentativas políticas de la Iglesia Católica eran irreprimibles, bien podemos darnos cuenta del singular ejemplo de asociación universal que ofrecía aquella, universal no tan sólo por sus fines católicos, sino princi-

palmente por la amplitud de esferas que pretendía abarcar y abarcaba de hecho: religiosa, política, social y hasta económica.

Efectivamente, la religión de Cristo había sufrido un verdadero proceso de transformación. Cuando, perseguida por los Emperadores romanos y acosada por el vituperio de los últimos patricios, hubo de refugiarse en el subsuelo de las catacumbas, ciertamente no aspiraba a otra cosa que a infundir en sus prosélitos aquel sentido de radical desprendimiento de las "cosas terrenas", de olvido de los negocios temporales. Todavía sepreciaba de seguir el lema de Cristo que había dicho: "Mi reino no es de este mundo". Entonces, era menos una asociación de hombres que una comunidad de almas, y entonces la misma Iglesia habría mirado con profundo espanto la idea de llegar a convertirse en asiento del poder y de los negocios de este bajo mundo.

Mas, cuando, favorecida por los edictos de los últimos Emperadores, adoptada como religión oficial, encumbrada a la categoría de religión de Estado, se transformó en Iglesia y adquirió el sello de la catolicidad, entonces la religión de Cristo fué menos un conjunto de creencias místicas, que un sistema de doctrinas políticas, justificativas del poder temporal de los Pontífices del acumulo de riquezas y hasta de las luchas mantenidas por asegurarse el efectivo dominio del género humano y de la tierra toda (1).

Todavía, es cierto, —y, en algún modo, acaso más que antes— se predicaba sobre la necesidad de liberarse de las ataduras de la tierra y se elogiaba el espíritu de sacrificio como la más alta conquista del alma humana, pero con la gran diferencia de que mientras antiguamente la Iglesia misma —su representación oficial, como Pontífices, Vicarios, etc.— se apresuraba a someterse a aquel precepto, más tarde, es decir, en la segunda etapa, fué relajándose su espíritu ortodoxo y fueron anudándose grandes ligaduras con la tierra, a medida que desataba o pretendía desatar las de sus fieles.

Y así se pudo ver pronto el espectáculo de una Iglesia ávida de poderes temporales, que fulminaba excomuniones por la boca de sus jerarcas, contra aquel que se atreviera a disputarle el manejo de las "dos espadas". Toda la gran lucha del Papa con el Emperador, que abarca casi toda la Edad Media, no tiene otro sentido. Es la lucha por el poder temporal, que, ya abominado y maldito por la Iglesia, hasta el punto de considerarlo un verdadero efecto del diablo, "príncipe del mundo", ya ensalzado y justificado como una real emanación de Dios, atraía siempre las miradas y los desvelos de la Iglesia,

(1) "Ya los fieles más sinceros —dice, por ello, Schwartz, refiriéndose a esta época— comenzaron a refugiarse en la soledad de los desiertos, porque no encontraban la paz del alma en las naves de la Iglesia imperial, deslumbrantes de oro y mármoles. En el puesto que dejó vacío el antiguo pueblo cristiano, el pueblo de Dios, que se propuso heroicamente ser la sal del mundo, vino a establecerse el claustro de los ascetas, cuyos ojos apagados no podían ver en la tierra de Dios otra cosa que el albergue del diablo".—V. "El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana".—págs. 233-34.

que bien pronto se dió cuenta de que sólo el poder espiritual no le bastaba y que si en efecto quería la salvación de las almas, debía empezar por sujetar los cuerpos, es decir, por vigilar todos los negocios e intereses de los hombres en la tierra. "¿Quién no sabe —decía Gregorio VII— que los príncipes han debido el origen de su poder a los hombres enemigos de Dios que, por el orgullo, las rapiñas, el homicidio, la perfidia y todos los crímenes, y como conducidos por el diablo, príncipe del mundo, han querido, con una pasión ciega y una insuperable presunción, dominar sobre sus iguales, ésto es sobre los hombres?" (1).

Y otro representante de esa misma Iglesia, el Pontífice Bonifacio VIII, sentaba una doctrina totalmente contraria al afirmar en su Bula "Unam Sanctam", lo siguiente: "En verdad quien niega que la espada temporal está en poder de Pedro (y sus sucesores), interpreta erróneamente la palabra del Señor cuando dice: "Envaina tu espada". Las dos espadas, la espiritual y la material, están, pues, en poder de la Iglesia. Una debe ser esgrimida para la Iglesia, otra por la Iglesia; una por mano del sacerdote, otra por mano de los reyes y caballeros, pero por voluntad y tolerancia del sacerdote. La una espada, además, debe estar bajo la otra, y la autoridad temporal sometida a la espiritual. Porque cuando el apóstol dice: "no hay poder sino de Dios, y los poderes que son de Dios están ordenados", no estarían éstos ordenados, a menos de hallarse una espada bajo otra, y la inferior, por decirlo así, fuese dirigida por la otra a grandes acciones" (2).

¿Cuál era, en definitiva, la doctrina verdadera, la de Gregorio VII o la de Bonifacio VIII? ¿El poder de los reyes, dimanaba de Dios o del diablo? Para los fines de la Iglesia, tanto daba lo uno como lo otro, porque, en el primer caso —que es la doctrina que finalmente imperó— considerándose ella como la depositaria de la autoridad divina, razones tenía para reivindicar para sí, ya que no el ejercicio del Poder Civil, al menos una especie de control sobre él. Y en el segundo, cumplíale también purificar ese poder de origen diabólico, hasta entonces **inmundamente** ejercido por los príncipes.

El principio dualista del bien y del mal, último fundamento de la doctrina católica, principio heredado de la concepción hebrea y, sin duda, desprendido originariamente de la religión **mazdeista** de los antiguos persas, (3) hallábase todavía en todo su vigor; por un momento, como nos lo prueba la cita de Gregorio VII, se había atribuido al principio del mal, es decir, a Satán, el origen del gobierno de los hombres; luego, reaccionando, contra tal punto de vista, se había juzgado necesario atribuir dicho origen, así como el del poder

(1) V. Paul Janet.—"Historia de la Ciencia Política en sus Relaciones con la Moral". (cita de Janet). T. I, págs. 353-54.

(2) V. Benjamín Kidd.—"La Civilización Occidental".—Apéndice págs. 469.

(3) Recuérdese la leyenda de Ormuz y Ahriman, la luz y las tinieblas.

espiritual, al principio del bien, según aparece del texto de la Bula de Bonifacio VIII. Al fin, tal iba a ser la doctrina canónicamente aceptada, no sin cuidarse, desde luego, de establecer la suficiente jerarquía entre los dos: "El principio —pudo afirmarse desde entonces— recibe la espada temporal de manos de la Iglesia, porque la espada de sangre no puede ser tenida por ella" (1).

No negamos que en medio de todo podía existir un fondo de sincera creencia. Ciertamente, la Iglesia acabó por propugnar la doctrina de la sujeción estricta del príncipe al Papa y, más de una vez, llegó a propugnarla con armas tan contundentes como la excomunión, que no sólo implicaba la exclusión del soberano excomulgado del seno de la Iglesia, sino —y esto era lo importante— la exención del deber de obediencia impuesto a los súbditos, pues, como nos dice Gettel, "se afirmó, como doctrina indiscutible, que cuando se excomulgaba a un gobernante quedaba excluido de la obediencia de sus súbditos" (2). Cierto, además, que la Iglesia no se blandaba sino cuando los orgullosos soberanos iban a implorar el perdón, cubierta la cabeza de ceniza y con los ojos bajos, como sucedió por ejemplo con el mismo Enrique IV; cierto que puede tachársele de haber sido dura, inmisericorde y hasta cruel. Pero, en todo ello, no latía, acaso, cierto profundo sentido de responsabilidad que asumía totalmente para sí? ¿No le había encomendado Cristo que apacentase sus corderos? ¿Había, por tanto, de permitir que alrededor de ellos rondase otro falso pastor, que tal era el gobernante que pretendía no depender de nadie en la tierra?

Es necesario ser justos. No era sólo un desenfrenado apetito de dominio terrestre el que impelía al Papa a expresarse en frases conminatorias; no era tampoco que había olvidado su misión, mirando únicamente por los negocios del mundo. Es que, también, sentía sobre sus hombros el peso del género humano todo y, consecuente con esa creencia, agitábase ansiosamente por procurar a sus fieles la salud eterna y temporal, valiéndose incluso de medios coercitivos y violentos. Quienes han estado acostumbrados a ver en la actitud de la Iglesia medieval sólo la realización de planes de dominio universal, quienes nos han presentado una Iglesia desprovista de todo sentido espiritual, sórdida, organización plutocrática que se solazaba en la miseria y en la postración de los de abajo en tanto vanagloriaba y ensalzaba a los ricos y poderosos, evidentemente exageran, pues, a más de estas tendencias que no podemos negar del todo, aunque sin las

(1) V. Paul Janet.—"Historia de la Ciencia Política en sus relaciones con la moral".—Tomo I, pág. 363.

(2) V. Raymond Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Colección Labor.—Tomo I, pág. 176. Es interesante la "destitución" pronunciada por el Papa, en 22 de Febrero de 1076, contra Enrique IV. En el texto, entre otras cosas, se lee: "..... y absuelvo a todos los cristianos de los lazos del juramento que le hayan prestado o le presten, y prohíbo a todos que le sirvan como rey".—V. Benjamín Kidd.—"La Civilización Occidental".—Apéndice.—Pág. 465.

agravantes consabidas, no cabe duda de que alentaba en Ella la conciencia de su "misión de salvar a los hombres". Tal es, al menos, el espíritu que parece desprenderse, por ejemplo, del fragmento de una carta del Papa al Emperador, inserto por Gettel: "Existen dos sistemas bajo los cuales se gobierna el mundo: la autoridad sagrada de los sacerdotes y el poder de los reyes. La responsabilidad mayor reside en los sacerdotes, que han de **responder** ante el Señor, **aún por los reyes, el día del juicio final** (1).

Por otra parte, era un instinto de defensa propia el que obligaba a la Iglesia a mantenerse erguida frente a las pretensiones del poder civil. Los Emperadores no eran sólo las víctimas de las incursiones de la Iglesia; ellos a su vez, le disputaban el terreno, le acosaban y sencillamente le negaban, en ciertos casos, hasta el derecho de ejercitar su autoridad espiritual, sobre todo, porque muchas veces los súbditos quejoso presentaban sus demandas ante los sacerdotes y Obispos, a fin de que pusieran a la raya a los gobernantes. A la inversa de la Iglesia, los soberanos temporales quisieron también ser ellos los que diesen el carácter pontifical al Papa, mediante su reconocimiento y no que el Papa los consagrarse Emperadores o príncipes. Las contiendas eran agrias, fuertes, llegándose de parte y parte hasta el impropiario y la calumnia; el Papa excomulgaba al rey y el gobernante burlándose del Papa, llamándole "falso apóstol", cínico e indigno de decirse Vicario de Cristo; el Papa desligaba a los súbditos del príncipe de los lazos del juramento y el **príncipe** amonestábale al Papa que su autoridad no sería reconocida en sus dominios; el Papa decía y el príncipe contradecía y cuanto más se esforzaba el primero por humillar al segundo, tanto más éste ^{se} ~~se~~ ufana de despreciar a aquel (2). Pero lo curioso de todo esto es que unos y otros, Papas y Emperadores, partidarios de la Iglesia y partidarios del Estado, llamábanse a sí mismos "fieles cristianos", invocaban en apoyo de sus opiniones la autoridad de los mismos Padres de la Iglesia e incluso los mismos textos, interpretándolos claro está, con diverso criterio. Los príncipes entendían ser también una especie de emisarios de Dios en la tierra y creían que, acaso, era a ellos a quienes correspondía sancionar los extravíos de los sacerdotes. Al atacar a la Iglesia, pues, es decir, al Papa o a algún determinado sacerdote, jamás sospechaban desagrilar a Dios, antes al contrario, tenían la evidencia de ceñirse estrictamente a sus deberes de "príncipes cristianos". ¿A qué se debía esta disimilitud de criterio, esta dislocación de un mismo ideal religioso? No cabe duda, el cisma empezaba ya a hacerse camino, a abrir brecha en el seno mismo de la Iglesia romana.

Natural era, según todo lo dicho, que la Iglesia quisiese salvar su hegemonía, que huyese de ser un mero instrumento de dominación utilizado por los gobernantes y, antes bien, puesto que en sus manos

(1) V. Raymond Gettel.—Obra citada, pág. 182.

(2) Véase, por ejemplo, la carta dirigida por Enrique IV de Francia a Gregorio VIII, el 24 de Enero de 1076.—Benjamín Kidd. Ob. Cid., págs. 463-64.

residía la más alta autoridad, la espiritual, intentase subordinar a ella la otra, la mera gobrenación temporal de los hombres. Y es indiscutible que, desde el punto de vista ortodoxo y dogmático, la Iglesia se hallaba en lo cierto. Sólo que tal punto de vista, entresacado de los textos bíblicos, de la filosofía política de Aristóteles y Cicerón, del recuerdo imperial de Roma y de las doctrinas de los últimos Padres de la Iglesia, no había precisamente sido el punto de vista de Cristo.

Todas las consideraciones últimamente desarrolladas nos permiten reafirmar nuestros precedentes asertos. La Iglesia Católica, en verdad, llenaba en aquellos tiempos todos los órdenes de la vida humana y abarcaba las esferas, por diversas que fueran, de la política, de la economía, de la cultura, etc., asumiendo el carácter de una verdadera **Civitas Máxima**, de una monarquía universal, tal como la quisiera Dante, en su interpretación unitaria del Cosmos, "El Estado Universal era considerado —dice por eso Sukiennicki— por los pensadores de la Edad Media como el **Bien** absoluto en sí. Incluso Dante, partidario convencido del Emperador en su lucha con el Papa, decía en su "De monarchia": "Maxime ens est maxime Unum, et maximum Unum est maxime Bonum" (1).

Es por ello por lo que no hemos vacilado en subrayar el carácter **pan-antropológico** de la Iglesia Católica en aquella época, en el sentido de que era una forma de asociación que envolvía por entero al hombre y englobaba todas sus actividades; ni tampoco en poner de relieve que, dentro de una tal organización, por fuerza, el matiz **social**, comunitario, debía prevalecer rotundamente en la conciencia del cristiano. Es sin duda debido a esto precisamente que los hombres sentían ser tan solidarios entre sí cuando eran cristianos, aunque por debajo no se borrasen otras diferencias y que, a la inversa, cuando no lo eran, apenas si reconocían la existencia de lazos o vínculos asociativos —en la mayoría de los casos, ni los de mera humanidad— por similitudes que pudieran ofrecer bajo otros respectos, negándose decididamente y de plano todo deber si se trataba de "infieles" (2).

Puede decirse que en aquel entonces sólo contaba la calidad de **cristiano**, inclusive para los efectos sociales y, con mayor razón, políticos; y que el sentido **adhesivo** del hombre, producto espiritualizado del instinto gregario, subyacente en el estrato vital, encarnaba admirablemente en la ciega devoción católica del europeo hacia la máxima comunidad posible: la Iglesia. No debemos extrañar, pues, que, hasta fines de la Edad Media, todas las otras formas de asociación, que sin duda empezaban a valer en la contextura de la sociedad europea y a medir sus fuerzas con la Iglesia, estuviesen todavía

(1) V. Sukiennicki.—"La Souveraineté des Etats en Droit Moderne.—Paris. 1927. Pág. 80.

(2) Es así cómo, por ejemplo, años más tarde, cuando los cristianos españoles invadieron América, cualquiera conquistador entendía que el dar muerte a un indio no importaba "ninguna responsabilidad ante Dios".

supeditadas a ella, siendo particularmente digno de anotarse que el término de la Edad Media y los comienzos de la moderna coinciden, en el plano sociológico, con el decreciente influjo de la teoría **católica** de asociación humana y con el aumento e importancia de otras formas histórico-sociales, evidentemente más reducidas y con esferas de acción más circunscritas, pero dotadas de no menor fuerza de atracción que lo había sido la Iglesia Católica. No que tales formaciones no tuvieran ya su significación, sino que apenas entonces sus respectivos centros de gravedad empezaban a atraer a los hombres, dispersados por el quebrantamiento del hasta allí único eje en torno al cual había girado la humanidad europea, con prevaleciente intensidad. Por ello, consideramos justo el cuadro trazado por Hayes, al respecto: "Los europeos —dice— durante este largo período (justamente la Edad Media) guardaban muchas **lealtades** a la Iglesia Católica, al Obispo o al Abate, al Cura, al señor Feudal, al Jefe de Tribu, al Duque o Conde o Barón, a la **guilda** de artesanos o comerciantes, al señorío o a la ciudad, al realismo o nominalismo, a S. Francisco o a Santo Domingo, al Papa o al Emperador. Las nacionalidades subsistieron ciertamente a través de este período e indudablemente hubo una acusada conciencia de diferencia nacional hacia el fin de la Edad Media, como resultado de las cruzadas, del surgimiento de la literatura vernácula y de los ambiciosos esfuerzos de los monarcas en la Europa occidental; pero si algún objeto había en ese entonces de lealtad popular y superior a todas, no fué de seguro la nacionalidad, sino la **Cristiandad**" (1).

Ahora bien, ¿a qué factores y condicionalidades se debió ese desplazamiento del centro de gravedad —indiferenciado y único— de la Iglesia a las varias y nacientes formas sociales, representativas del nuevo sentido, racionalista, de la **humanidad europea**? Más estrictamente, ¿cómo así este sentido nuevo reemplaza al sentimiento católico-religioso del hombre occidental? Sería necesario un detenido análisis del complejísimo **processus** que se realiza entonces para poder responder eficazmente a las cuestiones planteadas; mas, no permitiéndonos hacerlo la extensión de este trabajo ni los datos de que por el instante podemos aprovechar, apenas vamos a limitarnos a la presentación de algunos hechos explicativos y de algunos principios sociológicos justificativos de la mencionada transformación capital operada dentro del mundo europeo.

(1) V. Hayes.—*Essays on Nationalism*.—Pág. 28.

CAPITULO I

EL RENACIMIENTO

Si admitimos como verdadero el principio formulado por René Worms, con el nombre de "Ley de la constante alternativa de las dos corrientes, **unificadora y diversificadora**", podemos, aplicando al caso, estimar que a través del período medioeval rige principalmente la corriente unificadora que reduce el número de las agrupaciones y que, alternativamente, traspasada aquella Edad, se inicia con vigor el empuje de la corriente diversificadora, que trae como consecuencia el aumento de las agrupaciones sociales. Pero, en este punto, mejor es que cedamos la palabra al insigne sociólogo francés: "En suma, pues, —dice— la evolución de las estructuras sociales se resume, a nuestro juicio, en dos corrientes: una que disminuye el número de las agrupaciones, y que por consiguiente unifica; y otra que aumenta este número, y por consiguiente diversifica. No hay ninguna contradicción: pues las unidades que la segunda corriente hace nacer no son del mismo orden que aquellas que la primera elimina. Se puede, pues, decir, también esta vez, que la unidad y la multiplicidad simultáneamente crecen" (1).

Según esto, por consiguiente, no andaremos equivocados al afirmar que estas dos corrientes de que nos habla Worms son precisamente las que caracterizaron sucesivamente a la época medioeval y a la subsiguiente.

A guisa de comentario a la enunciación de Worms puedeadirse que cuando predomina la corriente unificadora, las instituciones parecen animadas de un ideal **teocéntrico**, acaso el "tissu" religioso de que nos habla Hauriou (2) y, en cambio, cuando prevale-

(1) V. René Worms.—"La Sociologie, sa nature, son contenu, et ses attaches".—Pág. 125.

(2) V. Maurice Hauriou.—"La Ciencia Social Tradicional".—Págs. 227 y siguientes.

ce la corriente diversificadora, de un espíritu que, podemos llamar **logocéntrico**, comparable también al "tissu" metafísico del mismo citado autor. Las primeras épocas son de matiz colectivista, impregnadas de misticismo, generalmente vueltas hacia el lado del espíritu y de la divinidad. Los hombres se sienten como impulsados por una fuerza oculta, pero poderosa a formar asociaciones que sólo tienen valor en cuanto se hallan subordinadas a la máxima organización representativa del ideal religioso, a la Iglesia, entendida literalmente como un verdadero "cuerpo místico", como una comunidad de creyentes. Tal, por ejemplo, la llamada "Edad Media" de la historia europea, cuya breve interpretación trazada ya nos ahorra el trabajo de volver sobre ella. De allí el sorprendente florecimiento, dentro de tal edad, de las Congregaciones, Cofradías, Ordenes monásticas, Comunidades de diversa índole, todas empero comparables a Círculos concéntricos, de los cuales el que encerraba a todos era la Iglesia y cuyo centro de gravedad era la idea de Dios. Son características de estas épocas las teorías místico-filosóficas sobre la organización de la sociedad y la política, la interpretación religiosa del mundo, las doctrinas del origen divino del poder público, ya encarne éste en el Papa o en el Emperador, la prédica de la fe y de la resolución a los fieles, el elogio del **espíritu de sacrificio** y de renuncia y, en suma, todas las exhortaciones que tienden a hacer del hombre nada más que un **medio para la realización de fines más altos y transindividualistas**. Es el **reino de Dios** sobre el hombre, el imperio de la Comunidad sobre el individuo, de su estilo y de la costumbre sobre la tendencia a la reforma.

Inversamente en las épocas de predominio de la corriente diversificadora a las que Hauriou ha llamado "Renacimiento", tomando lo justamente del período histórico que con tal nombre se conoce, obsérvese que las formas sociales tienden a desligarse de la trama religiosa y a realizarse alrededor de un ideal humano, alrededor del **logos**, de la razón. Por eso predomina en ellas el "tissu" metafísico, el empeño racionalista del hombre. Son épocas individualistas, en las que la conciencia humana va irguiéndose hasta que el individuo se forma y puede sostenerse por sí solo en posición vertical sobre la tierra. Hasta aparece el intento de reemplazar a Dios por la Razón, como dando a entender que el hombre se basta a sí mismo. Entonces quiébrase la antigua unidad, las asociaciones surgen desconectadas entre sí y responden a diferentes motivos, sin que el significado de ellas importe ahora ninguna trascendencia extramundana. Época de análisis, de crítica, la razón quiere penetrarlo todo, justificarlo todo, y si en su intento tropieza con el insalvable mundo de los hechos

y problemas que se presenta lleno de incomprensibles luchas, salta sobre él y se dedica a construir un nuevo mundo —el mundo racional— en el que todo aparece ordenado, previsto y armonizado “de una vez para siempre”. Poco importa que este mundo, que surge como contrapartida del físico, por lo que precisamente le conviene el calificativo de metafísico, se haya hecho al margen del mundo real de los fenómenos y hasta en contradicción con él. Ya él se bastará y, lo que es más, podrá llegar a subordinar los hechos, pues todo tendrá que someterse a esta especie de “plan” de la razón humana que viene a reemplazar al “plan” de Dios.

Desaparece lentamente la “vis” mística, informadora de las anteriores agrupaciones sociales y su lugar es llenado por la fuerza lógica, racional, del entendimiento humano que sólo justifica las asociaciones cuyos objetivos claramente humanos están determinados. Asimismo, estas épocas se caracterizan por la interpretación racionalista del cosmos, por la aparición de las **ciencias**, por las teorías filosóficas del “derecho natural” racional, por las doctrinas del libre examen y de la libertad de conciencia, por el elogio del individuo colocado por encima de la sociedad, por la teoría del origen popular del poder y de la soberanía, por todos aquellos postulados, en fin, que tienden a hacer del hombre, ya no un **medio** para extrañas finalidades, sino un “**fin en sí mismo**”, de acuerdo con la expresión kantiana, fórmula condensadora de una profunda corriente ideológica.

Nuevas costumbres y nuevos estilos tienden por entonces a reemplazar a los antiguos, un espíritu inventivo formidable invade todos los órdenes de la actividad humana y hasta las especulaciones filosóficas abandonan, como dice Messer, “los misterios de la fe y las cuestiones trascendentales, para acercarse cada vez más a esta vida, hasta que poco a poco la investigación del espíritu humano se convierte en centro del pensamiento filosófico” (1).

Pero es preciso que comprendamos mejor el significado de este proceso que se realiza en el subsuelo de la Historia, para lo cual debemos analizar con detención ciertos hechos aislados. Todo el mundo está de acuerdo en señalar aquel fenómeno que comúnmente se ha llamado **Renacimiento** como el punto crucial dentro de la Historia europea. En aquel entonces, según el consenso general, habríase trasmutado el sentido de la vida de católico y teocéntrico en humanista

(1) V. Augusto Messer.—“Historia de la Filosofía”. Del Renacimiento a Kant.—Pág. 10.

y particularista. Lo que quiere decir que el concepto de **hombre** adquiría proporciones inmensas, a tal punto que todas las construcciones científico-filosóficas desde entonces iban a reconocerlo como su constante centro de gravedad. Mas, ¿qué implica el Renacimiento? ¿Se trata de un verdadero renacer o, acaso, siguiendo a Spengler, hemos de creer más bien que es un nacimiento, un despertar genuino del "alma fáustica", característico de la cultura occidental? Grave problema, sin duda, pero mal haríamos en detenernos a divagar sobre la esencia misma de dicho fenómeno. Contentémonos con aprisionar ciertos datos de hecho que, interesándonos para el fin que nos proponemos, han de permitirnos llegar a conclusiones lo más precisas posible. No obstante, podemos opinar, que, en definitiva, el Renacimiento es un fenómeno doble: por una parte, deriva justamente del retorno a las formas clásicas de la cultura pagana (Grecia y Roma); por otra, engendra aquel sentido metafísico, racionalista, humano, a la vez que hace surgir la conciencia y la avalorización de la individualidad, caracteres sobresalientes de lo que habrá de llamarse civilización europea.

Así, pues, el Renacimiento, por una parte, toca lindes con el mundo clásico, es una respuesta **del hombre europeo** al llamamiento de la antigüedad; pero, por otra, es una respuesta que implica tono propio, y es a su vez una interrogante que, a decir verdad, sólo tendrá solución definitiva a fines del presente ciclo cultural. El Renacimiento es un retorno al pasado, **es verdad**, pero no para detenerse en él, ni siquiera para tomarlo como guía, sino para aprovechar los estímulos provenientes de él y trazar o pretender trazar la ruta del futuro en una como previsión o videncia del camino que habrá de recorrerse. El Renacimiento es, en fin, un magno esfuerzo de emancipación de la humana inteligencia que, cansada de haber sido "ancilla Theologiae", la sierva de la Teología, pretende ser a su vez ella misma soberana.

No que durante la Edad Media hubiesen permanecido exhaustas las corrientes de la cultura antigua, ni que hubiese dejado de ejercer su influencia sobre la Europa de entonces, sino que tanto las ideas como las costumbres del mundo greco-romano habían sido sólo parcial y falsamente conocidas, pues, como la apunta Messer, "también en la vida espiritual de la Edad Media habían influído la literatura y la cultura clásicas; pero en forma cristianizada, con selección e interpretación parcial, según los intereses y los postulados teológicos dominantes" (1).

(1) V. Messer. Ob. cit. Pág. 25.

Empero, nos equivocaríamos grandemente si quisiésemos explicar el Renacimiento con criterio unilateral, por la sola reversión de los espíritus hacia las formas de la cultura greco-romana. Existen, además, ocultos antecedentes que motivaron e hicieron posible esa misma reversión. El Renacimiento es un retorno al pasado y estos retornos sólo se dan cuando se realizan en los pueblos grandes procesos de transformación económica o grandes catástrofes guerreras que, después de todo, comportan también una situación crítica en el campo de la economía. Un fenómeno lo más interesante desde este punto de vista debe ser mencionado entre los antecedentes justificativos del Renacimiento. Es un cambio en el régimen económico hasta entonces imperante, cambio de singular importancia si se tiene en cuenta que él implicaba la ruptura de aquel viejo y cerrado sistema de economía medieval: el sistema feudalista.

Bien merece la trascendencia del asunto que nos detengamos a delinear siquiera los contornos de aquel cuadro. La unidad del mundo europeo, en el período medieval, había sido, además de espiritual y religiosa y social, también económica. Un mismo régimen de producción, basado en la explotación de las tierras, había dominado con mayor o menor intensidad en todos los países de cultura cristiano-católica. Está por demás que describamos la organización económico-social del régimen feudal; sólo anotemos los caracteres inherentes a él, a fin de precisar el contraste con la época posterior. Tres son los elementos con los que se construye el edificio feudal: las tierras, los súbditos y el señor de las tierras, que, convertidas en única fuente de producción, se encuentran concentradas en manos del señor, único propietario de ellas; quien las concede mediante una especie de estipulación a gentes adictas suyas que se encargan de cultivarlas, a cambio de poder vivir en ellas, y de usufructuar una pequeña parte de los frutos de su trabajo y, principalmente, de merecer la protección del señor feudal. Pero por esto mismo, tales gentes convertíanse en vasallos o siervos, según la escala, y se hallaban sometidas a una serie de cargas, tributos y deberes, entre los cuales el más apremiante era el del servicio militar, consecuencia inmediata de la fe jurada y retribución necesaria de la tutela señorial. En cuanto al propietario, la concentración de las tierras dióle la riqueza y, por consiguiente, el poder; se hizo un verdadero soberano, originándose de este modo el hecho de la dominación de un hombre sobre sus semejantes, el hecho constitutivo de la soberanía que, referida más tarde al monarca, iba a merecer la justificación teórica de Bodín. Tierra y riqueza, autoridad y cobranza de impuestos, administración de justicia y servicio militar, todo, todo vino a depender de la voluntad soberana del gran

propietario. Por eso con justicia dice Fustel de Coulanges: "He allí el gran triunfo obtenido. El propietario al despojar al funcionario público de su poder (se refiere aquí a la institución de la **inmunidad**), vino a ser un señor absoluto sobre sus dominios" (1).

No obstante, es preciso subrayar que el lazo de dependencia que unía al feudatario respecto de su señor estaba constituido por un doble nexo: uno, que podemos llamar material, derivado de la posesión de la tierra, lo que, acaso, hacía aparecer ligado, más que con el hombre, con el suelo mismo; y otro, de naturaleza espiritual, no menos importante que el anterior y que en todo caso obraba imperativamente sobre el ánimo del vasallo: la fe jurada, la devoción personal, el deber de acompañar hasta la muerte al gentilhombre bajo cuya protección se había acogido aquel. Pero el uno era complementario del otro y ambos contribuían a hacer de la sociedad feudal un conjunto, particularizado es verdad si se la refiere a la comunidad total, pero internamente cohesionado, orgánico, cuyos vínculos inquebrantables apenas si estaban supeditados a aquel otro más fuerte y trascendente, el que unía a todo "buen cristiano" a la Iglesia Católica.

Las sociedades erigidas sobre la base de una riqueza territorial y organizadas según la distribución parcial de esas mismas tierras son propicias para el aparecimiento de una aristocracia —la llamada aristocracia de la **sangre**, que no es otra cosa que una aristocracia de la **tierra** —que, a falta de ocupaciones, pues la única existente es la agrícola precisamente y ésta se encuentra encomendada a los vasallos y siervos, se dedica a beligerancias más o menos largas, más o menos crueles, sostenidas entre sus propios miembros, o, en el mejor de los casos al ocio, al dulce reposo y a ciertos refinamientos del espíritu, que por fuerza son patrimonio de gentes que han asegurado por largo tiempo la propiedad de las riquezas.

Así, nuestros nobles señores feudales entregáronse también al mantenimiento de "estados de guerra", por rivalidades, por intereses, por fútiles pretextos, haciendo de la lucha una especie de deporte para el adiestramiento en el manejo de las armas, para el ejercicio del valor y, por qué no decirlo, hasta para alterar el monótono ritmo de los días de paz. Todo parecía conspirar hacia esa finalidad: el sentimiento del honor caballeresco, el amor a la gloria y al

(1) V. Fustel de Coulanges.—"Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France".—Pág. 419.

triunfo en los combates, el ideal místico, las horas tediosas y, sobre todo, los hombres devotos que sobraban, listos siempre para el sacrificio en honra y provecho de su benefactor. Cuando se tiene todo esto, es absurdo creer que se pueda permanecer en paz.

Se puede creer, por lo que acabamos de decir, que la feudalidad ha sido exclusivamente laica. Nos engañaríamos, empero, si creyésemos tal cosa. También la feudalidad **eclesiástica** llegó a tener notables proporciones. También las abadías, los conventos, las parroquias, las diócesis llegaron a contar por miles sus feudatarios y sus devotos, con la particularidad que, a la inversa de lo sucedido en la esfera laica, en este caso las tierras habían ido por lo general acumulándose en poder del Obispo, párroco o abad, en virtud de las frecuentes y sucesivas "**recomendaciones**" que hacían los seglares de sus personas y sus bienes. El laico que se colocaba bajo la protección de la parroquia o abadía (léase del santo cuyo nombre tenían aquellas), arrastraba consigo sus tierras, que desde entonces ya no le pertenecían más, siéndole concedido tan sólo el usufructo.—Fustel de Coulanges, en la obra ya citada, nos trae algunos ejemplos de documentos al respecto. En honor a la verdad, hay que añadir, por cierto, que no siempre el "**recomendado**" llevaba **tierras** consigo, sino que, de acuerdo con el principio de la recomendación, ésta servía también algunas veces para adquirir el usufructo de alguna parcela que no le había pertenecido. Esto se desprende claramente de un pasaje del mismo autor, que vamos a transcribir: **"Sucedía, sin duda, muy a menudo que, bajo una forma cualquiera, un hombre se "recomendase" al Obispo, es decir, se pusiese en su mano y en su protección, con el fin de obtener el goce de una parcela de tierra"** (1).

También las abadías y parroquias, por consiguiente, adquirieron fueros e inmunidades y se convirtieron más tarde en verdaderos "estados" feudales. Una notable diferencia existió, sin embargo, entre el feudalismo laico y el eclesiástico: en éste no fué el **servicio militar** una carga impuesta al feudatario. En cambio, y a pesar de ello, el vínculo era si se quiere indestructible, porque añadíase al ya de por sí sagrado lazo de la estipulación, el carácter más sagrado todavía de que estaba investido el presunto protector o benefactor: Obispo, abad, etc., cosa que hubiera hecho aparecer como inconcebible todo intento de desvinculación. De este modo, el feudalismo eclesiástico fué tanto o más fuerte que el feudalismo laico, y uno y otro

(1) V. Ob. cit. Pág. 255.

dieron a la sociedad de entonces una consistencia realmente inquebrantable.

Toda sociedad feudal es por su propia naturaleza una comunidad firmemente asentada, pues siempre en los momentos en que sociedades de esta clase surgen a la Historia, existe una conjunción de dos profundos sentimientos que impelen a los hombres hacia su formación, a más de la consistente infra-estructura económico-agraria que ya les sirve de base. Tales sentimientos son el **guerrero** y el **religioso**. Es por esto por lo que la sociedad feudal europea era, en realidad, empleando el ya gastado simul geométrico, una verdadera pirámide.

Ahora bien, ¿cómo se compagina esta pluralidad de señoríos feudales con la unidad predicada por la Iglesia Católica y a la que había tendido siempre, no sin éxito? Ante todo, el problema no es sino de deslindamiento de los puntos de vista. La sociedad feudal, es cierto, se hallaba organizada en tal forma que a la cabeza de ella existía un soberano. Pero las relaciones establecidas entre él y sus súbditos, dirémoslo así, no tenían trascendencia fuera del señorío. Ello habría podido estar bien si cada señorío se hubiera hecho "el vacío", a su alrededor. Pero tal cosa no era posible, por incipientes y vagas que fuesen las relaciones de un pueblo con otro, de una sociedad con las demás. Así, pues, por la naturaleza misma de las cosas y de la situación, era forzoso que existiese una verdadera autoridad máxima y universal; y no siendo por entonces posible por las razones antes expuestas que lo fuera el Emperador, hubo de ser irremediablemente el Papa, como cabeza visible de la Iglesia. Por otra parte, nunca hemos de insistir lo bastante en poner de relieve que, según el criterio católico de la Iglesia, la cuestión trascendental para ella, era la de justificar su supremacía en el mundo entero, sobre el género humano todo, sin que en nada le afectase, desde este punto de vista, estrictamente **católico**, el que esa humanidad estuviese agrupada en reinos, en imperios o en pequeños señoríos feudales. Pero, desde luego, tanto los señores como los Emperadores y los reyes —y éste era el punto capital— habían de someterse, como representantes del poder temporal que eran, al único que tenía en sus manos entrumbos poderes, el espiritual para ejercerlo y el temporal para delegarlo, al verdadero Jefe de la humanidad, al Papa. Y, como ya lo hemos afirmado, en realidad la Iglesia realizó la unidad a través del período medioeval. Podían existir los señoríos y los reinos, los gremios y las corporaciones, toda clase en fin, de colectividades subalternas; pero no era posible que exista sino un solo círculo máximo que los contuviese y abarcase a todos, una sola verdadera comunidad a la que to-

do cristiano, es decir, todo europeo se debiese antes que a ninguna otra y con preferencia a todas: la Iglesia. Por ello, puede decirse, con razón, que un criterio exageradamente monista quería reducirlo todo a unidad en aquella época. Empezando por el planeta, ya a éste se le creía el centro del universo; luego, en la tierra, toda la humanidad debía formar parte de la Iglesia, es decir, girar en torno de un solo centro de gravedad.

Conforme lo hemos expuesto ya antes, en apariencia, la unitaria organización medioeval parecía destinada a perdurar eternamente. Pero ¡quién lo creyera! el mismo agudo sentimiento religioso que había contribuido a realizar la unidad iba a ser el que iniciara la obra de disgregación. Nos hemos referido ya al Renacimiento y de éste hemos pasado a la consideración del cambio previamente realizado en la esfera del régimen económico, la sustitución de la era agrícola-feudal por la era comercial y, más tarde, industrial. Al analizar brevemente la primera, hemos venido a parar en este punto que coincide con el que abandonamos al comenzar el análisis. Fuerza es, pues, que ahora examinemos el por qué del tránsito de la una era a la otra y que justifiquemos nuestro aserto relativo a la parte que en ello le ha cabido al sentimiento religioso en conjunción con el guerrero, combinación de singular trascendencia durante toda la Edad Media.

Ya se comprenderá que aludimos a aquel suceso histórico que se conoce con el nombre de las Cruzadas. Allá, por los años finales del siglo XI, se levantó una voz, al principio aislada que más luego halló respuesta en todos los ámbitos de la Cristiandad, una voz que supo hacer vibrar de entusiasmo al ya de suyo emocional sentido religioso del hombre europeo. Era que Pedro el Ermitaño llamaba a todos los cristianos para que acudieran a realizar una misión suprema, la misión, a la vez mística y caballeresca, de liberar el Santo Sepulcro de Cristo del poder de los infieles turcos. Para los cristianos de entonces, en especial para los nobles, gente que por un lado, malgastaba sus ímpetus en acometidas y rencillas señoriales de casi ninguna significación, y que, por otro, llevaba a flor de sangre la doble vehemencia de la lucha y de la fe, el llamamiento no pudo ser más eficaz, y así se vió, en efecto, cómo los ricos empeñaban o vendían sus bienes, los señores abandonaban sus feudos, los clérigos sus abadías, los labradores sus tierras de posesión precaria, a fin de congregarse y partir al lejano país de la cita heroica. Hasta los pobres y miserables, que si nada dejaban era porque nada que abandonar tenían, marcharon también, puesto que, por encima de todo, el cruzado aspiraba a merecer la especial recompensa de salvar su alma y

de librarse de toda culpa. ¿Qué de raro, pues, que hayan acudido de todas partes hombres dispuestos a perderlo todo y a no volver jamás a sus países, siempre que tuvieran como aquel Godofredo de Bouillon, el inmenso placer de llorar, desde la cumbre de una colina a la vista de la santa ciudad de Jerusalén?

Pero las Cruzadas, que habían comenzado siendo un movimiento de profunda religiosidad y de exaltación caballeresca, se convirtieron más tarde, olvidadas ya tan nobles finalidades transmateriales, en un medio de establecer relaciones comerciales con el lejano Oriente, las cuales a su vez, trajeron como consecuencia el surgimiento de una nueva clase en Occidente, los comerciantes, el progresivo enriquecimiento de éstos, la creciente importancia de la industria y el comercio con mengua de la agricultura y, en suma, el derrumbamiento del sistema económico-social feudal con la lógica aparición de un nuevo régimen de organización de las riquezas y de los mismos hombres.

Poco a poco, los grandes señores habían ido quedando en pobreza, pues sus bienes, ora empeñados a los prestamistas de las ciudades (burgueses), ora enajenados al rey, pasaban con rapidez de unas manos a otras, hasta concentrarse en este o en aquellos. Pero esta concentración económica significaba, más hondamente, también una concentración del poder supremo en la persona del monarca, ya que las ciudades, en una especie de pugna con los señores feudales, preferían apoyar y sostener al rey frente a las pretensiones de éstos. Hubo una especie de coalición entre el rey y las ciudades para desplazar de la soberanía y de las riquezas a los nobles propietarios, coalición ante la cual cedieron, sin gran trabajo, los mismos que habían desarrollado tantos esfuerzos por mantener sus privilegios.

Puestos en contacto con los países de Oriente, los pueblos de Europa aprendieron a apreciar ciertos productos provenientes de allá, importaron a la vez mercaderías y costumbres exóticas que tuvieron la virtud de despertar, en el cristiano europeo, el hasta entonces dormido sentimiento de la vida.

Las ciencias y las artes recibieron también un nuevo impulso; hasta entonces, es verdad, habían florecido en el mundo occidental, pero siempre dentro de los rígidos cánones prescritos por la doctrina imperante, ante los cuales era inútil alzarse, puesto que, sobre ser peligroso, era decididamente pecaminoso. Mas, las nuevas corrientes, que por ser en último término vitales acabaron por triunfar, ayudaron poderosamente al hombre europeo para que llegase a romper esos cánones y a pensar, por primera vez, con relativa independencia. De este subterráneo movimiento habían de salir, en definitiva, las ul-

riores conquistas científicas del mundo moderno, con Galileo, Copérnico, Keplero y Newton, en el campo de las ciencias físicas y con Giordano Bruno, Bacon, Descartes y Baruch Spinoza en el trascendental de la filosofía; y es que, también merced a las Cruzadas, fué cabalmente conocido en el Continente europeo el pensamiento griego y romano de la antigüedad que, por una feliz casualidad, había sido atesorado en parte por aquellos pueblos contra los que iba a combatir el caballero cristiano. Naturalmente durante la Edad Media se había leído a Aristóteles, a Platón, etc., pero, fuera de que la filosofía **pagana** sólo era recibida a través de la hermenéutica de la Iglesia, la verdadera filosofía cristiana tenía puestos sus ojos más en el Antiguo y Nuevo Testamento que en las siempre dudosas obras de los sabios griegos y romanos.

No que, antes de las Cruzadas, no existiesen comunicaciones con los países orientales. Evidentemente, ya éstos mantenían un pequeño comercio, en especial con las florecientes ciudades italianas, cuya particular situación geográfica les capacitaba para ello, como Venecia y Génova; existía también y había existido siempre cierto tráfico de peregrinos hacia aquellos lejanos países; mas, sólo con posterioridad a las Cruzadas es posible hablar de un intercambio activo así de cosas como de ideas. Y, particularmente, sólo debido a las Cruzadas, según ya lo hemos anotado, fué posible que el mundo europeo en su totalidad sintiese una especie de sismo, al contacto con un mundo del que hasta entonces apenas si se sabía su existencia.

Es precisamente por esto por lo que habíamos aseverado que, sin quererlo, el mismo sentimiento religioso que impulsó a los pueblos de Europa hacia el ideal de libertar el Santo Sepulcro, ese mismo sentimiento que quiso perseguir al infiel hasta exterminarlo, iba a producir, por un fenómeno histórico-social de frecuente realización el quebrantamiento de ese mundo europeo, es decir, de ese mundo cuya arquitectura era de puro estilo católico y, cuyas bases llegaban hasta los más profundos estratos del sentido religioso del hombre occidental.

Una de las primeras y más significativas pruebas de que el movimiento de las Cruzadas contribuyó a transformar la capacidad religiosa del europeo, es el hecho de que ya en la Cuarta Cruzada el antiguo objetivo había desaparecido o, al menos, pasado a segundo término.

De modo insensible, pues, el mundo europeo medioeval fuertemente estructurado, había ido cediendo: los cambios se verificaban en todos los órdenes; aparecían nuevos modos de vida y nuevas concepciones acerca del problema que ella encarna; los hombres empe-

zaban a sentirse personalidades individuales, las antiguas clases sociales eran reemplazadas y, al mismo tiempo, las ciudades se poblaban con perjuicio de los campos; una poderosa sed de enriquecerse habíase adueñado del corazón de los hombres, como consecuencia del nuevo sesgo que tomaba la vida, al presentarse como una fuente de placer antes que como un eterno dolor; buscábase un refinamiento espiritual, capaz de producir emociones nuevas y artísticos goces; en fin, enfrentándose el hombre con el mundo, sin rehuírlo, aceptándolo y procurando mejorarlo, abandonaba para siempre la posición horizontal que había tenido a través de varios siglos y adoptaba, aunque con esfuerzo, la posición vertical que iba a guardar hasta ahora. El recorrido de este arco de círculo, que va desde la una hasta la otra, es precisamente lo que en la Historia se representa comunmente por medio de la fórmula Renacimiento-Reforma, y que, en el plano de los estratos sub-históricos, implica el desplazamiento del centro de gravedad de Dios al hombre.

El Renacimiento es un fenómeno que hizo su primera aparición en el mediodía, es un proceso realizado en el ambiente italiano, así como la Reforma fué una especie de Renacimiento para el mundo germánico. Es sintomático que el Renacimiento haya surgido en Italia: ya por de pronto era el país sobre el cual se había erigido aquella soberbia organización político-social que fué el Imperio Romano, cuyos rastros a decir verdad, si habíanse ocultado, no llegaron a extinguirse; a más de ello, en Italia estaban precisamente aquellas ciudades que, las primeras, habían dirigido sus actividades comerciales hacia Oriente. Italia era, pues, el escenario en el que, con harta razón, debía desarrollarse más patéticamente aquel drama del Renacimiento, e Italia debía ser la región en la que éste revistiera formas y caracteres mucho más acentuados que en ninguna otra. Hasta la situación geográfica de la península y las cualidades étnicas de sus pobladores debían contribuir, como contribuyeron, a tal fin. Es por ello por lo que los nuevos estilos y formas de arte, es decir, las nuevas formas de vida, pues siempre los estilos artísticos son los medios primarios de expresión de toda nueva concepción de la vida, es por ello, decimos, que se manifestaron por primera vez en suelo italiano. No es, pues, tan sólo, como generalmente se ha creído, que los pobladores levantinos hayan tenido siempre una especial capacidad artística, que no la negamos; sino que, además, había influido para que el Renacimiento italiano se realizase de modo preferente a través de las formas artísticas el hecho de haber sido Italia el primer pueblo en el cual aquella nueva concepción de la vida irrumpiera con singular anhelo de prevalecer. Una vez más, pues, la vida —y toda cultura arranca de

la vida— no procedía por saltos; siendo Italia la llamada a iniciar la nueva marcha, forzosamente debía iniciarla a través del mundo glorioso de las artes. Sin duda, el Renacimiento italiano alcanzaba también otros órdenes de cultura y de actividades humanas en general, puede decirse que los invadía todos; pero siempre, aún en el plano más alejado del reino de las artes debía adquirir tonos artísticos. Sólo así se explica que toda la suma de manifestaciones culturales del mundo italiano de la época se haya caracterizado de tal modo. Sólo así se explica que aún las esferas de la moral y de la religión hayan sido invadidas por ese espíritu artístico —vital, en suma— de los días del Renacimiento. Sólo así se justifica que incluso la política haya sido entendida entonces exclusivamente como un arte, y que las teorías, cuya capital y ejemplar exposición hiciera Maquiavelo, hallasen razonable, bueno y justo aquello que, a los ojos de la posteridad, iba a aparecer como un vil conjunto de métodos injustos, siempre que esos procedimientos estuviessen encuadrados dentro de ciertas prescripciones que pueden ser consideradas como la técnica impecable del hacer político. Maquiavelo era un hombre de su tiempo y, al enseñar en sus doctrinas que el "fin justifica los medios" y que al príncipe le es lícito todo acto por inmoral que sea, con tal de conseguir el engrandecimiento del Estado, no hacía otra cosa que reflejar en la teoría lo que desde tiempos atrás venía ejecutándose en la práctica. Por entonces, practicábase en las ciudades italianas una política inmoral, ANEXO 10 hasta francamente criminosa, una política de **condottieros**, cuya arma más eficaz era el puñal y cuyos argumentos encarnaban en el filo de la espada; para justificar esta realidad —pues siempre los teóricos han tratado de justificar la realidad político-social circundante, como ya lo había hecho, por ejemplo, Aristóteles en cuanto a la esclavitud— era forzoso que surgiese una teoría similar, una teoría, también de **condottieros**, cuyas máximas implicasen el reconocimiento de los hechos, habiéndole cabido este honor, por lo que se refiere a aquella época, de modo principal, al ya citado Maquiavelo.

Desde este punto de vista, se procede, pues, injustamente cuando se reprocha a éste y se condenan sus teorías; para ser más justos, habría que empezar por condenar el sistema de gobierno que, con admirable consenso general y con participación de príncipes y Papas era admitido entonces como un imperativo político insuperable, y después de todo, no hay que olvidar que Maquiavelo había dicho: "Si he enseñado a los príncipes a hacerse tiranos, también he ense-

ñado a los pueblos a deshacerse de sus tiranos", lo cual prueba que, por lo menos, no era tan **parcial** como se ha creído (1).

De todo esto se desprende, con singular evidencia, la validez de nuestra afirmación sobre el carácter vital-artístico que acompaña a las manifestaciones renacentistas italianas, carácter debido menos a las complejidades raciales de los habitantes levantinos que a la particularidad de haber sido Italia, a causa de determinadas condiciones que ya hemos puesto de relieve, el primer país en donde hallaron eco las voces de la "vida nueva".

Empero, la vida es un **fluir** que no se aviene bien con encuadrarse definitivamente dentro de moldes artísticos, pues siempre tiende a superarlos; y si bien es cierto que, en una etapa primaria ella se expresa a través de tales moldes, muy pronto los encuentra rígidos haciéndose entonces necesario sobrepasarlos, so pena de trocarse en muerte. Y éste fué, de modo fatal, el camino recorrido por el Renacimiento italiano; púsose demasiado la atención sobre las formas y sobre los estilos de arte; se descuidó en gran manera el pensamiento filosófico y religioso; hízose caso omiso de los problemas que hasta poco antes habían agitado terriblemente el mundo europeo, problemas tales como la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la esencia del cosmos; a la inversa de la Edad Media, que había sig-



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

(1) Sólo así también, por último, se explica que hasta el crimen haya perdido su tradicional sentido, llegando a juzgársele no tanto por su intención, cuanto por su ejecución, pues por perfida que aquella fuese hallaba siempre vindicación ante las gentes, si el delito había sido ejecutado, dirémoslo así, con ingenio, astucia, y hasta con elegancia, es decir, si no había quebrantado ciertas formas exteriores de compostura y ceremonia —fórmulas artísticas— aunque, por otro lado, quebrantase, más todavía, aboliese por completo las reglas de la moralidad y la justicia. Pero no hablamos de moral; viéndolo bien ni siquiera existía quebrantamiento alguno, puesto que, habiéndose refugiado por entonces toda moralidad en las "maneras" y, en la forma; habiéndose exteriorizado en un grado inaudito, hasta el punto de juzgar a un hombre no por lo que hacía sino por el **modo cómo lo hacía**, bastaba que los actos se acomodasen a esas formas exteriores para que **pareciesen** licitos, ya que lo decisivo era **parecer**. En este sentido, pues, en verdad no se trataba de una desmoralización verdadera, sino de una falsificación de la moral, de un descentramiento total de sus mandatos.

Tal es la profunda significación de las tan atacadas perversidad y criminalidad de los tiempos renacentistas —ya el **pervertido** no es, literalmente el amoral o inmoral, sino el extraviado—, criminalidad que llegó a invadir no sólo los rincones miserables y las encrucijadas de los caminos, sino, sobre todo, los salones elegantes de las mansiones regias, las galerías de los conventos, los subterráneos y pasadizos de las casas monásticas y hasta las naves de las iglesias y del recinto papal.

nificado una elusión de los problemas de este mundo, el Renacimiento significó la de los problemas del "transmundo", habiendo llegado la misma Iglesia, que no siempre había estado exenta de las tentaciones de este bajo mundo, a convertirse en una suerte de principado temporal, cuyos Pontífices, como Alejandro VI, como Julio II, procuraban, incluso maquiavélicamente, el engrandecimiento y la prosperidad del Estado pontificio, entonces, es verdad, reducido en la realidad y en las pretensiones —recuérdese que antes éstas eran universales, católicas— a una parte de la península italiana.

Por esto, tiene razón G. de Greef cuando, refiriéndose a esta época, dice: "En aquella época, los papas, si creían en el diablo, no creían siempre en Dios; la moral, el derecho y la política resolvíanse en simple cálculo de las fuerzas elementales y brutales." (1).

Natural era, pues, que el Renacimiento italiano, que no había tocado sino de rechazo el problema religioso, problema que contenía la cuestión capital para los hombres de aquel tiempo, muy pronto llegase a su fin. Como movimiento vital que era, hubo de revestir primariamente formas de arte; empero, para perdurar históricamente habría sido necesario que se esforzase por rebasar aquellas formas y alcanzar más amplias proyecciones, es decir, que intentase romper definitivamente las trabas, incluso religiosas, que hasta entonces habían atado al espíritu del hombre. Esto no lo hizo, y por ello le faltó impulso para dominar el futuro.

Propiamente hablando, el Renacimiento italiano no fué un movimiento ideológico, fué un sacudimiento emotivo; la Reforma, en cambio, superando los sub-yacentes estratos de la vida, implicó una conversión espiritual del hombre europeo, al menos del septentrional.

Es claro que cada época tiene sus problemas peculiares; para la Europa prerenacentista, conforme lo hemos dicho, ninguno adquiría las proporciones del problema religioso. Habiendo eludido o, al menos, fingiendo —ficción, artificio también— subestimarlo, el Renacimiento se condenaba a sí mismo a no satisfacer plenamente las demandas formuladas por sus contemporáneos, y a dejar, por ende, en pie la más grave y decisiva interrogante planteada a la razón humana que empezaba a ejercer su poderío. Por cierto, no debemos ver en ello un motivo de desvalorización de tal fenómeno, ni creer que hu-

(1) V. G. de Greef.—"Creencias y Doctrinas Políticas".—Discurso de Introducción al Curso de Metodología de las Ciencias Sociales.—Pág. 94.

biese dejado de llenar su cometido, porque si es cierto que cada época tiene sus problemas, también lo es que la respectiva solución no adviene sino en el momento justo y, para la solución del problema religioso, la hora no era la del Renacimiento.

Hemos analizado ciertas particularidades del Renacimiento italiano; hemos visto cómo, desde tiempo atrás, las corrientes históricas convergían hacia su producción; hemos explicado también, siquiera sea parcialmente, o, al menos, intentado explicar el por qué de su primaria manifestación en suelo italiano; hemos deducido, en fin, que, siendo un término de la fórmula Renacimiento-Reforma, no se logrará aprehender integralmente su sentido, si, no se llega a la esencia del movimiento reformista. Pero, todavía no hemos precisado las conclusiones que nos interesan particularmente para el objeto de nuestro estudio. Y aun cuando ya un poco más arriba hemos trazado los cuadros generales dentro de los que deben ser comprendidas respectivamente las diversas épocas históricas, la medioeval y la subsiguiente, en este punto justamente es preciso y cabe comprobar los enunciados entonces emitidos.

Y, en primer término, ¿por qué, efectivamente, el Renacimiento, como retorno a una modalidad cultural hundida ya, mantiene alguna relación con las Cruzadas, y qué clase de relación es ésa? Todo retorno al pasado, lo hemos dicho, es una especie de auto-afirmación, de arraigo en las más hondas bases de un pueblo o una cultura. Pero ello sólo es empíricamente posible cuando ese pueblo se contrasta respecto de los demás, se especifica, mediante un proceso de cohesión interior y de diferenciación exterior, fenómenos estos subsecuentes a una actitud de enfrentamiento con las otras comunidades sociales.

Ahora bien, tal actitud, que no depende de una causa singular, es producida, principalmente, por el comercio o por la guerra, relaciones entradas que, suponiendo un espíritu de beligerancia, permiten a un pueblo, como a los individuos, afirmar las características que les son inherentes, delimitarse psicológica y culturalmente, circunscribirse, fortalecer los lazos sociales en un sentido vertical, antes que horizontal, agrandar el espacio espiritual —en el tiempo— aún con detrimento de los lazos que juegan en el espacio geográfico —espacio propiamente dicho— y que tienden a unificar a todos los hombres.

Ya las relaciones que supone la guerra contribuyen a esta actitud de los pueblos en lucha, y, ello se ve con más claridad en este caso, pues la acción de la lucha es doble: si por un lado **excluye**, por otro **incluye** forzosamente, estableciendo una **"socialización"**, como

lo afirma Simmel, (1), socialización negativa, si se quiere, pero al fin no menos eficaz y no menos real. Ya por eso siempre se consideró que el **neutral** —es decir, el **excluido**— debía ser mirado como inexistente para los efectos de la lucha y de sus prolongaciones.

Pero, en las relaciones comerciales, aparece, asimismo, esa doble acción y, lo que es más importante, contribuyen ellas también a que los pueblos en ellas participantes se perfilan más y más uno respecto del otro, como diversos u opuestos? ¿O será, al contrario, como cree Fouillée, que el comercio contribuye a borrar los elementos, haciéndolos caer dentro de un mismo orden de ideas y afecciones de sentimientos y de intereses?

El comercio lleva siempre implícita una actitud beligerante, y no sólo en el sentido de que, tarde o temprano, pueda engendrar una lucha armada —corolario que casi siempre acompaña o subsigue a la sórdida lucha comercial— sino en aquel otro sentido, puramente sociológico, de que la socialización por él establecida presupone, como la de la guerra, el mutuo engaño, la desconfianza y el afán de triunfar, por cualquier método que sea, sobre el contendor, conjunto de tácticas que también suele hacerse presente en el plano de la lucha armada, o que, acaso, es un elemento esencial.

Pues, bien; si el comercio es una forma de lucha no cabe duda de su validez como condición sociológica para la verificación de aquel proceso de singular caracterización de un pueblo. Dos pueblos **unidos** por las relaciones comerciales, no sólo no forman realmente una **unidad**, sino que a la larga acaban por sentirse cada vez más **extranjeros**, es decir, por eludir todo contacto espiritual, reduciéndose entonces todas sus relaciones al plano de una fría e inespiritual objetividad, que es propiamente el plano en que se han debatido siempre las contiendas comerciales y, en general, económicas.

Ciertamente, existen signos aparentes que hacen creer al observador que, como consecuencia del comercio, se ha entablado una fuerte compenetración espiritual entre los pueblos comerciantes. Tales signos exteriores se refieren principalmente a los usos y costumbres más triviales: género de alimentación, vestidos, esparcimientos, danzas, cantos, etc.; y hasta pueden referirse, eventualmente, a órdenes más altos de vida, como al culto, a las ceremonias, lo mismo que a las artes y a las letras. Pero precisamente estos préstamos mutuos, estas **imitaciones**, que sin duda sirvieron a Gabriel Tarde para

(1) V. Simmel.—Sociología.—Tomo I.—Pág. 265.

la formulación de sus leyes de la **imitación** (1), imitaciones y préstamos localizados todos en el mundo de las formas artísticas y de la vida, nos pueden probar por reversión que tras de esas formas —símbolo, exterioridad, ropaje, arte, en una palabra— existe siempre en cada pueblo —comunidad **en forma**, algo que es **inimitable** y que a él sólo le pertenece, siendo ello justamente lo que le hace aparecer en tal o cual **forma** y no en otra. Y aún puede decirse que si, como lo suponía el ya citado autor, para que esos signos aparentes, esos cambios y préstamos tengan mayor posibilidad y realización, era necesario que se acortaran las "**distancias**" entre el que imita y el imitado —individuos, clases, pueblos— ningún camino ciertamente viene a ser menos a propósito para tal finalidad, salvo el de la guerra, que el de las relaciones comerciales. Así, pues, hemos de concluir que éstas, aun cuando llegan, en algunos casos, a sugerir semejanzas y uniformidades aparentes, en el fondo siempre son condicionalidades sociológicas dentro de las cuales se realiza el proceso de especificación de los pueblos y de su real y constante diversificación.

Esto es, precisamente —y a probar ello es a lo que habíamos tenido— lo que sucedió, en el transcurso del período de las Cruzadas, con los pueblos del mediodía de Europa, especialmente con el italiano. Es verdad que todavía no puede hablarse de **un pueblo** italiano, sino de los pueblos de esa península; es verdad, también, que hasta muy tarde los diversos pequeños Estados italianos parecían repelerse mutuamente, pues se combatían de continuo y con verdadera saña; es verdad, por último, que, según generalmente se cree, la unificación real del **pueblo** italiano fué obra del siglo pasado solamente. Empero, observemos con cierta atención y deduzcamos la parte de certeza que hay en tales apreciaciones y qué es lo que nos sirve de base para que nosotros no las aceptemos en su integralidad.

Merced a la guerra o al comercio, que fueron en definitiva, poderosos móviles de las Cruzadas, o mejor aún, merced al comercio, y a la guerra —pues, dadas las condiciones en que entrabmos hechos se realizaban entonces, no eran incompatibles— entablóse un sistema de relaciones entre los pueblos de Occidente— en particular, los de la península itálica— y los pueblos de Oriente, muy en especial los turcos, relaciones que contribuyeron todas, a causa de su carácter negativo, a una lenta, pero real diversificación de las partes en lucha, afirmando los caracteres propios de cada una, trazando una valla,

(1) V. Las Leyes de la Imitación.

cada vez más insalvable, entre turcos y cristianos, vale decir, europeos.

Pero, de entre éstos, a quienes más de cerca tocaban los asuntos —sean comerciales, sean guerreros— era a los pueblos italianos, aunque más no fuera que por la sencilla razón de su particular posición geográfica. Ya, por eso, casi todas las Cruzadas, salvo la que siguió por vía terrestre, partieron de los puertos italianos, en particular de Venecia, a la sazón en camino de su encumbramiento, consecuencia que fué, sin lugar a duda, de su participación en ellas. Pues, en efecto, como lo dice un autor, "el resultado de las Cruzadas dejó demostrado de modo palmario que la república entró a tomar parte en estas empresas sin que la guiase otro interés que el puramente comercial (1).

Ahora bien, siendo los pueblos italianos los más directamente interesados en aquel movimiento comercial al par que beligerante, nada más natural que fueran ellos los primeros en experimentar aquel proceso de diversificación sociológica frente a los pueblos orientales. Es verdad que, aparentemente, se establecieron lazos positivos de relación entre unos y otros; se hicieron algunos préstamos y lleváronse a cabo determinadas imitaciones, de acuerdo con lo que hemos estudiado antes. Los europeos, sobre todo, impresionados por las costumbres y los estilos extranjeros hubieron de adoptar, más de una vez, estos y aquellas, siquiera sea como reacción contra las viejas formas medioevas. Ya es bien sabido lo hemos afirmado nosotros también que en los planos vitales se dejó sentir una irrupción de las maneras orientales; pero todo ello no traspasó los límites del puro reino de las formas exteriores, es decir, no trascendió de la esfera del arte y de la vida.

En cambio, todo ello, por lo que se refiere al plano más profundo, el del espíritu, tendió, más bien, a condicionar el desarrollo de un espíritu propio, permitió que los pueblos italianos, mediante ese proceso de singularización, sacaran a flote los restos culturales del pasado, hicieran **renacer** —renacimiento— viejas formas y conceptos, que, al mismo tiempo que los caracterizaban, implicaba también un ahondamiento en los más ocultos estratos de su esfera cultural. Es decir, aquel proceso encerraba una labor doble: mientras y en tanto que era un proceso de diversificación **exterior** también lo era de

(1) "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Universidad de Cambridge.—Tomo I.—Pág. 403.

cohesión **interior**, gracias a la reviviscencia de la unitaria objetividad cultural del pasado. Es, por ello, por lo que nos habíamos permitido designar al Renacimiento como un suceso matizado de retornos, y por lo que, además, habíamos indicado que tales retornos no suceden sino, en la generalidad de los casos, dadas previas o simultáneamente ciertas condiciones exteriores objetivas, entre las que se destacan las implícitas en el comercio o en la guerra, o, en el comercio y en la guerra.

Contra estas afirmaciones pueden suscitarse dos principales objeciones, provenientes entradas de la esfera de los hechos históricos, considerados empíricamente.

Primera.—"Si ello es así, ¿cómo se explica que, precisamente en aquel tiempo y aún hasta bastante tarde, Italia —para no referirnos sino al país en mención— haya permanecido dividida en una multitud de "estaduelos" que mantenían perpetuas y encoradas luchas **intestinas** y que incluso dentro de cada Estado las facciones tumultuosas hayan mantenido luchas similares? Y, naturalmente, hasta podía respaldarse la validez de esta objeción con transcripciones como ésta: "Hemos visto —dice Fouilleé— cómo el Renacimiento colmó la medida del furor homicida: todas las ciudades estaban en guerra civil; cada municipio desgarrado por facciones que se perseguían con odio sanguinario (1)."

Es preciso confesar que la objeción es, a primera vista, contundente y que vendría a desvanecer nuestras aseveraciones anteriores. Confesamos, además, que, en verdad, empíricamente los hechos acaecían tal como se los pinta. Así, pues, **históricamente**, tendríamos que acabar por dar la razón a nuestros presuntos adversarios. Pero es preciso también observar que no nos incumbe, en el momento, analizar el caso **históricamente**, sino **sociológicamente**, es decir, sujetándonos al método rigurosamente sociológico.

Ya, dentro del mismo plano histórico, tenemos que anotar la singular advertencia que, sin quererlo tal vez, nos hacen todos los historiadores; la de que aquellas luchas eran **intestinas**. No es que sólo se las haya llamado así por casualidad, sino por la más honda razón de querer diferenciarlas justamente de las guerras con extranjeros o, diremos empleando la terminología de entonces, con los infieles. El italiano de entonces —diríamos mejor, el europeo— entendía que

(1) V. "Bosquejo psicológico de los pueblos europeos".—Pág. 137.

toda guerra llevada a cabo con otros pueblos o ciudades **cristianas** implicaba cierta violación, transgresión o quebrantamiento de un orden objetivo común, de una unidad superior frente a la cual o bajo la cual desaparecían todas las demás diferenciaciones secundarias. Esa unidad superior, ese orden común estaban encarnados precisamente en la palabra **cristiano**, como contrapuesta al **infiel**.

Tan cierto es esto que, a la inversa, en el caso de luchas con los pueblos **infieles**, el mismo italiano —o europeo— presuponía una perfecta licitud para realizarlas, y, aún más, creía cumplir con un deber de fiel vasallo de la Iglesia de Cristo, sin que entendiese transgredir orden alguno. Tal fué el criterio —mitad **pagano**, mitad **cristiano**, hay que confesarlo— con que combatieron, por ejemplo, los mismos cruzados en Tierra Santa y con el que, más tarde, los españoles sojuzgaron a los indígenas americanos.

Es, sin duda, por atender a la existencia de aquella unidad, por lo que los historiadores nos hablan entonces —refiriéndose al caso de las guerras italianas— de guerras **intestinas**. Y es muy curioso hacer notar que el moderno concepto de guerra **internacional** sólo surge, como es natural, con bastante posterioridad, es decir, precisamente cuando se hallan en su proceso gestatorio las entidades nacionales, o sea, cuando se ha producido ya una ruptura definitiva e irremediable de aquella vieja unidad, **quizás super-histórica**.

La incontrovertible existencia de esta unidad es exactamente la que nos prueba que todas aquellas luchas y odios regionales, y ciudadanos, por fuertes y desesperados que parezcan, no alcanzaban a deshacerla, manteniéndose tras ellas, a veces oculta, sin duda, pero siempre operante, hasta que más hondas corrientes, que no esas empíricas diferencias de las luchas, vinieron a hacerla vacilar y a quebrantárla. Pero precisamente cuando la quebrantaron, hubieron de surgir en su lugar unidades menos universales y eternas, es cierto, pero no menos poderosas y dotadas de sentido **cohesivo**: las unidades **nacionales**.

Pero hay algo más todavía. Si, en el plano sociológico queremos representarnos, con relativa fidelidad, una entidad colectiva, una forma **social** —llámese tribu, Iglesia, pueblo, nación, clase o Estado— forzosamente habremos de representarnos como un “sistema de fuerzas sociales”, en mucho comparable con un sistema planetario, hasta con los caracteres de centripetalidad y centrifugalidad.

Ahora bien, del mismo modo que en un sistema planetario el equilibrio entre la fuerza centripeta y la centrífuga, es el resorte que mantiene en vigor la unidad del sistema, así también, en el mundo de

las formas sociales, es un equilibrio semejante el que realiza la función de unificación de los grupos o de los pueblos.

Así, pues, es hasta cierto punto forzoso que, junto a las tendencias centrípetas, que se dirigen a realizar una sólida cohesión, subsistan algunas fuerzas centrífugas, necesarias para guardar el equilibrio, necesarias para mantener un estado de **tensión**, índice revelador de la vida espiritual de un pueblo o de una clase. Cuando, prevaleciendo absolutamente las fuerzas de la segunda clase, se rompe el equilibrio, entonces es cuando realmente se descompone la unidad, descomposición que se manifiesta rotundamente en el aparecimiento de nuevas unidades.

Tal suceso es, precisamente lo que acaeció cuando, quebrantada la unidad religioso-espiritual de la Europa cristiana, roto el "sistema de fuerzas" más amplio que se ha visto en la historia, surgieron las comunidades nacionales, a la manera de dispares sistemas excéntricos, que ya no guardaban conexión entre sí. Pero, de ningún modo era esto lo que sucedía dentro del "sistema" social del pueblo italiano, sistema concéntrico, respecto al más amplio de la cristianidad, durante el período del Renacimiento. Por debajo de las rencillas de las facciones y de las luchas de las ciudades —meros episodios históricos, actuaciones de las **fuerzas centrífugas**— subsistía un punto de referencia común, que, a pesar de esas agitaciones superficiales y esas quiebras históricas, tenía la suficiente potencia para mantener unidos a los grupos y, así, equilibrar el sistema social, aunque de ello no se diesen cuenta siquiera los grupos.

Ese bajo fondo unitario, que, desempeñando el papel de una fuerza centrípeta, contrarrestaba la acción de las fuerzas adversas e impedía la ruptura del equilibrio, estaba representado principalmente por la esfera unitaria de las creencias y sentimiento religiosos y por el círculo, no menos unitario, del idioma, fijado ya con singular esplendor por Dante Alighieri; y hasta por aquel sentimiento retrospectivo, que miraba la comunidad cultural greco-romana del pasado y aún la comunidad política del Imperio extinto, como formas de posible reviviscencia, siquiera sea ideal, sentimiento que precisamente constituía una de las **direcciones** del Renacimiento, cuya principal obra fué exactamente la de haber condicionado esa reviviscencia ideal, siendo por ello, al mismo tiempo, un fenómeno condicionante y condicionado, es decir, un fenómeno, en términos de otra relación, dentro del cual aquello mismo que permitía su realización **formal**, era, a la vez, elemento **material** de esa realización.

Más todavía. Podemos incluso afirmar, como ya se puede entrever en las consideraciones aquí apuntadas que, sin duda, es preci-

samente en este período histórico cuando el "sistema social" representado por Italia adquiere mayor tensión y, lógicamente, empiezan los grupos a sentirse atraídos por la unitaria esfera recóndita a que hemos aludido. Ciertamente, todavía el **pueblo** italiano no se halla en **forma**, ni menos aún es una "nación"; podría, mismo decirse que, aparentemente, se encuentra desarticulado, que reina una diversidad irreductible. Empero, también es cierto que existe ya un principio de unidad, que el equilibrio del "sistema" no se rompe, antes bien tiende a hacerse más fuerte, aunque, es verdad, tal "sistema" tiende por otra parte —lo cual corrobora nuestra tesis general— a dejar de ser concéntrico y subordinado para tornarse excéntrico y autónomo. En consecuencia, no vacilamos en afirmar que, durante el período renacentista, el **pueblo** italiano no era en verdad una unidad, **históricamente**, pero sí sociológicamente.

Por ello se equivocan de modo general, quienes creen que la "nación" italiana sólo es producto del siglo pasado. En el siglo pasado, sí, habrá adquirido los caracteres de una unidad política, es decir, habrá recientemente realizado el ideal, ya desde antaño convertido en hecho por los otros países, como Francia, Inglaterra, etc., el ideal del Estado **nacional**; en el siglo pasado, es cierto, habrá llegado a ponerse en **forma**, como manifestación caracterizadamente **histórica**; pero la "nación" italiana, en su más hondo y estricto sentido, sobre todo en sentido sociológico, en el sentido de un "sistema de fuerzas sociales", particularmente caracterizado, sistema de equilibrio real, arranca de los días del Renacimiento. Y lo que decimos de la italiana, es preciso decirlo, **pari passu**, de todas las demás.

De aquí se desprende, por otro lado, que las luchas renacentistas entre los pequeños Estados, no tienen otro significado que el de un periférico vaivén de la supremacía política dentro de la península, supremacía encarnada, ora en Venecia, ora en Florencia, en Génova, ya, en fin, en Roma, considerada aquí, para el propósito del momento, nada más que como uno de tantos Estados maquiavélicos, pues, es absolutamente distinto el plano dentro del cual había desempeñado y desempeñaba todavía, aunque en sentido regresivo, el papel de fuerza centrípeta para la cristiandad.

Segunda: La segunda objeción se halla virtualmente enlazada con la refutación de la primera. En efecto, puede decirse: Admitimos que el Renacimiento haya implicado un proceso de singularización del conjunto de Estados italianos, frente a los pueblos orientales, con los que la península mantuvo más directamente sus relaciones bélicas al par que comerciales; admitimos también que haya constituido

una realidad sociológica la unidad sistemática del pueblo italiano, precisamente en relación con aquellos pueblos; empero, ¿puede hablarse de una tal caracterización frente a los demás pueblos europeos? ¿No prevalecía, acaso el círculo máximo de la cristiandad, dentro del cual se desvanecían las sub-diferenciaciones?

También el tópico aquí expuesto debe ser considerado desde los planos histórico y sociológico. No cabe negar que, históricamente, apenas sí, a la hora del Renacimiento, era posible trazar los límites caracterológicos de los pueblos europeos. Pero, justamente, el Renacimiento es el período histórico que trasunta la iniciación histórica de ese proceso de diversificación colectiva. El Renacimiento es el **método** —dirémoslo así— en virtud del cual el medioeval “sistema de fuerzas sociales” que representaba la cristiandad con singular supremacía, hubo de ser sustituido por los variados y múltiples “sistemas” parciales que, precisamente a causa de la ruptura del equilibrio de aquel, empezaron a forjarse, en cumplimiento de leyes sociológicas profundas.

Procuremos esclarecer de una vez, definitivamente el punto. No es que durante el período histórico del medioevo no hayan existido diferencias de raza, de costumbres y hasta de idioma, no que durante el mismo tiempo los pueblos no se hayan dado cuenta —con las limitaciones del caso— de esas características diferenciales. Pero todas ellas no alcanzaban a tener la suficiente fuerza centrífuga para hacer que se desequebrase el grandioso “sistema” medioeval, sencillamente porque éste estaba constituido por el unitario principio de la religión, que, en su calidad de irresistible fuerza centrípeta, hacia que las fuerzas contrarias se sometiesen a su supremacía. Por ello, precisamente, cuando esa centripetalidad fué siguiendo un curso **degresivo** —y este proceso es, a no dudarlo, la substancia del período histórico que reseñamos—, entonces inversa pero simultáneamente, el proceso formativo de los “sistemas de fuerzas sociales” particulares adquirió un ritmo **progresivo**. Desde otro punto de vista, encuadrado siempre dentro del plano sociológico, hemos de recordar con Simmel (1) la teoría del “cruce de los círculos sociales”, según la cual un hombre puede pertenecer sociológicamente al mismo tiempo, a diversas **formas** sociales, a diferentes asociaciones de distinta índole, verificándose, entonces en la persona del sujeto en cuestión el llamado “cruce” de esos círculos. Ello no obsta, sin embargo, para

(1) V. Ob. cit.

que uno de esos círculos —el más fuerte, el de mayor atracción— se superponga y, en caso de colisión, prevalezca sobre los demás, pasados a la categoría de subalternos. Así se explica por ejemplo, que, en nuestros propios días, un individuo que se siente ligado, a la vez, a su cantón, a su provincia, a la Iglesia, a la Universidad, etc., tenga, según los casos, especial y victoriosa adhesión a uno de esos círculos sociales.

Dentro de la terminología que hemos adoptado, nosotros explicaríamos las cosas en la siguiente forma. Dos o más sistemas pueden coexistir, y de hecho coexisten, haciendo que un individuo experimente simultáneamente la acción de las fuerzas centrípetas de cada uno de ellos; fuerzas que contempladas desde el singular punto de vista del respectivo sistema parcial y subalterno, resultan centrífugas; pero, como se trata siempre de "sistemas" de diversa magnitud social nunca dejará el sistema de más intensa atracción de controlar la acción de los demás, que, por lo mismo, se truecan en subordinados, y aún de anularla si llegare el caso, a fin de que su propio equilibrio no se rompa (1).

Dentro del cosmos social prevalece el sistema de fuerzas dotado de más intensa centripetalidad; así, en el caso que nos ocupa, tenía que prevalecer aquel sistema social representado por la Iglesia Católica, dicho mejor, por la cristiandad, precisamente hasta cuando perdurase el equilibrio debido a la acción ejercida por el eje central del sentido cristiano-católico. Pero, si como ya lo hemos dicho, lo que caracteriza sociológica y meta-sociológicamente al período histórico del Renacimiento —desde las Cruzadas hasta la Reforma in-

(1) No de otro modo se comporta, pongamos por caso, la fuerza de atracción solar respecto de la luna, la cual, no por experimentar la secundaria de la tierra, deja de experimentar —y sin duda en un inverosímil caso de colisión entre las dos, prevalecería la del sol— aquella. Y, todavía, más patéticamente demostrado lo podemos ver en el caso de los *asteroides*. Si es cierta la hipótesis de que no son más que fragmentos de un antiguo planeta, ciertamente nay base para suponer que, sin duda, en un tiempo integraban un sistema subalterno y parcial—el supuesto planeta—sistema dependiente del centro de gravedad solar, como los demás. No cabe duda, asimismo, que, sobrevenida la ruptura del equilibrio, despedazado el planeta, desde un punto de vista totalmente singular, podía considerarse como anulada la fuerza de atracción del centro del planeta —y de hecho destruyóse—, siendo la consecuencia de ella la dispersión total de los fragmentos por el espacio. Pero, como, por encima de ella ejercía su acción la fuerza centrípeta del sol siguieron girando los asteroides por la misma órbita como si no hubiese sucedido nada, y de hecho, del punto de vista del sistema solar en general, el suceso no tuvo trascendencia.

clusive— es exactamente la **degresión** en la intensidad de la acción ejercida por aquel principio, despréndese de todo lo aseverado, con particular claridad, que una vez amenguada esa acción, necesariamente tenían que surgir nuevos "sistemas de fuerza sociales" todo lo parciales y excéntricos que se quiera, pero no menos coordinados y dotados de equilibrio interno.

Ahora bien, volviendo al tema central de la objeción, y de acuerdo con la dogmática sociológica de los "sistemas" cuyo trazado acabamos de hacer, no cabe duda que podemos afirmar que precisamente el inicial momento histórico del Renacimiento corresponde al momento sociológico en que las fuerzas del "sistema máximo" de la Europa cristiana comienzan a relajarse, dando así lugar a que el fenómeno de la cohesión social se realice en torno de otros centros, representativos de nuevas fuerzas en acción, todo lo parciales que se quiera, carentes de un sentido totalitario, católico, pero plenas de poderío congregador de las gentes. Estas, entonces, empezaron a darse cuenta de que ya no ejercía sobre ellas aquel principio universalizante ningún decisivo influjo y de que su natural tendencia a formar grupo, a cohesionarse se veía satisfecha con el nuevo principio particularizante.

Correlativamente a este movimiento, o, acaso, como su precedente real, es preciso apuntar el surgimiento de nuevos y particulares intereses —intereses **nacionales**— que ya no podían entremezclarse y servir indistintamente de móviles políticos a los variados pueblos, sino que sólo podían referirse a uno de ellos, precisamente porque su fomento implicaba el daño o el retraso causado a los intereses de los demás pueblos. Tales intereses habían sido el lógico producto de diversos sucesos acaecidos —que luego, nos merecerá un nuevo examen— en el mundo empírico, como los descubrimientos, el aparecimiento de nuevas rutas comerciales y campos de explotación, el tránsito, en una palabra de la etapa de una economía fundamentalmente agraria a una economía comercial industrializada y capitalista, que, a su vez, denunciaba que la potencia del hombre europeo se tornaba ilimitada, en los diversos órdenes, como ilimitado se hacía el escenario físico en que le tocaba actuar.

Así, pues, el correlato de la aparición de aquellos intereses, en el justo momento histórico en que las antiguas fuerzas **unificadoras** comenzaban a quebrarse, fué la aparición del principio **diversificador** que, cada vez con más impulso, tendía a la fortificación de las nuevas entidades colectivas —sistemas parciales de fuerzas—, con matices específicos, con afanes e intereses propios, tanto más perfiladas e inconfundibles cuanto menos hacían valer para ellas los cri-

terios, principios y normas que, hasta ese entonces, les habían servido de sustentáculo común. Tales entidades se llamaron bien pronto naciones, mejor dicho, Estados nacionales, Estados que intentaban abarcar una nación, del mismo modo que —y esto revela que el viejo principio de la teología cristiana, según el cual el hombre se halla compuesto de alma y cuerpo, no había sido olvidado, antes bien había sido aplicado a las colectividades— el cuerpo humano no era sino la forma externa y perecedera tras de la cual latía un principio espiritual, el alma, ontológicamente superior a cuel. Y estaba bien que se las llamase **naciones**, porque, en realidad, **nacían**, tal como si se tratase de una gestación orgánica, del fondo común de la humanidad europea y cristiana. Emergían a una vida nueva, con marcados intentos de autonomía, de soberanía; con un porfiado afán de situarse, no sólo frente a frente una de otra, sino cada cual **sobre** todas las demás. De esta suerte, puede decirse que la pirámide representativa del mundo europeo medioeval se convertía en un poliedro. Empero, todo poliedro, por irregular que sea implica un punto central de referencia y coordinación; no de otro modo las nuevas unidades nacionales implicaban también un eje de esa naturaleza: la similitud del punto de partida y hasta, diríamos, de la vía formativa misma. No obstante ello, las grandes entidades nacionales, derivándose de un punto de partida genérico y sometiéndose al influjo conformador de métodos similares, llegaron a aparecer en el campo de la historia, mirado escuetamente, como formas disímiles, aunque ocultasen todos un proceso común (1).

Históricamente se manifiesta aquello en el constante ritmo de consolidación nacional que siguen los pueblos europeos, en la consagración de las dinastías nacionales, en el realce de los caracteres singularizadores que van descubriendose y acentuándose; en todo aquello, en una palabra, que puede caer dentro de la denominación genérica de **fuerzas plásticas —vis formativa—** de las colectividades nacionales.

Y tan cierto es que entonces en el ámbito histórico, los pueblos europeos adquieren facetas especiales, que precisamente el mismo fenómeno del Renacimiento adquirió también características diversas

(1) Cosa ésta que no nos debe extrañar, ya que, según las modernas teorías sociológicas, el **proceso** social justamente es un elemento invariable y las formas sociales, los elementos variables dentro de toda **realidad** social.—V. Von Wiesse, etc.

en cada uno de ellos. Siglos atrás, el fenómeno de la cristianización del hombre europeo había revestido una configuración histórica igual en todo el Continente. Y, por eso, de allí hubo de derivarse la unitaria Cívitas Máxima del medioevo. Ahora, un fenómeno distinto —hasta puede llamársele **inverso**—, el Renacimiento, que esencialmente significaba un proceso idéntico para todo el mundo europeo, informó, de acuerdo con una ley social ineludible, diversas manifestaciones externas, según cuáles eran los reales elementos objetivos de las ya divergentes agrupaciones sociales. Es por esto, justamente, por lo que, conforme hemos apuntado más atrás, el Renacimiento italiano es el correlato histórico-sociológico de la Reforma, expresión ésta típica del espíritu de la raza germánica, como aquel lo había sido del hombre del mediodía. Lo que el Renacimiento fué para Italia y demás países meridionales, fué la Reforma para los países de origen germánico, en primer término para Alemania. Pero este punto merece capítulo especial.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

CAPITULO II

LA REFORMA

Quienquiera que trate de hacer un examen de la serie de sucesos históricos que integran el complejo fenómeno que se conoce con el nombre de la Reforma, ha de empezar por reconocer la magnitud e intensidad de él; así como también la lógica diferenciación que es necesario plantear, entre lo que constituye el ámbito puro del hecho histórico en sí considerado y aquello que, sea en calidad de correlato, sea como consecuencia, pertenece a otros ámbitos, ubicados en otras disciplinas o ramas del conocimiento.

Por consiguiente, y por lo que respecta a nuestro actual punto de vista, que no es necesariamente el histórico, aunque por fuerza tenga que apoyarse en él y utilizarlo, se hace necesario discriminar, con toda la pulcritud del caso, aquellos aspectos de pura índole sociológica que los hechos puedan proporcionarnos; y una vez discriminados, referirnos, si no exclusiva, al menos principalmente a ellos.

Hemos de recordar, como un necesario antecedente, nuestra afirmación sobre las calidades esenciales de la Reforma. Ella constituyó, para el mundo germánico, una especie de Renacimiento; y por otro lado, el Renacimiento puede ser considerado como un preludio para la Reforma. Lo cual quiere decir que, ella aparece, o como una fase subsecuencial al Renacimiento italiano —si desde el punto de vista de la Historia general de Europa—; o —si del punto de vista de la historia especial de Alemania— como un auténtico Renacimiento, objetivamente autónomo.

Pero, cualquiera que sea la posición histórica desde la que se contemple el hecho, existe algo que puede valer lo mismo para la una que para la otra, y ese algo, por otra parte, implica el significa-

do más profundo y esencial de la Reforma, al que hemos hecho ya alusión alguna vez. La Reforma implicó fundamentalmente una superación del Renacimiento italiano, en el sentido de que atendió al problema capital de la época, precisamente aquel que el Renacimiento había eludido o fingido eludirlo: el problema religioso. Pero, por lo mismo que atendió a tal problema, la Reforma vino también a significar la quiebra y el hundimiento del "sistema social católico", universalizante y ecuménico, hasta entonces representado aparatoso y hasta artificiosamente por la Iglesia, si bien es verdad que su relación y fragmentación internas habían venido produciéndose desde los mismos días del Renacimiento.

El problema religioso, según se ha dicho, tenía que ser lógicamente descartado del Renacimiento. Lo que hizo el Renacimiento no fué, pues, sino aplazar la solución para un momento posterior. El Renacimiento se detuvo en las fronteras de la vida y en esa detención no hubo otra cosa que una lógica delimitación del poderío que encarnaba, pues, de acuerdo con su índole y su sentido más hondo, estuvo de antemano determinado a no invadir el plano **transvital** de los grandes problemas del espíritu. Y esa detención fué justamente la que hizo posible el advenimiento de la Reforma protestante exactamente del mismo modo como es la vida la que hace posible el surgimiento del espíritu.

Ahora bien, ¿a qué se debió el que la Reforma expresase fundamentalmente el planteamiento y acaso la solución del problema religioso? Evidentemente, a más de que ella constituía una ascensión al plano del espíritu de aquella impetuosa corriente que se iniciara en el Renacimiento; a más de que, hasta entonces, las condiciones objetivas de la institución eclesiástica en general habían ido en sorprendente transformación, lo que hizo pensar en la necesidad de transformar el espíritu mismo que la informaba; a más de ello, decimos, obraba también un factor de carácter psíquico-histórico, contribuyente a que la Reforma significase, una evidente transposición en materia religiosa. Cada hecho o suceso histórico mirado empíricamente, requiere, para su realización, de un escenario adecuado que le sirve de contorno, lo que hace que haya de realizarse precisamente en tal o cual pueblo y no en otro, comprobándose de este modo aquel aserto spengleriano de que la historia en general (1) no se

(1) V. Spengler.—"La decadencia de Occidente".

halla presidida por el azar, pero sí por el **sino**. Y si el **sino** histórico del pueblo italiano fué producir el Renacimiento, el **sino** histórico de la raza germana fué realizar la Reforma protestante. Este **sino** histórico de Alemania nos descubre, si verificamos una especie de retrospección histórica, que, por debajo de todo y en el más profundo estrato de la psicología colectiva del pueblo alemán, yace latente una vieja y potente raíz, la grandiosa fuerza mística —vis mística—, idealismo místico o misticismo idealista, que, aunque parezca paradógico explica suficientemente la incomparable capacidad de vuelo metafísico de ese pueblo a la vez que el sentido de religiosidad que posee.

La poderosa corriente idealista del pueblo germano es, como lo dice Sauer (1), su más típica actitud o creación. La mística alemana tiene una vieja y gloriosa estirpe, posee prestigios milenarios. Se hizo patente ya, en los días más remotos, en las inmortales producciones de su literatura, como los Nibelungos, fuente inspiradora de nuevas creaciones posteriores; luego, en las teorías filosóficas de los siglos XIII y XIV, en obras de maestros tales como Eckehart, el místico y Nicolás de Cusa, precursores en cierto modo de las direcciones renacentistas; más tarde, en las mismas especulaciones doctrinarias de la Reforma; y, por fin, con más vigoroso empuje todavía, en las actitudes metafísicas de los idealistas, ora subjetivos como Kant y Fichte, ora objetivos como Schelling y Hegel.

Y no sólo en el campo de la filosofía, de la religión o de la literatura se hizo patente aquel **impulso**. También en las esferas del arte hubo de expresarse positivamente, desde cuando surgió el gótico en la arquitectura de las catedrales medioevas, hasta cuando el alma germana se superó a sí misma en las óperas de Wagner y en las cantatas y fugas de Juan Sebastián Bach.

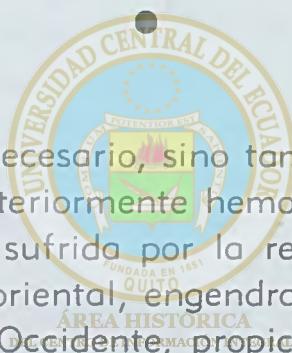
Esta "dilatada corriente de la mística alemana", en frase de Heimsoeth (2), es, pues, la que satisface plenamente nuestra demanda sobre el motivo fundamental para que la Reforma haya revestido caracteres germánicos y, más todavía, haya sido virtualmente una actitud cristiano-germana. En un pueblo dotado de esta suerte, todo suceso histórico ha de tener resonancias trascendentes, como si lo importante y decisivo para él fuese, no tanto el hecho histórico en sí mismo, sino la fuerza espiritual que, animándolo, corre tras él o, mejor dicho, bajo él. Y así, substancialmente, la Reforma impli-

(1) V. Sauer.—"Filosofía Jurídica Social".

(2) V. Heimsoeth.—"Los seis grandes Temas de la Metafísica Occidental".—

có para el pueblo germano, menos un acaecer temporal en cuya virtud se transformasen ciertos elementos de cultura, que una auténtica trasposición de actitudes humanas, frente al grandioso tema intemporal de la Metafísica cristiana: el destino del hombre, bajo el dedo de Dios.

Pero si tal es el sentido recóndito del suceso reformista, cabe también y es preciso analizar someramente los contornos del cuadro histórico. Y como en el plano histórico los sucesos suelen realizarse dentro de determinadas condiciones objetivas, que son las que los facilitan y les sirven de fondo explicativo, estará bien que nos detengamos en el examen de alguna o algunas de esas condiciones, con el desapasionado ánimo de buscar, no datos que afirmen un prejuicio, sino razones que expliquen el hecho y sean las premisas lógicas de las que se deduzca el corolario del juicio definitivo.



No sólo que sería innecesario, sino también supérfluo el que repitiéramos aquí lo que anteriormente hemos afirmado ya respecto de la capital transformación sufrida por la religión cristiana, al pasar del ámbito de la mística oriental, engendradora de misterios a la esfera de la metafísica de Occidente, propicia a las elucubraciones y fundamento de tratados racionales acerca del alma, del Universo y de Dios.

En cambio, no sería supérfluo insistir sobre las nuevas situaciones producidas, desde los albores del Renacimiento, en el sector cultural religioso-católico, preferentemente en su aspecto exterior, temporal, mundano, principal aspecto que, por entonces, podía descubrirse en el seno de la Religión Católica. El Renacimiento invadió las esferas de la Religión Católica, pero sólo desde el punto de vista del arte. Y, al invadirlas, las alejó más todavía del verdadero sentido cristiano, que hasta entonces las había informado, lo que quiere decir, que, respecto de la posición auténticamente cristiana, habíase operado una relajación, una **perversión**. Era, pues, necesaria una **conversión**, esto es, una vuelta a la más íntimamente cristiana concepción de la vida y del mundo.

Además, según se ha dicho ya, el Renacimiento, al alcanzar exclusivamente hasta el aspecto externo de la Religión, precisamente hasta el aspecto en que no reposa su virtualidad, no hizo sino eludir el auténtico problema religioso; ya que éste radica siempre más allá

de todo signo. Lógicamente, debía venir como correlato del Renacimiento, una irrupción, más potente aún, al mundo esencial de las fuerzas religiosas. Y tal irrupción, verdaderamente profunda, fué lo que significó ante todo la ya mentada Reforma protestante.

La Iglesia Católica se había convertido en una organización de puro carácter temporal, habíase trasmutado toda la escala de valores, respecto de la dogmática cristiana de los primeros días, hasta tal punto que la moral católica de entonces apenas si puede ser tomada como una caricatura de la moral cristiana del período de las catacumbas. La Iglesia aspiraba a trocarse en un Estado, ora universal, ora uno de tantos, pero siempre colocado a la cabeza, como cabeza que quería ser, institución eterna y única, en medio de la fluctuante secesión de las generaciones, dentro de la sucesión de los tiempos.

Hasta las verdades cristianas, que habían sido sustentadas por los "Padres" de la Iglesia, comenzaron a vacilar; en parte, es cierto debido a las primeras acometidas de la razón humana que despertaba con singulares bríos, pero, en parte, también, debido a que los mismos que las predicaban eran quienes más dudaban de ellas. Se convirtieron los dogmas en fáciles medios para la consecución de fines temporales, como la dominación de las gentes, el amontonamiento de riquezas, el lucro y la comodidad terriblemente materiales. Poco importaba, entonces, a los sacerdotes ni a los mismos papas, la salvación de la grey; lo importante era que ellos pudiesen también vivir, —de acuerdo con el tono de la época, que había trasladado el acento del polo de la renunciación y del sacrificio al polo del bienestar y de la vida placentera—, como príncipes orientales, rodeados de servos y mujeres, en regocijos y fiestas que eran una reviviscencia de los días decadentes de la Roma pagana:

Hasta la "salvación eterna" del alma humana, la gran coyuntura de la teología católica, para llegar a la posesión total de los hombres, había perdido sus dificultades y había venido a parar en un fácil y expeditivo negocio mundanal, que se lo resolvía con una sencilla operación aritmética, siendo los sumandos las erogaciones que daban los fieles por las indulgencias, y su resultado, la compra del Reino de Dios, cuyos administradores —los frailes— acabaron por convencerse de que si, en verdad, posiblemente no existía un Cielo, era necesario crearlo, puesto que tan buenos ingresos les proporcionaba (1).

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna, etc."—Pág. 574.—Tomo II.

Nunca se pudo contemplar mayor corrupción en el seno de una Iglesia, como dentro de la Católica de entonces. Todos los pastores, desde el sucesor de San Pedro hasta el más bajo se dieron a la tranquila tarea de esquilmar a sus corderos, sin que les conmoviese nada las resistencias, débiles o fuertes, de ellos, como puede leerse en el siguiente texto: "Protestas y amonestaciones se perdieron en el vacío: el Papado se secularizó más cada día, creció su opresión de una manera inexorable, y la humanidad se preguntó admirada, cómo, si la autoridad suprema de San Pedro se fundaba en el mandato de Cristo de apacentar a sus ovejas, era posible que el sucesor de San Pedro aprovechase de su autoridad para trasquilarlas y llevarlas al matadero" (1).

El Vaticano mismo se había vuelto un gran mercado, en el cual, a la vez que se vendía las gracias e indulgencias para esta vida y la otra, hacíase también negocio con los cargos de aquellos que iban a administrarlas —Obispos, Cardenales, etc.—, toda vez que dichos cargos eran vendidos, hasta en pública subasta, pudiendo alcanzarlos, como se comprende, no los más preparados ni los más dignos, si no cualquiera que pudiese pagar por ellos el más alto precio. Léase, al efecto, lo que entresacamos de la misma obra que acabamos de citar, refiriéndose al período del Papa Alejandro VI, época, sin duda, en la que la degradación de la Iglesia llegó a límites inconcebibles: "Fueron creados doce cardenales nuevos que pagaron al precio de 10.000 ducados sus promociones y el tráfico en materia de beneficios alcanzó proporciones escandalosas, sin precedentes conocidos" (2).

Si nos preguntásemos por las causas de esta relajación moral, habríamos de responder que, en definitiva, la Iglesia como institución integrada por hombres que era, hallábase también sujeta a las influencias de la época histórica y que, en consecuencia, también dentro de ella habíase operado aquella "falsificación" de la moral, a la que nos hemos referido antes, propia, muy propia del estadio vital, por el que atravesaba entonces el pueblo italiano y, en general, la cristiandad toda. Esto, empero, no quiere significar una justificación, sino tan sólo una explicación. El mal, por así decirlo, había venido **in crescendo**, pues ya desde los primeros días del Renacimiento, la Iglesia comenzó a preocuparse con menos ardor de los negocios espirituales que de los temporales. Por ello "cuando hacia el año 1280

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna, etc."—Pág. 557.—Tomo II.

(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna", etc.—Tomo I.—Pág. 376.

ofreció Nicolás III el birrete cardenalicio al Beato Juan de Parma, rehusóle éste, manifestando que efectivamente le habilitaría para dar un buen consejo, dado el caso que hubiese quien quisiera escucharlo, pero que en Roma, la salvación de las almas apenas si tenía importancia en comparación con las guerras e intrigas" (1).

Cualquiera puede sorprenderse del cambio que había experimentado la Iglesia en el tiempo que va desde cuando sus apóstoles y sus fieles hacían gala de pobreza, en un afán de seguir los preceptos de Cristo, hasta cuando cardenales y obispos, vestidos a la usanza pagana, alababan las virtudes y eficacia que producían buenas sumas de dinero entregadas en honor de Dios o por la redención del alma. No obstante, tal cambio se produjo y fué una realidad. Y lo más curioso de todo esto era que los mismos sacerdotes enseñaban que, por ejemplo, los pecados, que según la concepción teológica eran ofensas directas contra Dios, podían ser objeto de algo así como una compraventa, con lo cual las doctrinas mismas de la Religión tambaleaban, pues si sólo el dinero bastaba para conseguir el perdón de Dios, ya podía el rico pecar cuanto quisiese, que su salvación estaba asegurada. En tal virtud, la pobreza vino a constituir verdaderamente un mal, más todavía, un **pecado**, y, claro está, pecado imperdonable. "Desde los mismos comienzos del siglo XIII —dícese en la Historia a que venimos aludiendo— acostumbraba la Penitenciaría Papal dar la absolución **in foro conscientiae** a cuantos la solicitaban. En el siglo XIV, esta costumbre se convirtió en manantial de ingresos para la Curia, en virtud de la escala graduada de derechos que se exigieron y de la imposición de la llamada Penitencia pecuniaria, por medio de la cual compraba el pecador el perdón de sus pecados" (2). Ya Borgia, por eso, había dicho, con sobrada lógica, parodiando cínicamente una frase cristiana, que "Dios no quiere la muerte del pecador, sino que **pague y viva**" (3).

Cuánto y de qué magnitud había sido este cambio basta a probarnos el hecho de que mientras siglos atrás todos los príncipes y señores habían acudido fervorosos al llamamiento de un quasi visionario, Pedro el Ermitaño, para ir a la liberación del Sepulcro de Cristo, ya en 1462 aquellos mismos príncipes desoyeron la voz de Pío II, que les llamaba para combatir a los turcos, "pues todos contestaron que

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna", etc.—Tomo II.—Pág. 556.

(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 553.

(3) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 573.

la idea del Papa era recoger el dinero y no combatir al infiel" (1).

Causa, ciertamente, un profundo asombro e incluso, puede decirse tristeza, el espectáculo que ofrece la Iglesia en aquel entonces. No que la corrupción imperante se hubiese extendido, de arriba para abajo, hasta los más insignificantes clérigos; nó, tampoco, que no resonase voz alguna de protesta por tantos escándalos; nó, en fin, que todos los fieles experimentasen complacencia por este nuevo ritmo impreso en su antigua religión. Nada de esto. Pero era la Iglesia oficial, la Iglesia representada por sus Pontífices y sus jerarcas, por sus Cardenales y por sus Obispos, era la Iglesia taumatúrgica la que padecía aquel eclipse. ¿A dónde había ido aquel antiguo espíritu de austeridad, de pleno renunciamiento a los encantos del mundo, propio de los primeros tiempos de la cristiandad? ¿Qué se habían hecho las enseñanzas vivas y ejemplares, prodigadas por aquellos viejos ascetas y Padres de la Iglesia? ¿Quién, que no sea algún fraile mendicante y humilde, quería seguir escuchando las palabras de Cristo y, sobre todo, imitando los pasajes de su vida?

Todo había sido alterado y todo parecía indicar la crisis definitiva de la Religión cristiana. Pero, si bien es cierto que los acicates de la vida habían logrado transformar a los sacerdotes en hombres de mundo y en sujetos epicúreos, por lo que sus costumbres se contaminaron de los vicios de la época, en cambio, es preciso confesar que, al menos, no llegaron al cinismo de predicar a sus fieles como virtuoso el sendero que prácticamente era por ellos transitado. Esta duplicidad moral, es cierto, denota debilidad de espíritu y hasta una insinceridad, pero no cabe duda de que es menos grave predicar la virtud aunque no se la practique, que practicar y predicar el vicio. Y evidentemente, esto fué lo que salvó a la Religión, porque, de esta suerte, siempre pudieron quedar al margen de las tendencias libidinosas dominantes, espíritus puros destinados a combatirlas y a lanzar contra los abominables desvíos de su tiempo, grandes voces conminatorias, henchidas de indignación y de vergüenza.

No todo era, pues, y significaba corrupción y ruina. En tanto que en los palacios episcopales y cardenalicios, en tanto que en las mismas mansiones del Vaticano, transformado ya desde antes en una verdadera **corte real**, la virtud y el espíritu de lucha contra el mundo habían pasado a ser motivo de picantes epigramas o de graciosas anécdotas, y la concupiscencia y hasta la herejía eran miradas co-

(1) V. "Historio del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 561.

mo notas de distinción, elegancia y refinamiento espiritual, por lo que eran celebradas y ensalzadas; allá, en el fondo oscuro de los claustros de algunos conventos, habíase refugiado, en un desesperado afán de subsistencia, aquel viejo sentido cristiano de abnegación y sacrificio. Eran ellos, los frailes humildes y menesterosos, pero incontaminados, quienes iban a preguntarse con verdadero asombro, si, en verdad, ello significaba el fin mismo del género humano, tal como había sido profetizado en el Apocalipsis. Y eran ellos los que iban a alzar su voz, de admonición, voz a través de la cual sentían ellos mismos que hablaba la de la gloriosa tradición cristiana, en apariencia muerta, pero en realidad viviente todavía; eran ellos los que iban a lanzar anatemas contra los mismos frailes y sacerdotes prevaricadores, hasta contra el mismo Papa, si también él, como en el caso de un Alejandro VI, había hecho de la fe de Cristo nada menos que un disfraz de sus venalidades.

“Ya en fecha tan remota —léese en la Historia del mundo en la Edad Moderna—, como la de la celebración del Concilio de Viena en 1311, Guillermo Durando, sobrino del Dr. Denodado, al ser requerido por el Papa Clemente V, para que le aconsejase acerca del procedimiento que convendría seguir en aquella Asamblea, contestó en un libro que todavía podemos consultar, que la “Iglesia debía ser reformada en su cabeza y en sus miembros” (1).

Y, como Durando, casi en las mismas palabras, pedían igual cosa las voces aisladas de un Pedro de Osma, profesor de Salamanca, de un Savonarola, fraile florentino, místico y visionario, y tantas otras más, que proclamaban la necesidad de que, si la Iglesia no quería ser reformada, debía empezar por reformarse ella misma.

Pero todas estas voces se apagaban antes mismo de llegar a Roma y, si llegaban, eran tranquilamente ahogadas por medio de las censuras eclesiásticas, de las excomuniones y, si era necesario, hasta de la pena capital, realizada en la forma de un auto de fe, como en el caso del infeliz Savonarola, cuyo recuerdo, sin embargo, o mejor dicho, a causa de ello, ha de perdurar en los espíritus tanto o casi más, pero en todo caso con más gloriosos caracteres, que el de su condenador y de su juez, Rodrigo Borgia.

La Iglesia se relajaba cada vez más; puede decirse que se convertía en su caricatura. Al mismo tiempo que favorecía, es cierto y fomentaba el desarrollo artístico y literario, favorecía también —aca-

(1) V. “Historia del Mundo en la Edad Moderna”.—Tomo II.—Pág. 481.

so, sin premeditada intención—, el desarrollo de las costumbres paganizantes y del vicio; siendo nada raro, por ello, que un León X, un Julio II, un Alejandro VI, por ejemplo, hombres bien dotados sin duda, hombres contagiados del sentido vital renacentista, después de todo, protegiesen con igual munificencia a un artista o bandolero, si uno y otro servían para dar mayor grandeza y gloria al César de la nueva Roma del Renacimiento. ¿Era que los dirigentes de la Iglesia, personas ilustradas, comprendían el tono vital contemporáneo y querían, lógicamente, acomodarse a él, mientras que los pobres clérigos de los conventos, como Savonarola, ignorantes del fenómeno que se operaba, sin medir sus alcances, se aferraban tenazmente a la pureza de las máximas y de las prácticas cristianas, en una como necia conservación del pasado? ¿Era, en suma, que la Iglesia marchaba hacia delante, por medio de sus **condottieros** con sotana como lo fueron los Borgias, en tanto que los monasticones, alejados de todo lo que significaba progreso, pretendían absurdamente mantener una Iglesia primitiva y rígida frente a una sociedad que había descubierto que toda estética y hasta ética se hallaban precisamente lejos de toda rigidez?

No, ciertamente. El problema no era, con justicia éste, porque, si bien es verdad, que el problema de la hora estaba constituido por una pugna de valores, sujetos a límites históricos, no hay que olvidar que la Iglesia exactamente había puesto su importancia decisiva sobre su carácter de supertemporalidad, de eternidad, no debiendo, por lo mismo, aquejarla ni conmoverla en lo más mínimo las variaciones introducidas en la conducta de los hombres por el juego de las contingencias históricas. Había predicado y predicaba todavía la Iglesia oficial, con tal ardor, la eterna validez de sus principios y de sus normas, que hubiera resultado paradójico, por decir lo menos, que fuese ella misma la primera en reconocer la necesidad de transformarlas, de **transformarse** a sí misma, de acuerdo con las cambiantes situaciones de la hora.

Y, no obstante, la **Reforma**, en otro sentido, era indispensable. Y lo era precisamente porque ella hacía difícil y evitaba todo contacto de **adecuar** la Iglesia a las circunstancias del momento, que era lo que acaso estaba sucediendo. Es decir, que justamente porque la Iglesia, en queriendo amoldarse a los contornos históricos de entonces, quería, en cierto modo, **temporalizarse**, se hacía necesaria la **conversión** al primer sentido de dicha religión; el permanecer sobre todo plano histórico, tal como lo había dicho Cristo.

En definitiva, el problema era, pues, centralmente, el que acabamos de esbozar. Problema que surgió con el Renacimiento y que,

por lo mismo, no podía ser resuelto por él; problema que, tornándose cada vez más grave, provocó, como problema religioso que era, un nuevo suceso histórico, de mayor hondura y de más alcances que el Renacimiento. El problema radicaba en que la Iglesia Católica había, por una causa u otra, sacrificado el primordial significado de que estuvo dotada cuando apenas era una comunidad perseguida por los Césares, ante un mero triunfo, efímero, de pequeños y nada gloriosos intereses temporales. Cristo había dicho que, "nada prevalecería contra ella", en tanto se conservase por encima del tiempo y despreciase al mundo, en tanto que viviese del espíritu. Pero el tiempo y el mundo influyeron sobre ella, hasta el extremo de tornarla Estado mundanal y desespiritualizado. Y, entonces, el mismo espíritu prevaleció contra ella, pues el espíritu, cuando se ve pospuesto, "no permite que se burlen de él", como lo dice Schuartz, y suele tomar venganzas; y precisamente para este caso histórico concreto, la Reforma protestante fué la dura venganza del espíritu.



Ordinariamente suele considerarse el hecho histórico de la Reforma sólo desde el punto de vista religioso y, en efecto, de lo que acabamos de exponer, también podría deducirse la justificación de tal examen. Ello no obstante, debemos aclarar que pecaríamos de unilateralidad, si solamente nos atuviéramos al citado punto de vista.

Así, pues, urge puntualizar que, si bien reconocemos, según tantas veces hemos expresado ya, que la Reforma encarna un profundo sentido religioso, nos vemos obligados a admitir, además, que, como hecho histórico que es, se halla encuadrado dentro del marco proporcionado por las condiciones objetivas, **materiales** del proceso histórico-social de su tiempo, siendo, de este modo, un verdadero **resultado** de la interferencia de los diversos factores y modalidades concurrentes, motivo por el cual es necesario analizar más de uno de ellos, ya que no todos.

Por demás está indicar seguramente, que entre las llamadas condiciones materiales descuellan y sobresalen por la capital importancia que juegan, las condiciones de carácter económico, lo que nos induce a plantearnos, como cuestión previa, la siguiente: ¿Hasta qué punto los sucesos históricos son, como lo asevera la interpretación materialista de la historia, nada más que resonancias lejanas y superestructurales del proceso económico —cambio en el sistema de producción de la riqueza—, verdadera estructura, trama fundamen-

tal sobre la que reposan los demás sucesos, sobre la que se realiza, constantemente el tejer y destejer de la historia?

Nos abstenemos de hacer una crítica de la interpretación materialista de la historia, porque rebasaría nuestro intento y no lo permitiría la índole de este trabajo. Así, pues, apenas nos satisfacemos con orillarla y discriminar, tan sólo, sí, en verdad, la interpretación materialista de la historia, de acuerdo con la concepción marxista más estricta, alcanza a la categoría de una explicación monista integral; o sí, de acuerdo con una concepción, que se la puede denominar **neomarxista**, hemos de ver en el fenómeno económico un factor de inexcusable importancia, es verdad, pero también hemos de concederla, y no menos, a los demás "factores" individuales y espirituales".

El factor económico, no cabe duda, es uno de los que juega más decisivo papel en el desarrollo histórico de los pueblos, pero, con toda evidencia, no ha sido demostrado aún lo suficientemente, el que los demás factores no influyesen también sobre él, con predominio alternativo, según las razas y los pueblos. Es así cómo, por ejemplo, la misma Reforma, aunque históricamente delimitada por contornos que pueden revelar claramente una afirmación del criterio materialista, es también, y acaso principalmente, según se ha establecido ya, una respuesta del espíritu del hombre cristiano-germánico al inquietante problema religioso del momento.

Cierto que posiblemente la Reforma no hubiese tenido sentido, en caso de no precederle una situación eclesiástica tal como la que hemos descrito; cierto, también, que, conforme nos lo dice un reputado autor, "los motivos verdaderos, (de la Reforma), no hay que buscarlos en los descubrimientos e invenciones de una era de suyo progresiva, sino en los males morales, profundamente arraigados, y sobre todo, en la avaricia y ambición de prelados mundanos, entronizados sobre las sedes de la cristiandad, saltando sobre disposiciones terminantes del derecho canónico" (1). Pero no hay que olvidar que, por un lado, aquellos males morales que aquejaban a la Iglesia habían venido en el momento justo en que ésta, sin ningún escrúpulo, se entregaba de lleno a ejercer un rol preponderante dentro de campo de la economía; y que, por otro, si esto sucedía, era precisamente porque las "invenciones y los descubrimientos" no tan al azar realizados, al abrir unos y otros ilimitados horizontes para el

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 538.

ejercicio y el éxito de las capacidades económicas del hombre occidental, permitían que éste —fuese laico o religioso— transformase el sistema económico dominante y, por ende, se transformase a sí mismo.

Por otra parte, es también cierto que, como lo ha puesto de relieve magistralmente Stammler —y téngase en cuenta que no se trata precisamente de un marxista— la concepción materialista de la historia no es de tal naturaleza que se requiera siempre que tras de todo suceso histórico, salte a la vista inmediatamente, como su sombra, el aspecto económico que lo ha determinado. Al contrario, bien puede darse el caso de algún hecho cuya realización haya obedecido inmediatamente a influjos de carácter espiritual o moral y sólo de un modo lejano e inmediato se refiera al punto fundamental de la economía. Efectivamente, oigamos a Stammler: "En nada contradice, pues —afirma— a la teoría del materialismo histórico demostrar que en un caso concreto la causa **inmediata** de un fenómeno social no puede verse en fundamentos económicos, sino en momentos ideales: si seguimos remontándonos en la cadena de las causas, hasta alcanzar a discernir plenamente la conexión que las reduce a unidad siempre nos encontraremos **en último término** con la base de la vida social toda: con la economía social" (1). Y finalmente añade: "Y el que halla un goce en poder descubrir los puntos flacos del materialismo histórico en un caso concreto, alcanzando a demostrarle que si cabe sacar a luz los motivos ideales **inmediatos** de un determinado movimiento social, es, por el contrario, imposible reducir estos motivos de **modo mediato** a los factores de la economía social decisivos en último término, podrá compararse al pobre ajedrecista afanoso de ganarle a su adversario un alfil, sin ver que deja en descubierto a su rey para el mate" (2).

Pero es que, por el momento, lo que nos interesa no es la investigación filosófico-social —que, sin duda, puede verificarse—, del desenvolvimiento histórico total, tarea propia de una Filosofía de la Historia, en cuyo plano puede lícitamente discutirse la veracidad absoluta de la interpretación materialista de la historia, sino apenas la visión descriptiva de un suceso histórico concreto, alrededor del cual

(1) V. Stammler.—"Economía y Derecho, según la concepción materialista de la Historia".—Pág. 64.

(2) V. Stammler.—"Economía y Derecho, según la concepción materialista de la Historia".—Pág. 66.

naturalmente pueden examinarse, como labor de una historia descriptiva, unos cuantos factores y condiciones, y entre ellos, claro está, el de orden genético-económico; suceso que, por otra parte, bien puede estar situado —y éste parece estarlo típicamente— entre aquellos “**cuya causa inmediata** no pueda verse en fundamentos económicos, sino en momentos ideales”..... En consecuencia, tenemos que vernos obligados a servirnos de la sistemática marxista, para los fines inmediatos de este párrafo.

Si, guiándonos por esta clase de criterios, tratamos de echar una mirada sobre la realidad económico-social pre-reformista y reformista, hemos de descubrir en primer lugar, que aquel proceso de transformación de la economía —de territorial en comercial e industrial— al que hemos hecho mención en el capítulo anterior, hallando en él un valioso factor contribuyente a la realización del mismo Renacimiento, aquel proceso, repetimos, había venido en aumento, hasta determinar completamente el tránsito de una era económica a otra. Hay que indicar, además, que tal proceso, cuyas primeras manifestaciones se habían dado en la península italiana, sólo más tarde empezó a realizarse en Alemania, exactamente en época coincidente con el suceso reformista. Bastará, para probarlo, aducir el testimonio del economista Werner Sombart, quien, al respecto, dice: “Lo que a Italia le ocurrió en los siglos XIII y XIV, le ocurrió también a Alemania en los siglos XV y XVI. Fórmase entonces la gran riqueza en las ciudades de la alta Alemania, como consecuencia de haberse abierto a la explotación las minas de oro y plata de Bohemia y Hungría, los ricos tesoros de América y los negocios financieros íntimamente ligados a estos hechos. Es la “época de los Fugger” (1).

Evidentemente, el cambio económico se generalizaba. En todos los países, cual antes, cual después, el sistema económico agrario era sustituido por un sistema **capitalista**. A la antigua noción de la **tierra**, propiedad inmueble, como fuente principal de la riqueza, reemplazaba la noción de la propiedad **mueble**, preferentemente del **capital**. “Ahora, pues, —dice el mismo Sombat—, surgen fortunas **burguesas**, es decir, capitales muebles, que pueden compararse con los de nuestros días” (2). Y la sustitución de una nueva era económica a otra traía también, como consecuencia, la transformación de los elementos componentes de las clases sociales. Es precisamente en estos mo-

(1) V. Sombat.—“Lujo y capitalismo”.—Pág. 20.

(2) V. Sombat.—“Lujo y capitalismo”.—Pág. 22.

mentos históricos cuando surge una "nueva nobleza" en el sitio ocupado hasta entonces por la nobleza territorial. Esta nueva nobleza finca su valor en los capitales que posée, es una nobleza mixtificada, dentro de la que existen familias cuyos ascendientes podían haber sido indistintamente "propietario territorial, funcionario ministerial o mozo de cuerda".

Los capitales, que eran la base de sustentación de esta nueva nobleza, de médula burguesa, habían venido y seguían formándose, merced al incremento de las relaciones comerciales, de las industrias y del tráfico en general, hechos éstos, a su vez, en no pequeña parte determinados por la nueva situación advenida en el mundo gracias a los descubrimientos de rutas y vías de comunicación con países menos civilizados, pero aptos por lo mismo para ser tomados como campo de explotación. Fué así cómo nuestro Continente justamente, una vez conquistado por los españoles e ingleses, hizo alterar fundamentalmente el escenario comercial y económico del mundo, haciendo que su centro de gravedad, que hasta entonces habíase hallado en el Mediterráneo, se desplazase hacia el Atlántico.

Es en este sentido cómo debemos entender aquella afirmación de que los descubrimientos, la amplitud de los horizontes comerciales, etc., han contribuído a que se realizase el tránsito de la economía agraria a la economía industrial. Y son las consideraciones antecedentes las que nos permiten aceptar, como una deducción lógica, la opinión de que si, en efecto, el trato comercial y las relaciones llevadas a término con los pueblos orientales, a travéS del Mediterráneo, influyeron notablemente sobre el fenómeno del Renacimiento, iguales motivos, referidos ahora al Continente americano, decidieron, si no sobre la génesis, al menos sobre el éxito del movimiento reformista. Y como puede suponerse legítimamente, hasta la contra-reforma, en la parte que le tocó a España, obedeció sin duda a ello, pues, de lo que se trataba ocultamente en esa pugna, en apariencia religiosa, era, ante todo, no de dirimir la supremacía de un credo, sino la de las influencias metropolitanas adquiridas o por adquirir sobre América, respectivamente por España é Inglaterra, convertida ésta ya desde temprano en el campeón más importante del protestantismo, en todo caso del anglicanismo, o sea, la iglesia nacional inglesa.

Ahora bien, del mismo modo que el comercio, cuando realizado por la vía mediterránea, condicionó el proceso del Renacimiento, así también cuando empezó a realizarse por la vía del Atlántico, favoreció el de la Reforma, lo cual, además, hizo que bien pronto la primacía adquirida por los puertos meridionales pasase a los puertos del Norte, de modo especial a los ingleses, acabando Inglaterra por des-

pojar del señorío de los mares a la misma España. Y así como Venecia y demás ciudades comerciales del mediodía, una vez adquirida la hegemonía del caso bajo la égida del Renacimiento, no tardaron en gozar de una cierta independencia respecto de la Curia Romana y de los demás Estados, y aún en luchar por ella, también los países septentrionales, en vías de asegurarse el dominio marítimo, aceleraron su independencia respecto del Levante, para lo cual venía a maravilla la autonomía religiosa predicada por la Reforma.

Se había hecho necesario alcanzar alguna libertad de movimiento, obrar sin control extraño en cuanto a extender la esfera de influencias comerciales y de explotación en general. Y cuando, efectivamente, se hubo llegado ya **de facto** al goce de aquellas ventajas, no hacía falta sino sellar definitivamente estas conquistas, merced a un movimiento que implicase, como uno de sus postulados fundamentales la concesión de una amplia libertad de comerciar y de luchar, contando con las propias fuerzas y con los recursos propios, en el árido campo de las contiendas económicas. Tal movimiento, típico de una raza y de una hora determinada de la historia, fué la Reforma protestante.

En conclusión, cabe, pues, manifestar que si, en realidad, la Reforma fué, por un aspecto, la voz mística de un pueblo que quería salvar el espíritu de una Religión que vacilaba, en cambio, por otro, ese mismo hecho no fué más que el remate ideológico del proceso materialista de **autodirección económica** de los pueblos del Norte de Europa, que, valiéndose de esta especie de consagración oficial de sus tendencias, pretendían ahora elevar a la categoría de principio doctrinario aquello mismo que ya desde antes había venido siendo la práctica común en el terreno de los hechos. En este sentido, aquella **autodeterminación económica** que generalmente se cree ser una consecuencia de la Reforma, puede más bien ser considerada como uno de sus factores condicionantes materiales.

A buen recaudo de posibles objeciones, a este respecto, nos coloca la siguiente cita que entresacamos: “**Las ambiciones** que despertó la era de los descubrimientos robustecieron el sentimiento nacional, proporcionando un campo sin límites donde pudieran luchar las rivalidades nacionales y las diferencias religiosas, que acentuaron las divisiones de la cristiandad, convirtieron en emblema, en símbolo conveniente de esa lucha, el sentimiento de religión nacional” (1).

(1) V. “Historia del Mundo en la Edad Moderna”.—Tomo II.—Pág. 307.

Uno de los contenidos doctrinarios que generalmente se suele inscribir entre los inherentes a la Reforma, es ese profundo sentido individualista de la autonomía del hombre frente a toda clase de reglas o normas heterónomas, sentido que ya primordialmente se manifestó, dentro de la esfera religiosa, en el principio del libre examen y de la absoluta independencia de la razón en cuanto a la interpretación de los mandatos a los que ha de someterse. Pero si se acierta con asignar este contenido a la Reforma, en cambio no parece reinar igual acierto tan pronto como se trata de resolver si tal principio individualista, como inmediata expresión de una más honda concepción del mundo y de la vida, pertenece por entero a la constelación histórico-sociológica de la pura Reforma, a si, acaso, trasunta también una innegable concatenación con el ámbito, históricamente anterior y ya lejana, del Renacimiento.

Y si se trata de responder a ello, podemos decir que todo lo que nosotros hemos aseverado hasta aquí, casi nos exime de hacerlo, puesto que desde el principio de la exposición hemos reconocido en el Renacimiento el verdadero punto de partida de todo aquel grandioso proceso que había de culminar en la transferencia total de valores, de la concepción estrictamente medioeval-cristiana del mundo y de la vida a la concepción esencialmente moderna de la vida y del mundo.

Claro que nunca como desde la Reforma se afirmó el sentido individualista que ella misma había encarnado; claro que nunca, como desde entonces la razón humana propugnó su autonomía con decidido afán; claro en suma, que nunca como desde entonces, la nueva conquista pareció ir extendiéndose gradualmente, en sentido horizontal y vertical, ya por entre todos los pueblos del Occidente, ya por entre las diversas capas culturales de un mismo pueblo. Pero se equivoca quien, guiado sólo por este cuadro, pretenda conceder únicamente a la Reforma los méritos de haber **creado**, por así decirlo, en el hombre europeo, esta nueva **personalidad**. La auténtica raíz de ello está en el Renacimiento y es, sin duda, en este sentido cómo debemos tener por verdaderas las siguientes palabras de un distinguido historiador: "El periodo, ó movimiento, al que en tiempo relativamente reciente se ha dado el nombre de **"Renacimiento"** puede desde luego asegurarse por muchos conceptos que no ha terminado aún;

ni parece posible que ningún acontecimiento inferior a una nueva invasión de los bárbaros pueda detener o trastornar los impulsos que numerosas causas se coligaron para estimular en el siglo XV, ni contener el desarrollo de las ideas en todas sus múltiples ramas, ética, política, religiosa, social o científica, en el camino que se trazaran, o sea el de un libre y constante examen, exento de concepciones **a priori** y de implícitas condescendencias con ninguna autoridad" (1).

Naturalmente, lo que sí es lícito conceder es que la Reforma reafirmó, mejor dicho, hizo progresar, dándole caracteres acaso definitivos, tal espíritu de autonomía individual, hasta el extremo de poder considerarse como la más poderosa de sus fuerzas, según puede desprenderse de la siguiente cita: "Radica su fuerza en el llamamiento que hizo a la conciencia; en haber emancipado al individuo de un sistema antiguo, pero algún tanto opresor; en haber declarado que la salvación está a todos abierta, sin que ni el sacerdote, ni el Papa puedan arrebatarla a nadie; que la fe individual basta y que todo el aparato de mediación clerical es engoroso y nulo. La dependencia absoluta, inmediata, de Dios, sobre la cual insistió Lutero con toda energía, excluía toda clase de dependencia respecto al hombre, al paso que el egoísmo individualista y el avivamiento de la conciencia, **peculiares de la época, se exaltaron** merced al estímulo de la recién nacida libertad espiritual" (2).

Sin duda, más todavía, lo que hizo la Reforma fué declarar, de una manera oficial, que **ella implicaba** el triunfo del espíritu de raciocinio individual sobre la valía contingente de máximas autoritarias; que ella encarnaba los nuevos impulsos que demandaban una esfera de libertad, primero en el ámbito religioso, luego en el político, impulsos que reconocía lícitos puesto que eran propios del hombre que ella había ayudado a emancipar del todo. Sin duda, la Reforma hizo estas declaraciones, y aún algo más, que no declaró, fué también implícito en ella.

Empero, como no raras veces ocurre con esta clase de construcciones doctrinarias, tales declaraciones de principios, si así pueden llamarse, no eran sino ratificaciones, es decir, el reconocimiento teórico de un estado de libertad que se vivía en la práctica y que, relativamente, se había venido viviendo desde algún tiempo atrás, justamente desde el período renacentista. Es más, hasta pudiéramos

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo VI.—Pág. 147.
 (2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo III.—Pág. 334.

afirmar que no estaría errado quien viese en la Reforma, entre otras cosas, el corolario ideológico inexcusable y la proclamación solemne de aquellas, pocas sin duda, y relativas, garantías y libertades, de las que el hombre europeo había prácticamente ya gozado, como situaciones efectivas, mucho antes de proclamarlas como verdades inconcusas, pertenecientes al campo de una doctrina religiosa. Es tan cierto esto que, no podemos menos de concluir manifestando que si precisamente la Reforma llegó a producirse como suceso histórico, y a reivindicar, como una conquista la autoridad de la razón sobre la razón de la autoridad, fué sin duda, porque ya con anterioridad a ella, la razón humana se había de hecho emancipado. "Aseguran —dice, por eso uno de los historiadores a que nos hemos referido— que en la refinada corte de León X, no pasaba por culto y bien nacido el hombre que no profesaba alguna opinión herética, y es creencia corriente que, después de haber sido definidas con toda rigidez las doctrinas de Lutero, Melanchton volvió suspirando sus miradas a los días que precedieron a la Reforma, como envidiando un tiempo en que realmente fué un hecho la libertad de pensamiento" (1).



Vano intento sería el de trazar la configuración histórica de la Reforma, si de inmediato no procediésemos a fijar lo que ella significó y trajo, desde el punto de vista sociológico, para el proceso de formación de las unidades nacionales, iniciado ya bajo las influencias de la constelación renacentista. Evidentemente, la Reforma como tal, no nos interesa sino desde esta posición, la posición contemplativa de quien pretende captar en toda su fina urdimbre, aquella larga gestación, característica del mundo europeo-cristiano, que dió como resultado, aprehendible y concreto, el aparecimiento de un verdadero sistema de organizaciones colectivas, en parte configuradas singularmente, en parte bajo matices especiales, y que se denominaron, con notoria propiedad y justeza, "las naciones".

Si ya el Renacimiento, por haber entrañado un proceso de singularización evidente de los pueblos meridionales, logró hacer que éstos surgiessen con vivos caracteres diversificadores, como retazos

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 585.

desprendidos de la majestática e imponente unidad de la Edad Media; si ya la ruptura de este "sistema" social-religioso del Continente había sido inevitable ante las miradas del hombre del Renacimiento y, por serlo, éste buscó —consciente o inconscientemente— los **sustitutivos** de tal sistema, encontrándolos en las agrupaciones de carácter nacional, no es menos evidente que la constelación histórico-sociológica de la Reforma vino a coadyuvar admirablemente la realización de este fenómeno social de la **sustitución**, afianzando el valor de las nuevas entidades, aún a trueque de disolver definitivamente —tal podía ser la dirección— los últimos lazos que mantenían o querían mantener aún, si bien visiblemente debilitado, el antiguo y universal "sistema" de la Iglesia Católica.

Tal era exactamente el momento preciso en que sobrevino la peripécia de la división y subdivisión de la ecuménica cristiandad, no sin que ésta, es verdad, dejase de luchar hasta lo último —y aún, una vez acaecida la Reforma, siguiese luchando— por conservar y mantener el equilibrio con el mismo poderío con que lo había mantenido a través de la Edad Media, entendiendo, sinceramente acaso, que sólo de esta suerte era posible guardar sobre la tierra, imperturbablemente, la faz estática de un mundo dentro del cual todo era armonía, sin duda alguna porque su **centro**, eternamente inmóvil, el Papa, como representación de Dios, no permitía que fuerza alguna se dispersase y saliese de la órbita trazada de una vez para siempre.

Y, a decir verdad, esta **ÁVISON PTOLEMAICA** del cosmos social humano, paralela a la otra del universo físico, parecía estar destinada a durar siempre. Representaba el principio metafísico del **ser**, principio estático, en cuya virtud la Iglesia Católica, como viva imagen de la visión teórica del Cielo, acaso mejor, como su contrapartida terrenal, debía, si no rivalizar, al menos ser la copia de la magnífica **Civitas divina**, en cuanto a firmeza, estabilidad y permanencia.

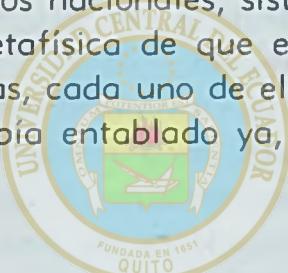
Pero, he aquí que empezaron a surgir nuevas tendencias metafísicas, actitudes dinámicas, al principio sólo en las construcciones especulativas, luego en los tratados de carácter teológico o científico, hasta que dieron al traste con las antiguas teorías de que todo sistema debía tener siempre "un centro inmóvil y la convicción de que todo movimiento se refiere a algo en reposo" (1), y, abrieron el camino para la sustentación definitiva de una nueva teoría dinámica

(1) V. Heimsoeth.—"Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental". —Pág. 197.

del **cosmos**, inusitadamente planteada por un hasta entonces oscuro canónigo polaco, en virtud de la cual aquello que ya había sido vislumbrado místicamente y de un modo vago por Nicolás de Cusa, fué confirmado por las investigaciones astronómicas de Nicolás Copérnico (1).

Ahora bien: no era precisamente que, debido a esta alteración de las concepciones físicas y metafísicas, iba a sobrevenir la siguiente alteración de la teoría católica del mundo social místico y religioso, de la cristiandad; sino que la nueva fuerza de la actitud dinámica, introducida ya en el patrimonio de adquisiciones culturales de la humanidad europea, tenía que provocar "revoluciones copérnicanas" en los diversos órdenes, inevitablemente.

Era, a no dudarlo, por todo esto por lo que el ángulo histórico de la Reforma aparecía como singularmente grave. Era en él donde iban a debatirse, en contienda final, por un lado "el sistema" católico de la Iglesia Romana, que todavía ansiaba detener la historia; por otro, los nacientes grupos nacionales, sistemas aislados, que, gracias a la nueva actitud metafísica de que eran fruto, la concepción dinámica, querían habérselas, cada uno de ellos por su cuenta, con la Historia. Esta lucha se había entablado ya, desde mucho antes, se-



ÁREA HISTÓRICA

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES INSTITUCIONAL

(1) "Ningún descubrimiento", —dice Goethe—, ninguna nueva convicción ha producido mayor efecto sobre el espíritu humano que la teoría de Copérnico. Apenas se había visto y recorrido la redondez de la tierra, cuando ésta queda despojada de su posición privilegiada como centro del universo. Quizá nunca se ha pedido tanto a la humanidad; ¡tantas cosas se convertían en nada por su reconocimiento: un segundo paraíso, un mundo de la inocencia, poesía y piedad, el testimonio de los sentidos, la firmeza de una creencia poético-religiosa! No es de extrañar que no se la dejara pasar sin más, sino que se le opusieran toda clase de obstáculos, y que aquellos que la aceptasen se consideraran incitados y hasta justificados para una forma de libre pensamiento y de generosidad intelectual desconocida hasta entonces". (Goethe, citado por Tonnies, en su "Hobbes".—Págs. 119-20).

"Un hombre solo se adelanta a proponer este atrevido sistema, que trata de sustituir con una verosimilitud intelectual, reconocida por un contado número de filósofos, una evidencia de los sentidos que tiene consigo a toda la masa. . Y no es esto todo: destruía al mismo tiempo un sistema aceptado en tres Continentes; destronaba a Tolomeo, que había recibido el vasallaje de catorce siglos". (Vailly, citado por Tonnies en su "Hobbes".—Pág. 120).

"Toda la mentalidad religiosa que se levanta sobre la antigua concepción del mundo, pierde, mediante el sistema copernicano, su apoyo más firme. La aceptación del movimiento de la tierra provoca una revolución en todos los ámbitos del pensar; había que echar por la borda casi todas las ideas cósmicas que se habían sustentado hasta el día". (Appely, citado por Tonnies en su "Hobbes".—Pág. 120).

gún tantas veces se ha expresado, pero acaso fué en aquel ángulo histórico-sociológico de la Reforma en donde la victoria se decidió por las nuevas formas, por las **naciones** en marcha, acaso, más que por otra cosa, por esto de hallarse en marcha, es decir, por hallarse patéticamente inclinadas más hacia el futuro que sobre el pasado.

Y esa decisión significó, además, tan sólo el cumplimiento neto de aquellas leyes sociológicas que han sido mencionadas ya, tanto de las "corrientes" unificadora y diversificadora (Worms), como de la de los "sistemas" sociales (nosotros, siguiendo a Simmel), cuya formulación detallada hecha en las anteriores páginas, nos exime de la tarea de volver a hacerla.

Efectivamente, si, desde el punto de vista de la primera ley, analizamos el tópico —lo cual supone la admisión de la convergencia real de las dos "corrientes" en el plano de los sucesos históricos, hemos de convenir que verdaderamente nada nos impide ver cómo precisamente el último de aquellos, la Reforma, cooperando a la obra iniciada por el Renacimiento, acusa la culminación parcial del proceso dúplice que va implícito en la realización de la mentada ley sociológica de Worms. A medida que el primitivo sistema religioso-social, grandioso y único, de virtualidad máxima, se hunde, se despedaza y se fragmenta, dando así término a una larga etapa histórica, frente a frente, surgen los modernos "sistemas" sociales particulares, en trance de autodeterminación y de propia suficiencia abriendo con ello un nuevo ciclo de la historia, hasta tal punto que, con razón, ha sido tomado este hecho de la realización histórica de las "**naciones**", como uno de los más señalados caracteres de la instauración de la que ha dado en llamarse Edad Moderna, según lo dice la siguiente cita: "Resulta, pues, que los dos rasgos principales de la historia moderna son el desenvolvimiento de las **naciones** y el progreso de la libertad individual" (1). Y cabe respaldar la afirmación (2) antecedente, haciendo notar que entrabmos rasgos, si bien fueron originariamente producidos dentro del ámbito histórico renacentista, hallaron su más cabal y adecuada expresión en el suceso de la Reforma. La Reforma fué, por eso, y ha sido siempre considerada, no sin cierta

(1) V. "Historia del Mundo en la Sociedad Moderna".—Tomo I.—Pág. 62.

(2) "En el tránsito de la Edad Media a la Moderna, se ha señalado siempre, como uno de los fenómenos más significativos, aquel proceso de autodiferenciación interna de Occidente, que condujo a la formación de nuestras actuales naciones, con su idiosincrasia y multiformidad". (Heimsoeth.—"Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental".—Pág. 17).

justeza, como el ángulo socio-histórico en el que se efectivizan y hallan matiz de **conquistas** tanto la una como la otra de las nuevas direcciones anotadas, esencialmente concatenadas entre sí por otra parte.

Después de todo lo dicho, nadie querrá poner en duda ahora que la Reforma haya consolidado, merced al rudo golpe que ella asentó sobre la catolicidad europea, las modernas formaciones sociales, las **naciones**, utilizando todavía, es cierto, el mismo antiguo espíritu de la comunidad cristiana de la sociedad europea, "**naturaliter christiana**", pero con impulso totalmente desconocido hasta entonces, cuyos alcances por otro lado, ni siquiera estaba en posibilidad de discernirlos, menos de regularlos.

La segunda ley sociológica no hace sino corroborar los contenidos de la primera, con la única particularidad de que aquella tiene en cuenta, además, la representación psíquica del o de los "sistemas" sociales, en la mente de los mismos individuos que participan de ellos. Ahora bien, así como la primera, según vemos, se patentiza en el hecho histórico que nos ocupa, del mismo modo la segunda, adquiere la validez de una ley social, también dentro de la misma constelación de la Reforma.

Para entonces, conforme lo hemos aseverado, el "**sistema**" social católico, había perdido su validez centrípeta, siendo cada vez más prevaleciente la centrifugalidad. Llegó un momento —justamente el del período reformista— que el centro de gravedad de aquel no disponía ya de la primacía que le había correspondido anteriormente; al contrario, había pasado a segundo término, pues el primer plano ocupábanlo ya, con marcado poderío, los diversos centros, antes subalternos, de las formas nacionales. De esta suerte, en la lucha entre un "**sistema**" antiguo, venerable, pero gastado y varios "**sistemas**" nuevos, impregnados de carácter dinámico, la victoria hubo de corresponder a éstos, aunque más no sea que por aquel impulso dinámico de que se encontraban animados. Las **naciones**, formas sociales parciales, pero dotadas de una poderosa fuerza cohesiva, concluyeron con una vieja formación de aspiraciones ecuménicas y de innegable y lejano arraigo místico. ¿Era que la **vis mística** de Oriente acababa de ser sometida a la **vis rationalis** de Occidente? No que los nuevos miembros de las naciones hubiesen perdido del todo su sentimiento de adhesión a la Iglesia; no tampoco, por otro lado, que estas nuevas agrupaciones estuviesen exentas de cierta virtualidad mística: nada de esto. Antes bien, podríamos afirmar que ese sentimiento permanecía aún dentro de la escala de adhesiones del hombre europeo de entonces; y que las naciones, a pesar de

reconocer un origen diverso del de una Iglesia, implicaban también una ligera mística (que, como la veremos, hubo de exaltarse después hasta grados increíbles), no muy diversa de la mística de las formaciones religiosas. Empero, así mismo, hemos de reconocer que, con el florecer de las nuevas formaciones se produjo una trasmutación del sentimiento místico de adhesión a la Iglesia a una racional conciencia de pertenencia a una nación.

El verídico cumplimiento de estas dos leyes sociológicas nos prueba contundentemente la parte que a la Reforma cupo dentro del proceso de realización de las naciones europeas. Podría plantearse como una hipótesis, si no hubieran llegado éstas a la misma efectividad histórica, aún en el caso de que la Reforma no se realizase; pero sería inútil querer problematizar algo que está ya realizado.

Generalmente suele ser difícil presentar, como rasgo esencial de un hecho histórico, alguna de las múltiples facetas que, por lo común, reviste todo acontecer de aquella índole. Mas, en el caso concreto que analizamos, nos parece que disminuye un tanto la dificultad, cuando se penetra en la trama secreta del proceso histórico-social de la Reforma, pues éste nos revela con claridad que ella sólo pudo verificarse en un momento en que la actitud **vertical** del hombre europeo, actitud nueva, había adquirido ya firmes contornos, esto es, cuando la autonomía personal se había afirmado, sin vacilaciones. Y precisamente, a nuestro entender, es éste el sentido más hondo de la Reforma, su valor esencial: haber declarado, subrayado y puesto en alto la valía inmutable de la individualidad frente a las hasta entonces avasalladoras máximas de la comunidad, de la comunidad católica.

Y, sobre todo, es esta significación la que iba a volcarse sobre los siglos venideros, en una especie de alarde de la razón humana, haciendo que todas las nuevas construcciones, de cualquier orden que fueren, se amoldasen a aquella creencia ciega en la potencia infinita de la razón humana, eje central a cuyo rededor giraban y girarán todos los posteriores **"progresos"** de la humanidad. El individuo, como tal, adquiría de este modo una suprema jerarquía dentro del sistema de valores humanos. Doctrina valiosa para esa época, doctrina audaz y fecunda que iba a engendrar un nuevo sentido o, mejor dicho, una nueva concepción del mundo y de la vida; doctrina

que, por el momento, satisfacía, acaso con plenitud, las demandas espirituales que, desde tiempos atrás, habían venido formulando los hombres de Occidente.

Y es por esta significación por la que la Reforma, más sin duda que el Renacimiento, se caracteriza y se señala en mayor grado como un suceso de alcances y repercusiones seculares, sea que en el plano religioso su teoría del libre examen y de la relación directa con Dios haya llegado a hacer posible la existencia de una **religión personal**; sea que en el aspecto político-social, el principio de la supremacía del individuo haya logrado configurar externamente, tras de algún tiempo, creaciones tales como el "Estado de Derecho" y las "Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano"; sea, en fin, que dentro de la esfera económica, la máxima de la autodeterminación y de la suficiencia económica haya engendrado el más desenfrenado apetito de enriquecimiento personal y la más concupiscente voluntad de dominio, forma psicológica, que no es sino el correlato de una realidad material.

En suma, pues, si la Reforma pudo verter un contenido ideológico-espiritual sobre un mundo nuevo que paralelamente se formaba y que, gracias a ella misma, en parte, surgía del pasado, fué principalmente porque encarnaba un principio dinámico, el principio de la auto-perfección del individuo y del progreso indefinido de la humanidad hacia metas cada vez más ^{ad}distantes. Principio que a más de ser la expresión rigurosa del anhelo espiritual de aquellos hombres, parecía descubrir ante ellos y sus sucesores, nuevos mundos, para cuyo descubrimiento, por otra parte, la misma voluntad del hombre europeo de la hora se encontraba ya madura.

Y tal principio, que luego hubo de tonalizarse como el criterio capital del sistema cognoscitivo de la mentalidad europea de entonces, como una verdadera **categoría** filosófica e incluso metafísica, no se detuvo sólo en los límites del individuo físico; antes bien los trascendió bien pronto, invadiendo —aunque al hacerlo, cometiérase un error metodológico, y se iniciara, además, de esta manera ya entonces mismo, el proceso de desnaturalización de la forma nacional—, la esfera de las formaciones sociales. También éstas, entonces, fueron concebidas y analizadas **individualistamente**, fueron concebidas **a la manera de los individuos**, esto es, hubieron de **personalizarse**, de vestir caracteres **subjetivos** transformándose así, en una especie de "**hipostasis**", en seres colectivos no menos reales que los seres físicos individuales.

Evidentemente, fué esta trascendencia del criterio individualizante la que permitió considerar a los grupos humanos como agrupa-

ciones aisladas, desconectadas entre sí, sucediendo que allí donde la antigua mentalidad europea había estado acostumbrada a ver una sola totalidad conexa y cerrada, comparable a un cosmos, la nueva sólo viese, al modo de varios montículos en una planicie, las diversas naciones que se realizaban a despecho y aún a costa de esa misma entidad maximalista. Y, entonces, del mismo modo que, poco antes, el europeo pudo hablar de la autonomía de la persona individual, de su libertad sólo limitada por la de los demás, de una esfera dentro de la cual el sujeto era un auténtico soberano, puesto que sobre sí no tenía sino a Dios; así también muy luego, ese mismo europeo habló de la soberanía ilimitada de los pueblos, de su autarquía, de la ruptura de todo nexo inter o supernacional; y predicó con firmeza que, si se admitía que el individuo gozaba de independencia moral frente a todos, dentro de su esfera, con mayor razón había que admitir para el Estado una esfera, la política, en la que gozase de una auto-determinación casi omnipotente, sin que para gozar de ella —y esto era lo más grave— estuviese en la obligación de contemplar las posibilidades de lesionar la de los otros pueblos.

De este modo, se acabó por sentar la máxima de que cada nación —entonces empieza a generalizarse el término, como paralelo al de Estado— podía desentenderse del resto del mundo, teniendo por misión sólo su engrandecimiento, el engrandecimiento nacional, tanto más glorioso si se lo forjaba a trueque de la ruina y del descalabro de las demás. Y cada nación llegó a admitir como doctrina cierta la de que al lado o por encima de ella no existía ninguna "**humanidad**", sino tan sólo pueblos enemigos, si no siempre temibles, al menos despreciables, pero en todo caso inferiores.

Podría discutirse si esta nueva criteriología individualizante y analítica, nueva postura intelectiva personalizadora, precedió al fenómeno histórico de la formación de las naciones, o, si, al contrario, vino sólo a ser el corolario de una situación ya realmente producida en el terreno de los acontecimientos; pero, a nuestro parecer, no puede ponerse en discusión el que ese concebir a los pueblos y a las naciones, como individuos reales acompañó, desde entonces, como un supuesto ineludible, a la generalidad de las teorías que acerca de ellas habían de forjarse.

Y precisamente, en haber reemplazado la antigua actitud filosófica o metafísica del hombre occidental, la actitud totalizadora y estática, cuyo valor esencial radicaba en el principio de que el todo está por encima de las partes, la síntesis por sobre el análisis, la humanidad y la sociedad sobre el individuo, la Iglesia sobre el Estado y, el sér fijo sobre el impulso dinámico de sus componentes parcia-

les; en haberla reemplazado, repetimos, por la nueva actitud inversa, analítica, crítica, racional y disolvente, que atribuye mayor valor al impulso dinámico del individuo frente a la mayestática comunidad, a la corriente diversificadora sobre la tendencia unificadora, a la razón humana antes que a la autoridad de un dogma, y a la voluntad soberana del pueblo antes que a la despótica autoridad de un principio, en ello yacen el mérito y el carácter esencial y perviviente de la Reforma, cuya ingerencia en la afirmación de las unidades nacionales y en la construcción de las nuevas teorías políticas, aparece, así, irrefutablemente demostrada.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

CAPITULO III

LA TEORIA DE LA SOBERANIA DEL PUEBLO

Parece ya algo generalmente aceptado aquella creencia de que lo que ha dado en llamarse **mundo moderno** es fruto directo de la Reforma protestante. La gran mayoría de los autores se halla en perfecto acuerdo sobre la materia, y si surgen algunas discrepancias sobre la validez de sus prolongaciones ideológicas, políticas, sociales, etc., es preciso convenir en que aquellas están probando la realidad de éstas. Es decir, que los juicios de valor recaídos sobre los efectos histórico-sociológicos de la Reforma, varían considerablemente; pero que se da por presupuesta la existencia objetiva de esos efectos dentro de la historia.

Empezaremos por respaldar nuestras afirmaciones con los textos citados de algunos autores distinguidos que han tocado directa o incidentalmente el punto. "Sólo nuestro tiempo, dice Paul Janet, el ilustre historiador de la Ciencia Política, es el que se ha remontado hasta el siglo XVI buscando en él la fuente originaria de las ideas que el siglo XVIII y la revolución extendieron por Europa, habiendo venido a ver en aquel siglo una especie de campo de batalla sobre el cual luchan los amigos y los enemigos de la sociedad moderna" (1). Y el mismo autor añade, más abajo, como explanando lo antedicho: "El siglo XVI ha introducido en la ciencia dos grandes ideas: la li-

(1) V. Paul Janet.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo II.—Pág. 106. ropa".—Págs. 18-20.

bertad política y la libertad religiosa; y estas dos ideas son debidas al protestantismo" (1).

Asimismo, Raymond Gettel, refiriéndose a la influencia ejercida por los escritores del siglo XVI sobre los siglos posteriores, afirma: "Las ideas de este grupo de pensadores (los del siglo XVI), estado natural, primitivo, entre los hombres; existencia de un derecho natural y de derechos naturales, origen contractual del Estado y del Gobierno; soberanía suprema del pueblo, dominan en su mayor parte las tendencias del pensamiento político hasta el siglo XIX" (2).

Alfredo Weber, tratadista político de nota, singularizando su estudio al especial punto de vista del origen histórico del Estado moderno y de la construcción ideológica que le sirve de base, dice: "Ahora bien: la base de la posición ideal adoptada frente al nuevo Estado era —como es sabido— desde la Reforma, **individualista**", exponiendo, a continuación, que ha brotado (el Estado) de una singular constelación histórico-sociológica, de la coincidencia entre la aparición de los comienzos de formaciones políticas racionales, para fines capitalistas, desde el siglo XVI y la gran transformación del espíritu humano, procedente, ante todo, de Italia, en aquellos días" (3).

Acotando el período filosófico posterior a la Reforma, Tonnies, cuyo "Tomás Hobbes" es sencillamente magistral, se expresa así: "Pero pronto, y por encima de ella (la época pre-reformista) la época siguiente, que es la que vamos a estudiar ahora, ve nacer una nueva filosofía, llamada con frecuencia **filosofía reformada**: en el fondo, en profunda oposición a la primera; exteriormente, apoyándose en ella, buscando fórmulas de transacción, pero con frecuencia también especialmente en sus comienzos, manifestándose con decisión y violencia contra ella" (4). A renglón seguido, continúa: "En puridad de verdad, la importancia de las luchas filosóficas está en el ocaso de la concepción cristiana del mundo y de la vida y en el orto de la nueva, que busca su apoyo en el conocimiento científico, en lugar de en las creencias tradicionales, y que, por eso mismo se opone a todas las opiniones espontáneas, habituales, sagradas" (5). Y no nos resis-

(1) V. Paul Janet.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo II.—Pág. 229.

(2) V. Raymond Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo II.—Pág. 284.

(3) V. Alfredo Weber.—"La Crisis de la Idea del Estado Moderno en Europa".—Págs. 18 - 20.

(4) V. Hobbes.—Ob. cit.—Pág. 114.

(5) V. Hobbes.—Ob. cit.—Pág. 115.

timos al placer de cerrar estas citas, con otras palabras del mismo Tonnies, en las que puede apreciarse la rara virtud de la exactitud del juicio histórico-crítico del ilustre sociólogo alemán: "Existe —dice— una analogía completa entre las condiciones sociales y las políticas. En los dos medios prospera el tipo humano libre de prejuicios y hasta de escrúpulos; ansioso de poder, adaptando a sus fines los medios a su alcance, arbitrario y que actúa como lo que es. Individuos, grupos, Estados se particularizan cada vez más, compiten y luchan, aprenden a servir al propio interés sin muchas contemplaciones. Y junto o en medio de estos tipos, el pensador "ilustrado" e "ilustrador" cuya actividad es también un agudo diferenciar y combinar, que encuentra su expresión más acabada en el cálculo y, en general, en la Matemática. También se vierte hacia afuera: de la contemplación de sí mismo, del cuidado por su alma y por su fe, pasa al mundo, que ya no es un medio auxiliar del conocimiento, sino el objeto propio y real del mismo. Y no revela en ese mundo el estado de reposo, como el más natural, por más divino y animado, sino que no ve otra cosa que movimiento; descompone la curva en diversos movimientos rectilíneos, y todo lo dado en elementos simples, para aclarar lo confuso. No se pregunta por los fines, sino por las causas eficientes de los movimientos, y prescindiendo de todas las distinciones incrustadas en el lenguaje y las creencias, pretende reconstruir conjuntamente todos los fenómenos, luego de haberlos reducido a factores comunes. Así, construye los derechos de los individuos, iguales por naturaleza, como esferas de poder afirmadas por una voluntad común. Y el Estado, como la personificación de esta voluntad común y también de naturaleza individual" (1).

Con sobra de intención hemos escogido estas citas, relativas casi todas al fenómeno político-social, porque, si vamos a tratar de una teoría que contempla primordialmente tales aspectos, como es la de la soberanía popular, quiere decir que nos incumbe variar de posición, colocándonos dentro del ángulo visual de las ideas y formas políticas de la época post-reformista. De todo lo expresado por los citados autores, y de lo que nosotros, además, hemos venido afirmando explícita o implícitamente, a lo largo de estas páginas, fluye principalmente una idea central, que se ve confirmada por innumerables testimonios: el mundo moderno o edad moderna, —sin meternos a

(1) V. "Hobbes, etc."—Págs. 117-118.

precisiones cronológicas— es inmediatamente procedente de la Reforma.

Sin duda, esto no implica que haya de mirarse, a todo lo anterior a la Reforma o a lo más, al Renacimiento, como no existente; sin duda, no significa que haya de considerarse a la Edad Media, como una verdadera **noche** de cuyo seno no hubiese brotado la más leve chispa para producir los incendios de la época moderna. Nada de esto. Al contrario, hay que subrayar, para evitar la caída en el error común de juzgar a través de prejuicios el devenir histórico de Europa y del Occidente en general, el inextinguible caudal de impulsos que deriva de los sectores culturales medioevales, y no en pequeña escala dentro del matiz filosófico-político. En este sentido, —y sólo en éste— tiene razón Heimsoeth, cuando afirma lo que sigue, respecto al curso de la filosofía general: "Esto resulta evidente de suyo, si reflexionamos en que los sistemas filosóficos siempre expresan la íntima actitud de la conciencia de sus creadores y difusores y en que han sido precisamente los mismos pueblos los que han meditado e indagado en la Edad Media y en la Moderna; los mismos pueblos y además influídos por la misma experiencia fundamental de la común religión cristiana" (1).

Sin embargo, cabe aclarar que si admitimos esta especie de enlace oculto entre las dos diversas edades históricas mentadas, es tan sólo dentro del plano del puro pensar filosófico-político, conforme se ha expresado; y que, en cambio, en cuanto a las formas exteriores de ese pensamiento y a la realización de los hechos sociales en general se refiere, no sólo no propugnamos la validez de ese enlace, sino precisamente la inevitabilidad histórica de su ruptura. Es más, en ella consiste medularmente toda nuestra construcción sociológica aquí trazada. Pues, por lo mismo que admitimos una cosa de tanta gravedad para nuestras teorías sociológicas, claro está que lo hacemos únicamente con las reservas de referirse a un plano de especulación metafísica, esto es, exactamente, a un plano que se encuentra por encima o fuera de la pura realidad histórico-social, la misma que se encargaría de desmentirnos rotundamente si pretendiésemos hacer extensiva también a ella la afirmación anterior.

La ubicación analizadora a la que acabamos de acogernos, según se desprende de todo lo antedicho, nos permite ver con claridad que no solamente vamos a realizar un cambio de posición histórica,

(1). V. Heimsoeth.—Ob. cit.—Pág. 25.

al trasladarnos del ámbito reformista al de las teorías de carácter político de los siglos posteriores; sino también, además, que el examen parcial, propio de este capítulo, va a girar, ya no sobre el mundo especial de los hechos, sino especialmente sobre el de las teorías. Este desplazamiento, que de modo consciente lo verificamos, nos coloca en el caso de interrogarnos si es posible, si es lícito, desde la posición cardinal dentro de la que nos hallamos encuadrados, acometer una empresa de tal clase.

Y respondiendo directamente a la cuestión, podríamos decir que nuestro intento no es desordenado por dos razones poderosas. En primer lugar, cabe considerar que una posición histórico-social omnicomprensiva no tiene por qué —ni debe hacerlo— mirar el ámbito de las doctrinas y teorías políticas como extraño a ella (entonces no sería posible una Historia de las Ideas políticas), puesto que, en último término, son formas parciales integrantes del total objeto humano-cultural sobre el que versa el trazado de la historia, en su más honda significación. Y luego, no hay como olvidar que, conforme ha sido puesto en claro multitud de veces por diversos autores, muy particularmente por la concepción materialista de la Historia, las mismas formaciones ideológicas —teorías políticas y sociales, entre ellas— están condicionadas y no se explican sino por el juego de las fuerzas del mundo fáctico; primordialmente por las del proceso dialéctico de la economía. Y hasta los menos adictos a mirar las cosas desde un ángulo materialista tienen que reconocer que tales formas ideales —incluso las más aparentemente desconectadas del mundo real— aparecen sólo en función de éste, sea para explicar, justificar, teorizar, lo que sucede en él, sea para, en una anticipación aparente al curso de los hechos, determinarlos y configurarlos, trazar moldes ideales para el desenvolvimiento justo de ellos.

Así, pues, nuestro intento no sólo está justificado, sino que resulta ahora ser ineludible, si queremos verdaderamente obtener conclusiones, si no indiscutibles, al menos objetivamente legítimas, pero, en todo caso, conclusiones **omnicomprensivas**.

Parece conveniente que, para los fines especiales de este capítulo, antes de entrar a la consideración esencial de los problemas, tratemos de esclarecer ciertos puntos confusos acerca de la terminología de los mismos, singularmente de aquel vocablo tan vulgar y, sin

embargo, o, acaso, por eso, tan mal entendido, el vocablo **pueblo**. Por lo mismo, bien visto está que queremos depurar el concepto que se encierra en aquel término, procurando precisar sus contornos en la medida de lo posible. Para ello hemos de adoptar un criterio realista, tanto más si, por el momento vamos a considerar dicho concepto, no en su faz técnico-jurídica, ni en la sistemático-formal, sino, apenas, en sus matices histórico-políticos.

Por de pronto aparece que, aún dentro de esta posición, lo primero que nos impresiona es la aguda diferencia que existe entre la concepción teórico-política del pueblo y, lo que éste **ha sido** dentro de la realidad política, en los diversos períodos históricos, diferencia que también en nuestros días, —o, acaso, más en ellos—, es asimismo valedera. Una cuestión es, ante todo, digna de subrayarse, la de que vamos a hacer caso omiso del **pueblo**, en un sentido biológico-genético, por considerar que tal punto de vista escapa de los límites técnicos de nuestro estudio; si bien, desde otros aspectos, no deja de prestar gran utilidad; así como también del **pueblo** en cuanto **objeto de poder**, por ser ésta una realidad que se confunde con el pueblo en sentido biológico-genético. Sin duda, la palabra pueblo ha sido empleada, sin precisarse sus acepciones, desde mucho antes que el **pueblo** griego le diera un significado político del que antes carecía. No obstante, es solamente dentro del ámbito político del mundo griego en donde vemos surgir el concepto de pueblo como correspondiente a una realidad político-jurídica. Así, como, según lo dice Hauriou (1), antes de Grecia en las comunidades orientales, "aparecen príncipes y súbditos, mas no aparecen **ciudadanos**"; así también, podemos aseverar que si bien, en los tiempos pre-helénicos, existen pueblos, los pueblos naturales ciertamente, en cambio es sólo la vida cultural de Grecia la que hace aparecer el concepto político de **pueblo**, justamente el **demos** griego.

Empero, un análisis exacto no debe satisfacerse si no es con penetrar hasta la esencia del concepto encerrado en la palabra. ¿Qué era, en la realidad, el **demos** griego? No cabe duda de que, teóricamente, la concepción filosófico-política de **pueblo**, en las ideas de tal naturaleza de los tratadistas griegos, significa, ante todo, que una comunidad debe gobernarse por sí misma y, lo que es más importante, mediante la participación, en ese gobierno, de todos los ciudadanos, de todo el **pueblo**. Es decir, que, frente a los otros tipos conoci-

(1) V. Hauriou.—Ob. cit.

dos de gobierno estatal: el monárquico y el aristocrático, surge, como una conquista de valor, el tipo de gobierno democrático. Es en virtud de ello que casi todos los teóricos políticos del mundo griego están acordes en creer que el gobierno democrático es el que más fácilmente asegura la libertad de los ciudadanos.

Mas, exactamente, el problema radica en saber cuál era la realidad correspondiente a esta concepción política de Grecia. Hay que recordar, en primera línea que, de acuerdo con una institución vienamente sancionada, la suma total de las gentes de una ciudad o Estado, se dividía en dos grandes categorías: hombres libres y no libres o esclavos. Por demás está señalar que los segundos no eran tomados en cuenta absolutamente para la vida civil, toda vez que ni siquiera eran considerados como personas, sino como bienes; ello no obstante, componían la gran mayoría de la población, pues, estando ésta aristocráticamente constituida desde el punto de vista económico-social, apenas si era una **minoría** exigua la que tenía en sus manos la riqueza y, por ende, el poder político (1).

En segundo término, es necesario que descartemos a un buen número de hombres que, a pesar de su libertad reconocida oficialmente, no gozaban de la calidad de **ciudadanos**, la única que daba derecho a intervenir en los **negocios del Estado** y, en consecuencia, a integrar el **pueblo**. Es una falsa ilusión, que es preciso destruir, la de creer que todos aquellos que no eran esclavos, integraban **ipso jure** la comunidad política. Esta ~~estaba~~ ^{estaba} integrada por los miembros de determinadas familias, ora hubiesen heredado ese derecho de sus antepasados ilustres, fundadores o primeros pobladores de la ciudad, ora lo hubiesen adquirido posteriormente, cuando, como una consecuencia del desplazamiento de la riqueza de manos de la aristocracia religioso-militar a las de la clase media adinerada y burguesa, hubieron de reformarse las primitivas leyes, en el sentido de comprender también dentro de las asambleas políticas —en las que se gestaba la voluntad del Estado— a algunos miembros de esa plutocracia amenazante (2).

Por último, no es posible olvidar que determinadas gentes, si bien concurrían a las asambleas y hasta tenían voz en ellas, carecían de la facultad de poder emitir sus decisiones, con lo que se restringía considerablemente el número de aquellos que intervenían, de modo decisivo, en la realización de los negocios estatales.

(1) V. Fustel de Coulanges.

(2) V. "Fustel de Coulanges, Letourneau, etc."

Ahora bien, tras de todo esto, ¿qué queda de lo que primitivamente pudo entenderse por **demos**? Que el **pueblo**, como realidad político-jurídica, dentro de la vida griega, estaba integrado por una agrupación minoritaria, en la mayor parte de los casos, si no siempre, oligárquica, minoría que gozaba de algo así como una "tabla" de privilegios de carácter político, frente o por encima de una gran mayoría de trabajadores —libres o esclavos—, cuyo trabajo, justamente, era el que permitía y hacía posible que aquella minoría, como todas las de su clase, pudiese dedicarse con fervor y hasta apasionadamente a las actividades políticas, para justificar en cierto modo, el trabajo incesante de los demás. Era esta situación real, a no dudarlo, la que, impresionando a los teóricos de la política, Aristóteles entre ellos, hizo que surgiera el convencimiento de que los negocios públicos debían estar exclusivamente en manos de aquellos que, digámoslo de una vez, no necesitasen trabajar para vivir. Es decir, se llevó a la categoría de principio doctrinario de política aquello que aparecía en el mundo real de los hechos, a consecuencia de una organización social esclavista por esencia. Es justamente refiriéndose al filósofo de Estagira, que el profesor Gettel nos dice lo siguiente: "Aristóteles opinaba que las clases trabajadoras no debían gozar (de hecho, no gozaron sino en los últimos tiempos) del privilegio de la ciudadanía, porque la estrecha dependencia en que vivían con respecto a otros representaba un obstáculo para acreditar su capacidad en el gobierno" (1).

Y era una tal situación, también la que, por asentarse en una real y profunda divergencia, político-social, exasperaba continuamente al verdadero **pueblo**, a la "masa", —que diríamos, con terminología moderna— haciendo derivar, más de una vez, al Estado de la **democracia** a la tiranía o dictadura, acaso porque el tirano tenía más en cuenta los intereses populares que las minorías escudadas tras de un gobierno ficticiamente democrático. Es mejor que, en este punto, cedamos la palabra al distinguido sociólogo francés Letourneau: "Si ahora —dice— vamos al fondo de las cosas, si relacionamos los sucesos con sus causas, se puede ver que el acceso o accesos de tiranía, que sufrieron algunas ciudades griegas, no fueron de ninguna manera la necesaria consecuencia del régimen democrático. Lo que los suscitó no fué la igualdad política, sino antes bien la desigualdad econó-

(1) V. "Raymond Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 104.

mica. Casi todas esas revoluciones resultaron de explosiones furiosas de la masa **legalmente** (subrayado por el autor) expoliada por una oligarquía de ricos" (1). Y bien, volvemos a hacernos la pregunta después de todo esto, ¿qué viene a ser el **pueblo**, el **demos** griego? Se argumentará que, conforme a la concepción filosófico-política de entonces, el esclavo no contaba para nada, y que no es justo, por lo mismo, extender hasta él las miradas de nuestras consideraciones políticas. Convengamos en que así sea, respecto a la masa de esclavos, pero todavía subsiste el problema en cuanto atañe a las clases bajas, trabajadoras, pero libres, de la ciudad (artesanos, menestrales, comerciantes, etc.); pues no hay razón posible para que en un Estado sedicente democrático existan hombres libres alejados de las gestiones y de la vida políticas, solamente por el interés del Legislador. Y, sin embargo, esto era lo que acontecía en Grecia.

En fin de cuentas, podemos concluir que lo que se denominaba **pueblo**, dentro de las concepciones políticas griegas, era apenas el grupo de hombres libres que disponía de la riqueza (especialmente la territorial) haciendo caso omiso de todos los que no estuviesen incluidos dentro de una de las **clases privilegiadas**. Cuando, por consiguiente, hablamos de **pueblo** y de gobierno democrático, refiriéndonos al mundo griego, debemos cuidar muy bien de hacerlo con las reservas del caso, tomando como tal, una situación real que se hallaba y se halla muy distante de la que ahora entendemos expresar siempre que usamos tal lenguaje.

Si de aquella época histórica nos trasladamos al mundo romano, no nos será difícil subrayar hechos tal vez semejantes y concepciones coincidentes, cosa nada extraña si se recuerda la similitud de los orígenes históricos de Grecia y Roma, así como también la semejanza, muy estrecha, de sus respectivas instituciones.

También en Roma solía hablarse del **populus romanus**, como de una realidad político-jurídica igual a la del **demos** griego. Y también, durante largo tiempo, justamente a través de la República Roma pudo hacerse la ilusión de gobernarse democráticamente. Sólo que, en guarda de la estricta precisión de un análisis maduro, es forzoso empezar a establecer las restricciones del caso.

También en Roma nos encontramos con la división de la sociedad, cardinal para las ciudades antiguas, en libres y esclavos, siendo éstos, claro está, la mayoría. Por otro lado, como la organización so-

(1) V. "La Evolución de las Instituciones Políticas".—Pág. 355.

cial romana, muy semejante a la griega, erigíase también sobre la base de la existencia de una minoría poseedora de la riqueza, aparece, a consecuencia de ello, una desigualdad económica idéntica a la del mundo griego, a despecho de la cual se construye la democracia romana. Roma, es cierto, con más sentido de realidad no se jactó de ser un Estado democrático puro y siempre tuvo buen cuidado de acompañar a la palabra **Populus** la palabra **Senatus**, como para dar a entender que su tipo de gobierno conservaba un elemento aristocrático junto al democrático. Pero como de la expresión, harto conocida, **populus romanus**, podrían acaso derivarse conclusiones inciertas, tenemos que aclarar tales conceptos.

El concepto del **populus romanus**, contra lo que parece enunciarse, era tan restringido con el del **demos** griego, y puede decirse que aún más. Pues, efectivamente, junto, al lado, o sobre el **populus**, estaba el **senatus**, como organismo aristocrático, expresión del **patriciado** (1). El Senado romano, que en los primeros tiempos, era el único órgano de poder, la única institución gubernativa, dando así origen a un tipo de gobierno aristocrático, habíase visto obligado a ir paulatinamente concediendo atribuciones políticas a la clase media (plutocracia), presionado por el poderío económico que ella iba adquiriendo en progresión. Hasta que acabó por concederle las magistraturas más altas, hasta entonces reservadas sólo a los miembros de las familias más ilustres, como el Pontificado, a más, naturalmente, de participar también en la gestión política general, constituyéndose de esta manera un tipo mixto de elementos aristocráticos y democráticos, tan bien expresado en el "Senatus Populusque Romanus".

Algún autor ha dicho que la vida política de Roma se resuelve en la lucha, dramáticamente sostenida, entre el patriciado y la plebe (la **plebs**), a todo lo largo de la cual ésta resultó la vencedora, arrancándole a la otra todos los privilegios que le correspondían. Ciento que esto puede observarse en los diversos pueblos, pero en ninguno llega a hacerse tan patética —y casi visible, diríamos— la gradual obtención de las prerrogativas políticas, por parte del **pueblo** como en el caso de la República romana. En efecto, desde el tribunado de la plebe hasta el pontificado máximo hay una verdadera escala que la **plebe** ascendió con lentitud al par que con firmeza. Oigamos lo que nos dice Fustel de Coulanges a este respecto: "Cuando la clase inferior hubo consumado esos diferentes progresos; cuando dispuso

(1) V. Fustel de Coulanges, etc.—Ob. cit.

de riquezas, soldados, sacerdotes; cuando reunió todo aquello que da al hombre el sentimiento de su valor y de su fuerza; en fin, cuando hubo obligado a la clase superior a tenerla en cuenta, entonces fué imposible retenerla fuera de la vida social y política, y la ciudad ya no pudo cerrársele por más tiempo" (1).

De las breves consideraciones precedentes se deduce que el **populus romanus**, igual que el **demos** griego, es un concepto cuya realidad correspondiente era notablemente diversa de la que a primera vista se suele imaginar. El **populus romanus**, como la forma aristocrática contrapuesta, el **senatus**, era, en cierta manera, para la plebe verdaderamente tal, nada más que una abstracta figura política, que podía considerarse, es cierto, como una forma democrática, pero dentro de la cual de ningún modo se agotaba, ni mucho menos, la configuración social real de la **plebe**. Lo que nos lleva, lógicamente, a concluir que en Roma, menos aún que en Grecia, la realidad político-social correspondía a las formas, figuras y doctrinas de la teoría democrática.

Parece, por lo que llevamos dicho hasta ahora y lo más que se dirá posteriormente, que, en efecto, el destino, siempre adverso, del concepto **pueblo** fuese el de expresar un contenido siempre restringido cuando se lo entiende en su sentido político-jurídico bajo un aspecto democrático, y, en cambio, abarcar todo el contenido humano posible, en aquellos casos en que, desatendiéndose de significaciones políticas, se lo enuncia como dotado de carácter **metapolítico** (sociológico, económico, étnico, etc.). Con lo cual se pone de relieve el verdadero **fatum** de la doctrina democrática, que no parece ser otro que llevar implícita una contradicción esencial, algo así como un pecado original, del que difícilmente logra convalecer en sus aplicaciones.

Podría creerse que, derrumbada la Antigüedad y erigida sobre sus escombros una nueva sociedad, la sociedad europea, infiltrada profundamente del espíritu cristiano, es posible hallar en ella, toda vez que la nueva Religión había predicado con marcado énfasis la

(1) V. "La ciudad antigua".—Pág. 388.

libertad y la igualdad humanas, realidades más aproximadas a la teoría democrática. A mayor abundamiento se podría recordar que el elemento **germánico**, factor formativo de esa nueva sociedad, se caracterizaba también como más apegado a las formas democráticas, incluso frente al civilizado latino.

Nos equivocaríamos, no obstante, si, dejados llevar por tan engañosas apariencias, diéramos carácter de verdades a las que no pasan de ser simples conjeturas. El Cristianismo, es cierto, había insistido, dicho sea en su honor, sobre la igualdad natural de todos los hombres y sobre su consiguiente libertad; pero, ante todo, esto se refería a la posición del hombre ante el Padre, ante Dios, no ante ninguna legislación humana, y eso en su carácter de **alma** por salvarse, antes que como un ser terrestre. De este modo, el género humano se nivelaba, a no dudarlo, mas, tan sólo para los efectos —diríamos así— ultraterrenales. De allí que no quepa reclamar al Cristianismo libertad e igualdad de otra naturaleza, ni, por ende, tachar a la dogmática cristiana de inconsecuente, acusándola de no haber logrado realizar la democracia, ya porque no la ha predicado, ya porque ni le correspondía predicarla, en su calidad esencial de sistema religioso, no político.

Se engañan, pues, grandemente, quienes, dando a las palabras de Cristo un alcance que, sin duda, ni El mismo quiso darles, creen lícito referirlas, no sólo a la situación del **alma** ante Dios, sino también a la del hombre ante la ley, y en su rol —harto diverso— de animal político. Se podría, con todo, respondernos que, habida cuenta de que ese mismo negocio de la salvación del **alma** ha de conexionarse naturalmente con las maneras todas de vida que el hombre lleve aquí abajo, (política, social, etc.), no es lícito contemplarlo aisladamente, sino como una meta a la cual hay que aspirar, pero a través de las ineludibles realidades terrenas, entre ellas, la de la convivencia política; y que, por lo mismo, cabe concebir que la doctrina cristiana, diga también referencias a esas realidades de este mundo. Nosotros, redargüiríamos, empero, que aquello que prueba, demasiado, nada prueba y que la objeción presentada es justamente la que nos permite reafirmarnos en nuestra primitiva posición; porque, en efecto, si, como se enseña y como parece desprenderse de la objeción supuesta, la salvación del alma es un negocio que se decide en un instante, pero siempre en atención a los méritos de la vida terrena, no pudiendo por lo tanto considerársele sin relación con ésta, y sí, por otra parte, para asegurar aquella es necesario de acuerdo con la misma doctrina, despreciar esta vida terrena hasta el extremo de que, en aras de la humildad, virtud suprema, pueda el individuo

llegar a ser considerado como un **paria** por sus semejantes; si esto es así, decimos, bien claro está que el Cristianismo, en su sentido más esencial, no sólo no debe predicar igualdad política y social ninguna, sino al contrario, la desigualdad en la tierra, justamente como antecedente y supuesto justificativo de una igualdad y una justicia ultra-terrenas. Y bien claro aparece, igualmente, que el perfecto cristiano no debe andar a caza de igualdades terrenas, sean éstas la económica, la política, la social, etc., complaciéndose, antes bien, en que subsistan la desigualdad y la injusticia, precisamente para, a causa de ellas, siendo aceptadas, padecidas y hasta deseadas, hacer mayor acopio de méritos para el reino de la justicia y de la equidad del más allá. No en vano y sin razón dijo, por ello, el mismo Cristo, entre múltiples pasajes, éste, que, en su elocuente laconismo, nos da toda la clave de la epistemología cristiana: "Los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros" (1). Y, a buen seguro, Cristo fué uno de los pocos predicadores del mundo que con su vida, confirmase su doctrina, acaso porque sabía de antemano, que sus sedicentes continuadores, los más, habían de contradecirla rotundamente en los hechos.

Y que no se nos venga con que la injusticia, la desigualdad, etc., son males, que es necesario desterrarlos de este mundo, porque precisamente para la doctrina cristiana los males, el mal, tienen su justificación, siendo esencial para ella la máxima de la "no resistencia al mal"; puesto que los males —dentro de los cuales está incluído el mismo Estado —según la **EXÉGESIS CRISTIANA** más pura y más antigua, (San Agustín, entre otros) derivan con necesidad de la misma condición natural del hombre, a causa del pecado original y como sus compensaciones. Transcribimos, para reforzar lo dicho, las siguientes frases de Raymond Gettel: "Para explicar —escribe el distinguido profesor— la existencia de las sociedades, la realidad del gobierno, la esclavitud y la propiedad privada, tuvo que hacer la Iglesia (refiérese ya a la forma católica del Cristianismo) una adaptación a los hechos del aspecto ideal de su doctrina. Fué necesario, por esto, compaginar la doctrina de la ley natural en sentido relativo, con la condición pecadora del hombre después de su caída. En este respecto, la coacción del gobierno civil, la existencia de la esclavitud y la regulación de la propiedad privada constituían, a la vez, modos representativos de penalidad, nacidos del pecado, y medios conducentes

(1) V. "Los Evangelistas".

para remediar la triste condición del hombre" (1). De donde se deduce, además, una conclusión importante, la de que si existe una igualdad natural entre los hombres es a causa del pecado original; esto es, en otras palabras, que si todos los hombres son naturalmente iguales es, principalmente, porque todos son hijos del pecado. Evidentemente, de acuerdo con este dogma, puede fundarse una Iglesia, pero creemos que dista mucho de ser el posible fundamento filosófico para la construcción de una teoría democrática.

Las posibilidades de análisis del punto en referencia, empero, no están agotadas con el examen realizado. El Cristianismo es, no sólo una ideal doctrina religiosa, sino también fenómeno histórico, sujeto, por lo mismo, a determinadas condiciones reales. Como tal analizado, es evidente que correspondió a un período histórico, de transición, dentro del cual se liquidaba el mundo esclavista de la antigüedad para dar paso a una etapa histórico-social que iba a tener otras características.

En este sentido, por lo tanto, hay que convenir en que, acordándose al espíritu revolucionario de aquella época, el Cristianismo no pudo menos de contribuir a la prédica y a la difusión de las ideas igualitarias, coadyuvando decididamente al desprestigio de las formas e ideas aristocráticas y plutocráticas, que hasta entonces habían prevalecido. Es ésta —que, de acuerdo con una terminología moderna, podríamos llamar —**táctica** de propaganda la que es transfigurada en carácter esencial de la doctrina, con lamentable confusión, por los supuestos defensores de un supuesto **democratismo** de la Religión Cristiana, sin caer en la cuenta de que, como táctica que era, sólo podía servir para los fines especiales y circunscritos de la hora, mas no para la finalidad íntima y esencial del Cristianismo, por naturaleza universal y **metahistórica** según su propia confesión. Y que tal prédica insistente de la libertad y de la igualdad de los hombres no fué sino un método de propaganda acorde con los intereses y reales necesidades de aquel tiempo, un método para hacer del Cristianismo una Iglesia **Católica** (literalmente) podemos comprobarlo con facilidad con sólo observar cómo ésta, apenas transcurrido el período de prueba fué rápidamente estructurándose como una comunidad típicamente y en esencia autocrática, esto es, antidemocrática. Por lo que tiene sobra de razón Paul Janet al afirmar que "de esta manera, una revolución nacida a favor de la libertad acaba por convertir-

(1) V. "Los Evangelistas", etc.—Tomo I.—Pág. 186.

se en una nueva especie de absolutismo, el absolutismo católico-teocrático" (1).

Sin embargo, y a pesar de lo expuesto hasta este instante, es preciso confesar que nunca, como en aquella edad, que se nos aparece como fundamentalmente cristiana, el medioevo, aunque ya sea sólo bajo la forma occidental de **catolicidad**, nunca, decimos, se habló más de fraternidad universal, de comunidad igualitaria de los hombres, de **pueblo** cristiano, —palabras con que se designaba a todos los creyentes— de **civitas máxima**, en suma, como de una comunidad que estuviese constituida **democráticamente**. Y es desde entonces desde cuando data la aspiración perenne de la Iglesia —aspiración sincera, hay que suponerlo— a transformar a la humanidad en una perfecta democracia, en cuyo seno se realice la justicia. Sólo que, como puede comprenderse sin más, por lo que hasta aquí llevamos dicho, esa no es precisamente la actitud esencial que quiso infundirle su Fundador —no quería la paz, sino la lucha—, ni la que, por ende, le corresponde; y despréndese, además, por iguales razones, que la democracia cristiana puede constituir un ideal místico, que se sabe no ha de ser nunca realizado y que, no obstante ello, se persigue, pero nunca un ideal racional, asequible a las **corrientes democráticas**, aunque no sea sino porque tal concepto de **democracia cristiana**, mirado en su esencia, implica ya una **contradictio in adjecto**.

¿A qué se debe, pues, que en aquella edad histórica a la que nos hemos referido se haya hablado firmemente de **pueblo cristiano**, y en un sentido comprensivo de la humanidad católica toda? ¿Qué realidad verdadera corresponde, en estricto sentido, a ese concepto cristiano-medieval de **pueblo**? Precisamente lo que acabamos de afirmar nos releva de intentar nuevas explicaciones. El concepto de **pueblo**, de la antigüedad, bien se ve, ha sufrido una metamorfosis importante. Ahora no se lo toma ya, en su sentido primitivo, como una categoría jurídico-política, sino como una figura conceptual de contenido religioso, esto es, como un concepto correspondiente a una realidad mirada desde aquel ángulo visual. Cuando, en las épocas griega y romana, se hablaba de **pueblo**, se entendía expresar una realidad, ficticia es cierto, según se ha demostrado, contemplada desde el punto de vista de los hechos, pero que, en todo caso, caía dentro del sector **político**. En el período histórico, posterior, en cambio, siem-

(1) V. "Historia de las Ideas Políticas en sus relaciones con la Moral".—Tomo I.—Pág. 339.

pre que se hace uso de un tal concepto, se entiende adjudicarle un contenido, más ajustado a los hechos reales, en verdad, pero desprovisto ya de su específica virtualidad político-jurídica, porque la posición ha variado, desplazándose de esta esfera a la religiosa.

Así, evidentemente, era posible y era lícito que se hable de pueblo cristiano, de pueblos cristianos y, hasta puede decirse, bajo cierto aspecto, con más justeza que cuando se hablaba del **demos** griego o del **populus** romano. Porque, si bien se mira, la expresión pueblo cristiano entendía abarcar toda la masa de creyentes y, en siéndolo todos los componentes del pueblo real, (sentido biológico-genético) en ese entonces, todos ellos integraban el contenido real de tal concepto. Lo que quiere decir que, casualmente, coincidía el concepto en fidelidad con la realidad. Sólo que, por desgracia, paralelamente a cuanto ganaba el concepto en fidelidad a la realidad de los hechos, perdía en **especificidad**, trocándose, **ipso facto**, de político jurídico en religioso. Y, puesto que, aún dentro del sector político-jurídico, puede hablarse de una dualidad: el concepto democrático (pueblo-sujeto) y el concepto autocrático (pueblo-objeto) de pueblo, bien puede afirmarse que el concepto religioso estaba más cerca de éste que de aquél.

De este modo, la metamorfosis del concepto contenía su desnaturalización. La expresión “pueblo” cristiano, “pueblo” de Dios, digámoslo de una vez, generalmente concebido supraindividualmente, como un organismo, podía referirse adecuadamente a una comunidad religiosa existente en la realidad, pero de ningún modo a una realidad política de caracteres democráticos, ni siquiera en el sentido harto relativo de la Antigüedad. Tal desfiguración, por otra parte, fué acompañada de un fenómeno innegable: la caracterización eclesiástica que adquirieron desde entonces las teorías justificativas del poder civil, según las cuales la única autoridad suprema sobre el haz de la tierra era la religiosa, con su representante visible, el Papa, no viendo en los gobernantes temporales otra cosa que o delegados de esa autoridad o, en el peor de los casos, detentadores injustos del poder, por ello convertidos en representantes del espíritu del mal, del “príncipe de las tinieblas”, sobre este mundo. Y esa misma desfiguración, además, operó notoriamente en el sentido de transformar a las comunidades políticas que pugnaban ya por aparecer en meras provincias, según se ha dicho en anteriores páginas, dependientes de la gran comunidad católica; intento que, si no siempre pudo llegar a verse realizado, fué al menos la pauta ideológica a la que hubo de acomodar la Iglesia sus doctrinas y sus prácticas.

De la concepción tanto griega como romana, de "pueblo", en consecuencia, no quedaba casi nada, habiéndose desvanecido tal concepto en el que dejamos analizado. Y, lo que es más interesante, asimismo en la realidad social apenas si había también trazas de "**pueblos**" o de "**pueblo**", ya que lo único que ella daba de sí era un conjunto de clases, (estamentos, brazos, estados, etc.), estrictamente delimitados, en los que, por así decirlo, habiérase disuelto el "**pueblo**" como comunidad política, cuando no en las únicas dos grandes categorías sociales que presentaba entonces toda realidad social: sier-
vos y señores, nobles y villanos, cabeza y cuerpo de la sociedad total.

Así, las teorías democráticas, tan limitadas ya de suyo, de la Antigüedad, hubieron de sufrir una caída y un rechazo, dando lugar a que, en vez de ellas, surgiesen las doctrinas, impregnadas de abso-
lutismo y autocracia, ya eclesiásticas, ya regalistas, que comenzaron a enseñar que una teoría justificativa del poder civil tenía que con-
siderar al "**pueblo**", (a un hipotético pueblo), apenas como objeto de él.

Y ocurrió, entonces, que las disquisiciones filosófico-políticas versaron sobre el origen, más o menos mediato o inmediato del poder de los reyes, pero en todo caso divino; sobre si el Papa estaba por en-
cima del rey o éste por encima de aquél, en fin, sobre problemas de primacía de uno de los dos poderes, descartando, sin más, toda idea acerca de una posible justificación democrático-racional de la auto-
ridad civil. Esta idea, renovada y purificada por el tiempo y por las luchas, por la experiencia histórica y por el espíritu crítico de la Re-
forma, volverá a preocupar mucho más tarde, en los tiempos deno-
minados modernos, aunque con más vigor y con más ímpetu.



Es cosa corriente, siempre que se trata de tópicos relacionados con la teoría de la soberanía popular, no ver los orígenes de ella más allá del siglo XVIII, considerándola, así como a sus derivaciones democráticas, como un producto de la filosofía política de aquel siglo. Evidentemente, fué entonces cuando se construyó el **sistema** doctri-
nario, pero las ideas, las tendencias, ora vagas, ora admirablemente anticipadas, venían ya flotando en la atmósfera intelectual, desde mucho tiempo atrás.

Por otro lado, cierta interesada manera de ver las cosas, en la que juega gran papel el sentimiento religioso, quiere encontrar, la

fuente primaria de tales ideologías en el seno de la Iglesia Católica e incluso dentro del mismo período medioeval. Y hasta un autor de tanto prestigio e ilustración, como el tantas veces citado Paul Janet, afirma, aunque, como se verá, con una reserva harto significativa, que "no es, pues, de todo punto inexacto decir que en la Edad Media y en los claustros fué donde nació la doctrina de la soberanía del pueblo (controlado por la Iglesia, desde luego) y del derecho de resistencia a los abusos del poder civil" (1). Sin duda, la reserva hecha por Janet destruye su misma afirmación, pero ello no quiere decir que no exista todavía cierto tenaz empeño de ver en la Iglesia la inspiradora de las mentadas doctrinas democráticas. Hemos de afirmar a este respecto, que lo que sucede es que la Iglesia, más de una vez, flexibilizó y hasta quebrantó la línea doctrinaria que pretendía seguir, cuando así era conveniente para sus intereses. Y así, por ejemplo, cuando, por atacar y combatir al poder civil, su encarnizado adversario, decía, por boca de Gregorio VII, que los "príncipes han querido, como conducidos por el diablo, con una ciega y una insuperable presunción, dominar sobre sus iguales, esto es, sobre los hombres"; y cuando, "en su labor de oposición a la Reforma, que había sido acogida y propagada por los monarcas de algunos países, predicaba la resistencia a los gobernantes (e incluso el **tiranicidio**)", indudablemente lo hacía, ante todo, porque de este modo defendía sus posiciones, si bien, además, proporcionaba, con tales argumentos, las necesarias armas al pueblo, que había de servirse de ellas contra sus monarcas y, sin que pudiera evitarlo, también contra la misma Iglesia, una monarquía en definitiva.

Estos hechos son los que han inducido a algunos autores a afirmar que la Iglesia, en su rol de defensora de los derechos del pueblo, es la que ha dado margen para la creación de una doctrina democrática. Defensora fue, en efecto, aunque momentánea, de los derechos populares, mas, solamente frente o contra los reyes procurando, en cambio, que ese **pueblo**, (si existía), abdicase tales derechos frente al Papa. Sólo que, desgraciadamente, esto no podía suceder, pues, si los individuos habían aprendido a gozar de ciertos derechos, era ilusorio querer hacerles renunciar a ellos, justamente en favor de quien, si les había enseñado, quería, no obstante, despreciarlos.

Si procuramos, empero, colocarnos en una posición imparcial respecto a las dos afirmaciones mencionadas, hemos de lograr dar-

(1) V. Ob. cit.—Pág. 385.

nos cuenta de que cada una de las tesis puede tener razón, a su manera, toda vez que hay dos teorías divergentes acerca de la soberanía popular, más precisamente dos aspectos peculiares de ella. Entendemos referirnos, con estas palabras, a la teoría católico-escolástica de la soberanía popular y a la teoría democrático-racionalista de la misma. Por demás está advertir que una de ellas ha de implicar necesariamente un punto de vista falso del problema, si, como no puede menos de admitirse, la verdad, siempre relativa, ha de reforzar solamente en uno de los dos aspectos. Y, naturalmente, no pueden ser ambos aspectos expresiones verdaderas de la teoría de la soberanía popular, porque los respectivos puntos de partida fundamentales son esencialmente contrapuestos: en el un caso, el dogma; en el otro, la razón.

Todavía es más interesante subrayar que las primeras expresiones de la teoría democrático-racional de la soberanía popular se dejan advertir, dentro de la misma Iglesia, es cierto, pero justamente contra ella, cosa por completo inadmisible y hasta herética para el punto de vista católico-ortodoxo. Efectivamente, no son uno ni dos, sino muchos, que pueden ser llamados los precursores, los que empiezan a criticar la organización y constitución autocrática de la Iglesia, acusándola de ejercer un absolutismo sin límite, respaldada por el dogma de su sustentación ultraterrena, y pregona la necesidad de que se le organice de acuerdo con un principio y un espíritu democráticos, esto es, que la autoridad tenga sus frenos y sea validada, mediante su participación en erigirla, por aquellos que han de someterse a ella.

Y, así, tras de Marsilio de Padua, vienen Wyclif y Juan Huss, defendiendo a entramplos, según el decir de Gettel, "la tesis de que la Iglesia está formada, en realidad, por la comunidad y los creyentes y que la preeminencia del Pontífice y la jerarquía del Papa ni eran esenciales, ni se habían establecido por mandato de la divinidad" (1). Y, así, también como ellos, y acaso superándolos, Juan Jerson, Nicolás de Cusa y Eneas Silvio, (más tarde Pío II), predicaron una doctrina limitativa del poder del Papa, la supremacía del Concilio y la construcción de la Iglesia sobre la base de la comunidad de los fieles. En todos ellos hay un matiz democrático, precursor de las doctrinas políticas posteriores. Gerson, en especial, "llegó a justificar la resistencia al Pontífice, cuando así lo exigiera el interés general" (2). Y

(1) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 226.

(2) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 229.

no se crea que sólo se trataba de autores aislados. Durante la primera mitad del siglo XV, uno tras otro, dos Concilios, el de Constanza (1414-1417) y el de Basilea (1431-1449), discutieron árduamente estos problemas, llegando incluso el primero de ellos a decretar que su autoridad estaba por encima de la del Pontífice, por lo que, con razón dice el mismo Gettel que tal decreto ha sido considerado "como el documento oficial más revolucionario en la historia del mundo" (1). Pero, más luego, tendremos que volver a tratar sobre este punto.

De las dos teorías de la soberanía popular, que hemos mencionado, es forzoso que examinemos primeramente la católica, por así exigirlo la ilación de este capítulo. La teoría católico-escolástica, como por otra parte toda la filosofía política de la Iglesia, hállese impregnada de un dogmatismo rígido, tradicionalmente mantenido, y que nos deja entrever su vieja ascendencia bíblica. Puede decirse, por más de un respecto, que las antiguas ideas políticas de la teocracia hebrea perduran con fidelidad en toda la sistemática de la Iglesia. Ciento que, junto a ellas, existe el entremezclado contingente de las teorías aristotélicas y del pensamiento político de Roma, pero el verdadero fondo ideológico de todo el cuerpo de las doctrinas políticas católicas yace en la Historia Sagrada del pueblo de Israel. Leamos, al efecto, lo que nos dice Gettel: "Se presentó a la historia del pueblo de Israel como un símbolo de la vida de la Iglesia, y la descripción del Estado israelita, a través del Antiguo Testamento, influyó notablemente en las teorías políticas medioevas. Se considera a la ley como la expresión directa de la voluntad divina, al sacerdocio como la autoridad gubernamental más importante y se tomó como punto de apoyo de las pretensiones de la Iglesia a las tradiciones teocráticas que limitaban los poderes de los monarcas. Y como el Antiguo Testamento unge con el éxito y la prosperidad a cuantos reyes siguieron a los profetas, los escritores de la Iglesia proclamaron que la dependencia y la subordinación del orden secular a la autoridad espiritual satisfacían los planes del gobierno divino" (2).

Hay que confesar que no siempre fué la Iglesia partidaria de los derechos populares, según se deja dicho, y sí, incidentalmente, los defendió, casi nunca, empero, quiso reconocerlos frente a sí misma. El ideal que alimentaba era el que se desprende de la anterior transcrip-

(1) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 227.

(2) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 181.

ción, esto es, que todo poder civil se sometiese de hecho al suyo, en uno como reconocimiento de la subordinación teórica que predicaba. Cuando los reyes daban cumplimiento a este anhelo, la Iglesia se cuidaba muy bien de advertir a los súbditos que poseían determinados derechos; mas, apenas algún príncipe se manifestaba reacio a aceptar la supremacía del poder de la Iglesia, alegando que él también había recibido directamente de Dios su poder sobre los hombres, entonces, la Iglesia se apresuraba en aleccionar a éstos y en inducirlos incluso a la resistencia y al desconocimiento de la autoridad real. La táctica, como es natural, daba sus efectos, pues siempre el súbdito apreciaba más su fe que su adhesión al príncipe.

Así, por consiguiente, sólo con estas reservas hemos de aceptar la existencia de una doctrina católica de la soberanía del pueblo y veamos cuáles eran los puntos fundamentales sobre los que se apoyaba tal doctrina. Partiendo de la base, principio dogmático, de que todo poder viene de Dios, el "omnis potestas a Deo" de San Pablo, se llegó a afirmar que también el poder civil tenía que referirse necesariamente a un origen divino, aun cuando no quisiese reconocer al poder espiritual como su fuente inmediata. Presionada por determinadas circunstancias históricas la Iglesia hubo de admitir esta posibilidad; pero el problema esencial, justamente, radicaba en saber si la autoridad temporal recibía ese carácter **mediata** o **inmediatamente** de Dios. La fracción eclesiástico-escolástica, que llamaríamos más avanzada, en la que cuentan como sus más destacados representantes Belarmino, Santo Tomás, Suárez, y, posteriormente, Balmes, no vaciló en sustentar que, si bien el poder deriva de Dios, en cambio sólo podía encarnar en un determinado sujeto, a través del pueblo, del "consensu multitudinis" siguiendo la expresión usada. De aquí se deducía, pues, que la potestad civil debía encontrarse en toda comunidad, si ésta había de ser considerada como perfecta, pues solamente gracias a esa suprema potestad ésta podía alcanzar sus fines.

No obstante, restaba averiguar si este poder, una vez transferido al príncipe, seguía existiendo encarnado en la "multitud", como en su verdadero sujeto, o si tan pronto como se realizaba la transferencia, el único sujeto de poder era ya sólo el príncipe. Por demás está advertir que en este punto era en el que se dilucidaba la cuestión toda. Naturalmente, de acuerdo con su posición fundamental, ni la fracción más avanzada de la filosofía política escolástica pudo aceptar que la potestad continuase en el pueblo, después de la elección; con lo cual la "multitud" no venía a ser sino un intermediario que gozaba del poder tan sólo por breves instantes.

La primera observación que cabe hacerse a esta teoría es la de que en definitiva, según ella, no hay tal soberanía popular, pues si, en efecto, la función político-jurídica de la "multitud" es únicamente la de recibir y entregar la potestad, sin siquiera tener la facultad de retenerla por más tiempo que el de la elección, bien claro se deduce que la soberanía es ilusión y falacia solamente. ¿A qué se reduce, preguntamos, la potestad de un **pueblo**, si, una vez transferida, éste queda ya exclusivamente a merced de la voluntad del o de los gobernantes elegidos? Con razón, y con harta lógica, los sustentadores de esta doctrina hubieron de pensar en el "tiranicidio" e incluso de justificarlo.

Desde otro punto de vista, no menos interesante, hemos de considerar la validez de la existencia de un "**pueblo**" dado para doctrina semejante. Debemos recordar, a este propósito, las distinciones lógicas poco antes establecidas acerca del concepto de "pueblo". Hemos seguido, por así decirlo, la trayectoria de esta concepción, procurando aislarla rigurosamente dentro de un conjunto heterogéneo de conceptos, en su carácter puro de configuración político-jurídica. Y hemos llegado a la conclusión de que, infaustamente, ésta se había visto siempre sometida a restricciones tales, ya en cuanto al contenido real social que pretendía abarcar (el caso de Grecia y Roma, ya en cuanto a su misma específica naturaleza conceptual (el caso del concepto cristiano-religioso de pueblo) que acaban por invadirla para un punto de vista metódicamente suyo.

Ahora bien, la construcción teórica de la soberanía popular llevada a cabo por la filosofía política eclesiástica, reposa, no sobre ninguno de los conceptos de "pueblo", de la antigüedad, sino sobre el concepto propio de la Iglesia: el de "**pueblo**" cristiano, comunidad de creyentes. Pero, según se ha demostrado, tal concepto no es, no puede ser, por su propia índole, una categoría conceptual político-jurídica, aun cuando se hiciese más materialmente. Lo más que puede descubrirse, analizándola, es que encierra una lamentable confusión lógica; pues, al mismo tiempo, por medio de una interferencia muy usual en estos casos, dice relación al sector científico biológico-genético (pueblo real) y al sector extra-científico de la Religión (comunidad de fieles). En ningún caso, por lo mismo adquiría los contornos de un concepto de orden político. Y si se dijese que, en relación con aquel tiempo, lo político ha de considerarse como involucrado en lo religioso, ello no es, de ningún modo, una explicación metodológica, sino, más bien, la confesión de la misma invalidez de aquella categoría conceptual.

Era, sin duda, por todo esto, por lo que los más ilustres defensores de esta pretensa soberanía popular, como Suárez y Tomás de Aquino, dándose cuenta de que un tal concepto como el de "**pueblo**" cristiano no era propiamente utilizable para una constitución jurídico-política, relativamente independiente de la Religión, prefirieron emplear la expresión "**multitud**", aunque con esto, precisamente, se desbaratase toda posible base para esa construcción. Efectivamente "**multitud**" es un concepto aritmético que dice mucho y que no dice nada, pero que, técnicamente, está lejos de entrañar una significación de derecho público.

De aquí se desprende que los constructores escolásticos de la teoría de la soberanía popular habían, pues, erigido un edificio en el aire; ya que, al querer levantarla sobre el cimiento, harto deleznable del concepto de "**multitud**", impropio y desprovisto de significado político, aquella construcción tenía que caer, apenas se la hiciese objeto de una crítica científica. En otros términos, al convertir al "**pueblo**" en sujeto de poder, siquiera sea perentoriamente, no existiendo, empero, tal "**pueblo**" ni como configuración conceptual de carácter político, ni, correspondientemente, en una realidad determinada, lo que se había hecho, es edificar en el **vacío**. Se hablaba de un sujeto de poder, por transitoriamente que lo **fuese**, y, sin embargo ese sujeto no existía.

Y, ciertamente, no queremos detenernos a hacer una consideración objetiva sobre el otro punto, cardinal para la teoría en discusión, aunque por ahora ya definitivamente descartada de la ciencia positiva, el de que la "**potestad**" es otorgada directa e inmediatamente por Dios a la comunidad; pero basta remarcar que, de tal modo, la soberanía de ésta, ya ficticia por lo que se refiere al sujeto, vendrá a serlo mucho más considerada en sí misma, aunque llegásemos a admitir la real existencia de un sujeto. Pues es evidente que si éste no hace más que recibir una cosa que no tiene —y, con esto, aunque el sujeto existente realmente, dejaría de serlo conceptualmente, **ipso jure**—, Dios, que es el otorgante, puede incluso retirar la potestad donada, con lo que la pretendida soberanía popular queda reducida literalmente a una ficción vana.

Así, su conclusión, vemos que, lógicamente, la teoría católica de la soberanía del pueblo se refuta por sí misma **ad absurdum**. No obstante ello, se sigue creyendo y se seguirá, por parte de algunos autores, que los orígenes de tal doctrina hay que buscarlos en la Iglesia y dentro del período medioeval.

De acuerdo con el plan que preside este capítulo, en este punto debiéramos analizar la teoría democrático-racionalista de la soberanía popular y, previamente, precisar el concepto de "pueblo", respecto a los alcances asumidos dentro de ella. Antes, sin embargo, nos vemos obligados a realizar una digresión preferentemente histórico-sociológica, sobre la soberanía del rey o del monarca, único método que nos permitirá ver con claridad, más luego, en qué consiste la esencia de la teoría democrática.

De lo que con insistencia se ha dicho en los capítulos anteriores nos interesa recordar particularmente, ahora, una cuestión, la de que el rompimiento de la unidad máxima europea, representada por la "civitas máxima", significa esencialmente la aparición de nuevas unidades parciales, siempre en progresiva auto-afirmación, las unidades nacionales. Este proceso, empero, que es necesario considerarlo más en su validez sociológica que en su efectividad empírica, era complejo, hondo, irradiaba, por así decirlo, en varias direcciones. De ahí que con una faz histórica de tal proceso sociológico, se realizase la aparición histórico-formal del Estado en el sentido moderno del vocablo.

Desde un aspecto estrictamente histórico-genético puede discutirse si el Estado ha precedido a la nación o si la nación ha precedido al Estado. Esto, por el momento, no nos interesa, aun cuando podemos adelantar una afirmación¹¹ generalmente el Estado ha precedido a la nación. Como lo dice Sukiennicki: "Es necesario no olvidar que la organización del Estado precedía ordinariamente a la formación de la nación. Es dentro de los cuadros de la organización estatal unificada donde se formaba esta unidad psicológica e intelectual, llamada nación. Sin la existencia del Estado francés, apenas tendríamos la nación francesa" (1). Lo que importa especialmente es subrayar que el Estado y la nación, dentro del mundo europeo, aparecen históricamente el uno junto a la otra, acaso porque, de acuerdo con un análisis más hondo, entradas formas son manifestaciones, sistemáticamente simultáneas del complejo y profundo conjunto de procesos sociológicos concretos que en esencia se desarrollaban entonces. Ahora bien, nuestra tesis sociológica sobre este punto, se encuentra ya fundamentalmente en el primer capítulo, y todavía volveremos sobre ella, de modo especial en las conclusiones de esta primera parte. Por consiguiente, reduzcamos ahora nuestro intento al ámbito de la digresión ya enunciada.

(1) V. Sukiennicki.—Ob. cit.—Pág. 229.

La organización progresiva del Estado, su formación, o como quiera llamarse, podría estudiarse, principalmente, desde dos puntos de vista: histórico-sociológico y jurídico-político. Para los fines de este capítulo, nosotros lo haremos desde el segundo, aunque intencionadamente sin descuidar al primero.

Por una parte, oigamos por un instante lo que nos dice Alfredo Weber: "Ahora bien: no es indiferente —y éste es el segundo punto esencial en este tema— recordar que el Estado, así nacido, es, al propio tiempo, un producto de decadencia del ecuménico medioeval. Como es sabido, éste, en su idea, sólo conocía el **imperium** y sus formaciones subordinadas, que se hallaban casi todas en una relación jerárquica feudal y de dependencia con la cabeza política o espiritual, según el juego de las fuerzas europeas. No conocía la existencia de cuerpos políticos cohesistentes, con los mismos derechos, **"soberanos"**, del mismo rango y dignidad, como elementos de su ser y pensar político"..... "El comienzo de una lucha nacional ha de buscarse, quizá, a fines de la guerra feudal de los cien años entre las coronas francesa e inglesa, que por ello sin duda —en este punto tiene razón Ranke— constituye la primera chispa de la idea moderna del Estado" (1).

La cita en referencia nos ilumina sobre un punto esencialísimo. Los surgentes Estados aparecen como poseedores de derechos **"soberanos"**, cual entidades políticas y dependientes, esto es, como que ahora, cada una de ellas poseía **el imperium, su imperium**. ¿Cómo, pues, se había operado esta transformación? A qué era debida?

Bien se observará que con ello rozamos uno de los problemas fundamentales del derecho público, el de la **soberanía estatal**. La soberanía, potestad suprema ha sido identificada, por largo tiempo, con el Estado mismo y aún las más modernas doctrinas que intentan construir una teoría del Estado, descartando la idea de soberanía, o reduciéndola a su mínima expresión, acaban siempre por volver, más o menos veladamente, a sustentarla, aunque sea valiéndose, para ello, como lo hacen Krabe, Kelsen y Laski, por ejemplo, del recurso de la vuelta a través del derecho internacional de la "comunidad jurídica internacional". "El Estado es soberano —dice Harold Laski (2) —en tanto que miembro de la comunidad internacional, y no miem-

(1) V. Alfredo Weber.—Ob. cit.—Págs. 15-16.

(2) V. Laski.—"Derecho y Política".

bro de ella, en tanto que es soberano". De cualquier modo, sin embargo, el Estado resulta soberano, y esto es lo importante.

Por otra parte, Sukiennicki afirma: "Como lo hemos anotado ya, la concepción teórica de la soberanía estatal ha nacido para sancionar el hundimiento definitivo de la antigua organización universal y para contribuir al establecimiento del nuevo orden de cosas" (1). Substancialmente, la idea aquí encerrada es la misma que hemos hallado en la afirmación de Weber. Y, consecuentemente, las interrogaciones planteadas poco antes son válidas también para este instante.

Es preciso tener previamente en cuenta que la soberanía es, también, una categoría, sin que creamos, desde luego, que sea sólo esto, como parece desprenderse de las siguientes palabras del ya citado Sukiennicki: "De otra parte, la cualidad muy importante, que caracteriza al Estado en una cierta época de su evolución; ha de ser la organización suprema, no formando parte de ningún sistema jurídico más vasto, es contemplada como la esencia misma del Estado, y de esta manera se confunde una calidad del poder estatal con el poder mismo" (2). Y si recordamos, exactamente en este momento, que la soberanía es una categoría histórica, esto es una "cualidad muy importante, que caracteriza al Estado en una cierta época de su evolución", es porque para responder a las preguntas formuladas necesitamos contemplarla como a tal.

Cuando se trata de satisfacer tales interrogaciones, sucede que, de modo general, los autores se inclinan por una de estas dos direcciones: algunos, como Duguity, siguiendo a éste, Posada, quieren ver en la soberanía "una noción de origen preponderantemente romano"; otros, en cambio, como Carre de Malberg, Esmein, Laski, Gettel, etc., acentúan el origen **feudal** de la soberanía. Entendemos nosotros que si bien las formas políticas romanas prestan un contingente para la elaboración del concepto clásico de soberanía, no son sin embargo, las verdaderas fuentes. Estas deben ser reconocidas en las relaciones económicas de la organización social feudal, con sus tres instituciones características, el "**beneficio, el patronaje y la inmunidad**", admirablemente descritas por Fustel de Coulanges en su libro "*Instituciones políticas de la antigua Francia*". Como en el primer capítulo hemos tratado ya sobre este tópico, creemos conveniente in-

(1) V. Ob. cit.—Pág. 228

(2) V. Ob. cit.—Pág. 46.

sistir en ello. Haremos hincapié, únicamente, en que si, de acuerdo con nuestra concepción, la soberanía, puede decirse, ha recorrido tres etapas: **económica, política y jurídica**, en la primera de ellas, que corresponde más precisamente al régimen feudal, forzosamente había de estar identificada, más que en ninguna otra, la soberanía con la propiedad, el "**imperium**" con el "**dominium**". Y que, efectivamente, así ocurrió nos prueba una multitud de textos, de entre los cuales sólo extractaremos el siguiente, muy expresivo, del ya mencionado Sukiennicki: "El príncipe era entonces —dice—, considerado, en algún modo, como propietario de su dominio y de su Estado y su "**imperium**" (la soberanía) era por muchos respectos asimilado a la noción del **dominio** individual. Es verdad que algunos autores (por ejemplo Loyseau) hace una distinción entre los señorios públicos y los señorios privados, pero el señorío es siempre propiedad y, como el "**imperium**" (la soberanía) es asimilado al señorío público, también él es una propiedad" (1).

El señor territorial adquiere, entonces, el carácter de verdadero soberano, pues, en la administración interna de sus propiedades y de los hombres a ellas adscritos, su voluntad personal será, para la mayoría de los casos, la norma jurídica suprema y las funciones correspondientes a las autoridades políticas y judiciales serán ejercidas por él solo las primeras, y las segundas, mediante colaboradores prácticamente sometidos a su mando.

Más tarde, como ya se sabe, merced a una serie de procesos sociales, ya descritos en anteriores páginas, las propiedades señoriales irán reconcentrándose en manos del monarca o rey, y, junto con las propiedades, el poder; es decir, junto con el "**dominium**" el "**imperium**". Es cierto que la aristocracia territorial conservará todavía, dentro del Estado absolutista y centralizado, determinadas facultades políticas y determinados privilegios, al igual que el Clero, pero esto será ya, más con el carácter de concesiones reales que con el de títulos jurídicos de validez independiente. Por ello, tiene razón Posada cuando dice que la soberanía se reconstruye (?), por los legistas, sobre la base de los tres títulos que el monarca logra, como señor de la tierra, merced a la "confusión inmemorial de la soberanía y de la propiedad", como ungido del Señor "delegado de lo alto, investido de un sacerdocio laico", y como supremo magistrado, de poder absolu-

(1) V. Sukiennicki.—Ob. cit.—Págs. 39-40.

to, de ilimitadas facultades, irresponsable ante los hombres, superior a la Ley misma" (1).

Es ésta justamente, la esencia del Estado autocrático de "L'ancien régime", que se condensa en aquella célebre frase de Luis XIV: "El Estado soy yo". Dentro de un Estado semejante, como es lógico, desaparece por completo la noción jurídico-política de "pueblo"; y si, de vez en cuando es empleada dentro de la terminología usual, es tan sólo para designar, como objeto de poder, a la masa anónima de súbditos, muy particularmente a las clases inferiores de la sociedad. Las peripecias por las que hubo de pasar este "pueblo", durante el largo predominio del Estado autocrático no son para descritas, ni entra en nuestro plan el describirlas; pero el sólo hecho de que apenas llegó a sus oídos un susurrar de libertades se adhiere ciegamente a su conquista, es suficiente para probarnos cuán incómoda debió haber sido su situación bajo el poder de quienes, endurecidos por el uso y el abuso de la soberanía, llegaron a creer que en verdad eran de origen divino.

De esta manera, cuando, derrumbado el Estado del "antiguo régimen", inquieren los tratadistas por los caracteres fundamentales que lo señalaban, descubren que son tres. Pero cedamos la palabra al ilustre Henri Michel: "El autor de los "Orígenes de la Francia contemporánea" —dice— ha sometido al análisis la noción del Estado tal cual se presentaba al espíritu de los hombres de entonces. Ha distinguido tres elementos, el elemento **romano**: la soberanía entregada al príncipe; el elemento **cristiano**: el príncipe es el representante de Dios sobre la tierra; el elemento **feudal** (¿germánico?): el príncipe es el soberano universal, el verdadero propietario de los bienes de los vasallos, no poseyendo éstos otra cosa que el "dominio útil" de aquellos. En la realidad, como en la teoría, el Estado se confunde con el príncipe, se encarna en su persona" (2).

Es, pues, contra este tipo de Estado, que hace irrupción la teoría democrático-racional de la soberanía del pueblo.

(1) V. "Teoría social y jurídica del Estado".—Pág. 127.

(2) V. Michel.—V. "L'idée de l'Etat en France depuis l'Révolution".—Pág. 4.

Giorgio del Vecchio, el profesor de Roma, ha dicho: "Las nuevas doctrinas (democráticas), por lo tanto, tienen que surgir repetidamente y aparecer en diversos aspectos, según las particulares exigencias como sistema; históricas, antes que puedan presentarse y sostenerse como sistema; frecuentemente tienen que avanzar por medio de transacciones y sin anunciararse desde el principio con su verdadero carácter, estando condenadas a dar gradualmente un nuevo significado a fórmulas y conceptos que lo tenían diverso" (1). En un párrafo anterior hemos expuesto, cómo, en verdad, si bien ciertas vagas expresiones democráticas se habían dado ya desde mucho antes, es, en cambio, sólo en el siglo XVIII cuando revisten una configuración sistemática. Por ello, dice Gettel: "La teoría de la soberanía popular llega a tener trascendencia y efectividad en la práctica, cuando se funda en un amplio sistema democrático" (2).

Por consiguiente, podría decirse que existen dos etapas en la historia de la doctrina democrática: una, pre-sistemática, y otra, sistemática, correspondiendo la primera a una posición conceptual racionalista y la segunda, a una decididamente racionalista, cuyo espíritu constituye, en frases de Laski, "una fe en el ilimitado poder de la razón, reforzada por la confianza en el porvenir de los descubrimientos científicos, la seguridad en el poder de la investigación racional para revelar los principios estructurales del universo moral" (3).

Aquellos autores, a los que ya nos hemos referido: Marsilio de Padua, Nicolás de Cusa., eran, en cierto modo, los precursores, meritorios sin duda, pero, en fin, sólo eso: precursores. "Puede decirse —afirma Gettel— que Marsilio de Padua es uno de los autores políticos de criterio más democrático de su tiempo" (4); y Paul Janet añade por su cuenta: "Marsilio de Padua fue, relativamente a su tiempo, un verdadero espíritu liberal, pues llegó a sostener los tres puntos siguientes, fundamentales de la doctrina democrática: 1º) que el Poder Legislativo pertenece al pueblo; 2º) que el mismo Poder instituye al Ejecutivo; y 3º) que también pertenece al primero el juzgar, cambiar, deponer al segundo si falta a sus deberes" (5).

(1) V. Giorgio del Vecchio.—"Los derechos del hombre y el contrato social".—Pág. 39.

(2) V. Gettel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 285.

(3) V. Gettel.—"Derecho y Política".—Pág. 13.

(4) V. Gettel.—Ob. cit.—Pág. 209.

(5) V. Janet.—Ob. cit.—Tomo I.—Pág. 474.

Nicolás de Cusa —sigue Gettel— defendió en la época del Concilio de Basilea (siglo XII); ideas más radicales y democráticas.... Consideraba al universo como un organismo o conjunto armónico de partes, estrechamente relacionadas entre sí. (Influencia pitagórico-estoica) Consideraba al Concilio o Asamblea representativa como el órgano central de la Iglesia y el Estado, radicando la fuerza de su autoridad en el consentimiento de todo el pueblo. Al sostener que todos los hombres son libres e iguales, por naturaleza, hallaba el origen de la autoridad y de la Ley en el mismo pueblo” (1).

Las citas transcritas podrían multiplicarse y, así como respecto a otros muchos, no menos interesantes, como aquel glorioso autor anónimo (¿Hubert Laguet?) que suscribió la “Vindice contra Tyrannos”, como aquel célebre filósofo inglés Harrington autor del “Oceana”; como en fin aunque ya en otro terreno, aquel “loco sacerdote”, un tal Juan Ball, instigador del movimiento de campesinos de Inglaterra, ya a fines mismo del siglo XIV.

Sin embargo, es justo reconocer que faltaba mucho en estos autores, excepción hecha, quizás, de Nicolás de Cusa, para la elaboración de una verdadera doctrina democrática, especialmente para la purificación de la teoría de la soberanía del pueblo, cosa que, por otro lado, hubiese sido demasiado exigirles, aunque más no sea sino porque, en su tiempo, la noción política fundamental de “pueblo” hallábase, según se ha visto, en ^{ALERTA} ^{DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL} extremo desfigurada, diremos mejor, desvalorizada. Y quién sabe si el mérito de la posterior construcción sistemática de dicha teoría no haya consistido, no consista, precisamente, en haber dado un nuevo valor a esa noción.

De todos modos, es evidente que una noción nueva de “pueblo”, sujeto de poder, como concepto específicamente político-jurídico, como concepto propio de una investigación política, sólo reaparece, o, acaso, sólo aparece por primera vez en el cuerpo doctrinario del sistema nuevo. Pero, en fin de cuentas, este reaparecer o aparecer, en el campo de las especulaciones teóricas, sólo puede comprenderse si, al mismo tiempo, podemos encontrar, en el sector material del acaecer histórico, algún o algunos hechos cuya justificación pretenda la teoría. Y dicha sea la verdad, no es imposible hallar tales realidades.

Dentro de los cuadros tradicionales del Estado autocrático, absoluto, centralizado y despótico, desde el comienzo mismo de su or-

(1) V. Goethel.—Ob. cit.—Tomo I.—Pág. 229.

ganización (1), había venido formándose una clase social numerosa y consistente, la **burguesía**, que, al haber logrado acaparar las fuentes de riqueza y, en cambio, estar excluida del poder, hallábase, por decirlo así, en una posición contradictoria. A resolver tal contradicción, a suprimirla, había tendido la naciente clase desde sus orígenes, alcanzando finalmente su objetivo, hacia la época de la Revolución. Para ello, hubo de empezar, tácticamente, por revestir sus pretensiones materiales con el disfraz de ideologías, más o menos satisfactorias en apariencia para los intereses y demandas de la colectividad total, pero que, en el fondo, iban a servir, unilateralmente, a sus propios intereses de clase. Construyó, elaboró, se dió, en fin, digase como se quiera, una concepción del mundo nueva, justamente la individualista, la liberal, bajo las decisivas influencias de la Reforma a cuya sombra había, si no nacido, por lo menos prosperado grandemente. Luego, de acuerdo con esta concepción, teorizó sobre política, pero sobre política a desarrollarse, es decir, trazó una teoría del Estado que ella, más que nadie, **sabía** que estaba organizándose con caracteres de inminencia, y del cual, **presentía**, ella iba a ser la principal gestora. Por último, como era natural, dentro de la nueva teoría política surgieron fórmulas que se convertirían en nociones fundamentales, como las de **"pueblo"**, **"sociedad"**, **"individuo"**, **"libertad"**, **"derecho natural"**, etc.; y, puesto que al hablar de **"pueblo"** y **"sociedad"**, nociones privativas de la burguesía y que, en esencia se referían sólo a ella—, lo hacia en nombre de todos, como asumiendo la representación de todos, ya que para ello su ideología tenía matices universalistas, —no sin razón, desde cierto aspecto y en cierta medida—, resulta que a la postre, las nociones de **"pueblo"** y **"sociedad"** acabaron por querer designar respectivamente, al pueblo y a la comunidad empíricamente existentes (2).

Es esto mismo lo que nos dice Gumplowicz en el siguiente texto: "Por medio de la proclamación de los **"derechos generales"** del hombre, las clases medias se convirtieron en procuradores de la masa, con lo cual podían contar, para el caso de una revolución, con el auxilio de aquella esperanza que se vió efectivamente realizada" (3).

Después de lo dicho, parece innecesario que tratemos de analizar cuál es el contenido real de este nuevo concepto político-jurídico

(1) V. Weber.—Ob. cit.

(2) V. Revista de Derecho Público.—Madrid.—Enero.

(3) V. "Derecho Público Filosófico".—Pág. 301.

de pueblo; pues, bien claro está que, siendo en los comienzos y en estricto sentido un concepto de clase, a ella sola referido, fué casi al punto y, por inevitable extensión, referido también a todo el **pueblo**. Y es, precisamente, este concepto jurídico-político de "**pueblo**", transferido de la clase a la totalidad, el que se convierte en la base cardinal de la nueva teoría democrático-racionalista de la soberanía popular, expresión que por primera vez, —y éste es el mérito que nadie lo querrá negar—, entiende referirse, y de hecho, se refiere, a la "suma total de los individuos, libres e iguales". Con esto, estamos entrando ya a la exposición de la teoría misma.

A menudo ha sucedido que el criterio con que generalmente se ha analizado los problemas planteados por la doctrina democrática, ha sido un criterio apasionado, ya sea en su favor, ya en contra de ella. Como quiera que la ideología de la libertad lograse emocionar a los pueblos, durante un largo período de tiempo, era natural que tal conjunto de principios fuese objeto de una ciega adhesión o de una malquerencia concentrada, según se viese en ellos la panacea liberadora de los hombres y de los pueblos o, a la inversa, "una peligrosa y letal doctrina", para éstos y aquéllos.

Pero ha sido muy difícil que los observadores mantuvieran un criterio ecuánime, sincero, y, sobre todo, desapasionado y racional; es decir, en suma, un criterio objetivo y científico. A pesar de que la doctrina democrática se caracteriza como una construcción racionalista, no se ha querido examinarla, deponiendo todo ánimo preformado, con la sola luz de la razón. Y, sin embargo, esto era y es lo que se debe hacer, si ese examen ha de conducirnos a sentar conclusiones ciertas y evidentes.

Es por ello por lo que nosotros intentamos cumplir con esta norma, que la consideramos científicamente valedera, al analizar, así sea en breve esquema, el contenido ideológico de la teoría democrático-racionalista de la soberanía del pueblo.

Entendemos que, dadas las condiciones de este estudio, no es posible, ni sería metodológicamente ambicionable, hacer una exposición, histórico-política, de las diversas modalidades revestidas por la doctrina, desde sus primeros planteamientos hasta su constitución definitiva, a través de los varios autores, siguiendo la trayectoria usual.

Parécenos mejor descubrir cuáles son los rasgos característicos fundamentales de la doctrina, los que integran, por decirlo así, la contextura ideológica central, y, en descubriendolos, analizarlos con imparcialidad. Es posible, ciertamente, que haya de destacar, en casos determinados, el nombre de tal o cual autor; mas, ello no impedirá que, por encima de todo, aparezca la visión objetiva de la teoría democrática integral. Y, ante todo, ¿es lícito, es posible subsumir en líneas generales abstractas, las particulares posiciones concretas de los diversos autores, hasta el punto de poder relievevar una sola construcción objetiva, una sola teoría democrática de la soberanía del pueblo? O, al contrario, ¿no tiene cada autor una doctrina peculiar, que, aunque posea muchos puntos similares con las otras, es, no obstante, fundamentalmente irreductible?

Podría decirse que, si bien las teorías sustentadas por los diversos tratadistas mantienen algunas diferencias doctrinarias, se apoyan, sin embargo, sobre algunas ideas, pocas por cierto, fundamentales, que son siempre las mismas en cualquiera de las teorías que se estudie, ideas comunes que forman lo que Boutry ha llamado "el gran movimiento de los espíritus del siglo XVIII"; esto es, "una causa indivisible" (1). Este, que podríamos llamar en frase filosófica, "espíritu del tiempo", "espíritu del siglo" cristaliza en un cuerpo de ideas generales, estrechamente conectadas entre sí, de tal modo que, ningún autor ha podido, al hacer su construcción teórica, omitir o rechazar alguna de ellas (2).

Evidentemente, antes del siglo XVIII, se había hablado ya, más o menos enfáticamente, de la soberanía del pueblo y de su necesaria participación en la formación de las leyes. Así, por ejemplo, Tomás Hobbes, aunque con ciertas restricciones, propias de quien considera todavía la "monarquía" como la mejor forma de Estado, nos habla ya de éste como de una "persona cuya voluntad, nacida de los contratos de muchos hombres, debe ser considerada como la voluntad de todos

(1) V. Jellinek.—"La declaración de los Derechos del Hombre".—"Introducción de Posada".—Págs. 64-65.

(2) "De tal manera que los propagadores del individualismo en el siglo XVIII no sólo se han apoyado sobre principios comunes, no sólo han trabajado en una obra común; ellos, además, han tenido la convicción común de que el mundo se hallaba en trance de una nueva época, en la que la alta doctrina que ellos proclamaban iba a reinar y resplandecer". (El autor se refiere aquí a Rousseau, Condorcet, Montesquieu, Kant, Fichte y, por fin, a Adam Smith). V. Michel. "L' Idee de l'Etat en France depuis la Revolution".—Pág. 61.

ellos" (1). Y predica, también, "como condición primera para la fundación del Estado el **principio mayoritario**, mediante el cual una multitud se transforma en una **asamblea deliberante**" (2), la que se convierte, en frase de Tonnies, en el "momento esencial de la teoría" hobberiana (3). "Es en Hobbes, —dice Comte— donde tienen su origen principal las ideas críticas más importantes, que una tradición infundada atribuye a la Filosofía francesa del siglo XVIII, a la que debemos solamente su difusión sin duda necesaria. Hobbes es el verdadero padre de la filosofía revolucionaria" (4). Y añade Tonnies: "En realidad, la dureza y acritud de su filosofía revolucionaria fué lo que conmovió a su época e hizo de su nombre una cosa vitanda" (5).

Y Spinoza, filósofo también, aquel célebre autor de la "Ethica tractata, sub methodo geométrico", fué otro ardiente partidario de las doctrinas democráticas, llegando a afirmar, como una de las "proposiciones fundamentales", la de que "para vivir con seguridad y de la mejor manera posible, los hombres debieron, necesariamente, ponerse de acuerdo y decir que el derecho no sería ya determinado por la fuerza y por el deseo de cada cual, sino por la voluntad y el poder de todos juntos" (6). "Spinoza tendrá —dice, por eso, de Greef— el eterno honor de haber sido el teórico, metafísico es verdad, de la democracia; el pensamiento humano vibra hoy todavía al gran impulso progresivo que supo imprimirle" (7).

Por fin, John Locke —para no citar sino a los tres grandes defensores de las ideas democráticas— acaba por dar aire más severo y sistemático al conjunto de principios enunciados por los anteriores, Locke, relativista, por temperamento, amante fervoroso de la libertad y de los derechos del individuo, es, el primero que asume una actitud realmente crítica frente al Estado antiguo, acentuando la necesidad de defender a los individuos de los excesos del Poder. De Locke dice, por ello, del Vecchio, con justicia: "Así, especialmente, la obra de Locke, que representa la primera constitución verdaderamente sistemática de los derechos naturales del individuo dentro de los límites

(1) V. Tonnies.—"Hobbes".—Pág. 70.—V. Hobbes.

(2) V. Ob. cit.—Pág. 270.

(3) V. Ob. cit.—Pág. 271.

(4) V. Tonnies.—Pág. 307.

(5) V. Tonnies.—Pág. 307.

(6) V. De Greef. Cita de Spinoza.—Pág. 111.

(7) V. Ob. cit.—Pág. 113.

del Estado." (1). Empero, no es menos evidente que las doctrinas democráticas sólo reciben caracteres de generalidad, y, principalmente, se convierten en programa reivindicatorio sólo merced a la brillante exposición de ellas, hecha por la filosofía francesa, en particular por J. J. Rousseau, aunque más tarde tengan que recibir una confirmación racionalista más completa, de parte del ilustre Manuel Kant. Así, pues, si queremos trazar la esquemática de la teoría democrático-racionalista de la soberanía del pueblo, hemos de descubrir que ella puede reducirse, esencialmente, a la teoría del Derecho y del Estado sustentada por el filósofo de Ginebra:

- A) El hombre vive en "estado de naturaleza", feliz y dichoso.
- B) La división del trabajo, como resultado del desarrollo de las artes y de la aparición de la propiedad privada, crea distinciones entre ricos y pobres que rompen la felicidad natural de los hombres y hacen necesaria la sociedad civil. Esta es, por consiguiente, un **mal** necesario.
- C) La sociedad civil (Estado) origínase de un pacto.
- D) Por el pacto "cada individuo cede a la comunidad sus derechos naturales; pero, luego los recobra asegurados y protegidos por el Estado".
- E) Las voluntades individuales de los resignantes, al unirse, dan nacimiento a la voluntad general.
- F) Esta voluntad general es la expresión viva del real poder de la comunidad o sea, de la soberanía propia exclusivamente de ella.
- G) La voluntad general se halla representada por la voluntad de la mayoría.

(1) V. Ob. cit.—Pág. 197.—"Tales son las limitaciones que la confianza depositada en él (Poder Legislativo) por la sociedad y la Ley de Dios y de la naturaleza, han puesto al Poder Legislativo de toda comunidad, bajo cualquiera forma de gobierno: Primero: debe gobernarse por medio de leyes previas promulgadas, que no varien en los casos particulares, sino que sean las mismas para el rico y para el pobre, para los favorecidos por la corte y para los sujetos al yugo del arado. Segundo: estas leyes deben inspirarse únicamente en el bien de la comunidad. Tercero: no deben imponerse gravámenes a la propiedad privada sin el consentimiento del pueblo, dado por él mismo o por sus diputados. Cuarto: el Poder Legislativo no puede transferir a nadie la facultad de hacer las leyes o colocarla donde el pueblo no lo ha puesto". V. Locke. **"Two Treatises of Government"**. Cita de Kidd. "La Civilización Occidental".—Pág. 488. Y un glosador de Locke dice: "Cada una de sus obras es una defensa de la libertad individual: la libertad religiosa en las **Letters on Toleration**, la libertad política en sus **Treatises on Government**, la libertad intelectual en el **Essay**". V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo XII.—Pág. 712.

H) La voluntad **general** se actualiza por medio del sistema de representación (que impone las **elecciones**) el gran medio de aplicación de la soberanía. (Y aun cuando Rousseau creía que no era un medio ceñido a justicia, pues, cuando los ciudadanos eligen, es como si abdicaran de su **potestad**, sin embargo, se vió forzado a admitirlo, por no encontrar otro con qué reemplazarlo).

Las categorías doctrinarias alrededor de las que gira toda la teoría son, por consiguiente: la libertad y los derechos del individuo; el acuerdo mutuo (pacto) de las voluntades individuales, en cuya virtud surge el Estado provisto de un poder supremo; y, finalmente, la penetración de este poder soberano con la comunidad, que lo ejerce como su indiscutible titular.

Sin duda, podría, inquirirse si la teoría rousseauiana ha logrado encerrar dentro de sí toda la fundamentación democrática; podría discutirse mismo, si, en su más estricto significado, es la expresión de un individualismo rígido o desemboca en un socialismo de Estado, como ya lo han querido algunos, podría, en fin, debatirse acerca de la poca o mucha trascendencia que tal teoría ha tenido para el mundo moderno. Pero, lo que, a nuestro modo de ver, no puede ponerse en duda es que una teoría del Estado moderno, del llamado Estado de Derecho sólo puede ser construida de acuerdo con las fórmulas rationalistas de Kant y de Rousseau. Es esta idea la que ha llevado al distinguido profesor Alfredo Weber a proclamar: "El sentimiento y pensamiento del Estado, que creó el Estado moderno europeo en su segunda forma, lleva en la frente y en el corazón el nombre de Rousseau" (1).

Esencialmente, pues, la teoría democrática de la soberanía popular reposa sobre la idea, por más de un aspecto característica, de contrato, esto es, del sometimiento voluntario del individuo a las leyes en cuya formación ha participado en una forma más o menos inmediata. En otros términos, reposa sobre la idea de que todo Estado u orden político ha de ser concebido como si dentro de él ninguna ley pueda o deba imponerse autocráticamente, sino que siempre tenga necesidad de ser elaborada por los mismos que componen la comunidad y van a someterse a sus mandatos.

Con esto se ponen de relieve dos consecuencias particularmente interesantes. En primer lugar, la de que, por primera vez, dentro de la literatura político-jurídica, la noción de "soberanía del pueblo",

(1) V. Ob. cit.—Pág. 36.

entraña una significación legítima, aunque pueda verse, a las veces, defraudada tal soberanía en la realidad de los hechos. Y, en segundo término, la futilidad de aquellas objeciones que se esgrimen contra la teoría del pacto, afirmando que en la experiencia histórica no existen trazas del pacto. Como si el contrato debiera ser entendido a la manera de un hecho histórico, efectivamente acaecido, y no como una idea abstracta y reguladora, desde la cual únicamente es posible concebirse todo orden social.

Así, por ejemplo, aún el mismo Sukiennicki, cuando nos dice: "Se ha hecho notar con justicia que la noción del contrato, noción por excelencia jurídica, es lógicamente inconcebible sin la existencia de reglas de derecho objetivo. Es de acuerdo con esas reglas que el contrato ha debido ser hecho y son ellas las que la confieren en valor obligatorio y eficaz. Pero no es posible figurarse la existencia de reglas jurídicas fuera de una sociedad más o menos organizada y, en consecuencia **no se puede considerar** como causa primaria y original de la sociedad aquello que presupone ya su existencia" (1). Como si lo que necesitara probarse fuera la posibilidad o imposibilidad empírica del contrato.

Pero ya este problema, al parecer insoluble, habíase planteado desde los tiempos de los primeros teóricos de la democracia. Y, también, desde aquellos tiempos, éstos habían sabido responder en el sentido que dejamos indicado. Así respecto a John Locke, nos dice el profesor del Vecchio: "Locke deduce, lógicamente, del contrato social los principios del orden jurídico del Estado, los límites del poder de los gobernantes y las garantías de los derechos de los ciudadanos; de donde resulta evidente que el contrato mismo, aunque todavía supuesto como **acaecido**, ya es usado substancialmente por aquel escritor como un principio regulador, el cual, más que un **hecho**, desde ese momento, ya representa un **derecho** del pueblo, y precisamente la fuente ideal de todas las determinaciones jurídicas que aseguran la condición del individuo dentro del Estado" (2). Y en cuanto a Rousseau, bien sabido es que llegó a afirmar que no era necesario que el contrato se hubiese realizado históricamente, puesto que debía ser entendido como supuesto racional de todo Estado.

Aunque para combatirla Radbruch expone que admirablemente la idea pura del contrato social en las siguientes palabras: "Fundar

(1) V. Sukiennick.—Págs. 11-12.

(2) V. Vecchio.—Págs. 197-98.

el Estado con su poder coactivo sobre un contrato entre sus miembros, significó al parecer, mostrar, en fin de cuentas, toda obligación como un auto-oblígarse" (1). Sin pretenderlo, Radbruch nos descubre en esta frase la esencia de la idea democrática del pacto.

De esta manera, en definitiva, la idea del contrato se nos aparece, en su pureza, como una norma directiva, como un punto de llegada antes que como un punto de partida; como una lejana aspiración normativa, —en frase de Sauer—, y no como un suceso empírico y causal.

Las críticas más acerbas, dirigidas contra la teoría democrática, sin embargo, no afectan tanto a este aspecto de la cuestión, sino a aquel otro, implícito en la primera de las consecuencias a que nos hemos referido. Esto es, refiérense al aspecto del cumplimiento y efectividad de la teoría en el terreno de la realidad fáctica, acusándola de contener una ficción vana, arbitrariamente elaborada, de ser un frío esquema racional que, diríamos, se desvanece al ponerse en contacto con el calor humano de la realidad. "Podría creerse —dice, a este respecto el mismo Kelsen, ilustre defensor, por otra parte, de la democracia—, que la función especial de la ideología democrática consiste en mantener una ilusión insostenible en la realidad social, como si la melodía sonora de la libertad, grata siempre a los anhelos de los hombres, pretendiese amortiguar los motivos sombríos con que suenan las férreas cadenas de la realidad social" (2).

Sale fuera de nuestro intento y de los límites de este estudio el planteamiento de una amplia refutación de tales críticas. Pero no será por demás que hagamos notar el absurdo que implica juzgar pragmáticamente una teoría por su grado de utilidad real, como si de la posible realización total de la doctrina pudiese deducirse, ya sin más, su verdad. La teoría democrática de la soberanía del pueblo es, —lo repetimos—, una construcción racional, una ideología reguladora, una aspiración normativa político-jurídica, siendo, por lo mismo, una infantilidad el querer verla cumplida de inmediato, en todas sus partes, en el ámbito de la realidad, a raíz mismo de haberla enunciado.

Podrá tener, no lo dudamos, —y es esta crítica, más bien, la que cabría hacérsele, de acuerdo con lo que acabamos de decir—, algunas fallas técnicas y metodológicas, respecto de esa misma cre-

(1) "Filosofía del Derecho".—Pág. 189.

(2) V. "Esencia y Valor de la Democracia".—Pág. 110.

ciente realización del ideal democrático; podrá también descubrirse en la admirable trabazón lógica de la teoría, ciertas deficiencias e incluso inexactitudes conceptuales; mas, todo ello en nada amenga el mérito esencial de ella, el ser la expresión político-jurídica de una posición gnoseológica racionalista, fundamental y pulcramente racionalista. Justamente, es la teoría que, por primera vez, contempla el orden jurídico estatal como una creación de la razón y de la voluntad de los individuos a él sometidos, y no como una autoridad dogmáticamente sustentada por encima de los súbditos, gracias a ciertos misteriosos mandatos, racionalmente inexplicables. No en vano los revolucionarios franceses que entendían encarnar en sus hechos los principios doctrinarios de la democracia pura llegaron, aunque parezca paradójico, a rendir culto a la Razón.

Por otra parte, el que dentro de la teoría democrática de la soberanía del pueblo, esta expresión de "**pueblo**", como concepto político-jurídico, todavía no llegue a extenderse al mayor sector posible de el **pueblo** real (sentido biológico-genético), prueba más en favor que en contra de ella. Pues, de un lado, la noción político-jurídica de "**pueblo**", no llegará jamás a confundirse con la totalidad de un pueblo real, ni ello sería lícitamente exigible, ya que siempre quedarán al margen por lo menos los **invalidos y los niños**.

Y, de otro lado, si, como se ha dicho, la democracia es una aspiración racional, esa discordancia entre las dos nociones de "**pueblo**" mencionadas, que, en definitiva ~~no es~~ sino la discordancia entre pueblo-sujeto y pueblo-objeto, habrá de mantenerse siempre —y es, acaso, mejor que se mantenga—, puesto que, de este modo, la democracia conviértese a la vez, en meta y en acicate para llegar a ella, en límite final y en impulso por alcanzarlo. Sin duda, por esto, Hauriou tenía, acaso, razón cuando comparaba a la igualdad con el infinito matemático. No en vano, también, los revolucionarios de Francia reclamaron insistentemente, haciendo de ellas su lema, libertad e igualdad, esto es, democracia como conquista política inmediata y democracia como ulterior aspiración racional.

En conclusión, pues, la única observación posible respecto a la teoría democrática es, más bien, la de que debe esforzarse por tener efectividad creciente en el terreno empírico. En otras palabras, si la teoría democrática quiere justificarse plenamente debe devenir **pan-democrática**, crecer en extensión y aumentar en intensidad, tratando de infundir una nueva calidad a la noción de pueblo, de modo que ella quiera significar no sólo una realidad jurídica sino que, además, contenga una realidad económica; un pueblo que ya no se reduzca a ser una categoría jurídico-política, valiosa desde luego, sobre to-

do, para un tiempo en que se desconocía al hombre como un sujeto **libre**, sino, también, una categoría económica, esto es, una comunidad de hombres trabajadores, ya que, debiendo a las condiciones objetivo-históricas de nuestro tiempo, el supuesto ineludible de toda categoría conceptual de pueblo ha pasado a ser el hombre **libre**, es cierto, de acuerdo con el ideal democrático, pero no ya sólo políticamente, sino, ante todo, económicamente. Es un mérito innegable de la doctrina marxista, —que sería supérfluo discutir—, el haber de este modo, facilitado el tránsito de una democracia limitada a una democracia integral.

Pero, con esto, ¿no se ataca, por ventura, a la teoría democrática en su esencia, en su idea de libertad? Repetimos: para nosotros el ideal de libertad es ya un ideal insuperable. Habrá de mantenerse siempre a flote, por encima y a pesar de cuantos embates esté forzado a padecer; es, pues, una conquista definitiva de la humanidad. De ahí que sea imposible, por ahora, el mantenimiento de un Estado de fuerza o de violencia sobre ningún pueblo que haya pasado ya por una etapa democrática; pues, como lo afirma Alfredo Weber, "el cesarismo y cualquier otro régimen de fuerza, sólo puede mantenerse sobre una población cuya conciencia y voluntad de libertad se hallen de hecho quebrantadas" (1).

Por lo mismo, bien se comprenderá que no estamos de acuerdo con las extremadas tesis políticas del bolchevismo, según las cuales toda libertad individual ha de sacrificarse irremediablemente y el Estado mismo ha de hacerse, ~~arria larga~~^{superfluo}; ni menos con las prédicas de un conservadorismo que quiere retornar a las formaciones medioevas, reconstruyendo el Estado **corporativamente**, lo que, en definitiva, acaba también por desembocar en el aniquilamiento de la libertad. Sólo queremos que, descendiendo de la esfera abstracta de la teoría democrática primitiva, el nuevo Estado se construya democráticamente al no dudarlo, pero "no sólo sobre la base de la igualdad de todos los ciudadanos, principio individualista vigente, sino también sobre la estructura social económica" (2).

Y entendemos que todo hombre del siglo XX, si no ha de estar en desacuerdo con el "espíritu de su tiempo", ha de defender este nuevo ideal de libertad, inexcusable para toda teoría y realidad del Estado contemporáneo. Pues, en último término, la misión fundamen-

(1) V. Ob. cit.—Pág. 147.

(2) V. Ob. cit.—Pág. 134.

tal de todo Estado no es otra que la de hacer posibles, coordinándolos, el bienestar y la libertad sus subordinados. Y, digase lo que se quiera, en fin de cuentas, o el Estado es una realización progresiva de la justicia y de la libertad, o tan sólo un hecho físico del poder. Pues un último análisis nos revela que, como lo cree Kelsen, sólo son posibles dos tipos fundamentales de Estado: o el Estado como construcción racional del hombre o el Estado como una manifestación de fuerza. Esto es, o la democracia y, por ende, la libertad y la razón; o la autocracia y, consecuentemente, la opresión y el dogma. **Tertium non datur.**

Y bien, ¿de qué modo la teoría democrática de la soberanía del pueblo ha ejercido alguna influencia en el fenómeno de consolidación de las unidades nacionales y estatales europeas? Con esto hemos llegado a la esencia del problema que entrañaba este capítulo, esto es, revelar las conexiones, a primera vista no muy claras, entre un proceso sociológico complejo como es el de la realización creciente de la forma nacional y algunas de las ideas encerradas en la teoría de la soberanía del pueblo.

En alguna de las páginas anteriores hemos hablado sobre que parecía ser una suerte común a todo movimiento ideológico, o suceso histórico-social, la de aparecer llevando dentro de sus propias entrañas el germen reaccionario que ha de combatirlo o desplazarlo. Dijérase que se trata de una ley inmanente en todo devenir, en cuya virtud —para expresarlo en terminología hegeliana—, la tesis implica ya la ontítesis y ésta, a su vez, la síntesis, que no es sino una nueva tesis. Así, pues, nos va a ser indispensable tener en cuenta esta posición criteriológica para el breve análisis del tópico planteado.

Sin duda, la teoría democrática, como conjunto de concepciones racionales, es un producto de la inteligencia humana, "ilustrada", despojada de tradiciones y prejuicios, del siglo XVIII; sin duda, en ella puede descubrirse, antes que nada, la contribución de la razón y de la crítica (criticismo y racionalismo tienen muchos puntos de contacto) del hombre-tipo científico, propio de aquella época; finalmente, hasta se ha querido ver en ella, extremando el empeño combativo, nada más que una fría esquematización racional, condenada a perecer por rigidez, haciendo justamente de esto, causa y moti-

vo de críticas constantes. No obstante ello, según puede observarse con facilidad, ya en el mismo Rousseau hay una deslizamiento, una penetración de factores irracionales, místicos, emotivos.

No hay que olvidar que Rousseau estuvo dotado de un temperamento desigual, paradójico, en el que podía abrirse una ancha brecha, como en efecto se abría de continuo, la vida emocional. De este modo sin que acaso él mismo se diera cuenta y, de todas maneras, sin que pudiese evitarlo, dejó que sus teorías políticas, en apariencia exclusivamente racionalistas, contuviesen también elementos de procedencia irracional. No de otro modo se explica, por eso, que precisamente la teoría rousseauiana haya sido la que lograse difundirse más que ninguna otra, de entre las muchas teorías democráticas; y, principalmente, la que obtuviese una acogida tan cordial de parte de las gentes, hasta el extremo de conmoverlas y lanzarlas a la revolución. No que la revolución francesa haya de ser considerada como una obra directa de la filosofía rousseauiana, pero, a no dudarlo, ella no habría cristalizado, tras las vicisitudes de la hora, en el moderno Estado democrático, a no ser por el impulso doctrinario de Rousseau. Al efecto, oigamos lo que nos dice Weber: "Pero el que la revolución francesa pudiera alzarse en Europa, destruyendo Estados y destruyendo también en sus consecuencias la antigua sociedad entera, en un suelo como el europeo, cubierto de una espesa flora histórica, sólo es comprensible teniendo en cuenta aquel estallido, que socavó lo existente de un modo sentimental, mucho más hondamente, hasta sus últimas raíces. Sólo es explicable por aquella apertura de un mundo de sentimientos pretradicionalista, que no conocía precedentes en ningún terreno, que se inicia con el período de la llamada sensibilidad, en unos sitios de un modo claro, en otros disfrazadamente, que en Alemania se llama *Sturn und Drang* y que en el conjunto europeo irá siempre ligado al nombre de Rousseau, así en aquello que éste derribó, como en lo conseguido por obra suya" (1).

De entre aquellos elementos —no racionales, o, al menos, escasamente pasados a través de un tamiz científico seguro, cabe destacar principalmente, para los fines que por el momento nos interesa—, y, acaso, sea también el elemento más digno de tenerse en cuenta para un examen general, cabe, decimos, poner de relieve el principio, tan fervorosamente defendido por Rousseau, de la existencia real de una **voluntad general** (*volonté générale*), (2), como algo

(1) V. Weber.—Ob. cit.—Pág. 36.

(2) V. Rousseau.—"Du Contrat Social".

fluyente constantemente, siempre renovado, expresión del conjunto de individuos, al que se denomina, desde entonces, "pueblo".

Pero, en estricto análisis, ¿qué es esta voluntad general? ¿Existe realmente, o bien es algo místico que flota, por así decirlo, como un hábito por encima de la comunidad? Evidentemente, no nos vamos a detener a hacer la crítica y la defensa de este postulado rousseauiano, pues nada de eso nos parece pertinente a los objetivos de este estudio. Conviene, sí, responder a las interrogantes enunciadas, para lo cual seguiremos a Hoffding, notable interpretador de Rousseau. "La voluntad de los individuos —afirma el autor citado— debe fundirse en una voluntad general. ¿Cómo se engendra esta voluntad general? La difícil pregunta no obtiene respuesta con la sola idea del contrato. Hay cierto misticismo en esta voluntad general, que debe expresar el impulso más íntimo del pueblo entero, orientado hacia el interés general, hacia aquello que puede asegurar y estimular la salud del pueblo, a lo largo de las múltiples generaciones" (1).

He aquí cómo esta voluntad general se nos aparece, según la expresión de Weber, como "algo que, aunque aparezca envuelto racionalmente, es, en último término, emocional" (2). ¿A qué se reduce, por consiguiente, la voluntad general? A un supuesto místico, en mala hora entendido como una realidad psicológica, de cuyo malentendido van a derivarse consecuencias erróneas. Ya el pecado de Rousseau radicaba en haber concebido al Estado como originado de la voluntad de los individuos, lo que implicaba el predominio del contingente voluntarista, dinámico es cierto, pero difícilmente controlable, en el proceso de creación del orden estatal.

Y aunque llegáramos a suponer, de buen grado, que el pensamiento de Rousseau haya sido el de concebir a la voluntad general, no como una realidad psíquica, sino sólo como una "ordenación social" (Kelsen), —lo cual sería ir más allá de lo que el mismo Rousseau quiso—, el hecho es que todo el mundo, después de él, sólo entendió, o quiso entender, que, al hablarse de voluntad general, se quería expresar una auténtica realidad psicológica.

Ahora bien, como quiera que en tratándose de los individuos, la noción de voluntad tiene que ir siempre acompañada de la de un sujeto de ella, siguiendo un paralelismo, método analógico de fácil ac-

(1) V. Hoffding. "Rousseau".

(2) V. Weber.—Ob. cit.—Pág. 37.

ceso al entendimiento, se llegó a concluir que, pues existía una **voluntad general**, debía también darse en la realidad una entidad colectiva, como sujeto de dicha voluntad. Y bien pronto, esta entidad colectiva, mítica, ilusoria, arbitrariamente forjada, a causa de una falsa interpretación de un postulado ambiguo y confuso, fué denominada "**pueblo**", "**el pueblo**", y siguió existiendo en la mente y en los labios, no ya sólo de los **dilettantes** de la política y de los demagogos, sino incluso de los tratadistas de Derecho Público.

De este modo, el concepto de "**pueblo**", que sólo debía tener, dentro de las doctrinas jurídico-políticas, una significación restringida, fue casi al punto interpretado, en un sentido sociológico, mejor dicho, genético-biológico, como la totalidad del **pueblo real**, viniendo a parar, de esta manera, en una lamentable confusión conceptual, de la que difícilmente iba a poder desembarazarse después la teoría democrática. Acaso, pudo haber también de por medio, en esta confusión de dos conceptos divergentes, algo de **táctica** de la clase social —la **burguesía**— interesada en disfrazar la conquista de sus posiciones de clase con el manto de una conquista de ideales comunes a toda la sociedad; pues, efectivamente, conforme se ha dicho atrás, sólo merced a esta hábil estrategia política, pudo ser un hecho el que la masa popular, en un momento dado, atraído por la predica de una libertad y una igualdad que creyó iban a ser pronto alcanzadas, se lanzase con todo frenesí hacia la implantación del orden nuevo. O, acaso, se trató, en verdad, de una reacción natural de todo el **pueblo**, que, en un ataque emocional al antiguo régimen, juzgaba que cualquier grado de libertad que le correspondiese en el nuevo orden de cosas, por reducido que fuese, significaba, en todo caso, una conquista ambicionable.

Sea de ello lo que fuere, la verdad es que por largo tiempo se tuvo como evidente que existía una **voluntad colectiva**, expresión psíquico-social de toda la masa —"el pueblo"—, y que había llegado el momento en que sólo a esta voluntad iba a tocarle y le tocaba decidir sobre la suerte del Estado, puesto que, en definitiva, éste era obra exclusivamente suya, más todavía, era la **voluntad** misma en perpetua actividad. Indudablemente, en esta creencia ingenua había algo de romántico, cosa perfectamente comprensible si se recuerda que, como lo hemos afirmado, el racionalismo de aquel entonces, por una ley dialéctica casi inexorable había permitido que, por así decirlo, se engendren en su seno aquellos elementos emotivos, no racionales —gérmenes del romanticismo— que, por de pronto, lo contradecían inmanentemente y que, más tarde, habían de combatirlo sin reposo.

Pero, evidentemente, esta **voluntad general**, entendida en un sentido psicológico, y este "pueblo", como sujeto de ella, no existían, a despecho de que sobre su base se construyesen las teorías. Podía hablarse, es cierto, de un pueblo, en el sentido jurídico-político, dándole un contenido diverso, tal como en esencia debe propugnarla y lo propugna una teoría racionalista-democrática y tal como nosotros lo hemos hecho en este capítulo, ratificando la estrictez de posiciones analíticas; podía, también, hablarse de una "**voluntad**" colectiva, entendida como una pura "**ordenación social**", sin querer expresar con ello ningún contenido psicológico. Pero, a la inversa, hablar de una **voluntad** real de la colectividad y, sobre todo, hipostatizar el concepto jurídico del "**pueblo**" —que, en este estricto sentido, no implica más que algo **relacional**—, con la realidad fáctica de la **masa** popular —pueblo natural—, que implica algo **substancial** y, en todo caso, algo **meta-jurídico** o **extra-jurídico**, en verdad, era y es algo realmente insostenible por ilógico y absurdo. Pues, como lo afirma Kelsen: "Si con objeto de exponer los conceptos de manera fácilmente asequible se toma a la letra la metáfora según la cual el Estado es una "**voluntad**", es decir, una realidad específica psíquico-social, situada, naturalmente, en una esfera **distinta** de la de las psiquis individuales, entonces, quiérase o no, hay que admitir que posee, además de un "**querer**", un **sentir** y un **pensar**; pues esa alma colectiva creada a imagen y semejanza del **alma** individual no puede subsistir como un fragmento dotado solamente de poder volitivo" (1).

Sin embargo, la hipostatización no paró en eso. Como, al mismo tiempo, ocurría en el campo de la actividad social algo que, analizado desde un estricto punto de vista sociológico, podemos ver que era la realización del proceso formativo de las **naciones**, adquiriendo ya estas formas, para ese entonces, una dominante consistencia poderosa, resulta que la corriente doctrinaria, no satisfecha con haber mixtificado el "**pueblo**", como realidad natural, hubo de terminar por subsumir ambos conceptos en el de "**nación**", que sin duda lo creyó más expresivo y más real. Y, así, la expresión "**soberanía del pueblo**", fué pronto reemplazada, al parecer con ventaja, por la expresión "**soberanía nacional**" o de la **nación**. Sólo que, de este modo, la hipostatización se hacía cada vez más insoluble.

Desde entonces, y esto era lo que nos interesaba a nosotros particularmente demostrar, para la finalidad de este capítulo y de la

(1) V. "Teoría General del Estado".—Pág. 13.

tesis, toda esta nueva forma sociológica, la Nación, respaldada por una teoría política que le había, acaso sin quererlo, adjudicado, por decirlo así, una **voluntad** y, por ende, **personalidad**, apareció engrandecida, tanto más cuanto que esa "voluntad soberana", dicho mejor, como la **soberanía** misma, justamente, el error estaba en considerar que la soberanía y la voluntad eran una misma cosa, y, claro, en siéndolo, forzosamente tal soberanía-voluntad necesitaba de una **persona** que la encarnase. De allí se dedujo que, pues la Nación era la poseedora de esa voluntad, ella era una verdadera personalidad soberana, con lo que se cerró el círculo vicioso: sólo la **persona** es capaz de tener **voluntad** y la **soberanía es voluntad**; luego la Nación, que es **soberana**, tiene **voluntad** y es **persona**.

He aquí cómo, merced a una serie de continuas mixtificaciones hipostáticas, a la que es tan propensa la mente humana, la **Nación** acabó por ser personificada. Es decir, aquel conjunto de relaciones generatrices de los procesos sociológicos específicamente formativos de la categoría histórico-social denominada Nación, apareció de pronto, substancializado, como una verdadera entidad aparte, mítica es verdad, pero no menos imponente, de la que, lo mismo que del **Leviathan** de Hobbes, podía predicarse que era "no otra cosa que un hombre artificial de mayor fuerza y tamaño que el natural, cuya protección y defensa le incumbe" (1).

La Nación, es cierto, había traído un origen racionalista, hasta podríamos afirmar que había surgido bajo el influjo de una secreta idea de combate contra la **comunidad católica** considerada como Iglesia; pero, a medida que la forma nacional había ido aumentando su prestigio y su poder, había también ido infiltrándose en ella un raro acopio de elementos místicos, en todo caso emocionales, que, al mismo tiempo, iban a conducirla a la culminación de su esplendor y a la desfiguración de su carácter primitivo, transformándola, a su vez, en una nueva, aunque extraña especie de comunidad místico-religiosa. La teoría democrática de la soberanía del pueblo, con su idea central del contrato, coadyuvó eficazmente para esa transformación, no a causa de su base racionalista, sino precisamente debido a los factores emotivos que inadvertidamente había dejado deslizar en su seno.

Otra consecuencia, muy importante, hubo de derivarse —y capital, para nuestro punto de vista— de la hipostatización antes men-

(1) V. Tonnies.- Cita de Hobbes.—Pág. 268.

cionada, la relativa a la ecuación Nación-Estado. Si la Nación resultaba ser, tras el razonamiento del caso, el único sujeto real de la voluntad colectiva y, por ende, de la soberanía, era evidente que el nuevo Estado, que era obra exclusiva de esa voluntad colectiva, que era esta misma voluntad en incesante actividad, venía, en fin de cuentas, a identificarse con la Nación y hasta tal extremo se convirtió esta idea en creencia dogmática que ya, desde entonces, se creyó cosa imposible una construcción teórica del Estado sin contar con la existencia real de una Nación, por mucho que la realidad de los hechos se encargase, más de una vez, de demostrar lo contrario. En suma, se acabó por admitir que, incluso en el terreno empírico, allí donde existía un Estado, debía necesariamente darse también una Nación. Es, sin duda, bajo el influjo de este dogma como razona todavía Esmein, cuando afirma que el Estado es la "personificación jurídica de la Nación" (1).

En la formación histórica de los Estados europeos, evidentemente, había sucedido así, es decir, la forma social de la Nación se había dado en la realidad, ora previa, ora simultáneamente con el Estado; mas, querer dar a este hecho empírico la categoría de momento esencial de la teoría del Estado era, sin duda, verificar una transferencia antimetódica, de algo situado en la esfera de las contingencias históricas a la esfera de las categorías conceptuales.

Sucedió, no obstante, que, a causa de esta tesis, firmemente predicada del **Estado nacional**, cada Estado pretendió ser el correlato de la Nación y viceversa, haciéndose doctrina cada vez más extendida la de que cada Nación, como cada individuo, tenía la facultad, inalienable e indiscutible, de decidir de su destino. Como nos dice del Vecchio, "hacer de la autonomía de los individuos y naciones el principio constitutivo de toda organización política, fué el pensamiento fundamental de la declaración de derechos, o, mejor dicho, el problema que ella debía resolver" (2).

La inusitada grandeza que con estas ideas adquiere la Nación es fácilmente comprensible. Convertida en una entidad supra-subjetiva, merced a la teoría democrática de la soberanía popular o nacional, yérguese por encima de los individuos con cierto aire de Iglesia. Ella, que había surgido como un "sistema" social laico en pugna con la Iglesia Católica, camina a grandes pasos, a tomar los caracteres de

(1) V. "Droit Constitutionnel".

(2) V. Del Vecchio.—Ob. cit.—Pág. 134.

un nuevo sistema religioso; y ella, que había sido bañada, en sus orígenes, por los destellos luminosos del racionalismo (Renacimiento, Reforma), parece querer opacarlos con el sombrío manto de un nuevo misticismo religioso.

La teoría democrática de la soberanía nacional obró, pues, positiva y negativamente sobre el proceso formativo de las naciones europeas. Positivamente, en cuanto las dotó de admirable consistencia, como "sistemas" sociales coordinados con la forma político-jurídica del Estado; negativamente, en el sentido de que infundió en ellas algo así como un hálico **mitógeno**, un fuego sagrado que la próxima corriente del romanticismo iba a encargarse de atizarlo, hasta tal punto que, según veremos en el capítulo siguiente, podría creerse que esa misma llama estuviese destinada a devorarlas, precisamente en nuestro tiempo.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

CAPITULO IV

EL HISTORICISMO ROMANTICO

Cualquiera puede suponer que el tránsito a este capítulo, tras de haber tratado sobre etapas históricamente anteriores, (Renacimiento, Reforma, etc.), indica la sujeción a un plan cronológico determinado. No obstante, sólo en segundo término hemos tomado en cuenta este criterio, y ello, no tanto como principio de investigación cuanto como método expositivo. Tan cierto es esto que, podría, por ejemplo, sin que ello entrañe peligro alguno, conocerse independientemente y, en general, siguiendo cualquier orden, cada uno y todos los capítulos, como si se tratase de algo aislado, autónomo y cerrado en sí; del mismo modo que se podría —y, sin duda, esto es más de acuerdo con la índole del trabajo—, seguir el plan de exposición aquí cumplido, trabando cada uno de los capítulos con los demás, en tal forma que el conjunto ofrezca el aspecto de algo sistemático.

Fué preciso llegar al siglo XX para que la humanidad culta se diera cuenta de que aquella corriente emotiva y vital del romanticismo, que había alcanzado su apogeo en la primera mitad del siglo XIX, se había originado en la matriz del racionalismo de fines del siglo XVIII como su antítesis negativa. Y ha sido preciso un detenido análisis de ese momento de culminación del racionalismo, para comprender cómo, al punto mismo que alcanzaba una meta y parecía más lozano y vigoroso, tambaleaba internamente por obra de los gérmenes emocionales latentes en su entraña. Y el factor emotivo por excelencia, el ímpetu romántico, que, digamos de una vez, los implicaba y condensaba a todos, era, como es de suponer, el de más arrolladores impulsos.

A pesar de que a nosotros sólo nos interesa principalmente una de las múltiples facetas del movimiento romántico, empezaremos por extraer de éste su más hondo sentido, ya que evidentemente tenía uno y, a decir verdad, bastante valioso. Capitalmente, es cierto, el romanticismo ha sido considerado como corriente literaria, pero nos engañaríamos si creyéramos que realmente con ellos se agota toda su posible significación. Movimiento literario fué, sin duda, en primer término; mas, bien sabido es ya que incluso las formas artísticas de la literatura, como todas las formas del arte en general, o, mejor dicho, éstas, con más razón que toda otra manifestación cultural, no aparecen azarosamente, sino siempre en función de algo sub-histórico, del profundo espíritu o sentido vital —actitud cardinal ante el mundo y la vida— de un pueblo en un momento de su historia.

Estaríamos, pues, autorizados a deducir de lo dicho que el movimiento romántico es, en verdad, una "revolución espiritual" integral, si no nos asaltase al punto una doble duda, digna de tenerse en cuenta. Por un lado, si contemplamos el curso posterior seguido por la corriente romántica, nos hallamos con que su reinado —diríamos— fué, aunque absoluto, efímero, pues bien pronto su progenitor, el racionalismo, que era más fuerte que él, hubo de contrareaccionar y dominarlo. De otra parte, puesto que el romanticismo puso en juego elemento emotivos de eterna validez para el corazón del hombre, hemos de reconocer que, aunque antes no había surgido con tan visible arrogancia y aun cuando, después, declinase su glorioso imperio, siempre, bajo cierto aspecto, pervive en la humanidad, como si se tratase de un huésped, ora importuno, ora agradable, pero del cual en todo caso, es imposible deshacerse.

Tales dudas, sin embargo, bien miradas, se refieren a un solo problema, problema y su correspondiente solución contenidos en el seno de las mismas. Efectivamente, si por una parte el romanticismo puso en marcha —digamos así— ciertos elementos emocionales del hombre, inextinguibles en él, y si, de otra, al hacerlo así, logró alcanzar un poderío, aunque pronto menguado, nunca destruido del todo; ello quiere decir, en definitiva, que el movimiento romántico no fue sólo una configuración histórico-cultural pasajera, sino, además, bajo algún aspecto, la expresión viva —y, por el momento, grandiosa— de las fuerzas elementales del hombre, las que, por el simple hecho de serlo, habían estado y habrán de estar yacentes en él permanentemente. Expresaríamos esta verdad, en otros términos, diciendo que, puesto que el romanticismo tiene su altar y trono, sienta sus reales, en la parte irracional del hombre, siempre habrá de existir en el ser humano un campo propicio para su florecimiento, como quiera que

su parte emotiva subsistirá siempre, sin perjuicio de que, en determinados casos personales o determinadas condiciones históricas generales, pueda ser subyugada.

Pero, en fin de cuentas, si queremos expresar en pocas palabras el contenido esencial del romanticismo, ¿cómo hacerlo? Encontramos una adecuada fórmula en la siguiente cita: "El grito de la emoción por largo tiempo reprimida y del "retorno a la naturaleza", en el sentido más general que esa frase puede tener; la manifestación de la personalidad individual; el resurgimiento del amor a la naturaleza externa y el sentimiento de un vínculo vivo de unión entre ella y el hombre; el nuevo despertar de la religión; el revivir del humorismo; el recuerdo de los tiempos medioevales; el anhelo de lo remoto y de lo sobrenatural. . . . " (1).

Y, no obstante todas estas características que en justicia le corresponden, aún ha quedado una, fuera de la fórmula, y, sin duda, la más interesante para nuestro punto de vista. Nos referimos a la **pasión** histórica, correlato del sentimiento vital de lejanía, y fuente de una especie de metafísica de la historia que dará por resultado ulterior la aparición de una filosofía de la historia.

La corriente romántica halló, fuerza es decirlo, uno de sus más preclaros representantes y, en todo caso, uno de los primeros y más conocidos, en el mismo J. J. Rousseau, quien, si en su **Contrat Social** teorizó racionalmente —y ya se ha dicho con qué limitaciones—, en sus **Discursos** y demás escritos talló de cuerpo entero su figura romántica, como si su destino singular fuese el de experimentar dramáticamente dentro de sí mismo, ese engendrarse del impulso romántico en el seno, —tal vez cansado por tanto alumbramiento!—, del racionalismo dieciochero. "Los escritos, dice, por eso, a este respecto, el autor ya citado, —en que ese anhelo de vida primitiva recibe más cumplida expresión son los dos **Discursos** (1750, 1755) y el **Emilio** (1762), los cuales conmovieron a toda Europa con una especie de sacudida eléctrica. La delirante acogida que se les otorgó prueba que Rousseau había escrito sus obras en el momento oportuno, cuando todos los hombres aguardaban inconscientemente oír acentos parecidos, que, sin embargo, ninguno había sabido concebir, ni osado pronunciar" (2).

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo XII.—Págs. 729-730.

(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Pág. 734.

Y estas últimas palabras que citamos nos prueban a su vez, que el ilustre Rousseau, no obstante toda su grandeza, era menos un hijo de la Enciclopedia y del racionalismo, que un progenitor, acaso inconsciente, de las corrientes románticas. Situado lejos de Diderot, en pugna con Voltaire y hasta con el mismo Montesquieu, Rousseau es el último conscripto del racionalismo de aquel siglo que tuvo la gloria de producir la Revolución, a la vez que él ha adelantado del movimiento romántico, cuyos posteriores secuaces reconocerán en aquel su iniciador. Ya es característico que, más tarde, se haya combatido sólo al Rousseau teórico del Derecho y del Estado, mas no al Rousseau cantor de la naturaleza y literato, pero ni siquiera al pedagogo.

Ahora bien, el romanticismo, ¿fué sólo un movimiento concentrado en las capas cultas de la población, en las élites intelectuales, en aquellos círculos amenos, propios de la época de la Ilustración, que solían disertar sobre temas incluso de alta metafísica, en las tertulias cortesanas? ¿O fue, a más de ello, corriente popular, palpitan te también entre las masas, entre aquellas gentes que, hasta entonces, sólo habían experimentado la miseria y la opresión? Difícil responder a ello. Sin embargo, nos permitimos afirmar que, sin duda, el romanticismo tuvo más de lo primero que de lo segundo. Y si se nos objetara diciendo que cómo se explicaría entonces el que, más luego, considerado el impulso romántico en la esfera política, esas masas hubiesen batallado por el triunfo de unos ideales teñidos de romanticismo, primero, y, a renglón seguido, se hubiesen aferrado a la idea, harto emocional y mítica, de una Nación omnipotente y gloriosa, habremos de contestar sencillamente que ello, todo lo más, no hace sino demostrar, en primer término, que las fuerzas elementales son siempre las mismas en todos los hombres y, por fin, que aquel impulso romántico, tenía la suficiente capacidad para mover a aquellas masas, sumidas todavía, a pesar de la Revolución, en una opresora y trágica ignorancia.

En verdad, que la misma Revolución francesa no se podría explicar sin el contingente, más o menos relevante, del ímpetu romántico; pero acaso convenga recordar, por lo que respecta a nuestra preinserta afirmación, que tan sólo las masas urbanas de Francia, sobre todo de París, tuvieron alguna participación en ella, por cierto, más como actores de última hora, antes que en calidad de sus gestores inmediatos y que, desde luego, las masas campesinas de las pequeñas ciudades, el verdadero bajo pueblo, permanecieron estoicamente al margen de tan dramático suceso, cuando no lo combatieron con denuedo.

Sea de esto lo que fuere, el hecho es que el romanticismo surgió con bríos invencibles, y bien pronto hubo de tomar las varias direcciones en que logró manifestarse, siendo una de ellas la historicista. La dirección histórico-romántica significaba, en cierto aspecto, una vuelta cariñosa al pasado, tanto más atractivo, cuanto más lejano y enigmático. Una tan infatigable actitud retrospectiva tenía lógicamente que engendrar al mismo tiempo una **pasión** desmedida por la historia y el ansia infinita de tenerla una. Y, efectivamente, fué esto lo que sucedió.

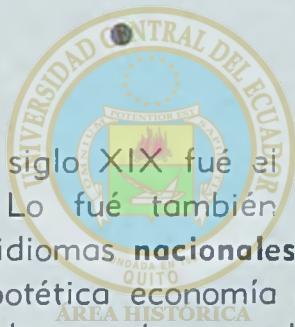
Pero, como quiera que las "naciones" europeas, gracias a las condiciones objetivas ya anotadas, habían llegado a ser consideradas como verdaderas **personas** colectivas, esa pasión y esa ansia se dirigían al logro de una historia exclusivamente **nacional**, de la que fuera sujeto cada "nación", exactamente del mismo modo que, en el caso de las personas individuales, una biografía no puede referirse sino a una de ellas. Y fue así cómo, entonces, cada Nación llegó a **su** historia particular, dándose el caso de que, a través de esas historias nacionales, todas las naciones aparecían como otros tantos centros de gravedad de la historia continental y hasta mundial. Esta vana creencia, justamente, debe ser tenida como la contribución más característica del romanticismo, porque, **así como** en los sujetos particulares había logrado despertar el **sentimiento egocéntrico**, así también en las "naciones", cada una de las cuales, siguiendo la técnica romántica, llegó a considerarse como el verdadero eje del drama universal de la historia.

La pasión histórica, de esta manera, había formado una historia nacional y había creado un vigoroso sujeto de ella, agigantándose, a su vez, dicha pasión cuanto más ésta se hundía en el pasado y, a causa de ello, se engrandecía tal sujeto. De aquí a dejar definitivamente sentado que la "**nación**", sujeto de la historia, a la que ya la teoría democrática se había encargado de dotarle de una real **voluntad** colectiva, era efectivamente un ser orgánico, hasta provisto de una "**conciencia**" nacional, no había sino un paso. Y precisamente el romanticismo fué el que ayudó a darlo.

Esta consideración de la "**nación**", como un organismo supraindividual, dado en la realidad de una manera natural, dentro del que los individuos apenas si podían considerarse como meros accidentes, es algo que, en parte, nos recuerda la concepción católica de la Iglesia y, por otro lado, denota cómo el romanticismo histórico sublevó en los pueblos todo ese cúmulo de fuerzas místicas, apenas adormecidas por el influjo racional precedente, que siempre se encuentra en toda formación religiosa, concluyendo por despertar en los individuos

un cierto religioso sentimiento nacional. "No sólo es esto, —añadiríamos, con Hayes—, sino que en la historia romántica y en la personificación idealizada de la nación propia, uno se imagina descubrir algo eterno, la vida de un grupo que ha existido sin comienzo desde mucho antes que existan sus actuales miembros y que, por la misma razón, existirá sin fin largo tiempo después de que éstos hayan ido a reunirse con sus padres en la tumba" (1).

Y cuando se recuerda que las masas de todos los países, arrastradas por la corriente romántica, llegaron a ver en las historias nacionales, —que de ser escritas razonadamente sólo hubieran debido relatar las seculares opresiones de que ellas habían sido objeto—, tradiciones gloriosas capaces de entusiasmarlas y de llevarlas incluso al sacrificio, no sabe uno qué admirar más, si el poderío de los factores místicos y elementales sobre las masas de todos los tiempos, o la infinita capacidad de tergiversar la historia, propia de todos aquellos seudo-historiadores.



Podría decirse que el siglo XIX fué el siglo del predominio de las corrientes románticas. Lo fué también del triunfo del Estado **nacional**, así como de los idiomas **nacionales**, de las costumbres nacionales, hasta de una hipotética economía nacional. Cada **nación** aspiraba a constituir un todo cerrado y concluso, que no tuviese que contar para nada con las demás. Aspiración ingenua, porque, del mismo modo que en la esfera celeste es imposible que uno de los "sistemas" planetarios pueda considerarse sin conexión con todo el universo, en la esfera social, lo es el que cada "sistema" nacional pretenda valer de modo enteramente autónomo.

El ímpetu romántico se encuentra, a través de todo el siglo, encubierto o no, en casi todas las manifestaciones, patentizándose, ora en las reacciones anti-democráticas de aquellos grupos católicos, cuyo representante más insigne es José de Maistre; ora en la dirección filosófica idealista hegeliana, a pesar de su fundamentación racionalista; y hasta en las direcciones histórico-jurídicas (Savigny, etc.) y sociológico-positivista (Comte, Spencer), por mucho que la segun-

(1) V. Hayes. "Essays on Nationalism".—Págs. 17-18.

da de ellas hubiese aspirado a la construcción de una ciencia despojada de toda metafísica, aunque sin lograr desprenderse de ella. El historicismo jurídico, en especial, con Savigny a la cabeza, al querer atribuir al Derecho, como a todas las otras expresiones de cultura, un origen manifiestamente místico, el "espíritu" del pueblo, acabando por no considerar valederos sino a esos brotes inconscientes del "alma" popular, nos indica cómo se había adentrado en su sistema la idea, muy romántica, de que existía realmente una entidad **transubjetiva**, fuente y origen de las manifestaciones de cultura de un pueblo.

Todas estas direcciones, disimuladamente emparentadas con el romanticismo, infundieron nuevo vigor en la creencia, ya de por sí arraigada, de la existencia de una entidad **nacional** casi visible, y, a consecuencia de ello, engendraron un exaltado sentimiento de adhesión a ella en todos quienes la integraban, sin percatarse de que tal sentimiento, más luego exacerbado, se traduciría en **nacionalismo**, esto es, en un desaforado intento de predominio nacional. Así como en la entraña del racionalismo se había engendrado el romanticismo, en el seno del romanticismo proliferó el nacionalismo, corriente que, en su justa significación, es menos la expresión del apogeo de las naciones, que la de su inevitable decadencia. Siempre la última etapa de lozanía, en casi toda forma, suele ofrecer un engañoso aspecto de rejuvenecimiento.

Hablando sobre el **nacionalismo** nos dice Hayes lo que sigue: "El nacionalismo es una moderna fusión emotiva y una exageración de dos muy antiguos fenómenos: **nacionalidad** y **patriotismo**. Siempre han existido, al menos desde cuando se tiene conocimiento por los historiadores y los antropólogos, entidades humanas que pueden ser consideradas con propiedad como **nacionalidades**. Desde el más remoto tiempo, el amor a la tierra o comarca nativa ha sido **patriotismo**. Pero el **nacionalismo** es un fenómeno moderno, casi reciente" (1). Pues bien, este **nacionalismo**, hijo legítimo del romanticismo, significa, en nuestro concepto, la última jornada de las naciones, como poderosos "sistemas" de fuerzas, atreviéndonos a ver en aquella corriente que tanto hará llegar a las naciones a su máxima intensidad como las sumirá en caducidad.

Porque hay que tener en cuenta, después de todo, que este **nacionalismo**, aunque originariamente romántico, luego ha revestido formas antinómicas, al convertirse en **nacionalismo económico**. Es

(1) V. Hayes.—Ob. cit.

cierto que el ideal de la **autarquía** económica, de la suficiencia, no fue nunca extraño a los Estados; es verdad que, durante algunos períodos, cada Estado intentó prácticamente alcanzarlo y que, incluso teóricamente, como observa Adolfo Weber (1), una economía nacional bien dirigida tendría lógicamente que dirigirse a él. Mas, nunca antes se convirtió en una obsesión nacional el ideal de la autarquía, como cuando hizo su aparición el nacionalismo económico, siguiendo el cual toda Nación, puédalo o no, tendría que planear su economía como si en todo el mundo no hubiese más países. El solo hecho de que, a tenor de la doctrina del nacionalismo, tengamos que llegar lógicamente a dicha conclusión, nos hace ver que tal doctrina se refuta por sí misma **ad absurdum**.

Ya Fichte había hablado del "Estado mercantil cerrado", pero reconociendo la imposibilidad de implantarlo, lo había presentado únicamente como una meta ideal a la que deberían acercarse los Estados, según él decía. Pero, por desgracia, ni el ideal era otra cosa que una mera aspiración del momento de los Estados nacionales entonces florecientes, ni, aunque duplicaran sus esfuerzos, podrían jamás verlo alcanzado. Y ahora, en cambio, los modernos paladines del nacionalismo económico, generalmente poco economistas, como observa Nitti, pretenden que los Estados lo pongan en práctica inmediatamente, sin cuidarse de si ello es materialmente posible o no (2).

El nacionalismo económico, en su intento de llegar a la autarquía nacional, recorre casi siempre el mismo camino: primero, alza de las tarifas aduaneras con el fin de impedir o al menos dificultar la importación; luego, prohibición de importar determinados artículos, principalmente los de lujo; por fin, consumo de los artículos producidos dentro del país, exclusivamente. Lo curioso de todo esto es que, en tanto cada país entiende defender así su economía, quiere a la vez que sus productos hallen mercado en los demás, ya que siempre habrá un excedente que no se consuma en el mismo país productor (3).

Ahora bien, un análisis más detenido y, en todo caso, más pertinente al objeto de nuestra investigación, nos demuestra que el nacionalismo económico es una forma adoptada por el capitalismo de cada país, que, en su afán por salvarse de las agudas crisis a que vie-

(1) V. "Economía Política".—Pág. 107.

(2) Y así, por ejemplo, tenemos el caso, presentado por el mismo Nitti, de una Italia nacionalista que, como no produce trigo ni quiere importarlo, se ve obligada a comer pan de centeno. (V. "La inquietud del mundo").

(3) V. Adolfo Weber.—Ob. cit.

ne viéndose condenado justamente desde sus orígenes, que coinciden, en la mayoría de los casos, con los del Estado (3), busca soluciones

(3) V. Alfredo Weber.—Ob. cit.

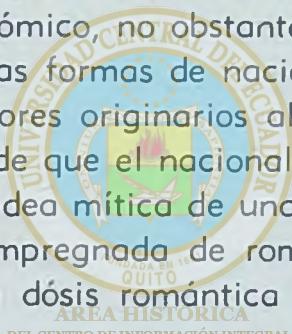
artificiosas como la del **protecciónismo**, fórmula que, si en el nombre persigue el aumento de la producción nacional y su defensa, lo que hace en la realidad es apuntalar el sistema capitalista de producción, minado ya por sus contradicciones internas.

Es sin duda por esto por lo que puede observarse que la prédica del nacionalismo económico comienza a hacerse más insistente desde cuando la Revolución Industrial conduce al sistema capitalista, a un tiempo mismo, otra vez de acuerdo con la ley dialéctica, a su esplendor y a su ocaso. El método y la argumentación que entonces adoptan las clases dominantes, —porque hay que convenir en que ellas son las más interesadas en el sistema proteccionista—, para convencer a las masas de la bondad de su sistema, son harto ingeniosos y, desde luego, disfrazados con el ropaje emotivo del patriotismo. Se les habla del deber de contribuir al engrandecimiento de la **Nación**; de que ésta, como una madre, necesita del sacrificio de sus hijos; de que, finalmente, los productos nacionales, por este solo hecho, son hasta de mejor calidad que los extranjeros; y entonces, claro está, las masas —entre las que cuentan los mismos obreros que han producido los artículos—, se ven inducidas a consumirlos, coadyuvando en esta forma al aplazamiento de la bancarrota del capitalismo, sistema bajo el cual viven en perpetua explotación. Entre esta didáctica económica nacionalista del **capitalismo**, de acuerdo con cuyas máximas siempre los productos nacionales están por encima de los extranjeros, y la didáctica historia oficial, que enseña igualmente que los héroes y batallas del pasado son, también, los más gloriosos dentro de la historia del mundo, apenas si existe fundamentalmente diferencia alguna.

Es fácil darse cuenta, a causa de lo anteriormente expuesto, de cómo el nacionalismo, este sentimiento exaltado de la Nación, se halla íntimamente vinculado con otras formas patéticas, de gran boga en nuestro mismo tiempo, tales como el militarismo, el imperialismo, etc. Pero sobre esto volveremos más adelante. Por el momento, bástenos subrayar el hecho de que el nacionalismo ha servido admirablemente a los intereses del capitalismo de los diferentes países. Al convertirse en una suerte de culto religioso, con símbolos, emblemas, himnos y hasta, podríamos decir, altares y ministros, el nacionalismo, soliviantando audazmente los elementos primarios yacientes en el fondo de las masas, ha precipitado a éstas en una baráonda de misticismos y emociones de la que no saben ya salir. El nacionalismo, diría-

mos, desencadenó las fuerzas emotivas de la masa, al mismo tiempo que, por encauzarlas contra las masas de otras naciones, ponía a buen recaudo de sus posibles acometidas, a las clases superiores. El capitalismo, en consecuencia, encontró su salvaguardia en el nacionalismo, por lo que acabó por identificarse con él, no sin cierta habilidad. Ahora podemos explicarnos por qué las clases dominantes tornáronse de buena gana nacionalistas. Pero será mejor que apelemos al testimonio de Hayes al respecto: "El movimiento (refiérese al nacionalismo liberal) —dice— atrajo el apoyo de las clases medias, particularmente de la reciente clase de capitalistas industriales, incluyendo entre ellos hombres tales como el banquero Laffite en Francia, los constructores de ferrocarriles Hausman y Mevissen en Alemania, y los manufactureros Cobten y Bryght en Inglaterra; Cavour fue no solamente un liberal doctrinario y un hombre de Estado nacionalista, sino, además, el padre de la revolución industrial en Italia y un gran capitalista" (1).

Esa digresión era necesaria. Los hechos todos nos demuestran que este nacionalismo económico, no obstante su matiz nada romántico, así como todas las otras formas de nacionalismo, reconoce también como uno de sus factores originarios al movimiento romántico. Bastará remarcar el hecho de que el nacionalismo económico no puede sostenerse sino sobre la idea mítica de una "nación", como ser orgánico, idea fuertemente impregnada de romanticismo, para que se nos haga fácil descubrir la dosis romántica infiltrada en tal nacionalismo.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

He aquí, pues, cómo las corrientes románticas, aparentemente extrañas a las formas nacionales, hubieron de ejercer sobre ellas cierta notoria influencia, y, a decir verdad, más negativa que positiva, por mucho que las apariencias denotasen lo contrario. Efectivamente, el criterio del simple historiador podrá tener por cierto que nunca como en el siglo XIX, época de fervoroso romanticismo, las unidades nacionales aparecieron poderosamente erguidas, tanto que podía juzgarse

(1) V. Hayes.—"El Desarrollo Histórico del Nacionalismo Moderno".—Pág. 158.

que la "**nación**" era la forma histórico-social definitiva de la humanidad; pero el investigador sociológico no puede menos de ver en ese hiper-nacionalismo agudizado, por desgracia prolongado hasta nuestros días, otra cosa que una manifestación sintomática de una innegable relajación, tal vez quiebra, de las naciones como sistemas de fuerzas sociales.

Y lo patético y singular del caso es que esta ruptura del sistema nacional viene tornándose más grave justamente desde cuando los factores místicos y los elementos emotivos irrumpieron, pasando a servir de soporte para al construcción fantástica de una hipotética "**conciencia**" nacional y, por ende, de una entidad orgánica real; en otras palabras desde cuando el romanticismo penetró en la concepción de la nación, transformándola en una idealización mística de un supuesto, no digamos metafísico, sino más bien mitológico.

Si es evidente que cada forma social, cada "**sistema**", cumple una función determinada e irreemplazable, de acuerdo con su contenido, no siéndole por lo mismo lícito transgredir esta regla fundamental, bien se echa de ver que a la forma nacional le incumbe conservar la caracterización que le proviene de sus calidades específicas y hasta —**históricamente**— de su mismo origen; dejando, por otro lado, que la Iglesia, como forma religiosa, dé cuenta de las fuerzas místicas, toda vez que la función específica de las iglesias ha sido siempre y es precisamente esa. La "**nación**" había aparecido, lo hemos dicho algunas veces, como una contrapartida de la Iglesia; era un sistema surgido en momentos que el unitario de la Iglesia Católica se sentía resquebrajado; encarnaba, por eso, aquellas corrientes espirituales e ideológicas que habían decidido de la suerte de la Iglesia, es decir, las tendencias racionalistas y críticas; cumplíase finalmente, al realizarse el proceso de su formación, una ley sociológica fundamental. Mas, al operarse modernamente una transformación de su naturaleza, a causa de apoyarse sobre las ciegas fuerzas de la mística humana, evidentemente se halla sufriendo una descaracterización, a más de que este mismo proceso ha de significarle su próxima desaparición; pues una forma sociológica descaracterizada no puede mantenerse largo tiempo.

Pero, después de todo, hallamos dos cuestiones que plantear: a) ¿quiere con ello insinuarse la posibilidad de un mantenimiento, quizá eterno, de las "**naciones**", como formas sociales, con sólo que no se borre en ellas su carácter esencial? ;y luego, b) ¿no es la misma corriente racionalista la que, en fin de cuentas, ha operado esa descaracterización de las "**naciones**" a través del racionalismo dieciochesco primero y, más tarde, del romanticismo y del nacionalismo?

Respecto a lo primero, hemos de responder que sin duda no se trata de insinuar una posibilidad semejante, pues estamos convencidos de que ninguna forma sociológica es eterna, ni siquiera cabe suponer que lo sea. Inclusive la Iglesia Católica ha tenido, por lo menos, un origen históricamente determinado y determinable y es de presumir que tendrá también un fin histórico. Todo lo más de lo que se trata es de sentar un principio científico cierto: toda forma social, si ha de perdurar por largo tiempo, dando la impresión de poseer una consistencia intachable, ha de conservar puramente su carácter esencial y, lógicamente, su función específica. La misma Iglesia Católica puede servirnos de ejemplo aún en este caso. No se puede negar que, a pesar de ciertos extravíos y visisituidas históricas, ha logrado preservar su carácter, pudiendo afirmarse que incluso la misma Reforma protestante contribuyó indirectamente a ello, porque sirvió para que la Iglesia Católica, volviendo sobre sí misma, procurase afirmarse en su esencialidad. Y es por esto, posiblemente, por lo que dicha Iglesia ha perdurado y podrá todavía perdurar por algún tiempo. La "**nación**", a la inversa, se ha desnaturalizado pronto, correspondiéndole una duración relativamente corta, pues todo parece indicar que su fin, como forma social predominante, se aproxima ya.

En cuanto a lo segundo, acaso podamos convenir en que efectivamente la misma corriente **racionalista** es la que ha tendido a desnaturalizarse, dando así lugar a que de su propio seno surgan las contracorrientes que habían y han de amenazarla.

En conclusión, pues, las naciones, una vez bajo la constelación romántica, presentan síntomas de su cercana desaparición. El romanticismo es como un **fuego fatuo**; y, a causa de ello, las "**naciones**", invadidas de tal fuego **sagrado**, una vez que han pasado ya las horas de plenitud y de grandeza, no tardarán en llegar a los trágicos instantes de la auto-destrucción. Tanto peor si, en vez de buscar una posible salvación en un retorno a su primitiva caracterización **racionalista**, que lógicamente les conduciría a ahogar esa manía del **nacionalismo**, se empeñan en exaltarlo y agigantarlo, suministrando, por así decirlo, nuevas brasas a la hoguera, con lo que es posible que ésta no solamente llegue a amenazar a las naciones, sino también a todas las demás formas sociales existentes. Una vez prendido el fuego, ¿quién serán capaces de apagarlo?

CONCLUSIONES

Toda la investigación realizada tenía fundamentalmente hacia dos objetivos, que pueden reputarse logrados: primero, demostrar que el aparecimiento en la realidad social de las "**naciones**" europeas, como formaciones históricamente condicionadas, significaba una serie de procesos sociológicos vivos; y segundo, plantear la posibilidad de ascender a la formación de un concepto genérico de "**nación**", que nos la descubra en su esencia como una forma histórico-social, de contenido empírico-concreto; esto es, como una forma histórico-social de contenido histórico-empírico.

Precisando lo dicho y ampliando ciertos puntos tocados en la Introducción de esta Primera Parte, entendemos poder presentar sintéticamente las siguientes proposiciones generales:

A) Sobre la admitida distinción entre los conceptos de **nacionalidad** y de **nación**, creemos que efectivamente el primero quiere referirse a una realidad de posible investigación empírico-naturalista; en tanto que el segundo se refiere a una realidad, empírico-histórica también, es cierto, a causa de expresar una formación social condicionada históricamente, pero igualmente a una realidad histórico-social, esto es, a la misma realidad empírico-histórica, concebida formalmente, en cuya virtud deviene objeto propio de una investigación realista-sistemática.

El análisis realizado nos ayuda a ver, por ello, con certeza, una posible descomposición conceptual del concepto genérico de "**nación**", logrado **a posteriori**, la misma que se encuentra ya insinuada en la Introducción a que hemos hecho referencia. Por un lado, la "**nación**", **lato sensu**, vendría a ser concebida como la formación integral, esto es, en cuanto forma históricamente condicionada y en cuanto contenido material implexo en ella; dicho en otros términos, vendría a recibir la significación que usualmente se le ha dado, tras de investi-

garla histórico-sociológicamente. Por otro, la "**nación**", **stricto sensu**, habría de ser concebida como forma, independientemente de su contenido histórico-empírico, en cuanto forma social desligada de una realidad empírica concreta, recibiendo de este modo una significación nueva, que sólo las modernas direcciones sociológicas son capaces de darle. Por demás está decir, de otra parte, que sólo esta significación **stricto sensu** es la que le corresponde esencialmente; y que, no obstante ello, no se trata en modo alguno de una forma **pura**, y, sobre todo no de una forma **última**, pues hay que tener en cuenta que, de acuerdo con una que podríamos llamar teoría escalonada de las formas, cada una de éstas puede actuar simultáneamente como forma y como contenido, según desde el plano del que se la mire, siendo válida tal teoría también para el reino de las formas sociales. En suma, mediante esta metódica, lograríamos obtener una **teoría formal** de la "**nación**", insistentemente reclamada por el interés científico y a la que sin duda tiende la aspiración del hombre.

El que, a pesar de todo, hayamos seguido en esta Primera Parte del trabajo un plan metódico histórico-sociológico no prueba nada en contra, por la razón antes apuntada, sin que pueda ni deba verse en ese plan ningún intento de querer presentar la idea de **evolución** ciega o de proceso **orgánico** fatalmente condicionado. Pues, digámoslo una vez por todas, el concepto estricto de nación no entraña la idea de un proceso que va, como si dijéramos, dando por resultado en la realidad empírico-histórica una entidad ESTE CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL concreta, conceptualmente indisoluble, la "**nación**", sino, más bien, —y esto, en virtud de sus esenciales caracteres—, la idea fundamental de un proceso o procesos de relación, conjuntos de relaciones, sociológicamente específicos, que de ningún modo significan el cumplimiento unilateral de una ley **natural** (tendencia evolucionista, sujeta al principio de **causalidad**), sino, principalmente, el cumplimiento de leyes **sociales** (tendencias ordenadas teleológicamente), por lo que podemos afirmar que, en definitiva, se trata de procesos sociológicos puros. Por consiguiente, éstos, una vez dados, —pues alguna vez tienen que darse, ya que esto es ineludible—, no padecen ningún **crecimiento orgánico**, sino que aumenta o disminuye en ellos la trama o tejido **relacional**, que es lo que esencialmente los constituye, densificándose, condensándose las **relaciones instituyentes**, tensificándose el libre juego de estas fuerzas a través de toda esfera de acción específica.

El símil correspondiente a esta realidad sociológica podría ser el cuadro que ofrece el conjunto de fuerzas operantes dentro de un sistema planetario, pongamos por caso, con la diferencia, digna de tomarse en cuenta, de que mientras en éste las fuerzas actúan por de-

terminación causal, en aquel —“sistema social”, cualquiera que sea— obran también por determinación teleológica, y, por ende, con cierta libertad.

Es de presumir que, con lo dicho, hayamos logrado poner en claro en qué consiste el momento conceptual esencial a una posible teoría de la “nación”, de la que acaso ahora se habla por primera vez. La “nación”, como uno de tantos sistemas sociales, debe ser, pues, **stricto sensu**, concebida como **forma** exclusivamente como una forma social, sólo conceptual y sociológicamente distingible, por cierto, de su contenido material; pues, contra la insostenible unilateralidad de las dos opuestas direcciones, creemos que entre forma y contenido material no existe una separación irresoluble, pero, antes bien, una relación dialéctica esencial, que hace que en la realidad toda **forma**, que no sea una forma última **pura** y, por tanto **incondicionada**, puede discutirse si en verdad existe —y las formas sociales no lo son— y que sea a la vez algo **condicionante** y **condicionado**.

Conviene subrayar que, en consecuencia, la “nación”, **stricto sensu**, es una **forma formativa**, que hace posible la contemplación de la realidad histórico-empírica, desde un determinado plano de investigación científica, el sociológico, como nación, del mismo modo que, a su vez, la **historia**, desde su plano respectivo, aparece como la forma de la realidad fáctica empírico-naturalista. Es así como lo **histórico**, en esta virtud, halla su posición en un plano, por así decirlo, intermedio, fronterizo entre la **pura realidad natural** y la esfera de las **formas sociales**, entre ellas la **nación**.

Esta dirección sociológica, relativamente reciente por otra parte, la única que ofrece una ubicación científica apropiada para el estudio de la **nación** en cuanto forma social, desgraciadamente no había sido tenida en cuenta hasta hace poco tiempo. Al contrario, lo común ha sido, siguiendo una metódica sociológico-naturalista, (que ya, **stricto sensu**, significa una mixtura harto difícil), propia de las primitivas escuelas de la sociología, contemplar a la **nación**, como una entidad concreta existente en la realidad de los hechos, por lo cual se terminaba viendo en ella sólo el contenido, que, desde luego, solía tomarse por contenido y forma al mismo tiempo.

Incluso los autores que aceptaban a la **nación** en cuanto formación histórico-espiritual, *lato sensu*, de acuerdo con una metódica imprecisa e indiferenciada, casi siempre inducidos, claro está, por su mayor proximidad a la antigua dirección, más indiferenciada aún, concluían creyendo en la existencia de una entidad nacional, si no comparable a un organismo físico, es cierto, al menos de posible captación como un organismo moral, en sentido metafórico. Así, por

ejemplo, el mismo Duguit, de quien nos ocuparemos ejemplarmente, no obstante su posición crítico-positivista para el estudio de los problemas del Derecho, o acaso por ello —pues hay que recordar que a veces su positivismo se trueca en un velado misticismo— admite ciegamente la existencia de la nación— organismo moral, a pesar de que el mismo, en el ámbito jurídico-político, niega toda idea de soberanía, toda voluntad general y, por ende, toda noción político-jurídica de **pueblo**. “Lo que hace la nación —dice el citado profesor francés— es la existencia de una **conciencia común**, según la expresión de J. J. Rousseau, la existencia de un **yo común**” (1). Duguit, que ha destruído sin miramiento alguno todas las nociones políticas abstractas, se presenta de súbito como un devoto de la conciencia y del yo comunes. Si una nación se caracteriza por la existencia de una conciencia **común**, de un **yo común**, es lógico presuponer que se la considera como una **personalidad**, pues el **yo** —nada más personal— es un atributo de algo substancial. Hay que ser lógicos. Y es perfectamente inútil que se quiera explicar, para salir del apuro, este **yo** por un supuesto imposible de realización: el que “los miembros de una misma nación **sin duda**, en el mismo momento, piensan y quieren la misma cosa” (2). Pues, verosímilmente, nunca se dará el caso de que “millones de personas piensen y quieran la misma cosa, en el mismo momento”, porque, además de todo, ello es **psicológicamente imposible**.

Reconocemos que podría decirse ^{tomando su defensa, que Duguit, al hablar de} **conciencia común**, no quiere referirse a una **conciencia colectiva**, separada y separable de las conciencias individuales, sino a la conciencia individual, en cuanto conciencia comunitaria de grupo, cosa que admitiríamos de buena gana; y hasta creemos que, efectivamente, ese es el alcance que se debe dar a la expresión “**conciencia común**”. Pero, cuando, a renglón seguido, leemos que “cuando la masa espiritual de **pueblo** llega a poseer la **profunda conciencia** de que entre él y el territorio existe una indisoluble interdependencia, una indestructible solidaridad, es el **momento** en que puede afirmarse que la **nación** se **halla** constituida” (3). Evidentemente tenemos que volver a dudar sobre el sentido de la expresión “**conciencia común**” del pueblo. Y, sobre todo, aquello del “**yo común**”,

(1) V. Duguit.—“Soberanía y libertad”.—Pág. 103.

(2) V. Duguit.—“Soberanía y libertad”.—Pág. 162.

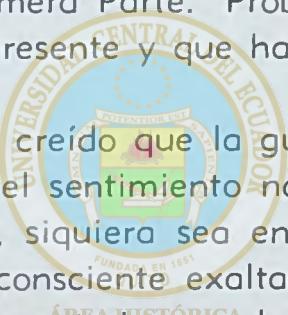
(3) V. Duguit.—“Soberanía y libertad”.—Pág. 85.

es una fórmula que, sin género de duda, sólo puede expresar la creencia en una entidad nacional transsubjetiva, de cuya existencia se hablaba, al parecer, convencido ya el mismo Rousseau, a quien se refiere Duguit.



Carlton Hayes, a quien más de una vez hemos citado, dice en una de sus obras: "El nacionalismo liberal, que surgió en el siglo XIX, de la fusión de las enseñanzas de Jeremías Bentham con el dogma democrático del Jacobinismo y con la tendencia histórica del romanticismo, no ha perecido en la guerra mundial de 1914-1918. Aún está con nosotros, muy dentro de nosotros" (1). He aquí que con esto hemos llegado a un problema capital, que ansiábamos tratar como tópico final de esta Primera Parte. Problema que mira más hacia el futuro que sobre el presente y que ha adquirido intensidad en los años de post-guerra.

Se había generalmente creído que la guerra europea, en la que tuvo no poca participación el sentimiento nacionalista serviría a la causa de la razón humana, siquiera sea en el sentido negativo de amenguar y destruir esa inconsciente exaltación del patriotismo, fenómeno general en los años anteriores a la guerra. La realidad de los hechos, no obstante, ha demostrado que, lejos de ello, la guerra ha reavivado los sentimientos nacionalistas, induciendo a los países a experimentar una marcada xenofobia, propia de estadios culturales superados hace tiempo. Tal acontecimiento, desde luego, no debe llamarnos la atención; más todavía, debemos considerarlo como natural y lógico, pues la guerra, evidentemente, debe ser considerada como una de las más propicias ocasiones para la exaltación de los sentimientos nacionales, y de un modo general de todos los factores primarios y emotivos de los hombres, entre los que se cuentan, por muchas razones, aquella vuelta sentimental de los pueblos sobre su pasado histórico, aquel aferrarse de las naciones a su historia, concep- tuada, entonces más que nunca, como su alma, la "herencia indivisa" de Renán y, sin duda, el "yo común" de Duguit y de Rousseau.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

(1) V. Hayes.—"El desenvolvimiento histórico del Nacionalismo Moderno".—Pág. 164.

Dos corrientes opuestas parecen disputarse, ante nuestros propios ojos, la primacía sobre la humanidad actual: el nacionalismo y el internacionalismo, acaso mejor super-nacionalismo. La lucha se desarrolla en estos precisos instantes de la historia y, a decir verdad, con caracteres dramáticos en el ámbito europeo. Nos ha tocado en suerte presenciar, al mismo tiempo, la recrudescencia del nacionalismo en casi todos los países de Europa, —no menos y no más en los sedicentes cultos que en los de inferior categoría— y la prédica, nunca como ahora, vigorosa, de las doctrinas internacionalistas, tendientes todas a conseguir la primacía de la idea de humanidad sobre la de Nación. Podría decirse, en términos más adecuados, que asistimos a una pugna entre teoría racional y realidad fáctica —términos ya de suyo contrapuestos es verdad, pero cuya contraposición alcanza sólo ahora una evidencia meridiana— pues se da el caso, inconcebible en buena lógica, de que aquellas mismas naciones que se muestran por boca de sus teóricos políticos y de sus hombres de Estado partidarias de un ideal supernacionalista, son precisamente las que se preocupan en la práctica menos de procurar lograrlo que de desbaratarlo con cinismo. Cruda verdad que nosotros, por cierto, no hacemos sino subrayar, toda vez que ya desde algún tiempo acá, unánimemente los juicios de todos los investigadores la han señalado.

Los ejemplos podrían multiplicarse, si tratáramos de descender a la mera descripción de cuanto ocurre en el terreno político, podríamos llenar páginas enteras y, a pesar de ello, todavía quedaría mucho por decirse; pero no queremos sino remarcar el hecho, para preguntarnos cuál va a ser, después de todo, el porvenir de la humanidad a este respecto. ¿Es que llegará a triunfar el nacionalismo, vuelto ya una mezcla insoportable de todos los fermentos “abisales” de la especie humana? ¿O es que, tras esta postrimera etapa del nacionalismo, habrá por fin de imperar prácticamente sobre la humanidad el ideal racionalista de una comunidad universal, no ya fundada, desde luego, sobre una gama de elementos místicos, ni bajo el dogma de aspiraciones ultraterrestres, sino conforme a los postulados de la razón humana.

Ante las simples apariencias del nacionalismo podríamos ser inducidos a considerarlo como la manifiestación de una vitalidad insojuzgable y, por lo mismo, a creer que las naciones que lo experimentan acaso se hallan en un período de pleno **resurgimiento**, como suelen decirlo sus prohombres. Un análisis más hondo, empero, nos ha permitido ya descubrir que este nacionalismo apenas es un síntoma de que los pueblos que han hecho de él una nueva religión, se hallan a punto de caer en el abismo, en uno como movimiento parabólico.

El nacionalismo de nuestro tiempo, al que se ha denominado **integral**, ha encontrado, sin embargo, unas cuantas teorías justificativas, como, por ejemplo, la del tradicionalista francés, Maurice Barrés, y, por cierto, teorías catastróficas. ¿Qué predica, pues, este nacionalismo integral? "El nacionalismo integral—dice Hayes—hace de la nación, no un medio conducente a la humanidad, no un paso adelante hacia un nuevo orden mundial, sino un fin en sí. Sitúa los intereses nacionales por encima de los intereses individuales y por encima de la humanidad entera" (1). Bien se ve, por consiguiente, que uno de sus rasgos esenciales es el intento de trasformar a la **nación** en el verdadero **Leviathan**, en cuyo seno se encuentren los individuos exactamente como "gusanos en el vientre de un gigante", según la expresión hobbesiana. Intento luego contradicho por la misma teoría; porque de desenvolverlo hasta sus últimas consecuencias, tendría que llevarnos a una absorción semejante de las naciones por la humanidad, tomada esta como una meta final, lo que, precisamente, es rechazado por el nacionalismo que ve en la nación la única entidad definitiva.

Es preciso convenir en que la doctrina del nacionalismo es insostenible, a causa de su fundamentación irracional, de la que, por cierto, hace alarde tal doctrina, propugnando con Barrés que todo buen nacionalista "debe ser arrastrado por el **sentimiento** nacional como por una tempestad" (2). Ello no obstante, el nacionalismo ha encontrado adeptos en la **práctica**, por millares, llegando a infundir en las masas la singular idea de que la nación, **su** nación, es, sino la primera entre todas, la única, buena o mala que en principio debiera subsistir. No es posible que una idea como esta logre llevar a quienes la defienden y la siguen, a la ejecución de actos heroicos; (3) pero

(1) V. Hayes.—"El desenvolvimiento histórico del NACIONALISMO Moderno".—Págs. 165-66.

(2) V. Hayes.—Ob. cit.—Pág. 202.

(3) "Es al grupo nacional —dice Wormes— al que se ha querido atribuir unidad verdadera y realidad. Por muchos lados, en efecto, las naciones parecen ser individuos. Cada una de ellas tiene un nombre, una historia, rasgos mentales y materiales distintivos. Cada una forma un Estado, con un Gobierno que es su representación concreta. Cada una posee, en derecho internacional, los atributos de la persona moral. En sus relaciones con los individuos que las componen, dos grandes hechos aparecen inmediatamente. De un lado, la nación forma al individuo, le da su idioma, sus ideas, sus costumbres; le asigna un sitio por el juego de la división del trabajo, y asegura así su subsistencia, al mismo tiempo que determina y limita su acción. De otra parte, la nación sobrevive al individuo: cuando éste desaparece,

cuando consideramos que, siguiendo una deducción bastante lógica, tal idea nos conduce a la teoría de la **nación** única en el mundo, nos vemos obligados a concluir que se refuta por sí misma **ad absurdum**.

Pero lo grave está en que el nacionalismo ha pasado ya, en la mayoría de los casos, de la teoría a la práctica. Y así vemos, por ejemplo, una Italia fascista que, envalentonada por un César teatral, con la quimera absurda de revivir los días de la Roma antigua, no vacila en calificar de menguadas y nocivas a las doctrinas democráticas, en oprimir férreamente a sus súbditos y en negar a **priori** todas las libertades públicas, dando al mundo el ejemplo, más cómico que trágico, de un Estado despótico, autocracia disfrazada con la máscara de una Constitución poco digna. (1)

Y así vemos, también, una Alemania **racista** o **nacista**, que, en nombre de un ideal de raza y de cultura, harto dudoso y vacilante, atropella ésta y resucita la **lucha de razas**, se agrupa místicamente alrededor del Fuerher, cuya gran misión histórica se reduce a destruir la gloria que la nación alemana, aunque autocrática, había sabido conquistarse en el mundo.



ella queda; el individuo apenas salcanza un siglo de existencia, la nación puede ser secular o multisecular; del mismo modo que el individuo se rejuvenece por la eliminación de sus células antiguas y la formación de otras nuevas, la nación se rejuvenece por la desaparición de los seres viejos y la aparición de otros nuevos. Y, en un orden de ideas diferente, ¿no se ve a las naciones portarse las unas frente a las otras como verdaderos individuos? La guerra, no las vuelve a todas, amenazantes y armadas, en un alarido de furiosa cólera? Todos los miembros de una nación, en tales momentos no hacen más que uno. Todos se dejan llevar de un mismo impulso contra el enemigo común. Todos tienen los mismos cuidados dominantes, todos verdaderamente tienen una sola alma. En estos instantes trágicos y significativos, el individuo sacrifico, de buen grado, su tiempo, sus intereses, su vida al Estado a que pertenece, sin dudas ni reservas. No combate por sus bienes, por su hogar, por tal o cual persona querida. Combate por su Patria, en la cual nada distingue ya. ¿Se inmolaría por ella, si no creyese en su realidad superior?"

Véase Wormes.—"La Sociología. Su naturaleza, su contenido y sus relaciones".—Págs. 44-45.

(1) Esto que escribimos antes de la invasión a Etiopía, tiene todavía su valor ahora, aumentándose incluso los caracteres negativos, a causa de tal hecho, que constituyó un atentado contra la civilización y contra el mundo todo. "Como Bonald, —dice Hoyes—, Burke y otros tradicionalistas, el facismo proclama que la base del nacionalismo se encuentra en la historia y los fascistas son intensamente anti-individualistas y anti-democráticos. El nacionalismo de los fascistas, como el de la Acción Francesa, representa una nueva síntesis. Es lo que hemos llamado nacionalismo integral".—V. Hayes.—Ob. cit.—Pág. 221.

Facismo o nacionismo, cesarismo o racismo, no son más que palabras sonoras que ocultan los desmanes imperialistas de los sombríos dictadores que, en mala hora, han logrado, por medio de la violencia y de la fuerza, adueñarse del poder, en dos países, por otro lado, dignos de mejor suerte. "Pero la historia, —dice Hans Kelsen, como refiriéndose a cuantos autócratas han surgido y surgen en el mundo—, que conoce junto a democracias desmoralizadas otras política y culturalmente florecientes, señala implacablemente al lado de figuras gloriosas, los espectros de césares envilecidos que aniquilaron sus Estados y sumieron a sus pueblos en indecible desgracia" (1).

Cuando uno mira realidades semejantes, no puede menos de preguntarse si es posible que las actuales naciones se salven, incluso en el caso —meramente hipotético, por desgracia—, de que llegaren a satisfacer las demandas racionales del hombre; o si, más bien, no van a poder librarse de la catástrofe a que ha de conducirles el nacionalismo, del torbellino en que van a verse envueltas a causa de él. Pero ya la respuesta ha sido dada.

Así, pues, a despecho de las confusas prédicas nacionalistas que suelen captar a las masas con las fantásticas teorías de la grandeza de la **nación**, el nacionalismo integral, vuelto tan agresivo como el islamismo de los primeros días, no solamente no conseguirá transformar a las naciones en entidades eternizables, sino, antes bien, las desmoronará estrepitosamente. No hay ninguna exageración en las siguientes frases de Hayes, que nos ofrecen sentenciosamente la quinta esencia del nacionalismo integral: **En** le siglo XX, el nacionalismo integral es esencialmente religioso, fanáticamente religioso. Las antiguas formas de nacionalismo, en especial el jacobino y el liberal, eran también religiosas. Pero si aquellas antiguas formas representan una especie de "**Nuevo Testamento**", religión de amor y de servicio, el nacionalismo integral representa un "**Viejo Testamento**", religión de dioses celosos y acérrimos que reclaman "ojo por ojo" y "diente por diente" (2).

No nos resta otra cosa que esperar el anunciado triunfo del principio racional, que, tarde o temprano, por sobre el desquiciamiento de las naciones aturdidas, habrá de realizarse, y justamente, de acuerdo con la dialéctica de la razón humana, en la forma positiva de un

(1) V. Kelsen.—"Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 124.

(2) V. Hayes.—"El desenvolvimiento histórico del Nacionalismo Moderno".—Pág. 230.

super-nacionalismo constructor, en el que resplandezcan armoniosamente la libertad y la justicia. Ya Fichte había dicho: "El objetivo de la vida terrenal de la humanidad es llegar a que en la misma se regulen según la razón y con libertad todas sus relaciones" (1). No en vano, efectivamente, la razón humana es creadora. Si "en el principio era el **logos**", verosímilmente lo será también al fin.

(Concluirá).



(1) V. Schneider.—"Filosofía de la Historia". — Pág. 164-165.—Cita de Fichte.